

KÖNIG UND HOHEPRIESTER?

ZUR THESE EINER SAKRALEN GRÜNDUNG DER HERRSCHAFT IN DER HALLSTATTZEIT¹

von Ulrich Veit

Für lange Zeit schien sich die mitteleuropäische Eisenzeitforschung in bezug auf die Frage nach der soziopolitischen Struktur der Späthallstattkultur einig. Sie erklärte die archäologisch beobachtbaren Phänomene – befestigte Höhsiedlungen, Großgrabhügel mit reich ausgestatteten Grablegen sowie das regelmäßige Auftreten mediterraner Importgüter in diesen Kontexten – unter Rückgriff auf das Konzept des »Fürstensitzes«, wie es insbesondere von Wolfgang Kimmig (1969) primär anhand der Fundtopographie im Umfeld der Heuneburg an der oberen Donau entwickelt worden war. Damit schien sich eine Interpretation zu bestätigen, deren Grundzüge schon im ausgehenden 19. Jahrhundert formuliert worden waren, als Eduard Paulus der Jüngere (1878, 35) für die reich ausgestatteten (d. h. goldführenden) Grabhügel im Umfeld von Heuneburg und Hohenasperg den Begriff »Fürstengräber« prägte². Das Grundmuster seiner Argumentation findet sich über die Jahre hinweg in erstaunlicher Gleichförmigkeit auch bei O. Paret (1935), S. Schiek (1956), H. Zürn (1966; 1970), F. Fischer (1982) und P. Brun (1997)³.

Erst in den späten achtziger Jahren hat M. K. H. Eggert (1988; 1989; 1991a und b) grundsätzlichere Zweifel an diesem Konzept angemeldet, indem er auf dessen unzureichende empirische Begründung sowie auf einige logische Inkonsistenzen in der geläufigen sozialarchäologischen Argumentation hinwies. Seine Analyse veranlaßte ihn gleichzeitig zu einer sehr kritischen Beurteilung der deutschen Eisenzeitforschung, der er einen »weitgehend unreflektierten, partikularistisch-eurozentrischen Forschungsansatz« attestierte (Eggert 1991b, 17). Dieses negative Urteil mag mit dazu beigetragen haben, daß seine Arbeiten – wie er selbst bilanziert (Eggert 1999, 211) – zwar regelmäßig zitiert, aber nicht näher diskutiert wurden. Erst mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung hat in den letzten Jahren eine etwas breitere Diskussion der von Eggert aufgeworfenen Thesen eingesetzt (Krauß 1996a, 1999; Schier 1998; Veit im Druck). Dabei kamen konsequenterweise auch seine Vorschläge zu einer paradigmatischen Erneuerung der Eisenzeitforschung, in deren Zentrum die Forderung nach einer konsequenter kulturalanthropologischen Ausrichtung des Faches steht, auf den Prüfstand.

Besonders vehement wurde Eggerts Ansatz jüngst von D. Krauß (1996a, 17f.) kritisiert, was Eggert (1999) zu einer Entgegnung veranlaßte, die Krauß seinerseits postwendend zum Anlaß einer weiter gefaßten Auseinandersetzung mit einigen von Eggerts programmatischen Arbeiten nutzte (Krauß 1999). Leider ersetzt gerade im zuletzt genannten Beitrag, der als ein »Nachruf« auf die Eggert'sche »'Kulturalanthropologische' Hallstatt-Archäologie« (ebd. 356) konzipiert ist, über weite Strecken Polemik eine nachvollziehbare Argumentation, und manch richtige Einsicht des Verfassers wird dadurch entwertet, daß sie den Adressaten verfehlt⁴. Die von Krauß betriebene starke Personalisierung und Emotionalisierung der Debatte um eine kulturalanthropologische Archäologie steht m.E. überdies seinem eigentlichen Anliegen, einer nüchternen Bewertung der Möglichkeiten und Grenzen einer explizit kulturalanthropologischen Orientierung in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie (s. auch Krauß 1996b; 1998), entgegen⁵.

Wenngleich ich in zentralen Punkten mit der Position Eggerts übereinstimme, ist es nicht meine Absicht, hier in die aktuelle Auseinandersetzung zwischen M. K. H. Eggert und D. Krauß, die ich beide als anregende Diskussionspartner schätze, einzusteigen⁶. Andererseits erscheint mir aber der Entwurf einer explizit »kulturalanthropologischen Archäologie« (Veit 1990; 1993; 1997; im Druck) zu wichtig, um Kraußes Behauptung, es handle sich bei diesem Forschungsansatz bisher lediglich um eine »leere Wort-hülse« (Krauß 1999, 356), unkommentiert zu lassen. Obwohl er selbst diese Kritik ausschließlich auf die Arbeiten Eggerts bezieht, und ähnlich ausgerichtete Arbeiten K. J. Narrs und R. Hachmanns positiv dagegen abhebt (ebd. 339), sind die geäußerten Vorwürfe keinesfalls entsprechend eindeutig adressierbar. Jedenfalls wird aus seinen Ausführungen nicht deutlich, worin sich – abgesehen von gewissen

Unterschieden im Stil, in dem die Argumente vorgetragen werden – die diesbezüglichen programmatischen Vorstellungen Narrs und Hachmanns von denen Eggerts unterscheiden⁷. Mein Ziel wird es deshalb sein aufzuzeigen, daß die von Krauß geäußerte Fundamentalkritik an aktuellen kulturanthropologischen Ansätzen in unserem Fach in entscheidenden Punkten ins Leere läuft. Gleichzeitig möchte ich demonstrieren, daß seine eigene Programmatik einer stärker kulturanthropologischen Ausrichtung der Eisenzeitforschung in wesentlichen Punkten den Forderungen, die an einen solchen Ansatz zu richten sind, nicht gerecht wird.

Trotz aller Unterschiede in der Beurteilung der gegenwärtigen Theoriedebatte stimme ich mit Krauß allerdings in zwei zentralen Punkten überein. Zum einen bin ich mit ihm einer Meinung, daß in der gegenwärtigen Fachdiskussion noch Unklarheiten darüber bestehen, was konkret unter einem genuin »kulturanthropologischen« Ansatz zu verstehen ist und in welcher Weise dieser sich von »traditionellen« Ansätzen unterscheidet (so auch schon Veit im Druck⁸). Insofern ist sein Bemühen um eine Klärung dieser Grundsatzfragen willkommen und weist über eine unkritische Fortschreibung der gegenwärtigen Forschungspraxis hinaus. Zum anderen besteht auch nach meiner Einschätzung über die bereits vorliegenden Fallstudien hinaus weiterhin ein akuter Bedarf an konkreten Beispielen, die die spezifische Leistungsfähigkeit eines solchen Ansatzes demonstrieren⁹. Aus diesem Grunde möchte ich im folgenden die angesprochenen epistemologischen Fragen zunächst in den Hintergrund stellen und mich ganz konkret Fragen der Interpretation eines speziellen Bereiches der mitteleuropäischen Hallstattkultur zuwenden.

Dabei bietet es sich an, die durch die Arbeiten Eggerts neu aufgeworfene und von Krauß aufgegriffene Frage nach dem Grad der gesellschaftlichen Differenzierung der späthallstattischen Gesellschaft und nach der Struktur ihrer Sozialbeziehungen aufzugreifen. Ich habe zu diesem Problem schon an anderer Stelle ausführlicher Stellung bezogen (Veit 1998, bes. Kap. XI), weshalb ich mich hier auf einen speziellen Aspekt dieser Problematik beschränken möchte, nämlich die von Krauß mit Blick auf den Befund von Hochdorf in die Diskussion eingeführte These einer möglichen »theokratischen Vereinigung von politischer und religiöser Führerschaft« (Krauß 1996a, 352, 356). Ihr kommt in der Argumentation Kraußes insofern eine besondere Bedeutung zu, weil der Verfasser darin ein zentrales Indiz für die »fürstliche« Stellung des Toten erblickt. Sollte es gelingen, sie zu erschüttern, verlöre die sozialarchäologische Argumentation Kraußes eine ihrer zentralen Stützen.

1. Zur These einer theokratischen Herrschaftsform in der Späthallstattzeit

In seiner Studie zum Trink- und Speisegeschirrinventar des Grabes von Hochdorf präsentiert uns Krauß die darin bestattete Person nacheinander als »religiösen Würdenträger« (ebd. 346), »Priestertänzer« (ebd.), »theokratischen Herrscher« (ebd. 348) und »theokratischen 'Priesterkönig'« (ebd. 356). Er begründet diese Deutung zunächst konventionell im Rahmen einer detaillierten Analyse des Grabinventars. Dabei mißt er den in der Grabkammer aufgefundenen Schlachtwerkzeugen (Messer, Beil, Speiß und Geweihspitze) eine entscheidende Bedeutung zu. Sie hätten der Schlachtung größerer Tiere gedient (s. dazu schon Pauli 1989, 295), die in jener Zeit unzweifelhaft einen »sakralen Charakter« (Krauß 1996a, 319) besessen habe. Dies aber wertet die betreffenden Geräte in den Augen Kraußes zu »liturgischen« Gerätschaften auf¹⁰, die – und das ist die entscheidende Verknüpfung – letztlich nur in den Händen eines »theokratischen Herrschers« Sinn machten.

Gerade die letzte Folgerung erscheint keineswegs zwingend¹¹, weshalb Krauß sie in seinem jüngsten Beitrag durch Analogien aus anderen Kulturen zu bekräftigen sucht. Er beruft sich dabei primär auf Aussagen von R. Wenskus (1961, 308, 311 f., 410), der in den frühen sechziger Jahren unter Verweis auf sprachwissenschaftliche, althistorische und archäologische Quellen in weiten Teilen des ur- und frühgeschichtlichen Europa ein sakrales Königtum nachweisen zu können glaubte¹². Dieser Befund entspräche der Situation in zahlreichen antiken Gesellschaften, in denen ebenfalls die oberste politische und höchste religiöse Stellung in einer Person vereint gewesen seien. Die Belege reichten »lückenlos vom 3. Jahrtausend v. Chr. (Mesopotamien und Ägypten) über die hethitischen Großkönige ... bis hin zur römischen und keltischen Kultur der Zeitwende« (Krauß 1999, 354)¹³.

Aber auch für jene außereuropäischen Gesellschaften, die die Ethnologie untersuche, hält Krauß »die im Sakralkönigtum zum Ausdruck kommende Synthese von ökonomischer, kriegerisch-politischer und religiöser Funktion« für vielfach belegt: »Die institutionelle Vereinigung von höchstem politischen und höchstem religiösen Sozialstatus [ist] in Ranggesellschaften und stratifizierten Gesellschaften ... nahezu die Regel« (ebd.). Insofern erscheint es Krauß naheliegend, auch in der Hallstattkultur ähnliche Verhältnisse zu vermuten. Zwar wäre es verfehlt, die späthallstattzeitlichen Prunkbestattungen pauschal als Gräber von religiösen Würdenträgern zu deuten. Das Beispiel Hochdorf mache »jedoch schlaglichtartig deutlich, daß einzelne Mitglieder der sozialen Elite neben (im engeren Sinne) politischer und ökonomischer Macht auch einen *herausragenden religiösen Status besaßen*«¹⁴ (ebd. 355, Hervorhebungen U. V.).

Diese Schlußfolgerung wirkt angesichts der als erdrückend präsentierten Beweislage auf den unterschiedlichen Vergleichsebenen erstaunlich zurückhaltend. Meines Erachtens müßte man mit Blick auf die geschilderte Situation eher umgekehrt fragen, warum bisher insgesamt nur vergleichsweise wenige Indizien für eine religiöse Funktion der »Hallstatt-Fürsten« im archäologischen Fundbild greifbar sind, so daß schon Wenskus hier – im Gegensatz zu den bronzezeitlichen Prunkgräbern – auf keine unmittelbaren sakralen Elemente hinzuweisen vermochte (s.u.). Krauß tut dies jedoch nicht, sondern sieht durch diese nur en passant erwähnten historischen und kulturalanthropologischen Befunde den (vermeintlich) auf der Basis einer antiquarischen Analyse hergestellten Zusammenhang zwischen Opfergerätschaften und sakralem Herrschertum bestätigt. Eine solche Vorgehensweise erscheint gerade vor dem Hintergrund seines mit Nachdruck vorgetragenen kulturalanthropologischen Anspruchs als zu kurz gegriffen.

Gleichwohl ist die Ausgangsthese durchaus eine etwas ausführlichere Diskussion wert, in deren Rahmen sich auch die Möglichkeiten und Grenzen eines genuin kulturalanthropologischen Ansatzes in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie ausloten lassen. Um sie jedoch gewinnbringend führen zu können, bedarf es einer möglichst genaueren Definition dessen, was unter sakraler Herrschaft konkret zu verstehen ist. Kraußes diesbezügliche Aussagen bleiben leider unscharf und oszillieren zwischen der generellen Vorstellung einer Art von integriertem Denken in vormodernen Gesellschaften, der gegenüber die moderne Trennung eines religiösen und eines politischen Bereichs unangemessen erscheint¹⁵, und der Annahme einer konkreten Doppelfunktion des jeweiligen Herrschers im profanen wie sakralen Bereich¹⁶. Meines Erachtens bedarf der erstgenannte Aspekt vor dem Hintergrund des reichen ethnographischen Wissens der Gegenwart und Vergangenheit heute kaum noch einer näheren Diskussion (s. auch Veit 1988). Dagegen läßt sich der zweite Aspekt mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg tatsächlich einer empirischen Überprüfung am archäologischen Quellenmaterial zuführen. Es geht mir also im folgenden nicht um eine grundsätzliche Reflexion über das Verhältnis des Sakralen und Profanen in frühen Gesellschaften, sondern lediglich um die konkretere Frage, inwiefern sich innerhalb der Gruppe der »Fürstengräber« der Späthallstattzeit konkrete Hinweise auf eine priesterliche Funktion der darin Bestatteten ausmachen lassen.

Bevor ich jedoch auf diese Frage näher eingehe, ist es nötig, darauf aufmerksam zu machen, daß Krauß mit seiner These nicht allein steht, auch wenn er mit Recht darauf hinweist, daß in der jüngeren Hallstatt-Forschung eine gewisse Tendenz bestehe, Prunkgräber einseitig »als Ausdruck von ökonomischem Reichtum und säkularer Macht zu interpretieren« (Krauß 1999, 355). Ähnliche Vorstellungen wurden auch schon von anderen Autoren diskutiert. Ich greife hier drei jüngere Beispiele heraus, die mehr oder minder starke Affinitäten zur Position Kraußes aufweisen.

