

Vergrabene Gefühle? Möglichkeiten einer Archäologie der Emotionen

Laura Grimm

Zusammenfassung In diesem Artikel wird der Versuch unternommen, Emotionen für die archäologische Forschung, insbesondere zwischen Spätantike und Mittelalter, zugänglich zu machen. Hierfür werden die Konzepte *Emotional Community*, Habitus und Atmosphäre vorgestellt und ihr Nutzen für die archäologische Forschung überprüft. Die Überlegungen werden somit sowohl unter anthropozentrischen als auch unter holistischen Gesichtspunkten durchgeführt. Es sollen Ansätze aufgezeigt werden, die dazu beitragen können, die theoretischen Überlegungen in die Praxis zu überführen.

Schlüsselbegriffe Emotion; Archäologie; Mittelalter; Emotionaler Habitus; Atmosphäre; *Emotional Community*; Anthropozentrismus

Abstract This article discusses emotion in the archaeology of late antiquity and the Middle Ages. Concepts of emotional community, habitus, and atmosphere are introduced, and examined for their usefulness in archaeological research. These observations are then discussed from anthropocentric as well as holistic perspectives. Finally, approaches are offered for the translation of these theoretical considerations into practice.

Keywords Emotion; Archaeology; Middle Ages; Emotional Habitus; Atmosphere; Emotional Community; Anthropocentrism

Einleitung

Frei nach Johann Gottfried Herders Diktum „Ich fühle mich! Ich bin“¹ sollen in diesem Artikel Emotionen in den Blickpunkt gerückt sowie ihre Bedeutung für das menschliche Sein und damit die ihnen innewohnenden

1 So von Matthias Luserke zusammengefasst in Luserke 1995, 224.

Möglichkeiten für die archäologische Forschung untersucht werden. Hierbei werden insbesondere die Arbeiten von Barbara H. Rosenwein, Oliver J. T. Harris und Monique Scheer berücksichtigt. Archäologisch liegt der Fokus auf dem ersten nachchristlichen Jahrtausend in Europa.

Was aber sind Emotionen? Dies ist ein Begriff, der starke Assoziationen auslöst, eine knappe Definition scheint aber unmöglich. Emotion ist ein Begriff, der etwas (genauer ein persönliches Erleben) beschreibt, was mittels Sprache nur annähernd beschrieben, aber nicht vollständig erfasst werden kann. Natürlich ist Sprache performativ oder kann Emotionen hervorrufen und verstärken, aber sie ist nicht zwingend erforderlich für ein emotionales Geschehen (Scheer 2012, 194; vgl. Damasio 2011 [1999], 58).

Wenn wir über Emotionen sprechen, nutzen wir also Umschreibungen, die uns passend erscheinen. Die Rezipient*innen wiederum versuchen, das umschriebene Gefühl zu imaginieren und mit ihrerseits Erlebtem abzugleichen. Zu ‚Übersetzungsfehlern‘ oder Informationsverlust kann es dann kommen, wenn zwei Personen aus gänzlich unterschiedlichen Kontexten kommunizieren (Kus 2010, 169). Es ist in der Folge daher nicht davon auszugehen, dass die eigene Vorstellung von Emotionen auf andere kulturelle Gruppen in Raum und/oder Zeit übertragbar ist. In den Geschichtswissenschaften² und in der Archäologie³ findet dieses Thema dennoch zunehmend Beachtung und liefert aufschlussreiche Erkenntnisse. Insbesondere Briefe und andere schriftliche Quellen, die aus dem hier untersuchten Zeitraum der Spätantike und des Mittelalters überliefert sind, erlauben einen schlaglichtartigen Einblick auf das emotionale Spektrum. Dies führt zu der Prämisse, dass Emotionen daher auch im körperlichen Erleben von Personen eine relevante Rolle spielten und Handlungen derselben beeinflussten.⁴ Diese erste Erkenntnis erscheint trivial, doch sie rechtfertigt ein archäologisches Interesse an diesem Thema, da besagte Schriftquellen lediglich einen Einblick in die Gefühlswelten der geistigen Eliten liefern. Es bleibt also die Frage, welche Rolle Emotionen und deren Ausprägungen für die Mehrheit der Bevölkerung spielten und inwieweit sich diese indirekt, durch emotional bedingte Handlungsweisen, in den archäologischen Quellen erkennen lassen.

2 U. a. Zisowitz Stearns – Stearns 1986; Duby 1996; Reddy 2001; Bourke 2005; Kann 2014; Rosenwein 2016.

3 U. a. Semple 1998; Tarlow 2000; Harris – Sørensen 2010; Tarlow 2012; Kienlin – Koch 2017.

4 U. a. Althoff 2000; Rosenwein 2006; 2016; Nitschke 2009.

Emotionen als soziales Konstrukt

In diesem Artikel werden Emotionen unter sozialkonstruktivistischer Perspektive betrachtet. Einen Universalismus von Emotionen anzunehmen und damit ein (nahezu) allen Menschen gleiches (oder doch zumindest ähnliches) Emotionsempfinden oder sogenannte Basalemotionen vorauszusetzen, erscheint zwar verlockend, hierfür liegt aber keine ausreichende wissenschaftliche Evidenz vor.⁵

Sind Emotionen somit zu einem großen Teil sozial erlernt und daher konstruiert? Dafür spricht unter anderem, dass sich zahlreiche Emotionen ausmachen lassen, die in einigen Gruppen vorhanden sind, in anderen jedoch nicht. *Acedia* ist beispielsweise nur von mittelalterlichen Mönchen überliefert, *Saudade* kennt man nur in Portugal und ist nicht exakt übersetzbar. Selbiges gilt ebenso für komplexe emotionale Konstrukte wie *Gham* der paschtunischen Frauen in Afghanistan und Pakistan (Grima 1992; Plamper 2012, 297).

Dennoch ist in allen Formen menschlichen Zusammenlebens etwas zu beobachten, das sich unter dem Begriff der ‚Emotion‘ subsumieren lässt. Somit sei vorausgesetzt, dass die meisten Menschen im Regelfall eine angeborene Fähigkeit zum Erleben emotionalen Geschehens besitzen. Ausdruck und Erleben von Emotionen, genauso wie das Regulieren derselben, wird durch die soziale Gruppe vermittelt und so schon von klein auf erlernt (vgl. Trommsdorf – Friedlmeier 1999, 276–277).

Den Sitz der Emotionen nur im Körper oder nur im Geist zu verorten, wird ihrer Komplexität nicht gerecht. Zum Erleben von Emotionen sind drei Komponenten von Nöten: Ein Körper, ein Geist (inkl. des Selbst) und sozio-kulturelle Strukturen (vgl. Scheer 2012, 207). Aus diesem Zusammenspiel entsteht in der Folge dieses komplexe Konstrukt, welches allgemein als ‚Emotion‘ bezeichnet wird. Dem Körper kommt hier eine Doppelfunktion zu. Er ist nicht nur die materielle Entität, welche messbare und nicht-messbare Reaktionen auf ein Ereignis kreiert (Erröten, Beschleunigen des Herzschlages, temperaturunabhängige Schweißabsonderung etc.), er dient gleichzeitig als Sender und Empfänger emotionaler Signale im Austausch mit anderen und zwar unabhängig davon, ob eine Interaktion mit Mensch, Tier oder Umwelt stattfindet.

