

# Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung

Ulrich Veit

Abstract: Much of the current work within in the humanities (Kulturwissenschaften) deals with questions concerning the cultural memory of human societies. This paper tries to find out, whether the concept »cultural memory« can also be applied successfully to problems recently discussed within prehistoric archaeology. The term »cultural memory« (Kulturelles Gedächtnis) according to Aleida and Jan Assmann designates a kind of knowledge, which relates to the self-image of a social group. This knowledge regulates human experience and action. To guarantee the continuity of the society beyond the lifetime of individuals it has to be passed on from one generation to the next. Archaeologists instead of using this term »cultural memory« generally prefer the older term »tradition«, which also designates the transmission and reception of knowledge. But contrary to the term »cultural memory« it is essentially technical: »tradition« does not account for the forces, interests and needs, which motivate the permanent work of transmission and reception, that is necessary to guarantee the permanence of human societies. The relevance of this terminological distinction for archeological interpretations can be best demonstrated by reference to recent discussions on mortuary-symbolism and grave-sociology. The concept »cultural memory« in my opinion offers the opportunity for a critique of some older approaches within this field of research and gives us at the same time the key for a reevaluation of certain aspects of prehistoric mortuary ritual. This case study will concentrate on one of the most debated phenomena on this field: the so-called »princely graves« (Fürstengräber, Prunkgräber) of the Iron-Age in central Europe.

## Zur Einführung

Jene Wissenschaften, die man heute gerne als Kulturwissenschaften bezeichnet, sind größtenteils als Buchwissenschaften entstanden. Im Zeitalter der elektronischen Medien und der weltweiten Vernetzung von Wissensbeständen sehen sie sich zwangsläufig herausgefordert ihre Grundlagen neu zu überdenken. Man mag manche der jüngeren Entwicklungen im Bereich der neuen Medien zu Recht mit einer gewissen Skepsis betrachten, sie beinhalten aber zweifellos auch eine Chance. Durch sie könnten sich die Kulturwissenschaften von ihrer einseitigen Fixierung auf schriftliche Quellen etwas lösen und so eine »neue anthropologische Dimension« (Fried/Süßmann 2001: 7) gewinnen.

Darin liegt möglicherweise auch eine Chance für die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie. Sie versteht sich grundsätzlich zwar ebenfalls als Kulturwissenschaft, steht aber aufgrund ihrer spezifischen Quellensituation, die vor allem durch das weitgehende Fehlen von Schriftquellen gekennzeichnet ist, traditionell etwas abseits der klassischen Buchwissenschaften. Darüber hinaus sind auch die Beziehungen zu jenen Wissenschaften, die sich schwerpunktmäßig

mit Bildern beschäftigen – also insbesondere Kunstgeschichte und Klassische Archäologie – bislang eher gering entwickelt. Entsprechend finden sich im prä-historisch-archäologischen Schrifttum nur ausnahmsweise Beiträge zur Medientheorie.<sup>1</sup>

Vielmehr dominiert in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie weithin eine eng an naturwissenschaftlicher Methodik orientierte Analyse materieller Objekte verbunden mit einer sehr differenzierten Quellenkritik. An dieser generellen Situation wird sich für große Bereiche des Faches auch in Zukunft nicht viel ändern, da ein solcher Zugang der spezifischen Quellensituation der Ur- und Frühgeschichte angemessen ist. Potenzial für weiterführende Forschungen gibt es aber sicher im interpretativen Bereich, also dort, wo es darum geht, archäologische Fundkontexte als konkreten Ausdruck menschlichen Denkens und Handelns zu deuten. Dabei sind kulturtheoretische Erwägungen unvermeidbar.

Auf diesem Feld könnten durch eine stärkere Bezugnahme auf die gegenwärtig sehr lebendige medientheoretische Diskussion in den Kulturwissen-

---

<sup>1</sup> In dieser Hinsicht bis heute unübertroffen: Leroi-Gourhan (1980).

schaften (z. B. A. Assmann 1996; J. Assmann 1992) die Forschungen im Bereich der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie stärker als bisher in den Gesamtkomplex der Kulturwissenschaften eingebunden werden.<sup>2</sup> Allerdings bestehen auf Seiten der Ur- und Frühgeschichtsforschung selbst, zumindest was die Situation im mitteleuropäischen Raum betrifft, immer noch Vorbehalte sich auf eine solche Debatte einzulassen. Sie werden gewöhnlich mit der unzureichenden Quellensituation des Faches begründet, eine Situation, die Aussagen zu solchen weit reichenden kulturwissenschaftlichen Fragen unmöglich machten.<sup>3</sup> Ich halte eine solche Vorabfestlegung der Grenzen archäologischer Forschung für kontraproduktiv und plädiere dafür, die Chancen einer stärker kulturtheoretischen Ausrichtung urgeschichtlicher Studien zunächst einmal konsequent auszuloten. Im Mittelpunkt einer solchen Diskussion muss die Frage stehen, inwiefern materielle Kultur sinnvoll nicht nur als Quelle für vergangene Zustände und Entwicklungen, sondern auch als Medium der Kommunikation wie der Erkenntnis analysiert werden kann (s. Veit 2003).

Um diese Frage soll es auch in diesem Beitrag gehen. Allerdings möchte ich mich hier auf einen Teilbereich dieser Gesamtproblematik beschränken, und zwar auf die Frage einer möglichen Funktion materieller Kultur im Rahmen des kollektiven Gedächtnisses schriftloser Kulturen. Mein konkretes Ziel ist es, zu erkunden, ob die in der jüngeren kulturwissenschaftlichen Forschung populäre Metapher vom »kulturellen Gedächtnis« gewinnbringend auch auf Fragestellungen angewandt werden kann, mit denen sich die Ur- und Frühgeschichtsforschung schon seit längerem beschäftigt. Der Begriff »Kulturelles Gedächtnis« bezeichnet nach Aleida und Jan Assmann (1988: 28) ein »selbstbild-bezogenes Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur erneuten Aneignung, Einübung und Einweisung ansteht.«<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Wichtige Voraussetzungen dazu von Seiten der Kulturwissenschaft wurden etwa im Heidelberger Arbeitskreis zur »Archäologie der literarischen Kommunikation« in den letzten Jahren geschaffen (Assmann/Assmann/Hardmeier 1983).

<sup>3</sup> Explizit z. B. Fischer (1987); ähnlich äußert sich in diesem Punkt Eggert (2003).

<sup>4</sup> Das Konzept unterstellt nicht die Existenz eines kollektiven Bewusstseins, sondern lediglich eines kollektiv geteilten Wissens. Träger dieses Wissens ist immer das einzelne Bewusstsein. Kollektiv ist aber die Identität, die über ein solches kollektiv geteiltes Wissen vermittelt wird (Assmann/Assmann 1988: 27). Dabei wird vorausgesetzt, dass jede menschliche Gruppe nach Ausbildung und Reproduktion einer Wir-Identität strebt.

Der Beitrag geht zunächst von der Situation im Fach Ur- und Frühgeschichte aus und wendet sich demnach primär an die Prähistorikerinnen und Prähistoriker. Für die weitere Entwicklung der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie scheint es aber wünschenswert, dass sich in diese Diskussion auch Vertreter jener Kulturwissenschaften einschalten, in denen die hier angesprochene Frage der Gedächtnisfunktion von Kultur schon ausführlicher thematisiert worden ist.