Karl Peschel (1989) sieht im Grab von Hochdorf mit seinen reichen Trinkgeschirrbeigaben einen Fall der »kultischen Devotion« repräsentiert, wie er in antiken Kriegergemeinschaften verschiedentlich auch literarisch belegt sei. Dabei hätten sich Krieger gegen Geschenke einem Anführer zu einer teilweise sogar ihr irdisches Leben überdauernden Gemeinschaft verpflichtet¹⁷. Diese Form des Bündnisses habe sich unter anderem in Form einer durch feste Regeln bzw. Riten strukturierten Tischgemeinschaft der Mitwelt vermittelt. Grundlage des »Grabsymposiums von Hochdorf« sei »eine Geisteshaltung, für die Leben und Tod ineinandergreifen. Auch im Tod fühlte die Oberschicht die ihr ergebenen Vertrauten um sich, und angesichts einer Lehre von der Unzerstörbarkeit des Lebens, seiner ganz unmittelbar vorgestellten Wiederkehr, verlor endlich auch kultische Devotion, wie sie hier zu umreißen war, ihre den Späteren unheimlich anmutende Konsequenz« (ebd. 279)¹⁸. Für Peschel ist in diesem Zusammenhang aus-

schlaggebend, daß die postulierte »kultische Prägung« die Beziehungen zwischen Menschen in einem ganz anderen Lichte erscheinen lasse als ohne diese Prägung. Sein Ansatz entspricht somit in etwa Kraußes genereller Warnung davor, die moderne Trennung eines religiösen und eines politischen Bereichs unbesehen auf ur- und frühgeschichtliche Verhältnisse zu übertragen.

In eine ähnliche Richtung weist auch eine gerade erst erschienene Studie von Brigitte Kull (1997) zur Ikonographie in Grab und Kunst in der jüngeren Eisenzeit an der unteren Donau. Die Autorin betont darin im Gegensatz zur älteren Literatur sehr stark die religiösen Elemente der ikonographischen und totenrituellen Überlieferung. In den Grabausstattungen der späthallstädtischen und frühlatènezeitlichen »Fürstengräber« zeige sich eine »Vergöttlichung« der betreffenden Toten (ebd. 260 ff.)¹⁹. Im Gegensatz zur 'Priestertheorie' Kraußes bleibt bei Kull das religiöse Element allerdings weitgehend auf den Bereich des Jenseits beschränkt. Die rituelle Überhöhung, sichtbar in der »Vergoldung«, setzt quasi erst mit dem Tode des Herrschers ein, der in dieser Situation zum »Ahnen« bzw. »Heroen« aufsteigt und so zum Mittler zwischen Mensch und Gott wird²⁰.

Deutlicher als Peschel und Kull hat sich Markus Egg (1996a, 261 f., s. auch ders. 1996b) für eine sakrale Gründung der Herrschaft in der älteren vorrömischen Eisenzeit ausgesprochen. Er sieht in den »Prunkgräbern« der südostalpinen Sulmtalgruppe – ähnlich wie Krauß für Hochdorf – ganz direkt »die Institution eines 'sakralen Königs' oder zumindest eines sehr hoch entwickelten Häuptlingstums« (ebd. 262) widergespiegelt. Im Gegensatz zu Krauß bezieht sich Egg bei seinen Ausführungen jedoch allein auf das ethnologische Konzept des »sakralen Königtums« und weist eine Gleichsetzung mit entsprechend bezeichneten Erscheinungen im Bereich der vorderorientalischen Hochkulturen zurück²¹. Empirisch begründet er seine These mit der Beigabe von »Objekten mit kultischer Bedeutung« speziell im Grab von Strettweg. Hier sprächen besonders der bekannte Kultwagen und das übergroße Tüllenbeil für »priesterliche« Funktionen und eine damit verbundene sakrale Macht des Bestatteten.

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß die von Krauß geäußerten Vorstellungen einer sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit nahtlos an ältere Überlegungen anknüpfen. Die betreffenden Autoren berufen sich dabei zwar durchweg auf ganz konkrete Funde, und zwar hauptsächlich auf bestimmte Grabbeigaben, für die ein ritueller Kontext angenommen wird. Tatsächlich aber sind es primär bestimmte ethnologische bzw. historische Analogien, die die Grundlage für eine entsprechende Deutung liefern. Somit verweisen diese Deutungen in gewisser Weise auf jenes ältere Forschungsstadium im Fach, in dem bestimmte Elemente im Bereich des Totenkultes isoliert und oft im Hinblick auf ethnographische Parallelen einseitig ausgedeutet wurden²². Daß wir es im vorliegenden Fall mit einer vergleichbaren Problematik zu tun haben, wird spätestens dann offenkundig, wenn wir den vorgeführten archäologischen Ansätzen jene aus angrenzenden Fächern gegenüberstellen.

2. Das Sakrale Königtum in der ethnologischen Diskussion

Das Bild des »sakralen Königtums«, das in der Arbeit Kraußes entgegentritt, entspricht in mancher Hinsicht jenem, das uns ältere ethnologische Texte, vornehmlich der kulturhistorischen Schule, präsentieren²³. Darin wird unter diesem Begriff eine Regierungsform verstanden »in welcher der Herrscher über eine größere oder kleinere Gemeinschaft Träger des Heils und Vollzieher des Kultes ist« (Nachtigall 1958, 37)²⁴. Zu ihren wichtigsten Kennzeichen gehören neben einem Gründungsmythos, der häufig eine verabscheuungswürdige Tat (wie einen Gewaltakt oder Inzest) beinhaltet, insbesondere strenge rituelle Vorschriften, die die Handlungen des sakralen Würdenträgers bis ins Detail festlegen. Der »sakrale König« ist außerdem in der Regel von einem mehr oder minder umfangreichen Hofstaat aus verschiedenen Funktionsträgern, wie Dienern, Ratgebern und Ministern, umgeben. Gleichzeitig wird eine »Schicksalsverbindung von Herrscher und Volk« (Haberland 1960, 88) angenommen: »Glück, Kraft und Charisma des Königs bewirken Heil und Frieden seines Volkes« (ebd. 86). Wird dieses Heil durch kriegereischen Mißerfolg, durch Dürren oder andere Katastrophen gestört, so liegt die Verantwortung dafür beim König. Absetzung, Verbannung oder sogar Königsmord – die vom Ritual genau geregelte Tötung des Herrschers – sind die Folge. Andererseits führt der Tod des Königs gewöhnlich zu einem ri-

tuellen Chaos, das die gesamte Gesellschaft erfaßt und das erst mit der Einsetzung seines Nachfolgers überwunden wird.

Das sakrale Königtum erscheint in diesen älteren Erörterungen als eine quasi globale Erscheinung, die überall dort anzutreffen ist, wo die soziale Evolution über das Stadium des Häuptlingtums hinausging²⁵. Allerdings bleibt unklar, inwiefern auch die frühen Hochkulturen des vorderasiatischen und nordafrikanischen Raumes noch unter diesen Begriff zu fassen sind²⁶. Aber selbst wenn man diese Gesellschaften ausklammert, ist eine derart breite Bestimmung problematisch, da es unter den das Sakralkönigtum charakterisierenden Merkmalen verschiedene gibt, die auf einzelne Kontinente beschränkt bleiben. So ist beispielsweise die sakrale Königstötung nur in Afrika (ohne Ägypten) belegt, andererseits ist für die amerikanischen Belege eine Zweiteilung der Herrschaft in ein Friedens- und ein Kriegshäuptlingtum charakteristisch, während eine solche in anderen Bereichen fehlt (Nachtigall 1958, 39). Vor diesem Hintergrund scheint es fragwürdig, alle entsprechend heterogenen Formen unter eine Kategorie zu subsumieren.

Dies wird noch offenkundiger, wenn damit zusätzlich auch noch Befunde aus der jüngeren europäischen Geschichte in Verbindung gebracht werden. Haberland (1960, 80) etwa sieht Beispiele für ein der Vorstellung eines sakralen Königtums entsprechendes Denken im christlichen Abendland noch bis in die Zeit der französischen Revolution (ebd 89)²⁷. Damit aber gelangen wir in den Bereich jener ethnologischen Globalvergleiche, wie sie die kulturwissenschaftliche Forschung des neunzehnten Jahrhunderts praktizierte und wie sie heute in der Ethnologie allgemein abgelehnt werden. Ich verweise hier nur auf J. G. Frazer, der mit seinem Buch *The Golden Bough* (1890) die Debatte um das Sakralkönigtum (*divine kingship*) begründete (Auffarth 1993). Ein solcher Ansatz muß als methodologisch unzureichend zurückgewiesen werden, läßt er doch den soziokulturellen Kontext, in den entsprechende Erscheinungen eingebettet sind, vollständig unberücksichtigt.

Ein ähnlich heterogenes Bild zeigt sich übrigens auch, wenn wir uns den aus der Überlieferung ableitbaren materiellen Korrelaten des sakralen Königtums zuwenden. G. Widengren (1969, 381 f.) hat einige Angaben über den Ornat von Sakralkönigen, der in der Regel aus einem besonderen Gewand, einem Szepter, Krone oder Diadem und ähnlichen Insignien besteht, nebeneinandergestellt. Unter anderem verweist er darauf, daß der mesopotamische König ein Gewand trug, auf dem das Himmelsgewölbe mit seinen Planeten und Sternen abgebildet war. Dort sei »der Gedanke von der Herrschaft über das Weltall auch dadurch ausgedrückt [worden], daß der König auf seiner Brust die sog. Schicksalstafel trug, die Tafel, deren Besitz die Macht in sich schloß, über das Schicksal der Welt zu bestimmen«. Ähnliches lasse sich für den iranischen und israelitisch-jüdischen Bereich belegen. In Afrika habe sich dagegen zwar der Brauch eines besonderen Krönungsmantels oder eines anderen Gewandes, mit dem der König bekleidet sei, erhalten, hingegen sei die Kosmosymbolik verschwunden. Die Verbreitung der übrigen Insignien wie Krone, Diadem und Szepter hätte ohnehin je nach Kulturkreis ganz beträchtlich variiert²⁸. Auch diese Beobachtungen vermögen die Annahme einer einheitlichen Institution, oder auch die eines gemeinsamen Ursprungs, wie ihn Widengren unterstellt, nicht zu stützen.

Nur am Rande sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß Widengren im Rahmen seiner diesbezüglichen Erörterungen Schlachtgeräte – die ja in der archäologischen Argumentation eine zentrale Rolle spielen – nicht erwähnt. Wesentlicher in unserem Zusammenhang erscheint mir jedoch, daß die jüngere ethnologische Forschung für den Bereich jenseits der frühen Hochkulturen in den letzten Jahrzehnten zu einer grundsätzlichen Neubewertung des sakralen Königtums gekommen ist. Dies zeigen etwa jüngere Arbeiten zu dessen Erscheinungsform in Afrika²⁹. Zwei Punkte erscheinen mir in unserem Zusammenhang besonders wichtig:

– Einerseits wird heute die enge Verknüpfung der Herausbildung dieser besonderen Herrschaftsform mit der spezifischen kolonialen Situation, in der sich die betreffenden Gesellschaften während des Beobachtungszeitraums befanden, herausgestellt. Dadurch erscheint das sakrale Königtum als eine generelle Stufe soziokultureller Evolution an der Schnittstelle von verwandtschaftlich und staatlich organisierten Gesellschaften ungeeignet. Vielmehr wird die Entstehung dieser Institution heute eher als Ergebnis eines devolutiven Prozesses verstanden, der die Folge eines jahrhundertelangen destruktiven europäischen Einflusses sei (Ekholm/Friedman 1985, 269).

– Andererseits wurde das Bild des glanz- und machtvollen Herrschers, der in einer Schicksalsverbindung mit seinem Volk stehe, auch insofern grundlegend revidiert, als schon von seiten der britischen Sozialanthropologie darauf aufmerksam gemacht wurde, daß zwischen Herrschaftsanspruch und Herrschaftswirklichkeit eine deutliche Kluft bestehe³⁰. Nach C. Meillassoux (1989, 179f.) kommt die Vergöttlichung des Königs im Grunde sogar seiner Entmachtung gleich. Er spricht in diesem Zusammenhang von der Schaffung einer »Illusion der Allmacht«. Die Vergöttlichung sei als eine Waffe zu verstehen, die sich gegen die königliche Autorität richte³¹. Sie entspräche der Logik, nach der sich die Macht einer aristokratischen und dynastischen Klasse entwickle. Grundsätzlich setze der Prozeß einer Sakralisierung der Könige denn auch immer in solchen Situationen ein, in denen das Königtum fortdauere und aufgrund seiner Widersprüche erschlafe³².

Schon aus diesen wenigen Andeutungen wird deutlich, daß der Vergleich der »Hallstatt-Fürsten« mit der ethnographisch überlieferten Institution des Sakralkönigtums wohl kaum zu einer Bestätigung der bevorzugten sozialgeschichtlichen Interpretation herangezogen werden kann. Die Annahme, »daß im späten 6. und frühen 5. Jahrhundert ein im Kern vermutlich weit älteres aristokratisches Gesellschaftssystem eine demonstrative Erhöhung erfuhr« (Krauß 1999, 345), widerspricht vielmehr grundsätzlich den aus diesem ethnologischen Modell ableitbaren Erwartungen³³. Wollte man dennoch an einer Analogie zwischen beiden Phänomenen festhalten, so müßte man umgekehrt annehmen, die hallstattzeitlichen »Herrscher« seien in dieser Zeit von einer selbstbewußt agierenden Aristokratie schrittweise entmachtet worden, indem man sie mehr und mehr in eine sakrale Sphäre abdrängte. Der Prunk der späten »Fürstengräber« wäre dann eher Ausdruck einer zunehmenden Machtlosigkeit dieser Personen als Beleg eines spezifischen Herrschercharismas (Krauß 1996a, 339). Allerdings setzt eine solche Deutung voraus, daß wir es auch tatsächlich mit einem entsprechenden »höfisch« organisierten Herrschaftssystem zu tun haben. Der schlüssige archäologische Nachweis dafür steht für die Hallstattzeit meines Erachtens aber noch aus (s.u. Kap. 4).

3. Zum Sakralen Königtum bei den Indogermanen

Neben den oben genannten außereuropäischen Belegen für ein sakrales Königtum glaubte man schon früh auch im indogermanischen Bereich ähnliches nachweisen zu können. Besonders O. Höfler (1956) und W. Schlesinger (1956) haben diese These verfochten. Aber auch bei R. Wenskus (1961, 310) finden sich entsprechende Aussagen³⁴. Letzterer ist in unserem Zusammenhang deshalb von besonderem Interesse, da er sich bei seiner Analyse, wie bereits angesprochen, neben sprachwissenschaftlichen Belegen und Schriftquellen, stark auf archäologische Funde, besonders auf die seit der Bronzezeit im mitteleuropäischen Raum anzutreffenden »Fürstengräber«, beruft. Hier sieht er speziell in den ältesten Anlagen aus der Bronzezeit bestimmte Eigenarten der Ausstattung, die auf eine geistig-priesterliche Komponente rückschließen ließen. Später zeige sich indes eine zunehmende Neigung zur prunkvollen Ausstattung. Wenskus interpretiert diese Abfolge in der Weise, daß »die Fürstengeschlechter im Laufe eines längeren friedlichen Daseins einem äußerlichen Prunk« erlegen seien. Dabei sei die Priesterwürde ihren Händen entglitten (ebd.). Für Zeiten und Räume ohne »Fürstengräber« nimmt er ein »Einschlafen« der »Königswürde« an. Die Fürstengräber der Späthallstattzeit und der römischen Kaiserzeit markierten demnach jeweils ein Wiederaufleben des »Königtums« nach solchen Phasen. Dieser Prozeß sei, wie ethnologische Forschungen zeigten, vermutlich die Folge von Überschichtungsvorgängen gewesen.