Auf der anderen Seite existieren Emotionen nicht aus sich selbst heraus. Sie wechselwirken mit der Umgebung und werden seitens dieser evoziert. Dies kann durch andere Personen, sprachliche Äußerungen, aber auch durch Gegenstände geschehen. Objekte wie z.B. Eheringe sind häufig emotional

5 U. a. Ortony – Turner 1990; Leys 2010; Plamper 2012, 188–191; Scheer 2012, 220.

aufgeladen (Harris 2017, 177). Emotionen können also als etwas verstanden werden, das zwischen den interagierenden Entitäten zirkuliert und dabei auch ‚kleben bleiben‘ und sich durch die Zeit bewegen kann (Ahmed 2004, 120).

Obwohl die vorhandenen Schriftquellen für den betrachteten Zeitraum⁶ keinen Zweifel daran lassen, dass Emotionen relevante Faktoren des gesellschaftlichen und individuellen Daseins darstellten, darf dennoch nicht davon ausgegangen werden, dass gleiche Ereignisse damals und heute grundsätzlich zu gleichen Gefühlsregungen führen.

Gründe hierfür kann die ethnologische Forschung eindrücklich belegen. Emotionen, sowie ihre Ursachen und Verarbeitung, unterliegen einer starken soziokulturellen Determination und bilden sich aus einem komplexen Zusammenspiel verschiedener Komponenten, entstehen erst durch Wechselwirkungen und befinden sich dadurch in einem ständigen Prozess (Barley 1995, 16; Plamper 2012, 116).

Dies führt zu folgender Prämisse: Der menschliche Körper agiert mit der Außenwelt, nimmt diese wahr und verarbeitet die gesammelten Informationen auf vielfältige Weise. Daraus resultieren äußere Handlungen (z.B. zucken, weglaufen, lächeln) und innere (geistige) Reaktionen, die sich ebenfalls körperlich spürbar äußern können (z.B. Hitze bei Scham oder Erregung, ‚zusammenziehen‘ des Magens bei Angst). Einige davon sind messbar, andere nicht, wobei hier (ähnlich der Problematik in der Quantenphysik) zu beachten ist, dass der Messvorgang selbst in das Experiment eingreift und dieses in gewissem Maße beeinflusst. Welche Reaktion wodurch ausgelöst wird, ist jedoch kulturabhängig. Es soll aber hier als ‚Emotion‘ und nicht etwa Gefühl, Affekt oder dergleichen bezeichnet werden, da dieser Begriff treffender die Gesamtheit dieses Gefühlserlebens abbildet (vgl. Scheer 2012, 198).

Frühmittelalter und Emotionen

Das Denken über mittelalterliche Emotionen wird oftmals von dem sogenannten Elias-Paradigma geprägt. Rosenwein (2002, 826) beschreibt die von Norbert Elias (1939) postulierte Annahme als hydraulisches Modell. Die Menschen verfügten im Mittelalter demnach nur über geringe bis gar keine Emotionskontrolle. Stattdessen würden sich die Emotionen wie aufgestaute Flüssigkeiten verhalten, die zu jeder Zeit auszubrechen drohen und ein rationales Vorgehen unmöglich machen (Plamper 2010, 79). Die Trennung von

6 S. hierzu bspw. Rosenwein 2006; Althoff 1996; 2000. Es gibt zahlreiche Briefe, Heiligenviten usw., die sich emotionalen Vokabulars bedienen.

Emotionen und Verstand ist jedoch lediglich ein Postulat, dessen Aufrechterhaltung weder begründet noch hilfreich ist (Scheer 2011, 65; vgl. Nussbaum 2001). Ebenso spiegelt sich die Annahme mangelnder Emotionskontrolle in den historischen Quellen nicht wider. Stattdessen bezeugen Berichte des höfischen Lebens stark ritualisierte Handlungsabläufe, die vorherige Absprachen notwendig erscheinen lassen. Ein unkontrolliertes Ausbrechen von Emotionen scheint hier unwahrscheinlich. Auch wenn von heftigen Weinanfällen und dergleichen die Rede ist, handelt es sich bei diesen eher um erwartbare und dem Kontext angemessene Reaktionen (Althoff 2000, 84). Des Weiteren forderte auch die christliche Ethik zur Kontrolle der Emotionen auf (Althoff 1996, 64). Was sich letztlich darin widerspiegelte, dass das Lachen, insbesondere im Ostfrankenreich im 9. und 10. Jahrhundert, in den Klöstern unerwünscht war (Nitschke 2009, 591).

Alltägliche Emotionen

Emotionen sind und waren aber darüber hinaus Faktoren des alltäglichen Erlebens. Nicht nur bei Opferhandlungen oder im Trauerfall, wie weiter unten noch dargestellt wird, spielen Emotionen eine Rolle, sie sind vielmehr omnipräsent und beeinflussen das menschliche Handeln, teilweise sogar unbewusst. Verteidigungsanlagen werden, neben anderen Gründen, aus Furcht vor dem Feind errichtet. Möglicherweise war man auf das Ergebnis auch stolz. Häuser werden zum Schutz vor der Witterung gebaut, sie können aber zudem das Gefühl von Geborgenheit erzeugen. Ein Keramikgefäß kann mit Geduld und Hingabe getöpft werden oder mit Abscheu vor dieser ungeliebten Tätigkeit. Dies sind Beispiele aus der Moderne. Wie das Emotionsspektrum einer vergangen Gesellschaft in diesen Details aussah, wird sich kaum rekonstruieren lassen. Aber dennoch ist davon auszugehen, dass Gefühle vorhanden waren und das Leben (mit)geprägt haben. Welche das waren und wie sie in der Vergangenheit empfunden wurden, entzieht sich hierbei unserer Kenntnis. Artefakte wie Fluchtäfelchen oder magische Objekte (bspw. für Liebeszauber) geben lediglich einen weiteren Hinweis auf die Relevanz des emotionalen Spektrums im Alltagsleben.

Das Beispiel des Hausbaus zeigt deutlich, wie wenig zielführend eine Trennung von Vernunft und Emotion ist. Ein Haus zu bauen, welches den örtlichen Witterungen standhalten kann und zuverlässigen Schutz bietet, ist ‚vernünftig‘. Antrieb dieser Vernunft ist aber das Bedürfnis, ein physisches und psychisches Leiden und somit negative Emotionen verhindern zu wollen, deren Auftreten bei Nicht-Ausführung der Baupläne als wahrscheinlich

betrachtet werden kann. Angst ist ein starker Motor für Innovation und Gestaltung (vgl. Böhme 2000, 222).

Emotional Community

Die Emotionsforschung kann jedoch weitaus mehr zum Verständnis vergangener Kulturen beitragen, als die oben genannten Beispiele. Die *Emotional Community* stellt ein Konzept dar, welches einen Erklärungsansatz gesamtgesellschaftlichen Verhaltens, das sich sowohl in schriftlicher als auch materieller Überlieferung ausdrücken kann, durch Berücksichtigung der Emotionen anbietet.