### Materielle Kultur als Medium: Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis

Der Gegensatz zwischen Kulturen mit und ohne Schrift bildet eine der wesentlichen Grundlagen für die Gliederung unseres Systems der Wissenschaften. Er ist bis heute konstitutiv für die Unterscheidung zwischen der Urgeschichts- und der Geschichtswissenschaft. Diese Unterscheidung ist insofern gerechtfertigt, als sich die Quellengrundlage beider Fachwissenschaften deutlich voneinander unterscheidet und die Auswertung und Deutung der betreffenden Hauptquellen ganz unterschiedliche Qualifikationen erfordert. Die Unterscheidung wird indes dadurch relativiert, dass die Geschichtswissenschaft ihre Quellengrundlage und Methodik im 20. Jahrhundert insgesamt deutlich verbreitert hat und durchaus bereit scheint, wo immer dies sinnvoll möglich ist, auch archäologische und sonstige nichtschriftliche Quellen in ihre Überlegungen mit einzubeziehen (z. B. Finley 1987; Le Goff/Chartier/Revel 1994; Goertz 1998). Vor dem Hintergrund der intensiven Diskussionen der letzten Jahrzehnte um die Rolle der »oral history« wird man heute Kulturen ohne Schriftgebrauch ihre Historizität nicht mehr rundum absprechen wollen. Und gerade im Hinblick auf die Erforschung der Memorialkultur hat der Gegensatz Schriftlichkeit/Mündlichkeit längst den Status einer Leitdifferenz verloren (Flaig 1998: 256).

Parallel zu diesen Entwicklungen in den Kulturwissenschaften wurde in der Ur- und Frühgeschichtsforschung der lange weithin gebräuchliche, aber inhaltlich problematische Begriff »Vorgeschichte« zunehmend durch den angemesseneren Begriff »Urgeschichte« ersetzt.<sup>5</sup> Mit dieser terminologischen Neuorientierung ging indes kein konsequentes Um-

<sup>5</sup> Dort wo weiterhin von »Vorgeschichte« die Rede ist, etwa in Namen von Fachinstitutionen, hat dies wissenschaftsgeschichtliche, nicht aber sachliche Gründe.

denken bezüglich der dadurch berührten Problematik einher. Vielmehr scheinen viele Prähistoriker<sup>6</sup> implizit weiterhin der Überzeugung anzuhängen, sie untersuchten nicht nur »schriftlose«, sondern im Grunde genommen auch »geschichtslose« Kulturen.<sup>7</sup> Historische Traditionen werden dementsprechend erst retrospektiv vom Forscher selbst gestiftet, indem er die verschiedenen im Quellenbestand repräsentierten Zeitebenen untereinander und mit der jüngeren Geschichte zu verbinden sucht.

Nach dieser Sichtweise bringt in gewisser Weise erst der Urgeschichtsforscher Geschichtlichkeit in eine eigentlich ungeschichtliche Zeit. Damit wird aber unterstellt, dass für die untersuchten Gesellschaften ein bewusster Bezug auf die eigene Vergangenheit noch keine entscheidende Rolle gespielt hat, sondern dass man in jenen frühen Epochen lediglich mechanisch auf dem Wissen vorangegangener Generationen aufgebaut habe.<sup>8</sup> Und selbst wenn es so etwas wie ein Geschichtsbewusstsein in Ansätzen bereits gegeben habe, so halten andere Fachvertreter dagegen, fehlten der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie dennoch schon aufgrund der spezifischen Struktur ihrer Quellen die Möglichkeiten über solche Aspekte konkretere Aussagen zu treffen (z. B. Eggert 2003).

Beide Annahmen sind anfechtbar. Der Ethnologe Rüdiger Schott (1968; 1990) hat schon vor längerer Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass sich das Geschichtsbewusstsein schriftloser Völker nicht prinzipiell von demjenigen schriftbesitzender unterscheidet. Mythische Vorstellungen übten zwar häufig einen starken Einfluss auf das Geschichtsdanken so genannter »primitiver« Völker aus, doch kenne der Mythos selbst die Scheidung in einen chaotischen oder paradiesischen vor-menschlichen Seinszustand und in eine geschichtliche Zeit im engeren Sinne.

Traditionen aus der geschichtlichen Zeit dienten dabei vor allem der Legitimierung bestehender sozialer, rechtlicher und politischer Verhältnisse. Sie erfüllten daher in schriftlosen Gesellschaften eine wichtige Ordnungsfunktion. Nicht nur das Rechtsbewusstsein, sondern auch das Bewusstsein der indi-

viduellen Persönlichkeit und das Bewusstsein der Gruppe in Abgrenzung gegen andere hingen aufs engste mit dem Geschichtsbewusstsein zusammen.<sup>9</sup>

Es gibt keinen vernünftigen Grund anzunehmen, dass es sich bei den nur noch archäologisch fassbaren schriftlosen Gemeinschaften der jüngeren Urgeschichte anders verhalten haben sollte. Insofern beschäftigt sich die Urgeschichtsforschung – ebenso wie die Ethnologie – nicht mit »geschichtslosen« Gesellschaften, sondern mit Gesellschaften, die ein Geschichtsbewusstsein besaßen. Das Überlieferungswissen, auf dem dieses Geschichtsbewusstsein gründete, war allerdings nicht wie in den Hochkulturen in kanonisierten Texten fixiert, sondern wurde primär in Form oraler Traditionen im Rahmen von bestimmten Festen und Zeremonien von einer Generation an die nächste weitergegeben.

Das spezifische Erkenntnisproblem der Urgeschichtsforschung gegenüber der Ethnologie liegt nun darin, dass diese oralen Traditionen in unseren Quellen praktisch nicht mehr greifbar sind. Für Aussagen über diesen Bereich, wie über alle anderen Bereiche, sind Archäologen vielmehr auf das Medium der »materiellen Kultur« angewiesen. Diese Tatsache markiert zweifellos eine wichtige Beschränkung unserer Erkenntnismöglichkeiten. Allerdings begründet sie keinen grundsätzlichen Verzicht auf die Behandlung entsprechender Fragen: Nur weil wir den Ritualen, die vor langer Zeit abgehalten wurden, nicht mehr beiwohnen können, müssen wir die betreffenden Menschen in unseren Konzeptualisierungen nicht wie Taubstumme behandeln. Dies würde bedeuten, die Ebenen der Heuristik und Quellenkritik mit jener der kulturanthropologischen Theoriebildung zu vermengen.

Andererseits steht es auch im Hinblick auf eine entsprechende Heuristik nicht so schlecht, wie man vielleicht auf den ersten Blick vermuten könnte. Wir dürfen davon ausgehen, dass das für Archäologen zentrale Medium »materielle Kultur« durchaus einen gewissen Anteil am Identitätsdiskurs der betreffenden Gemeinschaften hatte. Die Ethnologie zeigt uns, wie lokale oder dingliche »Dokumente« wie Heiligtümer, die von bestimmten Ahnen gegründet wurden, oder Gräber, in denen man sie bestattet hat, als materielle

<sup>6</sup> Hier und im folgenden ist die weibliche Form immer mitzudenken, auch wenn sie aus stilistischen Gründen nicht gesondert aufgeführt wird.

<sup>7</sup> Explizit dargelegt findet sich eine solche Sichtweise z. B. bei Fischer (1987).