Ein solches Modell ist durchaus in der Lage, den von Wenskus besonders hervorgehobenen Widerspruch zwischen der Diskontinuität entsprechender Prunkgräber in Raum und Zeit und der Bewahrung alter Herrschertermini in verschiedenen westindogermanischen Sprachen aufzulösen. Von solchen Überlegungen unberührt bleibt indes die Frage einer möglichen sakralen Komponente der Herrschaftsbegründung³⁵. Hier betrachtet man indes die schrifthistorischen Belege heute mit deutlich größerer Skepsis als noch in den fünfziger und sechziger Jahren. Besonders H. Kuhn (1978) und E. Picard (1991) haben sich mit guten Argumenten gegen die Annahme der Existenz eines »Germanischen Sakralkönigtums« gewandt. Picard (ebd. 220) hat nachgewiesen, daß das Phänomen in Tacitus' Germania nicht belegt ist. Vielmehr beruhen

entsprechende Deutungen einer göttlichen Abstammung der Könige auf den christlich geprägten altnordischen Quellen (dazu auch Hasenfratz 1994; Schroeter 1994). Aber selbst in diesem Fall sei letztlich nicht sicher zu entscheiden, ob sie genuin heidnische Vorstellungen zum Ausdruck brächten³⁶. Insofern liegt die Vermutung nahe, daß sich hinter den entsprechenden älteren Interpretationen eher kulturelle Voreingenommenheiten als ein gesichertes Wissen verbergen. Kuhn (1978, 246f.) formuliert es ganz drastisch:

»Hinter der Meinung, daß das was bei uns erkennbar wird, die Reste eines einstigen vollen Sakralkönigtums seien, treibt wohl vor allem das alte und zähe Axiom sein Spiel, je näher am Primitiven, desto stärker müsse alles vom Religiösen oder auch Magischen beherrscht gewesen sein.«

An diesem Quellendefizit ändert auch die Wiederholung entsprechender Ansichten in jüngerer Zeit nichts, zumal wenn diese sich – offensichtlich aus Mangel an schlüssigen Schriftquellen – selbst primär auf archäologische Quellen stützen³⁷. Historisch bezeugte isolierte Hinweise auf eine religiöse Funktion einzelner politischer Führer, etwa bei Caesar, dürfen in diesem Zusammenhang nicht verallgemeinert werden³⁸. Dies gilt jedenfalls dann, wenn die betreffende Aussage nicht nur für den in Hochdorf Bestatteten gelten, sondern einen generellen Charakterzug hallstattzeitlicher Herrschaftssysteme beschreiben soll³⁹.

Im Grundsatz gleicht die Situation in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie also jener in der Geschichtswissenschaft, wo lange Zeit allein der allgemeine Hinweis, der ethnologische Vergleich mit Völkern derselben Kulturstufe mache den Sakralcharakter des germanischen Königtums »wahrscheinlich«, als Begründung einer betreffenden Institution als ausreichend erachtet wurde. E. Picard (1991, 223) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß eine solche Vermutung lediglich als Ausgangspunkt des Forschungsbemühens auf einem Felde dienen könne, dessen 'eigener' Quellenbestand eine entsprechende Fragestellung nicht veranlaßt habe. In ähnlicher Weise scheint mir die These Kraußes allenfalls als Ausgangsvermutung akzeptabel, keinesfalls aber als ein Beweis für die theokratische Gründung des hallstattzeitlichen Herrschaftssystems. Wo indes die Belege zur schlüssigen Führung eines solchen Beweises herkommen könnten, ist angesichts der gegenwärtigen Quellenlage ungewiß. Die archäologische Überlieferung gibt dafür, abgesehen von den spärlichen bereits erwähnten Hinweisen, wenig her.

Dabei soll keineswegs bestritten werden, daß der Hochdorfer aufgrund seiner privilegierten Stellung möglicherweise die Schlachtung von Tieren, die in einem zeremoniellen Rahmen geopfert bzw. verspeist werden sollten, selbst durchgeführt bzw. geleitet hat. Allein deshalb von einem »Priesterkönig« zu reden, ist indes überzogen. Homer schildert in der Odyssee (3, 418-472, s. Bruit Zaidman/Schmitt Pantel 1994, 32f.) ein Opfer im Hause des Nestor in Lakonien, der Telemach aufnimmt. Nestor scheint dabei das Opfer in dem Sinne geleitet zu haben, daß er eine Handwaschung durchführte, Gerste streute und zu Athena betete. Auch hat er als erste Weihgabe Haare vom Haupt des zu opfernden Rindes ins Feuer geworfen. Die Tötung des Opfertieres jedoch übernahm sein Sohn Trasymedes. In der Beschreibung Homers finden sich alle Schritte beschrieben, die das große blutige Opfer in der griechischen Polis kennzeichnen (ebd. 31, 33-37). Dazu gehört insbesondere die Verteilung des gebratenen Fleisches am Altar, auf dem man dem Gott gerade seinen Anteil geopfert hat, und danach das Festmahl der Krieger.

Diese Schilderung mag in einem gewissen Sinne durchaus als eine Illustration des gegenüber Homer zeitlich etwas jüngeren Befundes von Hochdorf gelesen werden. Auf eine spezifische priesterliche Stellung des bzw. der Opfernden verweist sie jedoch nicht. Über den Rang der Opfernden sagt sie nur insofern etwas aus, als sicher nur ein herausgehobenes Mitglied der Gemeinschaft in der Lage war, ein solches Opfertier zur Verfügung zu stellen. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis Homers auf die Mitwirkung des Goldschmiedes an diesem Opfer. Er erhielt von Nestor das Gold, das er dann kunstgerecht über die Hörner des Rindes goß. Diese rituelle Handlung erinnert uns zwangsläufig an die in Gold gehüllten Beigaben des Hochdorfer Toten und in anderen eisenzeitlichen Prunkgräbern (Kull 1997, 260ff.) – ohne daß sich daraus allerdings gleich auf eine gemeinsame Tradition schließen ließe.

In jedem Fall spielte – wie in so vielen Gesellschaften⁴⁰ – auch im »fürstlichen« Totenritual der Hallstattzeit der Schmied eine besondere Rolle, welche er zweifellos auch in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens besaß. In diesem Zusammenhang verdienen wiederholt beobachtete Werkzeugbeigaben in reicher ausgestatteten Grabinventaren der älteren Eisenzeit besondere Beachtung (Terzan 1994). Noch aussagekräftiger ist möglicherweise aber ein figural verziertes Gürtelblech aus Stična in Slo-

wenien (ebd. Abb. 4). Es zeigt einen »Umzug« von insgesamt fünfzehn Männern und einer Frau. Die Personen sind unterschiedlich gekleidet, ohne daß auf den ersten Blick unterschiedliche Ränge sichtbar würden. Lediglich einer der Männer trägt eine besonders gestaltete Kappe mit Stierhörnern, die ihn aus der Gruppe heraushebt. Ein übergroßer »Hund«, zwei Raubvögel sowie Stier- und Widder- oder Ziegenbockhörner deuten möglicherweise darauf hin, daß die Darstellung im Zusammenhang mit einem Opferritual zu sehen ist. Dafür könnte auch die Tatsache sprechen, daß drei der Teilnehmer, und nur diese, Waffen bei sich tragen, und zwar eine Lanze, ein Beil und eine Doppel- oder Hammeraxt. Doch bleibt eine solche Deutung natürlich spekulativ, auch wenn sie gut zu einigen anderen Darstellungen aus dem Bereich der Situlenkunst paßt (Krauß 1996a, 305 f.; 319 Abb. 216).

Am deutlichsten ist der Opfervorgang selbst auf der Situla A von Sesto Calende dargestellt. Hier wird ein Hirsch(?) durch einen Beilhieb auf die Stirn getötet. In zwei weiteren Fällen (Ziste von Eppan, Situla Sanzeno) werden die vermeintlichen Opfertiere (Hirsch(?), Rind) von hinter ihnen gehenden Personen mit Waffen (Beil, Speiß, Spitze) traktiert. Entweder haben wir es hier mit einem Darstellungsproblem zu tun, insofern als man Überschneidungen einzelner Figuren bewußt vermied, oder es ist nur eine Art Prozession zum Opferplatz dargestellt. Auffällig ist in jedem Fall eine gewisse Ähnlichkeit mit der Figurengruppe auf dem Kesselwagen aus dem Grab von Strettweg (Egg 1996a, 14 ff.). Sowohl bei der Situla von Sanzeno als auf dem Kultwagen von Strettweg sind überdies die Beilträger nackt dargestellt, was nachdrücklich den rituellen Kontext der dargestellten Handlungen unterstreicht.

Im Gegensatz zum Osthallstatt-Raum fehlt im Westhallstatt-Bereich eine spezielle Ikonographie des Opfers⁴¹. Und auch die jüngere archäologische Überlieferung im keltischen Bereich, die durchaus verschiedene Aspekte keltischen Opferverhaltens zu beleuchten in der Lage ist (Haffner 1995), schweigt sich einstweilen in bezug auf die Frage nach der sozialen Stellung des Opfernden aus. Die historischen Quellen zum keltischen Druidentum (dazu bes. Kendrick 1927; Piggott 1968; Rankin 1987, 259-294) wiederum scheinen Kraußes These eher zu widersprechen (s.o. Anm. 38). Die einzig verbleibende Möglichkeit, um die Deutung der Opfergeräte im Grab von Hochdorf als Ausdruck der theokratischen Position des Bestatteten zu stützen, könnte deshalb ein Rückgriff auf eine Theorie des Opfers sein. Sie müßte in diesem Falle einen allgemeineren Zusammenhang zwischen Opferhandlung und Herrschaftsposition herstellen. Allerdings spielen solche Überlegungen im Ansatz Kraußes – trotz seines »kulturanthropologischen« Anspruches – keine Rolle. Das Opfer als Inbegriff einer religiösen Handlung reicht ihm – zusammen mit dem Befund von Hochdorf – zur Begründung der These einer Einheit von Herrscher und Priester.

Sieht man sich indes gängige Opfertheorien etwa von K. Meuli (1946), R. Girard (1972/87) oder W. Burkert (1972; 1987) daraufhin an, so zeigt sich, daß darin die Vorstellung des Herrschers als Opferpriester keine Rolle spielt⁴². Meuli sieht im Opfer primär eine Restitution des Lebensgrundes. Es habe ganz allgemein den Bestand des Lebens über Schlachten und Töten hinweg gesichert und stand darin in direkter Nachfolge des frühen Jägertums. Ähnlich argumentiert Burkert, für den die gemeinsame Aggression gegen das Opfertier einen zentralen Beitrag zur Begründung einer Gemeinschaft leistet. Auch nach Girards Theorie hat das Opfer eine gemeinschaftsstiftende Funktion, insofern es ein friedliches Zusammenleben erst möglich macht: »Die Gesellschaft bemüht sich, eine Gewalt, die ihre eigenen, um jeden Preis zu schützenden Mitglieder treffen könnte, auf ein relativ wertfreies, 'opferfähiges' Opfer zu leiten« (Girard 1987, 13). Kathartische Gewalt, so Burkert (1987, 19) dazu, verhindere unreine Gewalt. Allerdings sieht Burkert selbst im Opfer keine Ersatzhandlung im Sinne des Sündenbock-Mechanismus, wie ihn Girard beschreibt:

»Der Gejagte wird zum Jäger, Todesangst wird überwunden durch Tötungsmacht. De facto findet man, mit der Institution von Priestertum, statt des Rollentausches recht deutlich das Zusammenspiel der Rollen. Der Opferherr, vermögend und doch voll Zukunftsangst, stellt aus seinem Besitz zur Verfügung, was den Priestern, die Schlachten und Fleischverteilung übernehmen, direkt oder indirekt als Nahrung dient. So ist es eine Situation, in der Verfolgungsangst und Jagd, Preisgabe und Zugriff sich treffen« (ebd. 37). Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen scheint es nicht abwegig, für den Toten von Hochdorf eher eine Rolle als Opferherr denn als Opferpriester – oder gar als beides in einer Person – anzunehmen. Schließlich müssen, wie bereits angedeutet, die im Grab niedergelegten Opfergeräte nicht unbedingt als

persönlicher Besitz des Verstorbenen oder als Iteration⁴³ seiner charakterisierenden Tätigkeiten aufgefaßt werden. Opferspezialisten kennt beispielsweise auch das öffentliche Opfer in der Zeit der griechischen Poleis. Der gesellschaftliche Einfluß der Priester, zu deren Hauptaufgaben die Durchführung des Tieropfers gehörte, war aber begrenzt, ihr sozialer Status eher bescheiden. Um Opfer vorzunehmen, war es andererseits nicht unbedingt notwendig, Priester zu sein, ja bei Homer sind die Priester niemals Opferer, sondern versehen die priesterliche Funktion bei einer Gottheit. Das blieb auch in klassischer Zeit weiterhin ihre vornehmliche Aufgabe (Bremmer 1996, 50f.).

4. Der Tote von Hochdorf: Ältester, Häuptling oder König?

Wie bereits erwähnt, geht es Krauß bei seiner These der Sakralherrschaft um mehr als nur um den Nachweis einer gleichzeitigen sakralen und profanen Funktion des entsprechenden Personenkreises. Nach dem Motto »Je sakraler, desto machtvoller« wird Sakralität von ihm zugleich als Beleg für eine über das Maß einer Ranggesellschaft hinausgehende vertikale Differenzierung genommen. Weil die in Hochdorf bestattete Person ein Priester gewesen sei, müsse es sich bei dem damaligen Gesellschaftssystem mindestens um ein Häuptlingstum, wenn nicht um einen frühen Staat handeln. Gemeinwesen mit einem geringeren Grad soziopolitischer Differenzierung hätten entsprechende Statuspositionen nicht gekannt⁴⁴.

Als Beleg für diese These führt Krauß eine Aussage von M. J. Winkelman (1996, 1107) an, der in einem Lexikonbeitrag zum Stichwort »religious practitioners« ausführt: »Priests are not universal but are typically found in agricultural societies with political integration beyond local community: They wield political, judicial, economic, and military power, and they serve their social group in supervising collective, calendrical rituals.« Unglücklicherweise gibt er dieses Zitat in sinnentstellter Form wieder (Krauß 1999, 356). Statt den Begriff »priests« zu übernehmen, ist in seiner Teilübersetzung von einem »Priesterhäuptlingstum« die Rede, das für bäuerliche Gemeinschaften mit einer politischen Integration jenseits der lokalen Gemeinschaft charakteristisch sei. Eine solche Formulierung ist nicht nur tautologisch, da Häuptlingstümer ja gerade durch eine die lokale Gemeinschaft übergreifende soziopolitische Integration definiert werden (Service 1971, 173), sie verfälscht auch die Aussage des Verfassers. Winkelman selbst weist nämlich im Anschluß an die zitierte Passage ausdrücklich darauf hin, daß priesterliche Funktionen unter anderem von den Anführern bzw. Vorständen einzelner Klans, Lineages oder Dörfer, die aufgrund ihrer Abstammung oder persönlicher Leistung in diese Position gekommen sind, wahrgenommen werden⁴⁵.