Im Kern umschreibt Rosenwein mit diesem Begriff den Umgang mit Emotionen, die Art und Weise des Ausdrückens und die Bewertung derselben innerhalb einer Gemeinschaft (Rosenwein 2006, 191; Plamper 2010, 56).

Eine solche *Emotional Community* stellt eine Gruppe dar, innerhalb derer Konsens bezüglich zu erwartender, tolerierter, geforderter usw. Ausdrucksweisen von Emotionen herrscht. Dies umfasst nicht nur die Art und Weise der Kommunikation, sondern auch die grundsätzliche Beurteilung von Dingen oder Ereignissen als positiv oder negativ (Rosenwein 2006, 191; Plamper 2013, 7).

Dieser Ansatz bricht mit dem Narrativ der zunehmenden Emotionskontrolle ab dem 18. Jahrhundert, welches der Geschichte der westlichen Welt zugrunde lag. Die Fähigkeit der Emotionskontrolle der Menschheit steigert sich somit nicht proportional zu der vergangenen Zeit (Plamper 2010, 79). Stattdessen bilden und bildeten die Menschen Gemeinschaften, in denen ein akzeptiertes Gefühlssystem vorherrscht. Wie die meisten Menschen Mitglieder mehrerer sozialer Gemeinschaften sind (Familie, Nachbarschaft, Glaubensgemeinschaft, Arbeitsplatz), sind sie gegebenenfalls in mehreren *Emotional Communities* (Rosenwein 2002, 842). Eine solche bildet sich immer um Konstellationen von Emotionen, niemals nur um eine einzige (Rosenwein 2006, 26).

Für die Archäologie ist dieses Konzept aus zwei Gründen interessant: Zum einen kann durch die Bewusstmachung der Existenz der *Emotional Communities* und die Reflexion der eigenen Zugehörigkeiten die unbegründete Übertragung eigener emotionaler Annahmen auf archäologische Fundkomplexe verhindert und der Raum für darüber hinausgehende Interpretationsansätze geöffnet werden. Zum anderen kann die Frage gestellt werden, inwieweit sich eine *Emotional Community* in der materiellen Kultur niederschlagen kann.

Am eindeutigsten lässt sich die Verbindung zwischen *Emotional Communities* und Archäologie wohl bei der Fundgattung Grabstein herstellen. Hier finden sich materielle Hinterlassenschaften inklusive einer Beschriftung, die eine mögliche Deutung im emotionalen Kontext erlaubt. In einem Vergleich der frühmittelalterlichen Grabsteine von Trier, Vienne und Clermont stellt Rosenwein für die jeweilige Stadt eigene emotionale Eigenheiten fest. So kommen in Clermont sieben Emotionsworte zum Einsatz, in Vienne mit 24 mehr als dreimal so viel. In Trier lassen sich elf entsprechende Worte feststellen, die jedoch nicht alle identisch sind mit denen in Clermont. Die reine Menge der überlieferten Inschriften kann diese Diskrepanz nicht erklären, da für Trier doppelt so viele untersucht werden konnten wie in Vienne (Rosenwein 2006, 59).

Bei den genannten *Emotional Communities* handelt es sich um untergeordnete Gruppen. Sie alle gehören der übergeordneten christlichen Gemeinschaft des 5. bis 7. Jahrhunderts an (Rosenwein 2006, 62). Insbesondere in Trier wurden relativ häufig Varianten der Adjektive *carissimus* und *dulchissimus* für verstorbene Kinder und Ehepartner*innen gebraucht. Die genutzten Ausdrücke erwecken den Anschein tiefer Verbundenheit und, nach heutigen Maßstäben, aufrichtiger Trauer. Wobei natürlich nie auszuschließen ist, dass es sich im Einzelfall um Phrasen handelt, die gewählt wurden, um der gesellschaftlichen Norm zu entsprechen. Aber eben diese Norm ist die *Emotional Community*. Um es mit Rosenweins Worten zu sagen: „Commonplaces are socially true even if they may not be individually sincere“ (Rosenwein 2006, 193).

Ähnlich verhält es sich auch mit Personen, die aufgrund ihrer andersartigen Kleidungsbestandteile eine andere ethnische Identität aufzuweisen scheinen, wie beispielsweise die Person in Grab 787 Lauchheim/Wasserfurche (Stork 1995, 14). Diese könnte aus verschiedenen Gründen andere Kleidungs Traditionen als die Mehrheit bevorzugen, aber dennoch problemlos in die Gemeinschaft integriert sein und entsprechenden *Emotional Communities* angehören.

Betrachtet man Trauerfeier und Grablege in frühmittelalterlichen Gesellschaften als ein gemeinschaftlich begangenes Ereignis, gehören wohl die meisten teilnehmenden Personen derselben übergeordneten, möglicherweise religiösen *Emotional Community* an. Daneben gibt es jedoch noch weitere, untergeordnete *Emotional Communities*, zu denen einige der Anwesenden und die verstorbene Person zugerechnet werden können oder von denen sie sich klar unterschieden haben. Möglicherweise drückt sich diese Zugehörigkeit durch die Wahl des Bestattungsplatzes für die verstorbene Person aus. Anhand der Horizontalstratigraphie der Gräber lässt sich in der Regel feststellen, ob der Todeszeitpunkt oder ein anderer Faktor für die Wahl des Platzes

ausschlaggebend war. Ist ersteres nicht gegeben, wird meist die Bestattung im Familienverbund vorgeschlagen. Der Familienbegriff ist allerdings heute mit den Vorstellungen einer Kernfamilie besetzt. Die gesellschaftliche Struktur war in frühmittelalterlicher Zeit jedoch sicherlich anderweitig definiert und nicht zwangsläufig an Blutsverwandtschaft gebunden. Man denke an Gefolgschaft, Friedelehen, Sklav*innenhaltung und dergleichen. An diesem Punkt wäre also zu überlegen, ob der Familienbegriff (wenn keinerlei Beleg einer Blutsverwandtschaft vorliegt) der richtige ist oder nicht besser in *Emotional Communities* gedacht werden sollte, da dieser Begriff nicht mit heutigen konkreten Vorstellungen assoziiert wird und auch die Lebenswirklichkeit möglicherweise besser erfasst.

Der Begriff *Emotional Community* vereint die Emotionen von Individuen und Gruppen mit den gesellschaftlichen Normen und lässt gleichzeitig Raum für gesellschaftliche Heterogenität und unterscheidet sich so von den Vergemeinschaftungen allein aufgrund materieller Kultur. Auch bei jedweder Art von kulturellem oder gesellschaftlichem Wandel spielt die *Emotional Community* eine relevante Rolle und muss hinterfragt werden. So kann ggf. durch die Art der gesellschaftlichen Veränderungen auf die *Emotional Community* geschlossen werden und vice versa, da sie sich – wie oben bereits erwähnt – in einer unauflösbaren Wechselwirkung befinden (Rosenwein 2006, 199).