<sup>8</sup> Das von Oscar Montelius in die Urgeschichtsforschung eingeführte »typologische Rudiment« (als Bezeichnung für zum Ornament verkümmerte, ehemals technisch bedeutsame Elemente von Artefakten) ist klassischer Ausdruck eines solchen Denkens. Eine aktuelle Bewertung dieses Phänomens findet sich bei Eggert (2001: 194ff.).

<sup>9</sup> Schott führt weiter aus, dass ein solches Überlieferungswissen häufig auf »Alte« und »Kundige«, die eine »Initiation« hinter sich gebracht haben, beschränkt sei. Eine kritische Überprüfung dieses Wissens finde bei der Weitergabe solcher mündlicher Überlieferungen gewöhnlich nicht statt. Allerdings gebe es innerhalb der Gruppe durchaus eine Kritik der Überlieferungen durch die gegenseitige Kontrolle der Zeugen, und zwar besonders wenn ihre Interessen einander widerstreiten.

Hilfen des »Geschichtsbewusstseins« dienen können (Müller 1998: 285f.).<sup>10</sup> Insofern besitzt auch die Urgeschichtsforschung empirische Ansatzpunkte zum Studium dessen, was seit einigen Jahren mit dem Begriff »kulturelles Gedächtnis« umschrieben wird.<sup>11</sup>

### Formen kollektiver Erinnerung

Das »kulturelle Gedächtnis« bildet nur einen kleinen Teil des kollektiven Gedächtnisses menschlicher Gesellschaften. Jan Assmann (1992: 21) unterscheidet insgesamt vier Bereiche der Außendimension des menschlichen Gedächtnisses: das mimetische Gedächtnis, das Gedächtnis der Dinge, das kommunikative Gedächtnis und eben das kulturelle Gedächtnis.

- Der Begriff »mimetisches Gedächtnis« steht für Handeln, das nicht kodifiziert ist, sondern auf Nachahmung beruht.
- Der Begriff »Gedächtnis der Dinge« macht darauf aufmerksam, dass die Dinge des Alltags dem Menschen ein Bild seiner selbst widerspiegeln und ihn an sich, seine Vergangenheit und seine Vorfahren erinnern. Die Dingwelt, in welcher der Mensch lebt, besitzt also einen Zeitindex, der mit der Gegenwart zugleich auch auf verschiedene Vergangenheitsschichten deutet.<sup>12</sup>
- Der Begriff »kommunikatives Gedächtnis« bezieht sich primär auf die alltägliche verbale Kommunikation im sozialen Raum. Signifikant ist dabei ein hohes Maß an Ungeformtheit, Beliebigkeit und Unorganisiertheit. Wichtigstes Merkmal des kommunikativen Gedächtnisses ist sein beschränkter Zeithorizont. Er entspricht jenem der *oral history*, umfasst also etwa 3–4 Generationen (oder etwa 100 Jahre).

<sup>10</sup> Grundsätzlich lernt der Mensch ja nicht nur durch verbale Einweisung, sondern ebenso durch Anschauung und Nachahmung. Dabei spielen Objekte als Erinnerungshilfe bzw. »Wissensspeicher« eine wichtige Rolle.

<sup>11</sup> Der Begriff »kulturelles Gedächtnis« wird dabei bewusst dem Begriff »Tradition« vorgezogen, weil letzterer lediglich die Kulturtechnik der Weitergabe und Aufnahme als solche bezeichne, jedoch keinerlei »Hinweis auf die Triebkräfte, Interessen und Bedürfnisse [gebe], die diese unausgesetzte Arbeit des Weiterreichens und Aufnehmens motivieren« (Assmann 1994: 404).

<sup>12</sup> Der Archäologe benutzt diesen Zeitindex gewöhnlich zur Gewinnung einer Chronologie.

- Der Begriff »kulturelles Gedächtnis« schließlich umschreibt den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchstexten, -bildern und -riten, in deren »Pflege« eine Gesellschaft ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt.

Das »kulturelle Gedächtnis« bildet damit einen Raum, in den alle drei vorgenannten Bereiche mehr oder weniger bruchlos übergehen.<sup>13</sup> Im Gegensatz zu diesen anderen alltäglichen Gedächtnisformen kennzeichnet jedoch Alltagsferne (Alltagstranzendenz) seinen Zeithorizont. Anders als das kommunikative Gedächtnis, dessen Zeithorizont wandert, besitzt das kulturelle Gedächtnis seine Fixpunkte in der Zeit, schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird.<sup>14</sup> Außerdem ist das kulturelle Gedächtnis an eine spezialisierte Trägerschaft gebunden – und zwar schon in schriftlosen Kulturen mit ihren Barden, Schamanen, Priestern usw.

Beim kulturellen Gedächtnis handelt es sich also um keine Institution, die typisch für Hochkulturen ist (Assmann/Assmann 1988: 35), vielmehr wurden bereits lange vor der Erfindung der Schrift von menschlichen Gemeinschaften identifizierende Symbole und »Texte« (im weitesten Sinne) geschaffen, tradiert und gedeutet.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Im Bereich der materiellen Kultur sind es Repräsentationen wie Gedenksteine, Grabmale, Tempel, Idole usw. die den Horizont des Dinggedächtnisses in Richtung auf das kulturelle Gedächtnis überschreiten. Im Gegensatz zu Objekten des Alltags machen sie den in den Dingen impliziten Zeit- und Identitätsindex explizit (Assmann 1992: 21).

<sup>14</sup> Im Fluss der Alltagskommunikation bilden solche Feste, Riten, Epen, Gedichte, Bilder usw. sog. »Zeitinseln«, Inseln vollkommen anderer Zeitlichkeit bzw. Zeithobheit (Assmann/Assmann 1988: 12).

<sup>15</sup> Ähnlich äußerte sich der Prähistoriker A. Leroi-Gourhan (1980: 324f.) schon in den 1960er Jahren: »Das kollektive Gedächtnis bedarf zu Beginn der Schriftentwicklung keines Bruches mit seiner traditionellen Bewegung, allenfalls noch, soweit es in einem entstehenden sozialen System außergewöhnliche Erscheinungen festzuhalten gilt. Es ist also kein Zufall, wenn die Schrift nicht das aufzeichnet, was im Leben und in der Produktion ganz normal abläuft, sondern das Gerüst einer urbanisierten Gesellschaft, für die der Knotenpunkt des Nervensystems in einer ökonomischen Zirkulation zwischen den himmlischen und menschlichen Produzenten und den Herrschenden liegt. Die Innovation erfolgt an der Spitze des Systems und umfasst selektiv die finanziellen und religiösen Tätigkeiten, die Opfergaben, die Genealogien, den Kalender, alles, was in den neuen städtischen Strukturen weder durch Ketten von Gesten noch

Da sich das kulturelle Gedächtnis nicht biologisch vererbt, sind spezifische kulturelle Mittel nötig, um seine Inhalte von einer Generation auf die nächste zu übertragen. Konkret bedarf es der Objektivierung, Speicherung, Reaktivierung und Zirkulation von Sinn. Von daher markiert die Erfindung der Schrift, als eines außergewöhnlich leistungsfähigen Mediums symbolischer Objektivierung, eine tiefe Zäsur in der Geschichte des kulturellen Gedächtnisses.<sup>16</sup> Mit ihrer sukzessiven Durchsetzung tritt die textgestützte Interpretation an die Stelle ritengestützter Repetition.<sup>17</sup> Dies erweitert die Möglichkeiten der Teilhabe, wie wir das aus den Hochreligionen mit ihren heiligen Schriften kennen, weit über die Lokal- bzw. Regionalgruppe hinaus.