Insofern ist es – selbst wenn wir Kraußes Deutung der betreffenden Grabbeigaben als Opfergerätschaften aus dem Besitz des Bestatteten⁴⁶ folgten – nicht zwingend, in diesem zugleich einen »Priesterfürsten« mit weitreichenden politischen und religiösen Befugnissen zu sehen. Der Bestattete könnte durchaus auch in seiner Funktion als Lineagevorstand oder Dorfoberhaupt für gewisse Opferpraktiken verantwortlich gewesen sein und – wie etwa Schier (1998, 512) vermutet – in dieser Rolle gleichzeitig als »Redistributor« innerhalb dieser Gruppe gedient haben.

Übrigens bringen selbst in akephalen Gesellschaften die Familienvorstände bzw. Ältesten gleichzeitig bestimmte Opfer dar und treffen wichtige politische (= familiäre) Entscheidungen⁴⁷. E. Kasten (1996) beispielsweise hat jüngst die religiöse Legitimation politischer Führerschaft bei den nordpazifischen Küstenvölkern untersucht. Dabei handelt es sich um Ranggesellschaften, die zum Zeitpunkt ihrer ersten ethnographischen Beschreibung noch an der Schwelle zum Häuptlingstum standen. Dennoch bedurfte der politische Diskurs auch dort schon der religiösen Legitimation. Dabei waren ein herausragender gesellschaftlicher Status, wirtschaftlicher Erfolg und ein privilegierter Zugang zu den übernatürlichen Kräften eng miteinander verknüpft. Ähnliche Verhältnisse schildert T. Förster (1995, bes. 388f.) mit Blick auf den westafrikanischen Raum.

Die Verwendung von Begriffen wie »Priesterfürst« und »Sakralherrscher« im Hinblick auf Bestattungen mit »rituellen« Beigaben bedarf also in jedem Fall einer gesonderten Begründung, etwa über den Umfang und die Qualität der Grabausstattung. Auf sie bezieht sich denn auch Krauß (1999, 343ff.), wenn

er auf Faktoren wie das technische und handwerkliche Niveau der materiellen Produktion, den rituellen Aufwand im Totenkult oder auf den Materialwert in entsprechenden Gräbern verweist⁴⁸. In dieser Hinsicht unterscheidet sich seine Begründung – ungeachtet aller Bemühungen um eine Erweiterung der Begründung ins »Sakrale« – jedoch nicht von jenen Deutungen der traditionellen Hallstattforschung, die einst Eggert ins Visier nahm. Seine größtenteils berechtigten Einwände treffen deshalb in Grundzügen ebenso auf Kraußes Argumentation zu.

Somit schließt sich der Kreis unserer Argumentation, wenngleich die Schlüsselfrage noch unbeantwortet ist: Inwiefern lassen sich aus Umfang und Qualität der Grabausstattung herrschaftliche Funktionen des Bestatteten ableiten? Ich kann auf diese Frage hier nur einige kurze Hinweise geben, die die Richtung anzeigen sollen, wie man einer Lösung näherkommen könnte. Es ist wohl unstrittig, daß die in Hochdorf bestattete Person eine herausragende Rolle in ihrer Gemeinschaft einnahm. Umstritten ist lediglich die Größe der Referenzgruppe. Die Realität mag hier irgendwo zwischen den gleichermaßen extremen Vorstellungen von Eggert und Krauß zu suchen sein. Zur schlüssigen Beantwortung dieser Frage wäre es nötig, Aussagen über die konkrete Struktur der betreffenden Herrschaftsbeziehungen treffen zu können. Handelte es sich um eine Herrschaftsbeziehung im engeren Sinne, wäre insbesondere eine mit physischer Zwangsgewalt ausgestattete Kontrollinstanz im Sinne eines Erzwingungsstabes vorzusetzen (Hess 1977). Dafür fehlen jedoch bislang noch jegliche archäologische Indizien. Dabei scheint es durchaus nicht unmöglich, solche gegebenenfalls zu identifizieren. K. Peschel (1990) hat in einem Beitrag zum Thema »Unfreiheit bei den Kelten« die Aufmerksamkeit auf archäologische Belege von Fesseln und Fesselketten gelenkt. Entsprechende Hinweise auf die Anwendung von körperlichem Zwang fehlen im hier diskutierten kulturellen Kontext bisher vollständig. Dies spricht – sofern man einen solchen negativen Befund gelten lassen möchte – nicht nur gegen eine organisierte Sklaverei, sondern indirekt auch gegen die Existenz eines auf physischer Gewaltandrohung basierenden Herrschaftssystems. Andererseits gibt es eine ganze Reihe von Hinweisen darauf, daß die hallstattzeitliche Gesellschaft primär auf einer verwandtschaftlichen Basis organisiert war (Burmeister 2000). Auch wenn die vorliegenden Quellen noch in mancherlei Hinsicht ambivalent sind, besteht m.E. kein Grund, Eggerts Hinweis, die »Hallstattfürsten« seien möglicherweise Repräsentanten von relativ kleinen Verwandtschaftsverbänden, die ihre Hochheitsrechte eher lokal bzw. kleinräumig, denn regional oder gar überregional ausübten (Eggert 1991b, 27), als völlig indiskutabel darzustellen (so Krauß 1999, 342)⁴⁹. Eine solche Einschätzung wurde jüngst indirekt durch W. Schier (1998, 514) bestätigt, der in den Prunkgräbern der späten Hallstattzeit nicht den Kulminationspunkt eines längeren sozialen Evolutionsprozesses sieht, sondern sie vielmehr als Ausdruck kurzfristiger gesellschaftlicher Strukturveränderungen deutet:

»Die eisenzeitliche Ranggesellschaft nimmt partiell und regional gewissermaßen *Merkmale eines komplexen Häuptlingstums* an, läßt ansatzweise Züge einer beginnenden Stratifizierung erkennen. Zahlreiche Indizien sprechen jedoch gegen ein allzu gefestigtes System soziopolitischer Machtverteilung. Die politische Führungsschicht steht unter starkem Druck der Konkurrenz und Selbstbehauptung. Hierin drückt sich die Labilität errungener Führungspositionen aus, die wieder verloren werden können, da eben noch kein *dynastisch* legitimer Machtanspruch bestand. Der individuelle Rang bedurfte deshalb ständiger Bestätigung durch verschwenderische Großzügigkeit gegenüber konkurrierenden Statusträgern, vor allem aber mußte er sichtbar für die eigene Gefolgschaft ablaufen« (ebd. 514).

Was Schier hier schildert, ist indes weniger die Situation in einem Häuptlingstum als diejenige eines *big man*-Systems. Häuptlingstümer unterscheiden sich vor allem dadurch von den ihnen entwicklungslogisch vorangehenden Systemen soziopolitischer Organisation, daß in ihnen die wettkampforientierten Feste (*competitive feasts*) ihre Funktion verlieren. Die Häuptlinge gelten dabei als direkte Nachfahren der mächtigen Ahnen und werden dadurch zu zentralen, nicht mehr beliebig austauschbaren Funktionsträgern im Ahnenkult (Hayden 1995, 64). Angesichts der gegenwärtig noch unbefriedigenden Quellenlage bleibt es weitgehend eine Frage der Auslegung, ob man für die hallstattzeitlichen Prunkgräber stärker das Element der Statuskonkurrenz oder das Element der Ahnenverehrung betont. Eine entsprechende Debatte wird auch im Zusammenhang mit der Deutung der Gesellschaft, die uns die homerischen Epen schildern, geführt (Fatheuer 1988; Ulf 1990)⁵⁰.

Ich kann diese mehr ins Grundsätzliche zielenden Erörterungen an dieser Stelle nicht vertiefen. Aus den bisherigen Ausführungen dürfte aber hinreichend deutlich geworden sein, daß Kraußes mit seiner Deutung des Hochdorfers als einem Sakralherrscher in mancher Hinsicht einem Topos der älteren ethnologischen und historischen Forschung aufgesessen ist. Dies wirft aber die Frage auf, inwiefern der von ihm als Alternative zu bisherigen Ansätzen vorgeschlagene »kulturanthropologische« Forschungsansatz, wirklich als »kulturanthropologisch« bezeichnet werden darf. Dieser Frage möchte ich mich abschließend noch kurz zuwenden.

5. 'Galtons Problem' in Kulturanthropologie und Ur- und Frühgeschichtlicher Archäologie

Seit über einem Jahrhundert wird in der kulturanthropologischen Theoriediskussion »Galtons Problem« diskutiert. Es geht auf den Naturforscher und Statistiker Sir Francis Galton zurück, der anlässlich eines Vortrags des britischen Ethnologen Edward B. Tylor im Jahre 1888 darauf hinwies, daß der Vergleich von Kulturen, die gemeinsame Ursprünge besitzen, deshalb nicht zu generalisierbaren Schlüssen führe, weil die beobachtbaren Ähnlichkeiten auch historisch bedingt sein könnten⁵¹. Aus dieser generellen Einsicht folgt eine Art von kulturwissenschaftlicher »Unschärferelation«, die für das Studium von Kultur bis heute von zentraler Bedeutung geblieben ist. Sie besagt, daß man beim Kulturvergleich die untersuchten Fälle nicht als isolierte Belege für allgemeine Kulturzusammenhänge benutzen und gleichzeitig ihre historische Verflechtung mit benachbarten Kulturen untersuchen darf.

In der Ur- und Frühgeschichtsforschung spielte Galtons Problem lange Zeit keine besondere Rolle, begnügte man sich doch weitgehend mit der Rekonstruktion der im Lauf der Zeiten wechselnden kulturellen Beziehungen einzelner Regionen. Dagegen widmete man dem Erkennen von kulturellen Regeln und generalisierbaren Kausalzusammenhängen in der älteren archäologischen Diskussion keine größere Aufmerksamkeit. Dabei hat man allerdings übersehen, daß jede inhaltliche Interpretation archäologischer Daten zwangsläufig die Existenz entsprechender genereller Regeln voraussetzt. Wir können dementsprechend nicht von einem Sakralkönigtum reden, ohne eine allgemeine Vorstellung davon zu besitzen, welche Merkmale diese Institution auszeichnen. Zur Bestimmung solcher gemeinsamer Merkmale müssen wir aber – entsprechend der alten Forderung Galtons – zunächst die Möglichkeit ausschalten, daß die zur Definition der betreffenden Institution herangezogenen Merkmale lediglich die Folge einer historisch-genetischen Verwandtschaft darstellen. Zur Bestimmung dessen, was unter einem Sakralkönigtum zu verstehen ist, reicht es deshalb nicht aus, sich auf die Gesellschaften einer bestimmten Region zu beziehen. Um strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu eruieren, ist vielmehr eine vergleichende Betrachtung verschiedenster Ausprägungen dieser Institution in möglichst weit voneinander entfernten Regionen unverzichtbar⁵².

Wie oben ausführlich dargelegt, fehlt eine solche vergleichende Betrachtung in der Fallstudie Kraußes nahezu vollständig. Die darin formulierten Vorstellungen von der Verbreitung und Struktur sakral gegründeter Herrschaftssysteme bleiben deshalb nicht nur unscharf, sondern sind auch klischeehaft. Insofern fügt sich dieser Interpretationsversuch nahtlos in die Reihe älterer archäologischer Deutungsansätze dieses und anderer kultureller Phänomene ein. Was ihn diesen gegenüber allerdings heraushebt, ist die Tatsache, daß Kraußes diese methodologisch fragwürdige Praxis zusätzlich noch erkenntnistheoretisch zu untermauern sucht.

Trotz seines Plädoyers für einen kulturanthropologischen Ansatz sieht er einen deutlichen Gegensatz zwischen einer primär beschreibenden Ur- und Frühgeschichtsforschung und der analytischen Ethnologie bzw. Kulturanthropologie. Das »proximate Ziel« archäologischer Forschung läge nämlich nicht, wie jenes der Kulturanthropologie, im Erkennen kultureller Regeln und generalisierbarer Kausalzusammenhänge, sondern notwendigerweise zunächst darin, eine »Ethnographie« der von ihr untersuchten Gesellschaften zu entwerfen⁵³. Vor diesem Hintergrund aber scheinen ihm weit gespannte interkulturelle Vergleiche weitgehend verzichtbar. Ökonomischer sei ein Vergleich mit besser dokumentierten zeitgleichen oder zeitnahen Phänomenen benachbarter Räume (Kraußes 1999, 349f.). In diesem Sinne erwachse der Ur- und Frühgeschichtsforschung aus Galtons Problem auch keine Erkenntnisbeschrän-

kung, sondern im Gegenteil ein spezifisches Erkenntnispotential. Die historisch-genetischen Verwandtschaft von räumlich aneinandergrenzenden zeitgleichen Kulturen bürge quasi für eine hohe Trefferwahrscheinlichkeit bei Analogieschlüssen.

Leider macht sich Krauß dabei nicht klar, daß die vermeintliche Effizienz dieses Verfahrens paläoethnographischer Rekonstruktion (ebd. 349f.) letztlich durch den Verzicht einer empirischen Bestimmung möglicher struktureller Unterschiede zwischen den miteinander verglichenen Kulturen erkauft wird. Wenn man nämlich a priori davon ausgeht, daß analogen Funden homologe Erscheinungen zugrundeliegen, nimmt man sich die Möglichkeit, den Grad der Übereinstimmung respektive Verwandtschaft unterschiedlicher Kulturen zu bestimmen⁵⁴. Mir fällt es schwer, einen solchen Ansatz, der zugunsten eines methodisch fragwürdigen Regionalvergleichs auf das Erkennen kultureller Regelmäßigkeiten und generalisierbarer Kausalzusammenhänge verzichtet, als »kulturanthropologisch« zu bezeichnen.

Meines Erachtens sind an einen Ansatz, der diese Bezeichnung wirklich verdient, andere Anforderungen zu stellen. Dazu gehört, neben einem hohen Maß an Theorie- und Methodenreflexion, primär der Anspruch, archäologische Quellen unter Rückgriff auf kulturübergreifende Begriffe und Konzepte zu beschreiben und zu erklären. Damit eng verknüpft ist ferner der Anspruch, die strukturellen Bedingungen einzelner kultureller Erscheinungen (etwa sakraler Herrschaft) herauszuarbeiten, ohne dabei primär auf konkrete kulturhistorische Beziehungen zu schielen. Damit jedoch unterscheidet sich eine solche Vorgehensweise deutlich von jenen Bemühungen, die mehr auf eine ur- und frühgeschichtliche Eigenbegrifflichkeit setzen und deshalb beispielsweise darauf bestehen, daß Termini wie »Fürstensitz« oder »Sozialstruktur« nur in einem eingeschränkten archäologischen Sinne zu verstehen seien (Spindler 1991, 356).