Die Inhalte derselben müssen von den Menschen als Teil ihres sozialen Lebens und Erlebens erlernt und eingeübt werden. Nur so kann die *Emotional Community* als Aspekt gesellschaftlicher Kopräsenz existieren. Rosenwein beschreibt dies treffend mit: „People train themselves to have feelings that are based on their beliefs. At the same time, feelings help to create, validate, and maintain belief systems“ (Rosenwein 2006, 196).

Dies führt unweigerlich zu Durkheims Analyse der „individuellen Bewußtseinen (sic!)“ als Existenzvoraussetzung der Gesellschaft, da diese das Individuum durchdringt und sich selbst in diesem organisiert (Durkheim 2007 [1912], 311). Die Gesellschaft als übergeordnete Entität, unter welche sich Gruppen und Individuen subsumieren, ist allein durch diese Gruppen sowie Individuen existent und determiniert. Die *Emotional Communities* sind soziale Tatsachen⁷ innerhalb der Gesellschaft und als solche zugleich (Mit)Ursache und Wirkung des sozialen Wandels (vgl. Rosenwein 2006, 201;

7 Auch als „sozialer Tatbestand“ oder „soziologischer Tatbestand“ von Durkheim in *Die Regeln der soziologischen Methode* eingeführt. Bezeichnet jede Handlung von sozialer Relevanz innerhalb der Gesellschaft. Die Handlung unterliegt hierbei sozialen, unbewusst wahrgenommenen Regeln oder Zwängen (Durkheim 1984 [1895]).

Yilmaz 2018, 90). Somit sind individuelle Emotionen direkter Ausdruck des übergeordneten Gesellschaftssystems.

Auch wenn das Konzept der *Emotional Community* für die Geschichtsforschung entwickelt wurde und sich in der praktischen Anwendung weitestgehend auf Schriftquellen stützt, manifestieren sie sich dennoch ebenso in archäologischen Quellen und können bei der Befundinterpretation mitgedacht werden, sofern es gelingt, das Konzept entsprechend zu adaptieren. Es hilft dabei, ein besseres Verständnis für die (frühmittelalterliche) Gesellschaft aufzubauen. Es ist zudem um so fruchtbarer, je enger Archäologie und Geschichte zusammenarbeiten können.

Doing Emotion und emotionaler Habitus

Das Zusammenspiel von Trauernden,⁸ Gästen, dem Bestattungsritus und der Umgebung kreiert eine sogenannte Atmosphäre (s. u.), in der alle beteiligten Entitäten interagieren und in der sich alle Komponenten in einem kontinuierlichen Wandel befinden.

Ebenfalls zum Tragen kommt hier ein ‚emotionaler Habitus‘. Das ‚richtige‘ Verhalten in einem solchen Fall ist sozial erlernt und folgt gesellschaftlich anerkannten Regeln. Das praxistheoretische Konzept des emotionalen Habitus geht jedoch darüber hinaus und besagt, dass die Emotion nicht nur erlebt, sondern auch gleichsam in einem performativen Akt erschaffen wird, beziehungsweise sich als Reaktion auf die Situation selbst erschafft (Scheer 2012, 194; vgl. Böhme 2000, 220). Emotionen sind also nicht nur etwas, das uns passiv widerfährt, sie sind etwas, das wir tun (Scheer 2011, 68). Auf welche Weise der emotionale Akt zum Ausdruck kommt, hängt sowohl von körperlichen Prozessen, als auch sozial erlernten Faktoren und der grundsätzlichen Bereitschaft dazu ab (Scheer 2011, 69). Das gemeinsame Trauern, wie auch immer es ausgedrückt wird, kann somit zudem dazu genutzt werden, ein Gemeinschaftsgefühl zu kreieren oder die vom Kollektiv zur Schau gestellte Emotion selbst zu spüren, was ohne die Gemeinschaft nicht möglich wäre (vgl. Barley 1995, 26).

8 Mit Trauernden sind Personen gemeint, für die der Tod der verstorbenen Person eine persönliche Relevanz hat. Wie sich dies ausdrückt, ist von Zeit, Raum, Körper und Gesellschaft abhängig und sollte nicht mit den Bildern einer westlichen Beerdigung im 21. Jahrhundert verwechselt werden.

Um die Frage nach der Verortung der Emotionen in Körper oder Geist hinter sich zu lassen, kann die *Extended Mind Theory* (EMT)⁹ zur Anwendung kommen. Scheer (2012, 196) schlägt vor, auf ihrer Grundlage in Kombination mit Pierre Bourdieus Habitus von einem ‚wissenden Körper‘ auszugehen. Somit sind das Denken, Fühlen und Wahrnehmen nicht mehr einzig als Geistesleistungen zu verstehen, sondern erfordern vielmehr ein Zusammenspiel von Körper, Gehirn und Umgebung. Die Umwelt beeinflusst so direkt die emotionalen Praktiken (vgl. Plamper 2012, 317).

Eine Trennung von Körper und Geist erweist sich daher bezüglich der Emotionen als nahezu unmöglich (Plamper 2013, 8). Auch eine Abgrenzung des menschlichen Körpers von der umgebenden Welt ist nicht sinnvoll, da der menschliche Körper kein statisches, ahistorisches Gebilde darstellt, sondern vielmehr selbst lernfähig und formbar ist (vgl. Ingold 2010, 12). Jedes emotionale Erleben ist mit einer Körperpraxis verbunden; sei es das Erleben, das Verbalisieren oder emotionsbezogene Handlungen, wie z.B. die Durchführung eines Trauerrituals. Dieses *Doing Emotion* ist ein altbekanntes Konzept in der kulturwissenschaftlichen Forschung und nicht in jedem Fall als ein bewusstes und intentionelles Handeln zu verstehen. Stattdessen fallen darunter auch unbewusst durchgeführte Handlungen, die Teil des Habitus (im Sinne Bourdieus) einer Person sind und das fühlende Selbst ist ein Resultat dieser Emotionspraktiken (Plamper 2012, 318; Scheer 2012, 200). Korrespondierend dazu müssen Emotionen gleichberechtigt neben bewusst ausgeführten Handlungen und Äußerungen stehen und dürfen nicht nur als begleitende Phänomene betrachtet werden, zumal Emotionen auch Äußerungen des Habitus sein können: Wenn eine bestimmte Handlungsweise für richtig erachtet wird, drückt sich beispielsweise die Missachtung dieses Gebots in einer Emotion aus (vgl. Schmitz 2019, 94).

Somit können Emotionen nicht als entweder rein körperlich oder rein geistig situiert betrachtet werden, sondern als Verbund beider Bereiche. Sie können folglich nur in ihrem sozialen Kontext verstanden werden (Scheer 2012, 219). So ist die immense Bedeutung, die dem Lachen in vielen Gegenden Westafrikas bei Todesfällen zukommt, in Westeuropa unvorstellbar und vice versa (Barley 1995, 33–35).