Vor der Verfügbarkeit der Schrift für solche Zwecke dagegen waren Zusammenkunft und persönliche Anwesenheit die einzigen Möglichkeiten Anteil am kulturellen Gedächtnis zu gewinnen. Für solche Zusammenkünfte mussten bestimmte Anlässe geschaffen werden. Dies waren vor allem Feste, die in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens bewerkstelligen und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität sorgen.<sup>18</sup>

---

durch Produkte vollständig im Gedächtnis bewahrt werden kann.« Leroi-Gourhan (1980: 323) gliedert die Geschichte des kollektiven Gedächtnisses in fünf Perioden: »Die mündliche Überlieferung, die schriftliche Überlieferung durch Tafeln oder Register, die Übermittlung durch Karteikarten, die mechanische Aufzeichnung und die elektronische Aufzeichnung«.

<sup>16</sup> In der Praxis müssen wir allerdings von einer längeren Phase des Nebeneinanders verschiedener Medien des kulturellen Gedächtnisses ausgehen. Ein gutes Beispiel für das Fortbestehen ritueller Memorierungspraktiken in einer Epoche mit einem Schriftgedächtnis bietet etwa die *pompa funebris*, das Leichenbegängnis adliger Familien in der römischen Republik. Bei dieser Zeremonie wurden die Masken der politisch erfolgreichen Ahnen des Verstorbenen in einer langen Parade öffentlich zur Schau gestellt: »Einerseits benutzten die großen Familien das Leichenbegängnis dazu, ihr symbolisches Kapital – in Form von Ahnenmasken – dem Volk und den rivalisierenden Familien vorzuweisen als Bestand akkumulierter Verdienste um die *res publica*, andererseits gereichte es den Zuschauern zur memorialen Übung: Sie wurden bei jeder *pompa funebris* an die Taten der betreffenden Familie erinnert. Die chronologisch aufeinander folgenden Ahnenmasken choreographierten die zeitliche Tiefe nicht nur einer Familie, sondern der gesamten *res publica*« (Flaig 1995; 1998a: 256).

<sup>17</sup> Repetition und Interpretation sind nach Jan Assmann funktionell äquivalente Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz (Assmann 1994: 414).

<sup>18</sup> »Feste und Riten sorgen im Regelmäß ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen

Im Rahmen solcher identitätssichernder Rituale spielen häufig spezifische Objektgruppen eine Rolle, die weniger eine praktische als vielmehr eine symbolische Funktion besaßen. Dazu gehören beispielsweise Dinge, die bei solchen Anlässen in einem rituellen Kontext zwischen Personen getauscht werden, aber auch Objekte, die so heilig sind, dass sie nicht getauscht werden konnten. Maurice Godelier (1999) hat die entsprechenden Prozesse exemplarisch für die Baruya in Neuguinea und benachbarte Ethnien beschrieben. Eine weiter gespannte Übersicht zu sakralen Objekten bietet Karl-Heinz Kohl (2003).

### Prunkgräber: Theoretisches Konzept und empirische Basis

Im Zentrum der »Erinnerungskultur« schriftloser Gemeinschaften steht nicht zufällig das Totengedenken, bildet doch der Tod die Ur-Erfahrung der Differenz zwischen Gestern und Heute.<sup>19</sup> Die sich an die Toten knüpfende Erinnerung kann deshalb als eine Urform kultureller Erinnerung angesehen werden (Assmann 1992; 2000). Insofern überrascht es nicht, dass wir gerade für diesen Bereich auch aus urgeschichtlichen Kontexten über äußerst reiche Quellen verfügen. Aufmerksam gemacht sei an dieser Stelle etwa auf die zahlreichen gut erforschten »Monumental-« und »Kollektivgräber« des nord- und westeuropäischen Neolithikums, die vielfach eine enge Verbindung von Bestattungsritual und begleitenden Festlichkeiten demonstrieren (z. B. Veit 1993; 1999). Aber auch an die so genannten »Fürstengräber« der mitteleuropäischen Bronze- und Eisenzeit ist in diesem Zusammenhang zu erinnern (s. etwa Steuer 1996; Frey 1996).

---

Identität. Rituelle Wiederholung sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit. Durch das Fest als primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses gliedert sich die Zeitform schriftloser Gesellschaften in Alltagszeit und Festzeit. In der Festzeit oder ›Traumzeit‹ der großen Zusammenkünfte weitet sich der Horizont ins Kosmische, in die Zeit der Schöpfung, der Ursprünge und großen Umschwünge, die die Welt in der Urzeit hervorgebracht haben. Ihre sorgfältige Beachtung, Bewahrung und Weitergabe hält – zugleich mit der Identität der Gruppe – die Welt in Gang« (Assmann 1994: 415).

<sup>19</sup> Das Totengedenken ist dabei zugleich »kommunikativ« und »kulturell«. »Kommunikativ« ist es insofern, als es jeweils von einer Gruppe lebender Menschen gehalten wird, »kulturell« ist es in dem Maße, wie es spezielle Träger, Riten und Institutionen ausbildet.

Bei diesen Gräbern handelt es sich um architektonisch verhältnismäßig aufwändig gestaltete Orte, die zentrale Punkte in der sozialen Landschaft schaffen (z. B. Biel 1982; Frey/Herrmann 1997). Wir dürfen aufgrund der erhobenen Befunde und vor dem Hintergrund ethnographischer Vergleiche vermuten, dass diese Orte während des eigentlichen Totenrituals den Rahmen für multimediale Inszenierungen (Gesang, Tanz, Ritual, Opfer) bildeten, auch wenn jeweils nur ein sehr kleiner Teil der stattgefundenen Handlungen über die erhaltenen Spuren archäologisch rekonstruierbar ist.<sup>20</sup> Ungeachtet solcher Einschränkungen ist ein zentrales Element solcher Zeremonien in allen Fällen mehr oder weniger gut archäologisch fassbar: Die Deponierung zahlreicher, teilweise außerordentlich kostbarer Objekte im Grab – Gegenstände, die dadurch einer praktischen Verwendung entzogen werden. Diese Objektdeponierungen bilden denn auch den zentralen Ansatzpunkt für die geläufigen Deutungsansätze dieser Fundgruppe.

Die Mehrzahl der mit dieser Fundgruppe befassten Forscher sieht in diesen Gräbern eine letztlich »religiös« motivierte Akkumulation von Sachgütern und Arbeit zugunsten eines Einzelnen oder einer bestimmten sozialen Gruppe (s. Kossack 1974: 32f.). Die unterstellte religiöse Motivation spielt jedoch – abgesehen von pauschalen Hinweisen auf die Bedeutung der »Ahnenverehrung« in den betreffenden Gemeinschaften – in der weiteren Diskussion zumeist keine Rolle. Vielmehr folgt die Interpretation gewöhnlich einem enger sozialgeschichtlichen Paradigma: In den reich ausgestatteten Gräbern spiegle sich eine privilegierte »soziale Schicht«, die durch ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Repräsentation und Distinktion gekennzeichnet sei.<sup>21</sup> Diese Situation rechtfertige es von »Fürstengräbern« zu sprechen. Teilweise wird sogar der Adelsbegriff des hohen Mittelalters zur Kennzeichnung der betreffenden Gesellschaftsgruppe übernommen.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Ein Beispiel für den Ablauf solcher Veranstaltungen liefert uns Herodots (Historien 4, 71ff.) bekannter Bericht über ein skythisches Königsbegräbnis. Zur Bewertung von archäologischer Seite siehe Grünert (1991).