Eine solche Perspektive steht andererseits aber zwangsläufig auch in einem gewissen Gegensatz zu eher »universalgeschichtlich« geprägten Ansätzen, die der Einheit von Zeit und Raum primäre Bedeutung beimessen⁵⁵. Vor diesem Hintergrund kann nicht von einer Konvergenz der verschiedenen Perspektiven ausgegangen werden. Vielmehr bedeutet ein Bekenntnis für die eine Richtung in gewissem Sinne zwangsläufig eine Absage an die andere. Daraus folgt allerdings nicht, daß aus der Perspektive einer kulturanthropologischen Archäologie die gesamte traditionelle Eisenzeitforschung zu verwerfen wäre. Vielmehr hat – angefangen mit Wenskus' bereits mehrfach zitierter Arbeit (1961, s. ders. 1974) – auch in diesem Rahmen entsprechendes Gedankengut Einfluß auf die konkrete archäologische Interpretationspraxis genommen – selbst wenn dies häufig nicht systematisch und eher unterschwellig geschah.

In diesem Sinne erscheint mir Eggerts Kritik, dort wo er ein pauschales Verdikt gegenüber der deutschsprachigen Hallstattforschung ausspricht, überzogen. Gleichzeitig behält aber seine plakative Formel von der »Hallstatt-Archäologie als Kulturanthropologie oder nichts« in meinen Augen weiterhin ihre Gültigkeit, läßt sich doch demonstrieren, daß die besten Studien zur Hallstatt-Archäologie schon immer jene waren, die sich durch eine entsprechend weite Perspektive auszeichneten⁵⁶. Wichtig ist dabei nicht so sehr, ob sie zur Formulierung von kulturellen Gesetzmäßigkeiten im Sinne des streng quantifizierenden Ansatzes T. Schweizers (1978; 1983; 1993) führten. Einen solchen Zugang verbietet uns in der Regel die fragmentarische Überlieferung unserer Quellen. Entscheidend ist vielmehr die breite komparative Perspektive. In diesem Sinne ist der transkulturelle Vergleich, wie J. Osterhammel (1996b, 295) deutlich macht, eher eine Einstellung als eine Methode⁵⁷. Er zitiert dazu Paul Veyne (1990, 17), der feststellt: »Das Studium jeder beliebigen Zivilisation bereichert die Kenntnis, die wir von einer anderen haben«. Der Grad dieser Bereicherung scheint mir – im Gegensatz zur Sichtweise Kraußes – nicht zwangsläufig proportional zur geographischen Entfernung zwischen den miteinander verglichenen Erscheinungen.

Schlußbemerkung

Dirk Krauß hat sich mit seiner Kritik an Eggerts Konzept der »Hallstattarchäologie als Kulturanthropologie« sehr weit aus der Deckung gewagt. Dafür ist ihm zweifellos Respekt zu zollen. Auch wird man gerne einräumen, daß er einige grundsätzliche Probleme eines breit kulturvergleichend angelegten An-

satzes in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie anreißt – etwa dort, wo er die Frage nach der Qualität und Aussagekraft des jeweils verfügbaren ethnographischen Vergleichsmaterials aufwirft. Auch den konkret an die Adresse Eggerts gerichteten Vorwurf einer weitgehenden Beschränkung auf die »textkritische Analyse 'konventioneller' Interpretationen« (ebd. 356) und eines Mangels an konkreten Alternativinterpretationen wird man nicht als völlig unbegründet ansehen wollen. Allerdings ist dieser Vorwurf weder neu⁵⁸, noch entkräftet er in irgendeiner Weise die von Eggert vorgetragene Vorbehalte gegenüber älteren Deutungsansätzen. Zudem muß die von Krauß durchwegs zu Recht diagnostizierte programmatische Lücke zwischen Theorie und Praxis m.E. allen Fachvertretern zu denken geben, die die »antiquarische« Ebene zu transzendieren trachten – egal ob sie sich zu einem »historischen« oder zu einem »kulturanthropologischen« Ansatz bekennen.

Schließlich darf auch nicht übersehen werden, daß sich Kraußes eigene Argumentation gleichfalls zu einem großen Teil in einer textkritischen Analyse der Eggertschen Schriften erschöpft. Und gerade weil er uns Skepsis und Bescheidenheit als Primärtugenden im wissenschaftlichen Diskurs empfiehlt (ebd. 356)⁵⁹, muß sich Krauß die Frage gefallen lassen, ob nicht seine Art des Umgangs mit anderen Meinungen gerade jene Art von Überheblichkeit zeigt, die er Eggert vorwirft. Gewiß wird Krauß mit seiner plakativen Abrechnung mit aktuellen kulturanthropologischen Ansätzen im Fach Gehör bei jenen finden, denen erkenntnistheoretische Reflexion schon immer verdächtig erschien, und die die Berufung auf den »gesunden Menschenverstand« und auf »traditionelle Werte« methodologischer Stringenz vorziehen⁶⁰. Seinem eigentlichen Anliegen, einen »skeptischen Neuanfang« (Krauß 1999, 356) einer kulturanthropologisch inspirierten Hallstatt-Archäologie einzuleiten, hat er damit aber einen schlechten Dienst erwiesen.

Für eine programmatische Erneuerung des Faches erscheint sein Ansatz – wie der vorliegende Beitrag exemplarisch zu belegen versuchte – zudem auch in methodologischer Hinsicht zu unfertig. Dies gilt zunächst einmal für Kraußes Präsentation des aktuellen Standes der kulturanthropologischen Theorie-diskussion generell, die im Widerspruch zum erhobenen Anspruch selektiv und überdies in einigen Aspekten fehlerhaft ist⁶¹. Darüber hinaus wird aber auch nicht hinreichend deutlich, in welcher Weise sich aus den von ihm angeführten kulturanthropologischen Ansätzen konkrete Perspektiven für die archäologische Forschung ergeben⁶².

Dieser Einwand gilt aber noch mehr für Kraußes darüber hinaus zielenden konkreten interpretativen Bemühungen. Angesichts seines generellen Beharrens auf der Notwendigkeit eines breiten kulturvergleichenden (respektive »kulturanthropologischen«) Ansatzes überrascht es insbesondere, wie wenig er sich in seinem Beitrag mit dem weiteren kulturanthropologischen Hintergrund des von ihm diskutierten Problems der sakralen Begründung von Herrschaft auseinandersetzt. Darin liegt m.E. eine wesentliche Ursache dafür, daß sein Deutungsansatz letztlich nicht in eine Strukturanalyse der späthallstädtischen Gesellschaft eingebunden ist. Vielmehr bleibt es über weite Strecken bei dem Appell, die immanente Aussagekraft einiger weniger exzeptioneller Funde (Hochdorf, Glauberg) zu gewärtigen und auf das Urteilsvermögen einer älteren Forschergeneration zu vertrauen⁶³.

Vor diesem Hintergrund scheinen die begrenzten, aber systematisch angelegten Fallstudien Eggerts von einem methodologischen Standpunkt aus weit besser als Richtschnur für zukünftige Arbeiten geeignet als Kraußes jüngste Fallstudie. Dies gilt selbst dann, wenn man den konkreten Deutungen Eggerts im Hinblick auf gewisse Elemente der Gesellschaftsordnung der Westhallstattkultur nicht folgen möchte. Eines der Grundmißverständnisse in der jüngeren Diskussion um die Rolle einer kulturanthropologischen Perspektive in der Eisenzeitforschung ist m.E. darin begründet, daß davon ausgegangen wird, mit einem solchen Konzept sei automatisch eine bestimmte (primitivistische) Deutung der eisenzeitlichen Kulturverhältnisse verbunden. Dies ist zweifelsohne falsch. Einem solchen Erklärungsansatz geht es vor allem darum, einer im Fach etablierten Praxis der Quellenkritik eine erkenntniskritische Dimension hinzuzufügen. Ich hoffe, daß es möglich sein wird, dieser Einsicht in unserem Fach zukünftig zu größerer Akzeptanz zu verhelfen – und ich würde mir wünschen, dafür in D. Krauß einen Mitstreiter zu finden. Jenseits aller vordergründigen Polemik scheint jedenfalls die Chance zu einem produktiven Dialog durchaus noch nicht vergeben⁶⁴.

Anmerkungen

- 1) Für Hinweise und kritische Kommentare zum vorliegenden Text danke ich M. K. H. Eggert, M. Korfmann sowie D. Krauß. – Das Manuskript wurde im Januar 2000 eingereicht. Später erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.
- 2) Dies geschah vor dem Hintergrund der Ausgrabungen und Funde Heinrich Schliemanns in Mykene.
- 3) Entsprechende Grundüberzeugungen lassen sich selbst bei einigen Kritikern dieser Forschungstradition (Frankenstein/Rowlands 1978; Härke 1979, 1983; Pauli 1984) nachweisen.
- 4) So ist beispielsweise nicht recht nachvollziehbar, warum gerade Eggert eine mangelnde Bezugnahme auf aktuelle kulturwissenschaftliche Forschungstrends vorgeworfen wird, während jenen Ansätzen, die entsprechende Grenzüberschreitungen explizit als unnötig aus ihren Überlegungen verbannt haben, ausdrücklich das Vertrauen ausgesprochen wird.
- 5) Krauß (ebd. 356) möchte seinen Beitrag als »Plädoyer für einen skeptischen Neuanfang« verstanden wissen und fordert: »Es ist nunmehr an der Zeit, zu einer realistischen Einschätzung der Chancen und Grenzen zu gelangen, die die Erkenntnisse der anthropologischen Nachbardisziplinen für die Ur- und Frühgeschichtswissenschaft bieten, und ganz ohne Emphase für uns nützliche Konzepte zu diskutieren und zu modifizieren« (Krauß 1999, 356).
- 6) Allerdings möchte ich nicht verhehlen, daß ich – jenseits der inhaltlichen Fragen – die teilweise verletzte Art und Weise, in der Krauß Eggert attackiert, mißbillige. In ähnlicher, wenn auch nicht in so scharfer Form hat Krauß übrigens an anderer Stelle auch Vertreter der »traditionellen Hallstattforschung« kritisiert. Jedenfalls wirkte seine Kritik an Vertretern der »traditionellen Hallstattforschung« (u. a. an G. Kossack, der im jüngsten Beitrag in gewisser Weise rehabilitiert wird) jüngst auf einen Rezensenten »bisweilen schon leicht penetrant« (Parzinger 1999, 379).
- 7) Andererseits sehen sich die genannten Autoren in der deutschsprachigen Forschung durchaus vergleichbaren Vermittlungsproblemen gegenüber. Sie resultieren aus dem vorhersehbaren Widerstand gegenüber Veränderungen im paradigmatischen Rahmen des Faches, wie sie typisch für eine Forschungstradition sind, die sich aus den entsprechenden kulturwissenschaftlichen Debatten für lange Jahre weitgehend verabschiedet hatte.
- 8) Ich habe dieses Manuskript, in dem ich mich unter anderem kritisch mit einigen Aspekten von Kraußs Dissertation (Krauß 1996a) auseinandergesetzt habe, vor der Abgabe dem Autor mit Bitte um Kommentierung schon vor Erscheinen seines Aufsatzes zugesandt. Andererseits lag es auch M. K. H. Eggert bei der Abfassung seines jüngsten Beitrages (Eggert 1999) vor. Beiden möchte ich an dieser Stelle für Hinweise und kritische Anmerkungen danken.
- 9) Dabei wird eine Bewertung allerdings nur vor dem Hintergrund der Leistungsfähigkeit konkurrierender Ansätze möglich sein.
- 10) Gegen diese Folgerung ist nichts einzuwenden, besteht doch in der Antike eine enge Verbindung zwischen Schlachtung und Opfer. Fleischkonsum ist ohne Opfer quasi nicht vorstellbar (Bruit Zaidman/Schmitt Pantel 1994, 37).
- 11) Sie wird übrigens auch in einer gerade erschienenen Besprechung von Kraußs Buches in Zweifel gezogen (Parzinger 1999, 380f.).
- 12) Wenskus seinerseits bezieht sich, was die archäologischen Befunde betrifft, primär auf die Arbeiten Ernst Wahles (1952). Im Gegensatz zu Krauß sieht er eine priesterliche Komponente nicht in den hallstattzeitlichen Fürstengräbern, sondern in den Fürstengräbern der Bronzezeit (s.u.).
- 13) »Hier sei etwa an den römischen rex sacrorum erinnert und an das Amt des Pontifex Maximus, das seit Augustus fest mit der Person des Kaisers verbunden war. Caesars Zeitgenosse und zeitweiliger Vertrauter, der 'Haeduerfürst' Diviciacus, war gleichzeitig politischer Führer und Druide« (ebd. 354).
- 14) Und Krauß fügt hinzu: »Diese sozialhistorische Interpretation ist sowohl aus archäologischer als auch aus alt-historischer und ethnologischer Sicht plausibel. Sie ist das Ergebnis einer Synthese von befundinterner Analyse, interkultureller Kombination und verschiedenen Verfahren des interkulturellen Vergleichs« (ebd. 355).
- 15) Krauß verweist diesbezüglich auf den Widerspruch zwischen dem »modernen säkularisierten Weltbild« (ebd. 355) und »der mehr ganzheitlichen antiken Verwobenheit von politischer, ökonomischer und religiöser Organisation« (ebd. 356).
- 16) Zwischen diesen Extremen anzusiedeln wäre die Vorstellung einer göttlichen Abstammung des Herrschers (evtl. auch seiner Abstammungslinie). Sie könnte eine Legitimation seiner Herrschaft bieten, ohne daß der Herrscher gleichzeitig als religiöser Spezialist agiert haben muß.
- 17) Ein gewisses Problem liegt darin, daß in Hochdorf – im Gegensatz zu den von Peschel (ebd. 274f.) angeführten historischen Quellen – eine Totenfolge nicht nachweisbar ist. Insgesamt kann wohl eine entsprechende regelmäßige Praktik für die Hallstattzeit bislang nicht nachgewiesen werden, s. z. B. L. Pauli (1987) mit Bezug auf C. Oeftinger (1984).
- 18) Eine ähnliche Vorstellung einer Art von männerbündischen Organisation finden wir auch schon sehr viel früher bei G. Kossack (1970, s. auch ders. 1974) in seiner Analyse eines Gräberfeldes von Großweißstadt. Auf dieser kleinen geschlossenen Nekropole waren über drei oder vier Generationen allein Männer bestattet worden, und zwar nach übereinstimmender Regel mit Zaumzeug, Wagen, Bewaffnung sowie ganzen Sätzen von Speise- und Trinkgeschirr. Kossack sieht darin Mitglieder einer Führungsschicht, die das Männerideal der Zeit, Pferde zu halten und Wagen zu fahren, als Zeichen des Ranges stilisiert hätten und sich an einem abgesonderten Platz gemeinsam bestatten ließen.
- 19) Dies unterstrichen auch die Neufunde vom Glauberg, z. B. die Blattkrone der von dort stammenden Statue (ebd. 405ff.).
- 20) Diese Argumentation wird allerdings nicht konsequent durchgehalten. Vielmehr geht Kull daneben teilweise durchaus auch von einer konkreten priesterlichen Funktion der in den Prunkgräbern Bestatteten aus. Dies gilt beispielsweise für das Grab von Vix, das in Zusammenhang mit den Steinskulpturen des jüngst dort entdeckten Heiligtums gebracht wird: »So möchte man in der Steinskulptur von Vix eine vergöttlichte Tote oder eine Göttin vermuten, deren Priesterin die Bestattete gewesen sein könnte« (ebd. 390). Ein entsprechender Zusammenhang dürfte indes schwerlich zu beweisen sein.