Der menschliche Habitus ist unflexibel, aber nicht unveränderlich. Für eine Anpassung ist eine Durchbrechung des Alltäglichen nötig. Räumliche

9 Von Andy Clark und David J. Chalmers in einem gleichnamigen Artikel vorgestellt (1998). Sie ist als Forderung zu verstehen, Kognition nicht als rein internes Phänomen zu betrachten. Mentale Phänomene finden demnach nicht allein im Gehirn statt, sondern im ganzen Körper und auch außerhalb desselben. Die Umwelt ist Teil der kognitiven Prozesse.

Veränderungen (wie sie in der Völkerwanderungszeit nicht unüblich waren), der Kontakt zu bisher fremden Gruppen (mit anderen sozialen Normen) oder die Konfrontation mit einer neuartigen Religion (wie dem Christentum) können den Habitus einzelner Personen und ganzer Gruppen nachhaltig verändern. Die politische Dimension von Emotionen sollte keinesfalls unterschätzt werden (vgl. Ahmed 2014).

An dieser Stelle lässt sich die Brücke schlagen zu der Frage, inwieweit das Selbst oder die eigene Identität eine Rolle bei diesem Thema spielt. Schließlich wird, nach Bourdieu, das Innenleben durch das beständige Ausführen von Praktiken geformt und vice versa. Somit stehen das Innere und das Äußere in einer beständigen und unauflöslichen Wechselwirkung (Bourdieu 1987, 128).

Das Verhalten und auch die Emotion selbst in einer bestimmten Situation sind sozial erlernt und somit untrennbar mit der eigenen Vorstellung des Selbst oder der eigenen Identität verknüpft. Dies wird um so deutlicher, wenn ein Individuum als eine Assemblage verstanden wird – also als ein relationaler Zusammenschluss von unter anderem Atomen, Bakterien, Erinnerungen, Gedanken und Emotionen. Dieses Konzept soll im nächsten Abschnitt weiter vertieft werden.

Über den Menschen hinaus

Die Archäologie befasst sich mit dem Menschen und seinen materiellen Hinterlassenschaften. Die Möglichkeit, darüber eine Verbindung zu den Emotionen der untersuchten Gruppen herzustellen, wurde im ersten Teil dieses Beitrags dargelegt. Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob eine Beschäftigung mit Emotion unter einem, dem Zeitgeist entsprechenden, postanthropozentrischen Blickwinkel sinnvoll ist.

Denn Emotionen können in der archäologischen Forschung nicht nur anhand einzelner Fundstücke oder Grabzusammenhänge nachgewiesen werden, sondern auch bei der Interpretation großräumiger Areale.

Wie oben dargestellt, ist es kaum möglich, die Emotionen verstorbener Personen längst vergangener Zeiten zu rekonstruieren oder gar selbst nachzuempfinden. Das soll auch nicht das Ziel sein. Stattdessen soll das Vorhandensein von Emotionen, deren Variabilität und Qualität bei der Interpretation mitgedacht werden.

Neomaterialistische Ansätze verlangen die Ablehnung der menschlichen Vormachtstellung. Archäologische Untersuchungen von Emotionen können also leicht in den Verdacht geraten, diese Prämisse zu verletzen. Eine archäologische Untersuchung zum Thema Emotion bedingt selbstverständlich das

Vorhandensein von Menschen, die Schwerpunktsetzung kann jedoch variiert werden. Bei der Auseinandersetzung mit den Wechselwirkungen von Menschen und Landschaften im Kontext von Atmosphären, wie das beispielsweise Harris (2017; vgl. a. Harris – Sørensen 2010) bereits getan hat und wie es im Folgenden dargestellt wird, steht der relationale Charakter von Emotionen und dem Sein als solchem im Vordergrund. Richtet man den Fokus jedoch auf zwischenmenschliche Beziehungen oder gesellschaftliche Zusammenhänge, ist wohl meist zwangsläufig ein anthropozentrischer Charakter gegeben, was nicht heißt, dass Nicht-Menschliches nicht auch in die Untersuchungen miteinbezogen werden kann. Wichtig ist die bewusste Entscheidung für oder gegen einen solchen Ansatz und die klare Kommunikation derselben.

Betrachtet man die archäologischen Untersuchungsgegenstände als ‚Ding‘ im Latourschen Sinne oder als Assemblage oder Anhäufungen von Relationen, muss es möglich sein, bestimmte Aspekte derselben in den Fokus zu nehmen (Latour 2004, 232–233; Schreiber 2018, 111). Das können Menschen und Emotionen sein und gleichberechtigt daneben auch beispielsweise Steinbeile. Ein Vorteil gegenüber dem Konzept der *Emotional Community* ist die stärkere Fokussierung auf die Materie, welche diejenige auf die Sprache ablöst. Ein klarer Vorteil in der archäologischen Forschung.

Was sind Atmosphären?

Verlässt man den anthropozentrischen Standpunkt, eröffnen sich neue, relationale Blickwinkel. Die Strömungen, die unter Begriffen wie agentieller Realismus, Neomaterialismus, Akteur*in-Netzwerk-Theorie u. a. firmieren, bieten hier interessante Ansatzpunkte (Barad 2017 [2012]; Schreiber 2018).

So untersuchte beispielsweise Harris das neolithische Langhaus von Warren Field (2017, 185) und das Hengemonument Mount Pleasant (Harris – Sørensen 2010, 155–158) und beschreibt die Wechselwirkungen von Material, Mensch und Umgebung während des Bauprozesses beziehungsweise während der Nutzungsdauer. Hierzu bedient er sich des ‚Affekts‘. Affekt ist in dieser Lesart, anders als bei der psychologischen Definition, mehr als nur das körperliche Erleben von Emotion in einem kurzen Zeitraum. Er wird hier vielmehr als die Art und Weise verstanden, wie Körper auf die Umwelt reagieren, in und mit ihr agieren und sich hierbei auch verändern (Harris 2017, 182). Mittels Affekt nehmen Menschen, Tiere und Pflanzen Teil an dem, was geschieht. Hier wird der Unterschied zu dem oben vorgestellten Ansatz des emotionalen Habitus deutlich, in welchem Affekt lediglich als Teil des Habitus zu verstehen und in diesem Rahmen tendenziell zu vernachlässigen ist. Für Harris überbrückt der Affekt die Lücke zwischen dem Körper und

der Umwelt und stellt so erst die Verbindung zwischen diesen her. Affekte werden hier als relationale Qualitäten verstanden und sind außerhalb der Körper zu verorten (Harris 2017, 183). Diese affektbedingten Wechselwirkungen sind letztlich das, was einen Ort und die dort erlebbare Atmosphäre formt. Diese entsteht zwischen Menschen, Materie und dem geographischen Ort. Sie ist eng verbunden mit dem Konzept des *Affective Field*, welches die Beziehung zwischen zwei Agenten beschreibt (Harris – Sørensen 2010, 150). Die Existenz der Atmosphäre ist jedoch abhängig von den Personen, durch deren Wahrnehmung sie erst kreiert wird (Harris – Sørensen 2010, 152). Der Grund, wieso diese Überlegungen für die Archäologie relevant sein können, ist, dass so versucht werden kann, sich der Motivation der Menschen und ihrer Handlungen anzunähern.