<sup>21</sup> Erinnert wird etwa an den zur Schau getragenen Prunk griechischer Aristokraten-Familien im 6. Jahrhundert. Dies führte in Athen dazu, dass Gesetze gegen luxuriöse Grabmäler erlassen wurden, um den propagandistischen Eindruck der Aristokratie zurückzudrängen (Fischer 1982: 69).

<sup>22</sup> Allerdings wird einschränkend immer wieder betont, die verschwenderische Ausstattung der betreffenden Gräber spiegle primär das Individuum des Bestatteten, einschließlich seiner individuellen Vorlieben. Insofern verbiete sich eine allzu unmittelbare Ableitung sozialer Gruppierungen. Man tue deshalb gut daran, in jedem Grab zunächst einmal nichts anderes als das Zeugnis eines individuellen Lebensschicksals zu sehen (Fischer 1995).

Kritik an diesem Deutungsansatz äußerte bereits in den 1970er Jahren Georg Kossack (1974). Er sieht darin eine unzulässige Vereinfachung. Insbesondere erkläre das Fürstengrab-Modell nicht die diskontinuierliche Verbreitung solch herausragender Gräber in Raum und Zeit. Sie werde nur verständlich, wenn man diese Gräber als den materiellen Ausdruck eines in Gang gesetzten Kulturwandels an den Schnittpunkten von Hochkultur und barbarischer Peripherie verstehe. Wohl hätten die betreffenden Gräber einer privilegierten Personengruppe zur Selbstdarstellung gedient. Das sich besonders in den reichen Grabausstattungen manifestierende Bedürfnis der Selbstdarstellung sei jedoch erst durch den Kontakt zu den als überlegen angesehenen Kulturen des Mittelmeerraumes ausgelöst worden.

Kossack lehnt aus diesem Grund den Begriff »Fürstengrab« ab und schlägt vor, an dessen Stelle neutraler von »Prunkgräbern« zu sprechen. Ich schließe mich diesem terminologischen Vorschlag hier an und verwende im folgenden ebenfalls den Terminus »Prunkgrab« zur Kennzeichnung der betreffenden Gruppe aufwändig ausgestatteter Gräber. Er hat insbesondere den Vorteil, relativ neutral zu sein und beugt so der unbewussten Projektion epochenfremder Vorstellungen auf ur- und frühgeschichtliche Befunde vor. Allerdings teile ich, wie später deutlich werden wird, einige wesentliche Implikationen, die Kossack mit diesem Begriff verbindet, nicht.

Kossacks inzwischen klassischer Deutungsansatz wird empirisch in gewissem Umfang durch die Importgüter untermauert, die häufig – wenn auch durchaus nicht durchgängig – in entsprechenden Gräbern gefunden worden sind. Die beobachtbare rituelle Überhöhung im Grabkult geht Kossack zufolge außerdem regelmäßig mit einer räumlichen Absonderung der betreffenden Gräber von jenen der Normalbevölkerung einher. Bei genauerer Überprüfung der Befunde zeigt sich allerdings, dass diese Regel keineswegs durchgängig gilt. Mitunter finden wir sogar das genaue Gegenteil: die Gruppierung zahlreicher einfacherer Gräber um einzelne Prunkgräber herum.<sup>23</sup>

Zu relativieren ist außerdem – speziell für zentrale Bereiche des eisenzeitlichen Fürstengräberkreises im südlichen Mitteleuropa – die von Kossack postulierte Diskontinuität des Prunkgrab-Phänomens, also seine Begrenzung auf bestimmte enger begrenzte Kontakt-

<sup>23</sup> Besonders deutlich ist dies etwa am Beispiel des späthallstattzeitlichen Großgrabhügels Magdalenenberg bei Villingen der Fall (Spindler 1971/80). – Siehe aber auch Nortmann (2002b: 39) mit Bezug auf die Gräberfelder der Hunsrück-Eifel-Kultur.

zonen und Kontaktsituationen.<sup>24</sup> Ein Blick auf die vorliegenden Verbreitungskarten für den gut erforschten mitteleuropäischen Raum zeigt, dass wir es hier mit einem sowohl räumlich wie zeitlich sehr weit verbreitetem Phänomen zu tun haben. Dabei lassen sich epochenspezifisch zwar durchaus deutliche regionale Verbreitungsschwerpunkte ausmachen, ebenso wie eine generelle Tendenz zur Verlagerung des Verbreitungsschwerpunktes der Prunkgräber nach Westen und nach Norden (z. B. Vérger 1995: Abb. 45). Es ist allerdings empirisch nicht nachvollziehbar, dass die entsprechenden Verbreitungsschwerpunkte gleichzeitig auch die Räume markieren, in denen der mediterrane Einfluss am ausgeprägtesten war (bzw. dieser Einfluss von der lokalen Bevölkerung am wirksamsten verarbeitet wurde). Die Importe in den betreffenden Gräbern selbst als Begründung für einen intensivierte Kulturkontakt anzuführen, käme einem Zirkelschluss gleich, da wir nicht wissen, in welchem Umfang in den Gebieten ohne Prunkgräber ebenfalls entsprechende Importe zirkulierten, ohne dass dies im archäologischen Befund nachvollziehbar ist.<sup>25</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint die Behauptung Kossacks, dass die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem kulturell überlegenen Mittelmeerraum der Schlüsselfaktor der verschiedenen regional fassbaren Äußerungen von Grabprunk in der vorrömischen Eisenzeit Mitteleuropas war, eher fragwürdig. Der hier nur kurz skizzierte archäologische Gesamtbefund ist zur Begründung einer solchen weit reichenden Schlussfolgerung bisher jedenfalls zu unspezifisch.

Kossack muss sich dessen bei der Niederschrift bewusst gewesen sein, denn er relativierte seine These bereits insofern, als er es für möglich hielt, neben der Berührung mit Hochkulturen könnten auch interethnische Begegnungen zu einer entsprechenden Selbstdarstellung der Elite im Grabkult geführt haben (ebd. 32). An anderer Stelle räumt er zusätzlich ein, dass seine Theorie die Möglichkeit nicht berücksichtige, dass auch interne Vorgänge wie Veränderungen in den Produktionsverhältnissen zu sozialer Diffe-

renzung und überhöhter Selbstdarstellung der Oberschicht geführt haben könnten (ebd. 28).