- 21) Ganz offensichtlich scheint ihm darin eine andere, höhere Stufe soziopolitischer Organisation repräsentiert: »Die Ethnologie bietet eine ganze Reihe von Beispielen, die belegen, daß 'sakrales Königtum' sich auch ohne Schrift, ohne komplizierte Redistributionswirtschaft und ohne Stadtwerdung auf recht niedrigem 'Kulturniveau' herausbilden konnte ... Manche 'Könige' dieser Definition übten ihre Herrschaft nur über wenige tausend Untertanen aus, während andere über Hunderttausende herrschten. Die vorderorientalischen Königreiche aus der Bronzezeit stellen dabei ein hochentwickeltes Stadium dieser Organisationsformen dar, die mit den ersten geschriebenen Gesetzeswerken zu neuen stabilen Staatsgebilden überleiteten« (Egg 1996a, 261). Dieses Stufendenken wird auch darin deutlich, daß Egg das »hochentwickelte Häuptlingstum« durch das »sakrale Königtum« abgelöst sieht. – Egg bezieht sich bei seiner kulturanthropologischen Argumentation vor allem die Arbeit von E. Sagan (1987).
- 22) J. Driehaus hat schon 1975 vor einer derartigen Verfahrensweise nachdrücklich gewarnt und gleichzeitig darauf aufmerksam gemacht, daß die Interpretation einzelner und sogar wiederkehrender archäologischer Beobachtungen selten zweifelsfrei sei, »da fast immer Beobachtungen aus benachbarten Gebieten erhalten müssen, um Befunde auszudeuten« (Driehaus 1975, 62). – Die Vorstellung, daß einzelne Fundgruppen in Grabinventaren mit bestimmten, ganz konkreten Funktionen zu assoziieren sind, findet sich sehr ausgeprägt auch bei E. Sangmeister (1994). In dieser Studie zeigt sich noch deutlicher als in anderen Arbeiten die mit einer solchen Argumentationsweise verbundene Problematik: die Verbindungen zwischen Objektgruppe und Funktion erscheinen willkürlich.
- 23) z. B. Nachtigall 1958; Haberland 1960; Thiel 1983; Jüngere Übersicht bei Auffarth 1993. – Insofern entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, wenn Krauß (1999, 346) Eggert vorwirft, sich nicht auf dem aktuellen Stand der kulturanthropologischen Diskussion zu bewegen. Krauß scheint sein ethnologisches Wissen in bezug auf das Sakralkönigtum, neben einem kulturanthropologischen Handbuch (Winkelman 1996), allein aus Wenskus 1961 zu schöpfen, der sich ausführlich auch mit dieser Frage auseinandergesetzt hat. Allerdings muß seine zweifelloso bedeutsame Schrift in dieser speziellen Frage heute als überholt gelten (s. dazu ausführlicher Kap. 3).
- 24) »Er verdankt seine Autorität einer übernatürlichen Kraft, die zum Wesen seiner Person gehört. Er ist nicht nur Mensch, sondern, im Rahmen der Daseinsordnung, Bindeglied zwischen der natürlichen und der göttlichen Welt und gleichzeitig Ausdruck einer Kontinuität, die in der Urzeit begann und in die Unendlichkeit weiterführt« (ebd.).
- 25) Seine Verbreitung umfaßt nach Nachtigall (1958, 78) im wesentlichen Afrika (bes. Westafrika, den Sudan und Ostafrika), Südarabien, Vorder- und Hinterindien, Nord-, Mittel- und Südamerika sowie die von »Indogermanen« besiedelten Gebiete. In der spezifischen Form des »Gottkönigtums« sei es zudem in Ägypten, Mesopotamien, China und Japan belegt. Nach G. Widengren (1969, 360) hat das Sakrale Königtum in den alten Hochkulturen in Ägypten und im Vorderen Orient seine konsequenteste Ausgestaltung erfahren und von dort aus die monarchischen Regierungsformen in Afrika beeinflußt. Andererseits hätten auch die Staaten im Mittelmeerraum, das Hethiterreich, das älteste Griechenland, die italischen Staaten, ursprünglich ein heiliges Königtum mit typischen Priesterkönigen besessen. Dieses Königtum habe nach dem Alexanderzug durch Impulse aus dem Orient einen erneuten Aufschwung genommen. Daraus erkläre sich, daß die Herrscher in den hellenistischen Reichen und im römischen Imperium als göttliche Personen und Leiter des Staatskultes aufgetreten seien.
- 26) H. Nachtigall (1958, 39) betrachtet diese Gesellschaften als späte Formen des Sakralen Königtums und subsumiert sie gleichzeitig unter dem Begriff »Gottkönigtum«. – Ein deutlicher Unterschied wird andererseits zwischen dem Sakralen Königtum und dem Häuptlingstum kleinerer Gemeinschaften gesehen (Haberland 1960, 97).
- 27) Selbst im 20. Jahrhundert seien Rudimente dieses Denkens bewahrt (ebd.).
- 28) Zwei konkrete Beispiele für Sakrale Königtümer in Afrika unter ausdrücklicher Berücksichtigung von Aspekten der materiellen Überlieferung gibt E. Johansen Kleppe (1989).
- 29) Diese neueren Forschungen sind allerdings in der archäologischen Debatte noch nicht zur Kenntnis genommen worden.
- 30) Siehe hierzu z. B. die forschungsgeschichtliche Bilanz von T. Förster (1995, 377f.): »Die Herrschaft der heiligen Könige war großenteils defizitär. Ihr fehlte oft das, was wir heute Basislegitimität nennen würden. ... Das sogenannte 'rituell-symbolische' Handeln erscheint geradezu komplementär zu den Defiziten der Herrschaft« (ebd. 378).
- 31) »Sie verschärft die Isolation des Königs, indem sie jeden Kontakt mit seinen Untertanen, auch den herausragendsten, mit den ausländischen Botschaftern und all denen aufs Äußerste formalisiert, die trotz ihrer Stellung weniger sind als ein Gott. Es sieht nur diejenigen, die über seine Göttlichkeit wachen und ihn darin einsperren, um an seiner Stelle die irdische Macht auszuüben. Die Vergöttlichung drängt den König zur Ausübung einer rituellen Macht, die auf die Wirklichkeit keinen Einfluß hat. Vor allem aber unterwirft sie ihn den Anordnungen seiner unmittelbaren Umgebung, die das Recht auf Leben und Tod über ihn erwirbt, sofern nur füglich entdeckt wird, daß sein irdisches Bild nicht mit dem Bild übereinstimmt, das man Gott zuschreibt. Die Riten, die man dem göttlichen König auferlegt, entsozialisieren ihn insofern, als sie die Verwandtschaftsbeziehungen umkehren: er muß seine rivalisierenden Brüder ausschalten, verbannen oder töten« (ebd. 179f.).
- 32) »Während die ersten Herrscher sich meist durch den Krieg durchsetzten, durch ihre persönliche Autorität, ihre Heldentaten oder ihre Fähigkeit, bestimmte Krisen zu bewältigen, mit denen die Populationen konfrontiert sind, während also diese ersten Könige ihre Macht selbst gestalteten, sehen sich ihre mehr oder weniger fernen Nachfolger in den Netzen des Übernatürlichen gefangen. Der König zwingt seine Göttlichkeit seiner Umgebung nicht auf, sondern letztere verleiht sie ihm. Seine Göttlichkeit ist keine Manifestation des Absolutismus des Königs, sondern ein Zeichen seiner absoluten Schwäche. Zu einer Sakralisierung des Königs kommt es erst dann, wenn das Königtum bereits durch den Streit um die Nachfolge beeinträchtigt, die königliche Familie in Auflösung begriffen und die Dynastie gefährdet ist. Die Isolation, in die der Herrscher bei jeder Nachfolge gedrängt wird, macht ihn empfänglich für den Gedan-

- ken, daß er einzigartig sei, während seine wachsende Abhängigkeit von denen, die ihn gemacht haben, sowie der tatsächliche Verlust seiner irdischen Macht ihn auffordert, seine diesseitige Ohnmacht durch die Allmacht des einzigen Gottes zu transzendieren. Doch um den König in den Rang eines Gottes zu erheben, genügt es, die Tugenden, die seine Funktionen rechtfertigen, auf die Spitze zu treiben, indem man sich der ideologischen Ressourcen bedient, welche Geschichte und Kultur liefern« (ebd. 181f.).
- 33) Die Frage, inwieweit das Modell von Meillassoux der konkreten ethnohistorischen Überlieferung gerecht wird, kann an dieser Stelle leider nicht näher erörtert werden. Dennoch scheint es mir legitim, seinen Ansatz probeweise einmal auf die archäologischen Befunde zu übertragen.
- 34) Eine gute Übersicht über die ältere Diskussion gibt E. Picard (1991, 15-31).
- 35) Dem »Sakralkönigtum« wird gewöhnlich das »Heerkönigtums« als modernere und »rationalere« Variante gegenübergestellt (z. B. Wolfram 1999, 65).
- 36) In diesem Kontext ist auch darauf hinzuweisen, daß die Sakralität des frühmittelalterlichen Königtums nicht zwanglos aus älteren Epochen abgeleitet werden kann. Vielmehr läßt sich die stärker werdende Einbeziehung des Herrschers in die geistliche Sphäre an verschiedenen Ereignissen des 8. Jahrhunderts, etwa an das Aufkommen der Königssalbung unter Pippin I., nachvollziehen. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt im Bündnis Karls des Großen mit Papst Leo III. im Jahre 799 (Erkens 1999, bes. 3 und 6, s. auch Geary 1996).
- 37) So z. B. Demandt 1998, 73, 77; siehe auch Demandt 1995, 429f.
- 38) Krauß (1999, 354; s. auch 1996a, 346.) führt etwa an, daß Caesars Zeitgenosse und zeitweiliger Vertrauter, der »Haeduerfürst« Diviciacus, gleichzeitig politischer Führer und Druide gewesen sei (s. o. Anm. 13). Dies ändert indes nichts an der Tatsache, daß Caesar den Galliern eine ausgeprägte, auch personelle Trennung weltlicher und religiöser Funktionen attestiert: »In ganz Gallien gibt es nur zwei Stände, die etwas zu bedeuten haben und Achtung genießen. ... Jene beiden Stände sind die Druiden und die Ritter. Die Druiden sind beim Gottesdienst tätig, besorgen die Staats- und Privatopfer und geben Auskunft in Sachen des Glaubens. ... Die Druiden nehmen für gewöhnlich am Krieg nicht teil und zahlen auch, im Gegensatz zu der übrigen Bevölkerung, keine Steuern; ferner sind sie vom Heeresdienst wie überhaupt von allen Leistungen befreit« (Bell. Gall. VI, 13/14 – Übersetzung: C. Woyte).
- 39) Dieser gerade für einen sich »kulturanthropologisch« nennenden Ansatz unverzichtbare Anspruch wird leider aus dem Beitrag Kraußes nicht immer ganz deutlich.
- 40) In manchen traditionellen Gesellschaften Westafrikas sind die Begriffe »Schmied« und »Totengräber« geradezu synonym (z. B. Podlewski 1966). Zum idealtypischen Ablauf einer vom Schmied geleiteten Bestattungszeremonie (Schmitz-Cliever 1979, 6ff.) gehört dabei auch ein Tieropfer. Der Schmied tötet beispielsweise eine Ziege aus dem Besitz des Vorstorbenen und bedeckt dessen Kopf mit der noch warmen Haut des Opfertieres. Fleisch – und dazu noch Hirsebier – erhält der Schmied als Lohn. Ein Nicht-Schmied würde es nie wagen, Opferfleisch zu essen.
- 41) In elaborierterer Form kennen wir Entsprechendes allerdings aus dem griechischen und römischen Kulturraum (z. B. Durand/Schnapp 1985; Siebert 1999).
- 42) Es ist leider aus Platzgründen nicht möglich, an dieser Stelle ausführlicher auf diese Theorien einzugehen. Kurze Übersichten über die wichtigsten Ansätze beispielsweise Bruit Zaidman/Schmitt Pantel (1994, bes. 30-43) und Bremmer (1996, 44-51).
- 43) »Iteration« bezeichnet »die seit Homer belegte Vorstellung, die Toten würden im Jenseits das weiter treiben, was sie während ihres Lebens getan hätten. Orion etwa jagt weiter Tiere, Minos erteilt Rechtssprüche, Herakles spannt furchterregend seinen Bogen« (Gladigow 1974, 291).
- 44) W. Schier (1998, 512f.) hat dieses Argument Kraußes, das m. E. einer kritischen Betrachtung nicht standhält, leider kritiklos übernommen: »Indizien für eine auch rituelle, 'priesterliche' Funktion, die bislang für die 'Fürsten' der Hallstattzeit fehlten, stellen ein weiteres Argument für ihre ethnozoologische Klassifikation als 'Häuptlinge' dar«.
- 45) »Priests are full-time practitioners who are typically high-social-status males selected through descent/social inheritance and/or succession based upon political achievements. Their positions are often ex officio aspects of their roles as heads of clans, lineages, villages or other social groups« (ebd. 1107).
- 46) Grundsätzlich scheint es mir nicht zwingend, daß solche spezifischen Grabbeigaben jeweils den (einstigen und zukünftigen) Besitz des Toten repräsentieren. Es kann sich durchaus auch um Objekte handeln, die lediglich im Rahmen des Totenrituals eine Rolle gespielt haben. In diesem Zusammenhang müßte dann nochmals die Frage nach dem Ausrichter des Begräbnisses gestellt werden. J. Biel (1985, 82) hat dafür professionelle Bestatter in Erwägung gezogen, deren 'Handschrift' er an Nachlässigkeiten bei der Totenbehandlung zu erkennen glaubte (Biel 1982, 78). Eine solche Vorstellung erscheint mir aus den gleichen Gründen, die Krauß gegen eine ausschließlich politisch-ökonomische Deutung der »Fürstengräber« anführt, wenig wahrscheinlich (Veit 1988). Dies spricht jedoch nicht grundsätzlich gegen die Annahme, daß »religiöse Spezialisten« bei solchen Riten eine wichtige Rolle spielten. So finden wir in vielen Bereichen etwa in Afrika südlich der Sahara Hinweise für eine Spezialisierung in dem Sinne, daß bestimmte als »unrein« eingestufte Gruppen – häufig etwa Schmiede – für andere, bäuerliche Gruppen die Funktion des Bestatters wahrnehmen. Die Beziehung zwischen beiden Gruppen ist dabei jedoch keineswegs auf ökonomische Aspekte reduzierbar (s.o. Anm. 40).
- 47) Auch dabei handelt es sich typischerweise um Männer mit einem gehobenen sozialen Status. Unterschiede bestehen lediglich im Hinblick auf den Modus der Weitergabe dieses Amtes entweder durch Wahl eines Nachfolgers oder durch Vererbung (oder eine Mischung aus beiden Elementen).
- 48) Dabei wird unterstellt, daß der Wert von Edelmetall eine interkulturelle Konstante ist.
- 49) Der Hinweis Eggerts, die äquatorialafrikanischen Erdwerke seien von »akephalen Gesellschaften« geschaffen worden, ist m. E. überdies nicht so zu verstehen, daß damit auf eine akephale Struktur der Hallstattkultur rückgeschlossen wird. Das von ihm vorgeführte Beispiel belegt nur, daß auch akephale Gesellschaften durchaus zu