Atmosphären wandeln sich im Laufe der Zeit korrespondierend zu den erlebenden Menschen. So können aber auch Relikte der Vergangenheit in Wechselwirkung mit den Menschen treten. Sarah Semple (1998, 109) beschreibt die Wirkungsmächtigkeit prähistorischer Grabhügel auf die angelsächsische Bevölkerung in der Zeit zwischen dem 6. und 11. Jahrhundert, die weitreichende Folgen hatte: In Schriftquellen des 9. und 10. Jahrhunderts werden die Grabhügel als Wohnsitze von Drachen, Dämonen und Geistern identifiziert. Dennoch ist beispielsweise dem/der Verfasser*in des *Beowulf*-Epos sehr wohl bekannt, dass es sich bei den Hügeln um Bestattungen längst vergangener Zeit handelt und auch mit dem Vorhandensein von Schätzen zu rechnen ist (Semple 1998, 110).

Etymologisch lassen sich in den Ortsbezeichnungen anderer prähistorischer Grabstätten unter anderem Goblins und Elfen nachweisen.¹⁰ In der angelsächsischen Literatur wird neben *Beowulf* auch u. a. in *Felix, Vita Sancti Guthlaci* oder den *Lacnunga* von den Dämonen gesprochen, die die Grabstätten bevölkern. Dies wertet Semple (1998, 111–112) als Hinweis darauf, dass die Hingerichteten auch nach ihrem Tod einer Strafe unterzogen werden sollten.

Interessant ist auch das Beispiel von Walkington Wold. Hier wurden angelsächsische Gräber in unmittelbarer Nähe prähistorischer Grablegen gefunden. Dieser Platz wurde dem Anschein nach als letzte Ruhestätte exekutierter Personen ausgewählt. Die 15 gefundenen Bestattungen datieren in die Zeit zwischen der Mitte des 7. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts und ein nicht unbedeutender Teil weist Spuren einer Enthauptung auf (Buckberry – Hadley 2007, 312–314). Es wurde also ein bewusster Bezug für diese Sonderbestattungen zu den prähistorischen Grablegen hergestellt.

10 Bspw. Shuckburgh, früher *scucca beorg*, Bedeutung: *goblin hill/haunted hill*; Ailey Hill, früher *Elushou*, -howe, Bedeutung: *elf barrow* (Semple 1989, 112).

Andererseits werden prähistorische Grabhügel in angelsächsischer Zeit auch als Versammlungsplätze genutzt. Als solche werden sie mit *Thunor* oder *Woden* in Verbindung gebracht (Semple 1998, 116). Hier handelt es sich also um eine Verschränkung zwischen Menschen und Teilen der Landschaft. Diese nicht-menschlichen Merkmale beeinflussen die Handlung der Menschen; möglicherweise nutzten sie sie als Versammlungsplätze, weil die Hügelform dafür geeignet ist oder sie fürchteten sie, weil sie sie mit der Welt der Toten oder Dämonen in Verbindung bringen. Durch diese Vereinigung zwischen den Entitäten entsteht etwas Neues: Sei es eine Versammlung mit ihrer ganz eigenen Atmosphäre oder ein Bestattungsort für hingerichtete und somit gesellschaftlich geächtete Personen, mit einer womöglich abschreckenden Wirkung. Beides kann die Handlungsweisen der Gruppe und Einzelpersonen beeinflussen.

Erleben mehrere Personen ein Ereignis gemeinsam, kann ein gemeinschaftlich erlebtes Gefühl entstehen. Christian von Scheve (2017, 84) bezeichnet dies als „Konvergenz des affektiven Erlebens mehrerer Akteure gegenüber einem bestimmten Erlebnis oder Objekt“. Somit wirkt die körperliche Kopräsenz anderer verstärkend und intensiviert oder kreiert das erlebte Gefühl (von Scheve 2017, 84). So ist es in Bezug auf kultische Rituale und Opferriten naheliegend, bewusst herbeigeführte kollektive Emotionen zwecks sozialer Bindung zu vermuten. Von einer „Effervescenz“ nach Durkheim zu sprechen, setzt hierbei Kenntnisse der ablaufenden Handlungen und eine Teilhabe in derselben *Emotional Community* voraus (Durkheim 2007 [1912], 312; von Scheve 2017, 83).

Unter solchen Gesichtspunkten Fundstätten wie beispielsweise Oberdorla in Thüringen zu untersuchen, könnte gewinnbringend sein. Dieses oft plakativ als ‚Opfermoor‘ angesprochene Areal zeichnet sich durch seine lange Nutzungsdauer von circa 1000 Jahren aus, beginnend in der Späthallstatt-/Frühlatènezeit und bis zur Völkerwanderungszeit andauernd (Behm-Blancke 2003, 36). Es setzt sich aus Hain, Niedermoor, See und Quellen zusammen, wobei sich das Gelände aufgrund klimatischer Veränderungen im Laufe der Zeit wandelte und es zu Seebildung, Verlandung und Moorbildung kam. Gerade die relativ häufig auftretenden landschaftlichen Veränderungen, die möglicherweise als das Wirken übersinnlicher oder göttlicher Kräfte interpretiert wurden, könnten ein Grund für die Etablierung eines ‚Kultplatzes‘ sein, wobei das Zusammenspiel von Umwelt und Menschen greifbar wird (Jacob 2003, 30).

In einer starken Ausführung stellt sich dies in der – von Durkheim beschriebenen – Effervescenz dar. Sie ist ein Zustand erregter Leidenschaft und ermöglicht das Empfinden von Emotionen, zu dem das Individuum alleine nicht imstande ist. Durch die Kopräsenz vieler anderer und die geteilte

Kommunikation entspringt ein Gefühl der Entgrenzung, welches das eigene Sein zu übersteigen scheint (Yilmaz 2018, 93; vgl. Durkheim 2007 [1912], 312). Individuelle Emotionen werden so in der Gruppe kollektiviert und führen zu einer Transzendenzerfahrung, welche durch den sozialen Austausch ermöglicht wird (Seyfert 2011, 75). Ein derartiges rituelles Erleben festigt die sozialen Strukturen und stärkt die Bindung des Individuums durch die erlebten Emotionen an die Gesellschaft oder trägt zu deren Wandel bei (Yilmaz 2018, 93; vgl. Seyfert 2011, 75; von Scheve 2017, 213).

Genauso wie die Umwelt sind auch die vor Ort gesprochenen Worte, die Anwesenheit von Personen, die geopfert Tiere, die benutzten Gegenstände usw. relevant. Sie alle kreieren diesen Raum und seine besondere Rolle. Dieser Ort und seine Atmosphäre befinden sich allerdings nie in einem Zustand der Vollendung (vgl. Ingold 2010, 5). Vielmehr ist es eine kontinuierliche Wandlung der materiellen (Veränderung des Holzes im Laufe der Zeit, sichtbarer Wechsel der Jahreszeiten, naturräumliche Veränderungen usw.) und immateriellen (Gerüche, Geräusche, ‚Stimmungen‘ der Anwesenden) Komponenten, zwischen denen eine affektive Verbindung entsteht (vgl. Harris 2017, 187). Diese wiederum resultiert in emotionalem Erleben der anwesenden Personen. Es kann ein Gefühl von Gemeinschaft entstehen oder von Ausgeschlossenheit, Ergriffenheit während eines Rituals bzw. Ärger über dessen Ausführung oder selbstverständlich auch irgendeine andere Emotion, die sich aus heutiger Sicht nicht mehr nachempfinden lässt. Das beschriebene Zusammenspiel zwischen Menschen und dem sich verändernden Ort sollte bei der archäologischen Interpretation von Befunden immer eine Rolle spielen.