Diese Einschränkungen mindern den Wert seines Modells ganz beträchtlich, da sie eine empirische Überprüfung seiner ursprünglichen Prognose erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen. Von daher überrascht es nicht, dass es bis heute noch zu keiner ernsthaften empirischen Überprüfung des Kossackschen Modells gekommen ist.<sup>26</sup> Vielmehr wurde und wird das Auftauchen von Prunkgräbern zumeist recht schematisch als Indikator für intensivierte Kulturkontakt oder gar für Handel gewertet. Dies geschieht mitunter selbst dort, wo die verkehrsgeographische Position entsprechender, reich ausgestatteter Gräber eine solche Hypothese von vornherein fragwürdig erscheinen lässt.<sup>27</sup>

#### Ein Fallbeispiel: Prunkgräber in der Hunsrück-Eifel-Kultur

Trotz dieser Bedenken erfuhr Kossacks sozialpsychologisch inspirierter Deutungsansatz bis in jüngste Zeit hinein viel Zuspruch. Zuletzt wurde er durch Hans Nortmann (2002a; 2002b) im Hinblick auf die frühlatènezeitlichen »Fürsten- bzw. Prunkgräber« im Bereich der Hunsrück-Eifel-Kultur aktualisiert. Nortmann betont insbesondere, dass die in seinem Arbeitsbereich aufgrund der generellen archäologischen Befundsituation vorauszusetzende geringe demographische Dichte allenfalls eine »flache Sozialhierarchie« zugelassen habe. Deshalb sei davon auszugehen, dass einst zu jeder normalen Bestattungsgemeinschaft entsprechende in ihrer Ausstattung deutlich herausgehobene Gräber gehörten (Nortmann 2002b: 40). Dies allein schon verbiete es für diese Befunde den Terminus »Fürstengräber« zu verwenden.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Häufig ist allerdings keine Belegung über Generationen nachweisbar. Dies kann Kossack zufolge aber auch anders erklärt werden.

<sup>25</sup> Sehr instruktiv in dieser Hinsicht ist ein Vergleich der Situation im Westhallstattkreis und im Bereich der unteren Rhône (Dietler 1988). In beiden Regionen finden wir, in unterschiedlichem Umfang, Südimporte. Im Rhône-Gebiet sind es große Quantitäten und tendenziell geringe Qualitäten, im Westhallstattbereich scheint die Situation gerade umgekehrt. M. Dietler sieht darin den materiellen Ausdruck grundlegender Unterschiede in den betreffenden lokalen ökonomischen Systemen.

<sup>26</sup> Voraussetzung dafür wäre, dass klare archäologische Kriterien für den Nachweis entsprechender Kontaktbereiche und Kontaktsituationen formuliert werden. Die sich dabei herauskristallisierenden Kontakträume und Kontaktzeiten müssten dann mit der Verbreitung der Prunkgrabsitte verglichen werden. Leider gibt die Befundsituation in Mitteleuropa dies nicht her.

<sup>27</sup> Dies gilt etwa für die »Fürstengräber« in den zerklüfteten Landschaften von Hunsrück und Eifel, die abseits der großen, von der Natur vorgegebenen Verkehrsachsen liegen (Metzler-Zens/Metzler 1998: 422).

<sup>28</sup> Die Existenz einer nochmals exklusiveren Spitzengruppe, ähnlich den Verhältnissen in der südwestdeutschen Späthallstattkultur, hält Nortmann für die Hunsrück-Eifel-Kultur zwar nicht für ausgeschlossen, sie muss aber erst nachgewiesen werden (ebd.).

Wesentlich erscheint Nortmann darüber hinaus der Hinweis, dass sich aus entsprechenden Grabinventaren nicht unmittelbar die konkrete Entwicklung sozialer Ausdifferenzierung samt ihrer konkreten Ursachen politischer und ökonomischer Art fassen lasse.<sup>29</sup> Vielmehr signalisiere das breite Auftauchen entsprechend reich ausgestatteter Gräber, wie es im Hunsrück-Eifel-Gebiet im Verlauf des 5. Jahrhunderts v. Chr. fassbar wird, lediglich die kulturelle Verarbeitung der Begegnung mit einem als überlegen angesehenen Fremdem. Diese Schlussfolgerung, die ganz auf der Linie Kossacks liegt, werde durch die Ergebnisse der jüngeren Burgenforschung in diesem Raum unterstrichen. Viele der entsprechenden eisenzeitlichen Befestigungsanlagen seien zu der Zeit als die Prunkgräbersitte voll entfaltet war, kaum noch bewohnt bzw. bereits aufgelassen gewesen.

Dieser letzten Behauptung hat allerdings D. Krauß (2003: 134) postwendend widersprochen. Er sieht aufgrund der Ergebnisse der jüngsten siedlungsarchäologischen Forschungen im betreffenden Raum vielmehr deutliche Hinweise auf eine größere demographische Dichte und eine im Vergleich zu Nortmanns Vorstellungen ausgeprägtere politische Komplexität der betreffenden Regionalgruppen. Insbesondere hätten im späten 5. und frühen 4. Jh. v. Chr., also in jenem Zeitraum, aus dem auch die Mehrzahl der »Prunkgräber« stammt, einige größere befestigte Siedlungsplätze (Wallendorf, Titelberg, Hunnenring bei Otzenhausen, Martberg) bestanden, die großflächig besiedelt gewesen seien (Krauß/Nakoinz 2000: bes. 137).<sup>30</sup> Ihre räumliche Ausdehnung entspreche jener der spätlatènezeitlichen Oppida desselben Raumes. Im Gegensatz zu diesen jüngeren Anlagen, die eindeutig zentralörtliche Funktionen besaßen, lässt sich Entsprechendes für diese Vorgängersiedlungen bisher allerdings nicht belegen. Die hier geborgenen Funde und Befunde sind durchweg un-

spektakulär, Belege für Fernhandel und spezialisiertes Handwerk fehlen.

Eine abschließende Beurteilung der Situation wird erst möglich sein, wenn die Ergebnisse der jüngsten Forschungen vollständig publiziert vorliegen. Immerhin scheint sich aber bereits jetzt abzuzeichnen, dass das Missverhältnis zwischen Siedlungsnachweisen und Prunkgräbern in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. möglicherweise nicht so deutlich ausgeprägt ist, wie von Nortmann angenommen wird. Dies wiederum relativiert dessen implizite Annahme, dass zwischen der Prunkgräbersitte und der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit einer Gesellschaft überhaupt kein Zusammenhang zu bestehen braucht, ja vielleicht sogar eine gewisse Gegenläufigkeit besteht.

Allerdings gibt es andererseits auch keinen Grund das vermehrte Auftauchen entsprechend reich ausgestatteter Gräber im 5. Jahrhundert v. Chr. als einen unmittelbaren Hinweis auf ein sprunghaftes Ansteigen der gesellschaftlichen Komplexität in dieser Zeit zu werten (s. dazu Nortmann 2002b: 46). Jedenfalls fehlen im archäologischen Befund bislang Hinweise auf die in einem solchen Falle vorauszusetzenden, parallelen demographischen und ökonomischen Veränderungen. Weder umfangreichere Bevölkerungszuwanderungen und politische Überschichtungen noch entscheidende Veränderungen der ökonomischen Grundlagen der betreffenden Gemeinschaften zeichnen sich bislang ab.

Deshalb scheint es angebracht zunächst einmal von einem weitgehend organischen Wachstum der betreffenden Gemeinschaften seit etwa 600 v. Chr. auszugehen. Dies schließt natürlich zeitlich begrenzte Wachstumsschübe in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten nicht aus. Diese wurden jedoch in ihrem Ausmaß zweifellos durch die begrenzten menschlichen und materiellen Ressourcen, die regional verfügbar waren, eingeschränkt.