- beträchtlichen Gemeinschaftsleistungen fähig sind. Daraus folgt dann logisch, daß der Nachweis entsprechender Gemeinschaftsleistungen, wie wir ihn für die Späthallstattzeit führen können, als Beleg für die Existenz einer weitergehenden soziopolitischen Differenzierung (im Sinne von Häuptlingstum oder gar Staat) allein nicht ausreicht. – Entsprechend zielt auch das Argument, Eggert vergleiche »Äpfel mit Birnen«, wenn er bei seinen Berechnungen der Arbeitsaufwands Erdwerke und Grabhügel miteinander vergleiche, ins Leere (Krauß 1999, 341). Für die begrenzte Frage nach der in einer Gesellschaft mobilisierbaren Arbeitsleistung spielt es zunächst keine Rolle, in welcher Art von Gemeinschaftsprojekt die Arbeit investiert wird. Dieser Aspekt wird erst dann relevant, wenn eine kontextuelle Analyse angestrebt wird.
- 50) In frühgriechischen *Basilees* sieht Ulf (1990, 224) Männer, deren Macht über eine einzelne Deszendenzgruppe hinausreicht. Ihr Status sei aber nur begrenzt abgesichert gewesen (nicht in rechtlichem Sinne); individuelle Schwäche habe zum Verlust der Position führen können: »Sie lassen sich daher als big-men interpretieren, die durch persönlichen Einsatz und Leistungsstärke Abhängigkeiten zu erzeugen vermochten, die ihnen diese vergleichsweise labile Einflußname auf einen über die eigene Abstammungsgruppe ein großes Stück hinausreichenden Kreis ermöglicht haben«.
- 51) Galton forderte daher, daß dem transkulturellen Vergleich eine historische Analyse der Abhängigkeiten unter den Vergleichsobjekten vorangehen müsse (Kleinschmidt 1991, 6 – s. dazu auch Osterhammel 1996a, 153f.; Schweizer 1983, 437f.).
- 52) Ich habe ein solches Vorgehen einmal mit Bezug auf das Problem der Siedlungsbestattung demonstriert (Veit 1996). Die kontextuelle Analyse dieser Institution blendet dabei die Befunde aus angrenzenden Regionen zunächst aus. Sie werden erst in einem zweiten Schritt im Zusammenhang mit der Frage des Nachweises kultureller Beziehungen herangezogen.
- 53) Daneben sieht Krauß noch einige andere Unterschiede zwischen analytischer Ethnologie und primär beschreibender Ur- und Frühgeschichtlicher Archäologie: 1. eine unterschiedliche raum-zeitliche Dimension der Untersuchung (synchrone [= ethnographischer Präsenz] versus diachrone Analyse), 2. eine unterschiedliche Festlegung der Untersuchungseinheiten (ethnologischer versus archäologischer Kulturbegriff) sowie 3. eine unterschiedliche Informationsqualität der Quellen.
- 54) Zudem übersieht Krauß, daß die entsprechenden Interpretationen der Hallstattzeit zugrundegelegten Deutungen aus ebenfalls primär archäologisch erforschten zeitgleichen Nachbarkulturen selbst in vielfacher Weise von Analogieschlüssen zu rezenten oder subrezentem Kulturen abhängig sind. Die zuständigen Wissenschaften operieren seit langem explizit oder implizit mit ethnologischen Theorien. In diesem Sinne gehen – wie es I. M. Lewis (1989, 26) ausdrückt – der Diffusionismus wie andere vermeintlich gebannte Geister weiterhin in den Köpfen der Kulturwissenschaftler um, auch wenn er in der Ethnologie schon seit langem nicht mehr als akzeptables theoretisches Unternehmen gilt.
- 55) Dabei gibt es durchaus nachvollziehbare Gründe, die gerade Historiker Vergleiche eher meiden lassen (Kaelble 1999, 10). Insbesondere ihre Grunderfahrung der enormen Unterschiede zwischen einzelnen Epochen läßt sie allzuweit gespannten Vergleichen gegenüber besonders skeptisch sein.
- 56) Siehe dazu etwa die in Nuancen unterschiedliche Einschätzung von F. Fischers Hallstatt-Studien (z. B. Fischer 1973) in Eggert i. Dr. und in Veit i. Dr.
- 57) Nach der Systematik interkultureller Vergleiche von J. Osterhammel (1996a), haben wir es bei ethnoarchäologischen Vergleichen mit einem »asymmetrischen Partialvergleich« zu tun. Der Partialvergleich greift, im Gegensatz zum Totalvergleich, aus zwei oder mehreren Kulturen jeweils ein Element heraus, etwa eine besondere Institution; er ist selektiv oder perspektivisch angelegt« (ebd. 155). Asymmetrisch ist dieser Vergleich insofern, als ein besseres Verständnis der einen Analyseeinheit angestrebt wird, wobei die andere als Kontrastfolie und Mittel zu diesem Zweck dient (ebd. 157). Siehe dazu auch Veit (1997, 292f.).
- 58) Sie sind vielmehr typisch für die Reaktionsweise von »Praktikern« auf die Arbeit von »Theoretikern«. Dabei wird der spezifische Beitrag der Theoretiker zum Fachdiskurs, der sich von dem des Praktikers grundsätzlich unterscheidet, verkannt (s. Elwert 1989, 154).
- 59) Er bezieht sich hierbei auf eine Aussage von Werner von der Ohe (1987, 16).
- 60) Schon Schier (1998, 502) hat darauf hingewiesen, daß Kraußes Ruf nach antiquarischer Rückbesinnung möglicherweise Applaus von der falschen Seite provoziere.
- 61) So betrifft der von Krauß als zentral für die jüngere Debatte hervorgehobene jüngste Paradigmawechsel hin zu verhaltens- und evolutionstheoretischen Konzepten nur einen Teilbereich der kulturalanthropologischen Forschung. Für den quantitativ mindestens ebenso wichtigen Bereich der »interpretativen Ethnologie« (Stellrecht 1993) blieb er ohne Bedeutung.
- 62) Seine ausführliche Darstellung der Verfahren intra- und interkulturellen Vergleichs (Krauß 1999, 348-353) ist zu großen Teilen ein Referat von Überlegungen Th. Schweizers (1978; 1983 – Neuaufl. 1998) aus den siebziger Jahren. Die Übertragung auf das konkrete Fallbeispiel erweckt vielfach den Eindruck einer Nachrationalisierung einer davon weitgehend unabhängig gewonnenen Deutung. Diese Aussage hat mir der Verf. (pers. Mitt. vom 26. 1. 2000) indirekt bestätigt, indem er darauf hinwies, daß er im Rahmen seiner Dissertation unabhängig von Schweizer zu ähnlichen Vorstellungen gelangt sei.
- 63) Es stellt sich hier unweigerlich die Frage, ob dem Ansehen der vorangegangenen Forschergenerationen nicht besser gedient wäre, wenn man ihre Ergebnisse einer kritischen Analyse im Lichte neuer Funde, aber auch neuer theoretischer Konzepte unterzöge.
- 64) Dem konkreten Anlaß dieses Beitrags entsprechend wurden primär die Gegensätze zwischen Kraußes und meinen Vorstellungen herausgestellt. Dies hat zur Folge, daß durchaus existierende Gemeinsamkeiten in bestimmten Bereichen möglicherweise vernachlässigt wurden.

Literatur

- Auffarth 1993: Ch. Auffarth, Stichwort »Königtum, Sakrales«. In: H. Cancik / B. Gladigow / K.-H. Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III (Stuttgart 1993) 386-389.
- Biel 1982: J. Biel, Ein Fürstengrabbügel der späten Hallstattzeit bei Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg (Baden-Württemberg). *Germania* 60 (1) 1982, 61-104.
- 1985: J. Biel, Der Keltenfürst von Hochdorf (Stuttgart 1985).
- Bremmer 1996: J. N. Bremmer, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland (Darmstadt 1996).
- Bruit Zaitmann/Schmitt Pantel 1994: L. Bruitt Zaidmann / P. Schmitt-Pantel, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos (München 1994).
- Brun 1997: P. Brun, Les »résidences princières«: analyse du concept. In: P. Brun / B. Chaume (Hrsg.), *Vix et les éphémères principautés celtiques: Les VIe et Ve siècles avant J.-C. en Europe centre-occidentale. Actes du colloque de Châtillon-sur-Seine 1993* (Paris 1997) 321-330.
- Burkert 1972: W. Burkert, Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen. *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 32 (Berlin 1972).
- 1987: Ders., Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt. Reihe »Themen« der Siemens Stiftung 40 (München 1987).
- Burmeister 2000: S. Burmeister, Geschlecht, Alter und Herrschaft in der Späthallstattzeit Württembergs. *Tübinger Schr. Ur- und Frühgesch. Arch.* 4 (Münster 2000).
- Demandt 1995: A. Demandt, Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Welt (Berlin 1995).
- 1998: A. Demandt, Die Kelten (München 1998).
- Driehaus 1975: J. Driehaus, Beobachtungen zur Lage des Toten in Wagengräbern der Hallstatt- und frühen Latène-Kultur. *Hamburger Beitr. Arch.* 5, 1975, 61-76.
- Durand/Schnapp 1985: J.-L. Durand / A. Schnapp 1985: Schlachtopfer und rituelle Jagd. In: C. Bérard / J.-P. Vernant u.a., *Die Bilderwelt der Griechen. Schlüssel zu einer »fremden« Kultur. Kulturgeschichte der Antiken Welt* 31 (Mainz 1985), 73-99.
- Egg 1996a: M. Egg, Das hallstattzeitliche Fürstengrab von Strettweg bei Judenburg in der Obersteiermark. *Monogr. RGZM* 37 (Mainz 1996).
- 1996b: Ders., Zu den Fürstengräbern im Osthallstattkreis. In: E. Jerem / A. Lippert (Hrsg.), *Die Osthallstattkultur. Akten d. Internat. Symposiums, Sopron, 10.-14. Mai 1994. Archäolingua* 7 (Budapest 1996) 53-86.
- Eggert 1988: M. K. H. Eggert, Riesentumuli und Sozialorganisation: Vergleichende Betrachtungen zu den sogenannten »Fürstenhügeln« der späten Hallstattzeit. *Arch. Korrb.* 18 (3) 1988, 263-274.
- 1989: Ders., Die »Fürstensitze« der Späthallstattzeit: Bemerkungen zu einem archäologischen Konstrukt. *Hammaburg NF* 9, 1989 (= *Festschr. Wolfgang Hübenner*), 53-66.
- 1991a: Ders., Prestigegüter und Sozialstruktur in der Späthallstattzeit: Eine kulturanthropologische Perspektive. *Saeculum* 42 (1) 1991, 1-28.
- 1991b: Ders., Die konstruierte Wirklichkeit: Bemerkungen zum Problem der archäologischen Interpretation am Beispiel der späten Hallstattzeit. *Hephaistos* 10, 1991, 5-20.
- 1999: Ders., Der Tote von Hochdorf: Bemerkungen zum Modus archäologischer Interpretation. *Arch. Korrb.* 29, 1999, 211-222.
- im Druck: Ders., Über Zimelien und Analogien: Epistemologisches zum sogenannten Südimport der späten Hallstatt- und frühen Latènekultur. In: M. Heinz / M. K. H. Eggert / U. Veit (Hrsg.), *Zwischen Erklären und Verstehen. Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Erkenntnis. Tübinger Arch. Taschenb.* 2 (Münster, im Druck).
- Eckholm Friedman 1985: K. Eckholm Friedman, »... Sad Stories of the Death of Kings«: The Involution of Divine Kingship. *Ethnos* 50, 1985, 248-271.
- Elwert 1989: G. Elwert, Ethnologische Artefakte und die theoretische Aufgabe der empirischen Sozialwissenschaften. *Saeculum* 40 (2) 1989, 149-160.
- Erkens 1999: F.-R. Erkens, Karolus Magnus – Pater Europae? In: Ch. Stiegemann / M. Wemhoff (Hrsg.), *799. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Katalog der Ausstellung (Paderborn 1999) Bd. 1*, 2-9.
- Fatheuer 1988: T. Fatheuer, Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland (Münster 1988).
- Fischer 1973: F. Fischer, Keimelia. Bemerkungen zur kulturgeschichtlichen Interpretation des sogenannten Südimports in der späten Hallstatt- und frühen Latènekultur des westlichen Mitteleuropa. *Germania* 51, 1973, 436-459.
- 1982: Ders., Frühkeltische Fürstengräber in Mitteleuropa. *Zeitschr. Arch. u. Kulturgesch.* 13, 1982 (Sondernummer).
- Förster 1995: T. Förster, Die Darstellung neuer Herrschaft. Die Entstehung repräsentativer Öffentlichkeit in einer akephalen Gesellschaft Westafrikas. *Anthropos* 90, 1995, 377-390.
- Frankenstein/Rowlands 1978: S. Frankenstein/M. J. Rowlands, The internal structure and regional context of Early Iron Age society in south-western Germany. *Bulletin Institute of Archaeology, University of London* 15, 1978, 73-112.
- Frazer 1890: J. G. Frazer, *The Golden Bough*. New York 1928 (Erstaus. 1890).
- Geary 1996: P. J. Geary, *Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen* (München 1996).
- Girard 1987: R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (Zürich 1987) (Orig.: *La violence et le sacré*. Paris; Grasset 1972).
- Gladigow 1974: B. Gladigow, Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik. *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.* 26, 1974, 289-309.
- Haberland 1960: E. Haberland, Das heilige Königtum. In: B. Freudenfeld (Hrsg.), *Völkerkunde. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme* (München 1960) 77-155.
- Härke 1979: H. Härke, Settlement types and settlement patterns in the West Hallstatt province. *Brit. Arch. Rep., Int. Ser.* 57 (Oxford 1979).
- 1983: Ders., Höhensiedlungen im Westhallstattkreis – ein Diskussionsbeitrag. *Arch. Korrb.* 13, 1983, 461-477.
- Haffner 1995: A. Haffner, Allgemeine Übersicht. In: Ders. (Hrsg.), *Heiligtümer und Opferkulte der Kelten* (Stuttgart 1995) 9-42.
- Hasenfratz 1994: H.-P. Hasenfratz, *Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos* (Freiburg 1994).
- Hayden, B. 1995: B. Hayden, Pathways to Power: Principles for Creating Socioeconomic Inequality. In: D. T. Price / G. M. Feinman (Hrsg.) *Foundations of Social Inequality. Fundamental Issues in Archaeology* (New York 1995) 15-86.