Die Interaktion zwischen Ort und Mensch ist mit der Nutzungsaufgabe desselben nicht abgeschlossen. Sie findet weiterhin statt, sei es bei der wissenschaftlichen Untersuchung oder einem einfachen Spaziergang. Die Wirkung ist also personenabhängig und für Außenstehende sicherlich eine andere als für Mitglieder der Gemeinschaft.

Fazit und Ausblick

Konkret auf archäologische Befunde bezogen, erweist sich das Konzept der Atmosphären als vielversprechend und sollte vertieft werden. Dieser Ansatz legt den Fokus auf die Verbindungen der Dinge untereinander und stellt dar, welche Wirkungen diese auf eine sich ständig im Veränderungsprozess befindliche Umgebung haben. Durch das relationale Konzept werden auch immaterielle Entitäten, wie Emotionen, erfasst, die sich beispielsweise in Atmosphären darstellen. Eine Miteinbeziehung der *Emotional Communities*

könnte die Interpretationen zumindest ergänzen, insbesondere da dadurch ein Werkzeug geschaffen wurde, das die Komplexität einer Gemeinschaft erfassen und auch scheinbare Widersprüche erklären sowie gesellschaftlichen Wandel darstellen kann. Hierbei handelt es sich jedoch um ein anthropozentrisch ausgerichtetes Konzept, welches die materiellen Hinterlassenschaften lediglich nutzt, um auf eine Art ‚Ausdrucksgemeinschaft‘ auf Basis der Handhabung von Emotionen zu schließen. Der emotionale Habitus hingegen beschreibt das menschliche Kreieren von Emotion und kann in dieser Form in beide Ansätze integriert werden.

Das archäologische Fundmaterial auf der anderen Seite weist ebenfalls emotionales Potenzial auf. Natürlich können wir einem Spinnwirtel oder Knickwandtopf nicht ansehen, ob es sich um ein geliebtes Objekt mit assoziierten Erinnerungen oder um einen Gebrauchsgegenstand ohne weiteren ideellen Wert handelt. Aber dennoch existiert dieses Objekt in unserer Welt und interagiert mit dieser. Es könnte das erste Objekt sein, das eine junge Studentin auf ihrer ersten Ausgrabung findet und somit für sie plötzlich eine emotionale Bedeutung bekommt. Einmal in einem Museum präsentiert, interagiert es weiter: Es langweilt eine Schulklasse oder fasziniert Studierende. Seine Wirkung auf uns bestimmt auch sein späteres ‚Schicksal‘. Wird es dauerhaft ausgestellt und möglicherweise spektakulär inszeniert oder weltweit verliehen? Oder jahrzehntelang in einem Depot aufbewahrt, um dann doch noch im Rahmen einer Forschungsarbeit untersucht zu werden. Solche Entscheidungen werden niemals ohne Emotionen getroffen. Bei der Konzeption einer Ausstellung spielen Gefühle und ästhetisches Empfinden genauso eine Rolle, wie die angenommen, hypothetischen Gefühle der künftigen Museumsbesucher*innen (vgl. Hamilakis 2013, 54. 65).

Daneben gibt es aber auch Objekte, die eindeutige Hinweise auf Emotionen liefern, dadurch, dass sie in Wort oder Bild solche ausdrücken. Als Beispiele können hier Fluchtäfelchen, magische Objekte (bspw. für Liebeszauber) oder Grabsteine genannt werden. Mittels all dieser Objekte sollten Emotionen bewusst transportiert beziehungsweise evoziert werden. Und dies ist ihnen bis heute gelungen. An dieser Stelle sei an Ahmeds Ansatz der *sticky emotions* erinnert. Wir können die Emotionen nicht auf die gleiche Weise fühlen, wie die Menschen vor hundert oder tausenden von Jahren es taten, aber wir können sie als solche erkennen und genau deshalb müssen sie auch in die archäologische Forschung miteinbezogen werden.

Die eigenen subjektiven Vorstellungen in einem solchen Fall gänzlich auszuschalten und nicht in die wissenschaftliche Beurteilung mit einfließen zu lassen, ist zwar wünschenswert, aber illusorisch. Aus der Ethnologie kennen wir Beispiele, wie die eigenen Wünsche, Emotionen und Erwartungshaltungen als Datensätze mit in die Auswertung der Forschung eingeflossen

sind (Plamper 2012, 135–136). Eine solche radikale und offen publizierte Selbstreflexion könnte auch in der archäologischen Forschung bereichernd sein. Das Eingestehen der eigenen Fehlbarkeit und Subjektivität ist hierfür die Voraussetzung und vermutlich auch die größte Hürde. Nichtsdestotrotz könnte sich dieser Einsatz letztendlich auszahlen.

Bibliografie

- Ahmed 2004: Sara Ahmed, *Affective Economies*, *Social Text* 22,2, 2004, 117–139
- Ahmed 2014: Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh 2014)
- Althoff 1996: Gerd Althoff, Empörung, Tränen, Zerknirschung. „Emotionen“ in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, *Frühmittelalterliche Studien* 30 (Berlin 1996) 60–79
- Althoff 2000: Gerd Althoff, Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: Claudia Benthien – Anne Fleig – Ingrid Kasten (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle* (Köln 2000) 82–99
- Barad 2017 [2012]: Karen Barad, *Agentieller Realismus* (Berlin 2017 [2012])
- Barley 1995: Nigel Barley, *Dancing on the Grave. Encounters with Death* (London 1995)
- Behm-Blancke 2003: Günther Behm-Blancke, Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen. Die Kultstätte Oberdorla. Forschungen zum alteuropäischen Religions- und Kultwesens, *Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte* 38 (Stuttgart 2003)
- Böhme 2000: Hartmut Böhme, Leibliche und kulturelle Codierung der Angst, in: ZDF-Nachtstudio (Hrsg.), *Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens* (Frankfurt a. M. 2000) 214–240
- Bourdieu 1987: Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (Frankfurt a. M. 1987)
- Bourke 2005: Joanna Bourke, *Fear. A Cultural History* (Emeryville 2005)
- Buckberry – Hadley 2007: Joanne Louise Buckberry – Dawn M. Hadley, An Anglo-Saxon Execution Cemetery at Walkington Wold, Yorkshire, *Oxford Journal of Archaeology* 26,3, 2007, 309–329
- Clark – Chalmers 1998: Andy Clark – David J. Chalmers, The Extended Mind, *Analysis* 58,1, 1998, 7–19
- Damasio 2011 [1999]: Antonio R. Damasio, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins* (Berlin 2011 [1999])
- Duby 1996: Georges Duby, *Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000* (Köln 1996)
- Durkheim 1984 [1895]: Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* (Frankfurt a. M. 1984 [1895])
- Durkheim 2007 [1912]: Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt a. M. 2007 [1912])