Die geschilderte Entwicklung wird in ihren Grundzügen auch durch naturwissenschaftliche Untersuchungen bestätigt. Palynologische Untersuchungen bezeugen eine intensive und dauerhafte landwirtschaftliche Nutzung des betreffenden Mittelgebirgsraumes im Anschluss an eine Phase des Landesausbaus im 7. Jahrhundert v. Chr. Ebenso wie dieser Landesausbau ist auch der erneute Besiedlungsrückgang, der in der Mittellatènezeit einsetzt, sowohl archäologisch als auch palynologisch belegt. Alle verfügbaren Daten weisen auf eine deutliche Reduzierung der Bevölkerungszahlen und Wirtschaftsflächen hin. Diese Situation hielt etwa 100 bis 150 Jahre an, bevor es dann in der Spätlatènezeit zu einer Neuauf siedlung dieses Raumes kam. Sie steht in Zu-

<sup>29</sup> Die Antithese zu dieser Position hat Alfred Haffner (1976: 146) formuliert, wenn er feststellt: »Wir können es geradezu als ein soziologisches, lediglich heute nicht mehr in jedem Fall gültiges Gesetz betrachten, daß, je bedeutender der soziale Rang des Verstorbenen, desto größer die Aufmerksamkeit ist, die seinem Tode geschenkt wird. Damit einher geht eine Staffelung des Aufwandes, der bei der Bestattung der jeweiligen Person betrachtet wird. Dieser Aufwand kann sich in zahlreichen Erscheinungsformen – vom Grabbau oder dem Beigabengut über Leichenschmaus, Totentänze, Leichenrede bis hin zur Zeitungsannonce – äußern, die keineswegs immer archäologisch erfaßbar sein müssen.«

<sup>30</sup> Daneben hätten überdies einige kleinere Burgen (z. B. Preist) weiter bestanden.

sammenhang mit der Anlage der bekannten treverischen Großbefestigungen (Titelberg, Martberg, Wallengendorf, Otzenhausen).

Der skizzierten Siedlungsentwicklung entspricht im wesentlichen die quantitative Entwicklung der Prunkgrabsitte. Auf die Blütezeit der frühlatènezeitlichen Prunkgräber folgt in der Mittellatènezeit – wenig überraschend – zunächst eine deutliche Überlieferungslücke, bevor in der Spätlatènezeit im westlichen Treverergebiet erneut Prunkgräber fassbar werden. Dabei handelt es sich um reich ausgestattete Bestattungen mit großen Grabkammern und umfangreichen mediterranen Importgütern (Metzler et al. 1991; Metzler-Zens/Metzler 1998).<sup>31</sup>

Auffällig ist, dass sich die Verbreitung der Prunkgräber der spätkeltischen Zeit weitgehend mit der Verbreitung der Prunkgräber in der Frühlatènezeit deckt, und das, obwohl sich die Wirtschaftsstrukturen und die politischen Verhältnisse in den entsprechenden Gebieten zwischen der Früh- und Spätlatènezeit nachweislich tiefgreifend verändert haben. Metzler-Zens/Metzler (1998) haben sicher recht, wenn sie davor warnen, diesen Befund als ein Produkt des Zufalls abtun. Ihrer Ansicht nach kommt darin eine langfristige Konstanz in den Verhaltensweisen der lokalen Aristokratie gegenüber dem Tod zum Ausdruck. Es handle sich um »Traditionen die die Grabriten über Jahrhunderte geprägt haben« (ebd. 423).

Dies scheint mir in der Tat ein ganz wesentlicher Gesichtspunkt zu sein, dem das sozialpsychologisch inspirierte Prunkgrabkonzept Kossacks nicht ausreichend Rechnung trägt. Die bei einem Vergleich der verschiedenen Prunkgrabkomplexe des mitteleuropäischen Raumes fassbare weit reichende Kontinuität zentraler ritueller Elemente<sup>32</sup> lässt sich jedenfalls allein durch Hinweis auf ein spezifisches menschliches Grundverhalten, das unter spezifischen Bedingungen (Kulturkontakt) zur Manifestation von Prunk im Grabkult führt, nicht erklären. Um dem skizzierten empirischen Befund gerecht zu werden, wird man also nicht umhinkommen in der Entwicklung der Prunkgrabsitte im südlichen Mitteleuropa ein starkes Element der regionalen Traditionsbildung zu konstatieren. Dies bedeutet allerdings nicht zwangsläufig, dass wir wieder beim klassischen Mo-

dell des Adels- bzw. Fürstengrabs landen und in den betreffenden reich ausgestatteten Gräbern der Spätlatènezeit die Bestattungen eines überkommenen Kriegeradels sehen müssen, dessen Macht und Reichtum auf Landbesitz beruhte und der aufgrund der durch die Romanisierung ausgelösten Dynamisierung der ökonomischen Entwicklung ins Hintertreffen geriet (Metzler-Zens/Metzler 1998: 424). Vielmehr deutet dieser Befund zunächst lediglich darauf hin, dass man bei der Ausrichtung solcher Prunkbegräbnisse jeweils auf einen traditionellen Bestand an kulturellem Wissen und gemeinsamen Symbolen zurückgegriffen hat. Dieser Wissensbestand ist offensichtlich auch über die vier bis sechs Generationen dauernde Periode während der Mittellatènezeit gepflegt worden, für die bislang archäologische Belege fehlen. Anders sind die formalen Entsprechungen zwischen Früh- und Spätlatènezeit kaum zu erklären.

#### »Tradition« und »kulturelles Gedächtnis«

Wie haben wir uns diesen Prozess der permanenten Weitergabe konkret vorzustellen? Wenn in der Ur- und Frühgeschichtsforschung von Tradition die Rede ist, wird zumeist an eine passive Weitergabe möglicherweise nur noch teilweise verstandener Wissensbestände und Symbole über lange Zeiträume gedacht. Dies mag für den Bereich der Alltagskultur angemessen sein, wo die jeweils nachfolgende Generation, ohne viel darüber nachzudenken, in die bestehende Kultur (auch in eine »materielle Kultur«) hineinwächst. Etwas anders dürfte es hingegen mit Blick auf jenes Überlieferungswissen aussehen, das bewusst von einer Generation an die andere weitergegeben wurde, um den Fortbestand der betreffenden Gemeinschaft zu sichern. Es gibt Grund zu der Annahme, dass die in den Prunkgräbern fassbaren Rituale und Zeremonien, etwas mit diesem Prozess der Weitergabe zu tun gehabt haben könnten.

Wir können diese Zeremonien in gewisser Weise mit »Texten« vergleichen. Im Gegensatz zu schriftlichen Texten konnten solche rituellen »Texte« allerdings nur durch Speicherung im menschlichen Gedächtnis und regelmäßige Formen öffentlicher Aufführungen bewahrt und weitergegeben werden (s. Assmann 1992: 97). Um erhalten zu bleiben mussten sie regelmäßig »aufgeführt werden«, denn in schriftlosen Gesellschaften fallen alle »Texte«, die keinen Bezug zur jeweiligen Gegenwart mehr haben nach dem Gesetz der »strukturellen Amnesie« dem Ver-

<sup>31</sup> Ihnen steht eine Masse einfacher Erdgräber ohne entsprechende Importe gegenüber (Metzler-Zens/Metzler 1998: 424). Dieser negative Befund sagt allerdings nichts über die generelle Verfügbarkeit von entsprechenden Fremdoobjekten in dieser Zeit aus.

<sup>32</sup> Dabei ist bis heute im Grunde kein eindeutiger Ausgangspunkt dieser Entwicklung fassbar. Selbst die Grenze zur Urnenfelderzeit scheint rückwärtsschreitend mühelos überbrückbar (z. B. Clausen 1999).

gessen anheim (Schäfer 1994: 362f.). Damit dürfen wir aber bei entsprechenden signifikanten Übereinstimmungen auch dort, wo durchgängige archäologische Belege teilweise fehlen, von der Existenz einer verborgenen Traditionskette ausgehen.