- Hess 1977: H. Hess, Die Entstehung zentraler Herrschaftsinstanzen durch die Bildung klientärer Gefolgschaft. Zur Diskussion um die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. *Kölner Zeitschr. f. Soziol. u. Sozialpsych.* 29, 1977, 762-778.
- Höfler 1956: O. Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forschungen 3* (1956) 75-104.
- Johansen Kleppe 1989: E. Johansen Kleppe, Divine kingdoms in northern Africa: material manifestations of social institutions. In: I. Hodder (Hrsg.), *The Meaning of Things. Material culture and symbolic expression. One World Archaeology 6* (London 1989) 195-201.
- Kaelble 1999: H. Kaelble, Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt 1999).
- Kasten 1996: E. Kasten, Politische Organisation bei nordpazifischen Küstenvölkern. Variationen religiös legitimierter Führerschaft gegen den Hintergrund zunehmender gesellschaftlicher Komplexität. In: G. Elwert / J. Jensen / I. R. Kortt (Hrsg.), *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph. Sozialwiss. Schr. 30* (Berlin 1996) 293-320.
- Kendrick 1927: T. D. Kendrick, *The Druids*. London 1927 (Nachdruck 1994).
- Kimmig 1969: W. Kimmig, Zum Problem späthallstattzeitlicher Adelssitze. In: K.-H. Otto / J. Herrmann (Hrsg.), *Siedlung, Burg und Stadt. Studien zu ihren Anfängen. Festschr. Paul Grimm. Akad. Wiss. Berlin, Sektion Ur.- u. Frühgesch.* 25 (Berlin 1969) 96-113.
- Kleinschmidt 1991: H. Kleinschmidt, Galtons Problem: Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung. *Zeitschr. für Geschichtswiss.* 39, 1991, 5-22.
- Kossack 1970: G. Kossack, Gräberfelder der Hallstattzeit an Main und Fränkischer Saale. *Materialh. Bayer. Vorgesch.* 24 (Kallmünz/Opf. 1970).
- 1974: Ders., Prunkgräber. Bemerkungen zu Eigenschaften und Aussagewert. In: G. Kossack / G. Ulbert (Hrsg.), *Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie (= Festschr. J. Werner) Bd. 1* (München 1974) 3-33.
- Krauße 1996a: D. Krauße, Hochdorf III. Das Trink- und Speisegeschirr aus dem späthallstattzeitlichen Fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf (Kr. Ludwigsburg) (mit Beiträgen von Gerhard Längerer). *Forsch. u. Ber. Vor- u. Frühgesch. Bad.-Württ.* 64 (Stuttgart 1996).
- 1996b: Ders., Internationale Romanisierungsforschung im Vergleich. Perspektiven für das Schwerpunktprogramm »Romanisierung« der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Arch. Nachrbl.* 1 (3) 1996, 258-273.
- 1998: Ders., Infantizid. Theoriegeleitete Überlegungen zu den Eltern-Kind-Beziehungen in ur- und frühgeschichtlicher und antiker Zeit. In: A. Müller-Karpe (Hrsg.), *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa* (Festschr. für Alfred Haffner). *Internationale Archäologie, Studia honoraria 4* (Rahden/Westf. 1998) 313-352.
- 1999: Ders., Der »Keltenfürst« von Hochdorf: Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie. *Arch. Korrbbl.* 29, 1999, 339-358.
- Kuhn 1978: H. Kuhn, Germanisches Sakralkönigtum. In: Ders., *Kleine Schriften 4* (Berlin 1978) 242-247.
- Kull 1997: B. Kull, Tod und Apotheose. Zur Ikonographie in Grab und Kunst der jüngeren Eisenzeit an der unteren Donau und ihrer Bedeutung für die Interpretation von »Prunkgräbern«. *Ber. RGK 78*, 1997, 198-466.
- Lewis 1989: I. M. Lewis, Schamanen, Hexer, Kannibalen. Die Realität des Religiösen (Frankfurt a. M. 1989) (Orig.: *Religion in Context*; Cambridge 1986).
- Meillassoux 1989: C. Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei. Theorie und Gesellschaft 9* (Frankfurt a. M. 1989).
- Meuli 1946: K. Meuli, Griechische Opferbräuche. In: *Phyllobolia. Festschrift für P. von der Mühl* (Basel 1946) 185-288. Nachdruck in: K. Meuli, *Gesammelte Schriften* (Basel 1975) Bd. II, 907-1021.
- Nachtigall 1958: H. Nachtigall, Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen. *Zeitschr. Ethnol.* 83 (1) 1958, 34-44.
- Oeftiger 1984: C. Oeftiger, Mehrfachbestattungen im Westhallstattkreis. Zum Problem der Totenfolge. *Antiquas R.* 3, 26 (Bonn 1984).
- Ohe 1987: W. von der Ohe (Hrsg.), *Kulturanthropologie, Beiträge zum Neubeginn einer Disziplin. Festgabe für Emerich K. Francis zum 80. Geburtstag. Sozialwiss. Abh. Görres. Ges.* 15 (Berlin 1987).
- Osterhammel 1996a: J. Osterhammel, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft. *Geschichte und Gesellschaft 22*, 1996, 143-164.
- 1996b: Ders., Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft. In: H. G. Haupt / J. Kocka (Hrsg.), *Geschichte und Vergleich* (Frankfurt a. M. 1996) 271-313.
- Paret 1935: O. Paret, Das Fürstengrab der Hallstattzeit von Bad Cannstatt. *Fundber. Schwaben N. F.* 8, 1935, Anhang I, 1-38, Taf. 1-12.
- Parzinger 1999: H. Parzinger, Besprechung v. Krauße 1996. *Germania 77* (1) 1999, 378-382.
- Pauli 1984: L. Pauli, Die westliche Späthallstattkultur. Aufstieg und Niedergang einer Randkultur der antiken Welt. In: L. Pauli (Hrsg.), *Archäologie und Kulturgeschichte. Beiträge zur Erforschung von Sozialstrukturen. Symposium in Saebeck 17.-19.2.1984*, 46-61 (Nachdruck in *Bayer. Vorgeschbl.* 60, 1995, 133-142).
- 1987: Ders., Besprechung von Oeftiger 1984. *Bayer. Vorgeschbl.* 52, 1987, 290f.
- 1989: Ders., Zu Gast bei einem keltischen Fürsten. *Mitt. Anthropol. Ges. Wien* 118/119, 1988/89, 291-303.
- Paulus 1878: E. Paulus (d. J.), Ausgrabungen, Entdeckungen und Restaurationen in den Jahren 1876 und 1877. *Württ. Vierteljahrsh. f. Landesgesch.* 1, 1878, 35-43.
- Peschel 1989: K. Peschel, Zur keltischen Devotion innerhalb der keltischen Kriegergemeinschaft. In: F. Schlette / D. Kaufmann (Hrsg.), *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. XIII. Tagung der Fachgruppe Ur- und Frühgeschichte in Halle (Saale)* (Berlin 1989) 272-282.
- 1990: Ders., Archäologisches zur Frage der Unfreiheit bei den Kelten während der vorrömischen Eisenzeit. *Ethnogr.-Arch. Zeitschr.* 31, 1990, 370-417.
- Picard 1991: E. Picard, Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur *Germania* des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung. *Skandinavist. Arb.* 12 (Heidelberg 1991).
- Piggott, S. 1968: *The Druids* (London 1968).
- Podlewski 1966: A. M. Podlewski, *Les forgerons Mafa. Description et évolution d'un groupe endogame* (Paris 1966).

- Rankin 1987: D. Rankin, *Celts and the Classical World* (London 1987).
- Sagan 1987: E. Sagan, *Tyrannie und Herrschaft* (Reinbek b. Hamburg 1987).
- Sangmeister 1994: E. Sangmeister, Einige Gedanken zur Sozialstruktur im Westhallstattgebiet. In: C. Dobiat (Hrsg.), *Festschrift für Otto-Hermann Frey zum 65. Geburtstag*. Marburger Stud. Vor- u. Frühgesch. 16 (Marburg 1994) 523-534.
- Schiek 1956: S. Schiek, *Fürstengräber der jüngeren Hallstattkultur in Südwestdeutschland* (ungedr. Diss. Tübingen 1956).
- Schier 1998: W. Schier, Fürsten, Herren, Händler? Bemerkungen zu Wirtschaft und Gesellschaft der westlichen Hallstattkultur. In: H. Küster / A. Lang / P. Schauer (Hrsg.), *Archäologische Forschungen in urgeschichtlichen Siedlungslandschaften*. Festschrift für Georg Kosack zum 75. Geburtstag (Regensburg 1998) 493-514.
- Schlesinger 1956: W. Schlesinger, Über germanisches Heerkönigtum. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*. Vorträge und Forschungen 3 (1956) 105-141.
- Schmitz-Cliever 1979: G. Schmitz-Cliever, *Schmiede in Westafrika. Ihre soziale Stellung in traditionellen Gesellschaften*. Kulturanthropologische Studien 4. Hohen-schäftlarn 4 (München 1979).
- Schroeter 1994: K. R. Schroeter, *Entstehung einer Gesellschaft. Fehde und Bündnis bei den Wikingern* (Berlin 1994).
- Schweizer 1978: Th. Schweizer, *Methodenprobleme des interkulturellen Vergleichs. Probleme, Lösungsversuche, exemplarische Anwendung*. Kölner Ethnol. Mitt. 6 (Köln 1978). 1983: Ders., *Interkulturelle Vergleichsverfahren*. In: H. Fischer (Hrsg.), *Ethnologie: Eine Einführung* (Berlin 1983) (Neuausgabe 1998, 379-397). 1993: Ders., *Perspektiven der analytischen Ethnologie*. In: Schweizer/Schweizer/Kokot 1993, 79-113.
- Schweizer / Schweizer / Kokot 1993: Th. Schweizer / M. Schweizer / W. Kokot (Hrsg.), *Handbuch der Ethnologie*. Festschrift für Ulla Johansen (Berlin 1993).
- Service, E. R. 1971: *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective* (New York 1962, 21971).
- Siebert 1999: A. V. Siebert, *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*. Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 44 (Berlin 1999).
- Spindler 1991: K. Spindler, *Die frühen Kelten* (Stuttgart 1983; 21991).
- Stellrecht 1993: I. Stellrecht, *Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung*. In: Schweizer/Schweizer/Kokot 1993, 29-78.
- Teržan 1994: B. Teržan, *Überlegungen zum sozialen Status des Handwerkers in der frühen Eisenzeit Südosteuropas*. In: C. Dobiat (Hrsg.), *Festschrift für Otto-Hermann Frey zum 65. Geburtstag*. Marburger Stud. Vor- u. Frühgesch. 16 (Marburg 1994) 656-669.
- Thiel 1983: J. F. Thiel, *Grundbegriffe der Ethnologie: Vorlesungen zur Einführung* (Berlin 1983).
- Ulf 1990: C. Ulf, *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. Vestigia 43 (München 1990).
- Veit 1988: U. Veit, *Des Fürsten neue Schuhe: Überlegungen zum Befund von Hochdorf*. Germania 66 (1) 1988, 162-169. 1990: Ders., *Kulturanthropologische Perspektiven in der Urgeschichtsforschung*. Saeculum 41 (3/4) 1990 (1991) (= Urgeschichte als Kulturanthropologie. Beiträge zum 70. Geburtstag von Karl J. Narr, Teil 1) 182-214. 1993: Ders., *Europäische Urgeschichte und ethnographische Vergleiche: Eine Positionsbestimmung*. Ethnogr.-Arch. Zeitschr. 34 (2) 1993, 135-143. 1996: Ders., *Studien zum Problem der Siedlungsbestattung im europäischen Neolithikum*. Tübinger Schr. Ur- und Frühgesch. Arch. 1 (Münster 1996). 1997: Ders., *Tod und Bestattungssitten im Kulturvergleich: Ethnoarchäologische Perspektiven einer »Archäologie des Todes«*. Ethnogr.-Arch. Zeitschr. 38 (3-4) 1997, 291-313. 1998: Ders., *Frühe Gesellschaftsordnungen in Mittel- und Nordeuropa: Studien zur Sozialarchäologie des Neolithikums und der vorrömischen Metallzeit*. Unpubl. Habilitationsschrift, Tübingen 1998. im Druck: Ders., *Kulturanthropologische Ansätze in der Ur- und Frühgeschichtsforschung des deutschsprachigen Raumes: Ein Blick zurück nach vorn*. Arch. Informat. (im Druck).
- Veyne 1990: P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist* (Frankfurt a. M. 1990).
- Wahle 1952: E. Wahle, *Deutsche Vorzeit* (Basel 21952).
- Wenskus 1961: R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes* (Köln - Graz 1961). 1974: R. Wenskus, *Probleme der germanisch-deutschen Verfassungs- und Sozialgeschichte im Lichte der Ethno-soziologie*. In: H. Beumann (Hrsg.), *Historische Forschungen für Walter Schlesinger* (Köln 1974) 19-46.
- Widengren 1969: G. Widengren, *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969).
- Winkelman 1996: M. J. Winkelman, *Religious Practitioners*. In: D. Levinson / M. Ember (Hrsg.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology* 3 (New York 1996) 1105-1109.
- Wolfram 1999: H. Wolfram, *Die Germanen* (München 1999).
- Zürn 1966: H. Zürn, *Der »Grafenbühl«, ein Fürstengrabhügel der späten Hallstattzeit*. Germania 44, 1966, 74-102. 1970: Ders., *Hallstattforschungen in Nordwürttemberg. Die Grabhügel von Asperg (Kr. Ludwigsburg), Hirschlanden (Kr. Leonberg) und Mühlacker (Kr. Vaihingen)*. Veröff. Staatl. Amt. Denkmalpfl. Stuttgart A 16 (Stuttgart 1970).

Ulrich Veit

*Institut für Ur- und Frühgeschichte
und Archäologie des Mittelalters
Abt. Jüngere Urgeschichte und Frühgeschichte
Schloß Hohentübingen
72070 Tübingen*