- Elias 1939: Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Basel 1939)
- Grima 1992: Benedicte Grima, *The Performance of Emotion Among Paxtun Women. „The Misfortunes which Have Befallen Me“* (Oxford 1992)
- Hamilakis 2013: Yannis Hamilakis, *Archaeology of the Senses. Human Experience, Memory and Affect* (New York 2013)
- Harris 2017: Oliver J. T. Harris, *From Emotional Geographies to Assemblages of Affect. Emotion in Archaeology in the Light of the Ontological Turn*, in: Tobias L. Kienlin – Leonie C. Koch (Hrsg.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen, Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 305 = Kölner Beiträge zu Archäologie und Kulturwissenschaften 2* (Bonn 2017) 173–194
- Harris – Sørensen 2010: Oliver J. T. Harris – Tim Flohr Sørensen, *Rethinking Emotion and Material Culture*, *Archaeological Dialogues* 17,2, 2010, 145–163
- Ingold 2010: Tim Ingold, *Bringing Things to Life. Creative Entanglements in a World of Materials*, NCRM Working Paper. *Realities* 15, <<http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/>> (12.05.2023)
- Jacob 2003: Helga Jacob, *Vegetationsgeschichtliche Untersuchungen am Opfermoor Oberdorla*, in: Günther Behm-Blancke, *Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen. Die Kultstätte Oberdorla, Forschungen zum alteuropäischen Religions- und Kultwesen, Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte 38* (Stuttgart 2003) 30–35
- Kann 2014: Christoph Kann (Hrsg.), *Emotionen in Mittelalter und Renaissance*, *Studia Humaniora* 44 (Düsseldorf 2014)
- Kienlin – Koch 2017: Tobias L. Kienlin – Leonie C. Koch (Hrsg.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen, Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 305 = Kölner Beiträge zu Archäologie und Kulturwissenschaften 2* (Bonn 2017)
- Kus 2010: Susan Kus, *The Matter with Emotions*, *Archaeological Dialogues* 17,2, 2010, 167–172
- Latour 2004: Bruno Latour, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, *Critical Inquiry* 30,2, 2004, 225–248
- Leys 2010: Ruth Leys, *How Did Fear Become a Scientific Object and What Kind of Object Is It?*, *Representations* 110,1, 2010, 66–104
- Luserke 1995: Matthias Luserke, *Die Bändigung der wilden Seele. Literatur und Leidenschaft in der Aufklärung*, *Germanistische Abhandlungen* 77 (Stuttgart 1995)
- Nitschke 2009: August Nitschke, *Die lachenden fränkischen Könige in den einer Ausdehnung unterworfenen Räumen 800–1050*, in: August Nitschke – Justin Stagl – Dieter R. Bauer (Hrsg.), *Überraschendes Lachen, gefordertes Weinen. Gefühle und Prozesse, Kulturen und Epochen im Vergleich* (Köln 2009) 589–640
- Nussbaum 2001: Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge 2001)

- Ortony – Turner 1990: Andrew Ortony – Terrence J. Turner, What's Basic About Basic Emotions?, *Psychological Review* 97,3, 1990, 315–331
- Plamper 2010: Jan Plamper, Wie schreibt man die Geschichte der Gefühle? William Reddy, Barbara Rosenwein und Peter Stearns im Gespräch mit Jan Plamper, *WerkstattGeschichte* 54, 2010, 39–69
- Plamper 2012: Jan Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte* (München 2012)
- Plamper 2013: Jan Plamper, Vergangene Gefühle. Emotionen als historische Quellen, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63,32/33, 2013, 12–19
- Reddy 2001: William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge 2001)
- Rosenwein 2002: Barbara H. Rosenwein, Worrying about Emotion in History, *The American Historical Review* 107,3, 2002, 821–845
- Rosenwein 2006: Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (New York 2006)
- Rosenwein 2016: Barbara H. Rosenwein, *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600–1700* (Cambridge 2016)
- Scheer 2011: Monique Scheer, Welchen Nutzen hat die Feldforschung für eine Geschichte religiöser Gefühle?, *Vokus* 21,1/2, 2011, 65–77
- Scheer 2012: Monique Scheer, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion, *History and Theory* 51,2, 2012, 193–220
- von Scheve 2017: Christian von Scheve, Zur Soziologie kollektiver Emotionen, in: Tobias L. Kienlin – Leonie C. Koch (Hrsg.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen, Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* 305 = *Kölner Beiträge zu Archäologie und Kulturwissenschaften* 2 (Bonn 2017) 81–101
- Schmitz 2019: Andreas Schmitz, Angstverhältnisse – Angstfunktionen. Angst im Kontext symbolischer Herrschaft und symbolischer Ordnung, in: Christiane Lübke – Jan Delhey (Hrsg.), *Diagnose Angstgesellschaft? Was wir wirklich über die Gefühlslage der Menschen wissen, Gesellschaft der Unterschiede* 51 (Bielefeld 2019) 77–104
- Schreiber 2018: Stefan Schreiber, Wandernde Dinge als Assemblagen. Neo-materialistische Perspektiven zum ‚römischen Import‘ im ‚mitteldeutschen Barbaricum‘, *Berlin Studies of the Ancient World* 52 (Berlin 2018)
- Semple 1998: Sarah Semple, A Fear of the Past. The Place of the Prehistoric Burial Mound in the Ideology of Middle and Later Anglo-Saxon England, *World Archaeology* 30,1, 1998, 109–126
- Seyfert 2011: Robert Seyfert, Atmosphären – Transmissionen – Interaktionen. Zu einer Theorie sozialer Affekte, *Soziale Systeme* 17,1, 2011, 73–96
- Stork 1995: Ingo Stork, Fürst und Bauer, Heide und Christ. 10 Jahre archäologische Forschungen in Lauchheim/Ostalbkreis, *Archäologische Informationen aus Baden Württemberg* 29 (Stuttgart 1995)

- Tarlow 2000: Sarah Tarlow, Emotion in Archaeology, *Current Anthropology* 41,5, 2000, 713–746
- Tarlow 2012: Sarah Tarlow, The Archaeology of Emotion and Affect, *The Annual Review of Anthropology* 41, 2012, 169–185
- Yilmaz 2018: Yasemin Yilmaz, Die affektive Seite des Interaktionsrituals. Emotionen und Hintergrundaffekte in Durkheims zentralen Konzepten der sozialen Tatsache und der kollektiven Effervescenz, in: Larissa Pfaller – Basil Wiese (Hrsg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen* (Wiesbaden 2018) 83–101
- Zisowitz Stearns – Stearns 1986: Carol Zisowitz Stearns – Peter N. Stearns, *Anger. The Struggle for Emotional Control in America's History* (London 1986)

Kontakt

Laura Grimm | LauraGrimm@posteo.de