Aus einer solchen Perspektive betrachtet, scheint das in den betreffenden Gräbern fassbare Prunkgehalte weit weniger urwüchsig und an bestimmte äußere Bedingungen (Kulturkontakt) gebunden als in Kossacks Vorstellungen. Deshalb möchte ich hier eine Alternativthese zur Diskussion stellen. Sie lautet kurz gefasst folgendermaßen: Die in Form der so genannten »Prunkgräber« fassbaren umfangreichen rituellen Inszenierungen sind Ausdruck des »kulturellen Gedächtnisses« der betreffenden Gemeinschaften. Sie dienten in erster Linie dazu einen diesen Gemeinschaften eigentümlichen Bestand an »Wiedergebrauchstexten« zu aktualisieren. Auf diese Weise trugen sie entscheidend dazu bei, das Selbstbild dieser Gemeinschaften zu stabilisieren.

Sie erfüllten damit vermutlich eine ganz ähnliche Funktion wie mythische Erzählungen oder Helden-sagen (Heinzle 2003).<sup>33</sup> Möglicherweise waren mit den betreffenden Totenzeremonien, die wir uns als multimediale Inszenierungen vorstellen müssen, sogar unmittelbar mit Rezitationen entsprechender mündlicher Dichtungen verbunden. Und wahrscheinlich haben die Objekte, die in den zeremoniellen Ablauf eingebunden waren, in ganz ähnlicher Weise wie die poetische Form von mündlich von Generation zu Generation tradierten Dichtungen, den entsprechenden Prozess der Memorierung nachhaltig unterstützt. Vor diesem Hintergrund scheint es überlegenswert, Grabbeigaben in Zukunft generell weniger als Mittel zur Befriedigung spezifi-

<sup>33</sup> Ein Beispiel dafür, wie wir uns dies vorzustellen haben, bieten die Berichte über die Heroen in der griechischen Frühgeschichte (literarisch etwa ab 700 v. Chr. belegt). Heroen werden darin als eine alte Rasse geschildert, die die Erde im Zeitalter unmittelbar vor dem modernen Menschen besiedelte. Trotz ihrer halb-göttlichen Abstammung waren sie sterblich. Diesem Schicksal konnten sie nur durch einen ruhmreichen Tod in der Schlacht und die darauf folgende Unsterblichmachung durch die Lieder der Barden und kultische Ehrungen an ihren Gräbern entgehen. Zeus vernichtete die Heroen in zwei großen Kriegen in Theben und Troia und ersetzte sie durch moderne Menschen. Dennoch war es für einen Sterblichen möglich durch Taten zu beweisen, dass er zur Rasse von Heroen gehörte, entweder durch seinen glorreichen Tod auf dem Schlachtfeld oder durch die Gründung einer neuen Stadt. Sein Begräbnis versetzte ihn dann in den Status eines Heroen. Typisch war in diesem Zusammenhang die Brandbestattung, bei der die Knochen in einer Metallurne deponiert wurden. Dem Toten wurden außerdem seine Waffen mitgegeben (Morris 1999: 59).

scher praktische Bedürfnisse der Verstorbenen denn als Erinnerungshilfen für die Hinterbliebenen zu analysieren.<sup>34</sup>

Die hier vorgetragene Deutung setzt übrigens nicht zwangsläufig voraus, dass den entsprechenden Zeremonien jeweils eine Symbolik zugrunde liegt, die von allen Teilnehmern am Zeremoniell auch verstanden wurde. Viel wesentlicher erscheint die mit diesen Inszenierungen verbundene massive Demonstration kollektiver Gefühle und gesellschaftlicher Ordnung, die alle Teilnehmer an der Zeremonie einbindet und die gleichzeitig keinen Widerspruch duldet (Hauser 1996: bes. 362).

Der Althistoriker Paul Veyne (1995) hat überdies zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass derartige Zeremonien nicht, wie häufig unterstellt, als eine Art von Propaganda zu verstehen seien. Dies würde nämlich bedeuten, dass sie das Ziel verfolgten, die Anwesenden zu überzeugen und entsprechend zielgerichtet ihre Ausgaben kalkulierten.<sup>35</sup> Von einem ökonomischen Einsatz der Mittel kann indes bei Phänomenen wie den Prunkgräbern nicht die Rede sein. Vielmehr haben wir es bei den entsprechenden Anlässen eher mit einer ziellosen und ungebremsten Verausgabung zu tun.

Entsprechend beinhalten die Zeremonien und Rituale auch keinen Code, der in einer für breitere Kreise verständlichen Form etwa eine bestimmte Konzeption der Herrschaft ausdrückt. Vielmehr folgen sie lediglich bestimmten Konventionen ganz nach dem Motto: »Der König muß seine Größe ausdrücken, weil er der König ist: er wird nicht zum König, indem er seine Größe ausdrückt« (Veyne 1995: 324). Die monarchistische Prachtentfaltung setzt die Gläubigkeit der Untertanen, d. h. eine Legitimationsbasis der entsprechenden Herrschaft, bereits voraus. Sie hat es deshalb nicht nötig auf ihre eigene Überzeugungskraft zu bauen (ebd.). Dies gilt nun aber nicht nur für Monarchien, sondern für alle Gesellschaften mit »Zeremonial-Monumenten«.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Ungeachtet aller gegenteiliger Beteuerungen lässt sich an den entsprechenden Befunden durchweg fast nichts über das bestattete Individuum und sein spezielles Schicksal ablesen. Über das individuelle Schicksal kann allenfalls die anthropologische Untersuchung gewisse Aussagen treffen.

<sup>35</sup> Dies unterstellt etwa D. Krauß (1996: 349) wenn er Grabmonument und Grabausstattung primär »als lohnende Investitionen von Familien in der Legitimierung ihres gesellschaftlichen Status« sieht. Und er fügt hinzu: »Diese Intentionen müssen von den Beteiligten keineswegs bewußt reflektiert werden, sondern waren mythologisch verbrämt. Ihre diesseitige politische Effizienz ist jedoch nicht zu bestreiten.«

<sup>36</sup> Zeremonialmonumente besitzen nach Veyne (1995: 330) eine charakteristische Doppelfunktion: »Einerseits

### Zur Funktion von Fremdobjekten in Prunkgräbern

Die hier präsentierten kulturwissenschaftlichen Überlegungen vermögen m. E. recht plausibel zu begründen, warum es in schriftlosen Gesellschaften mit einer bestimmten sozialen Komplexität zur Entstehung von Prunkgräbern kommen konnte und welche kulturelle Funktion den mit ihnen verbundenen Zeremonien zukam.<sup>37</sup> Dennoch sind natürlich verschiedene Einwände und Vorbehalte gegenüber einem solchen Deutungsansatz denkbar.

Einem der möglichen Einwände soll gleich an dieser Stelle begegnet werden. So könnte man fragen, warum in diesen totenrituellen Inszenierungen, in denen sich soziale Gruppen ihrer eigenen Identität versichern, gerade Objekte aus fremdkulturellen Kontexten eine so herausragende Rolle spielen. Kommt hier nicht doch primär das Bedürfnis einer privilegierten Schicht zum Ausdruck, die sich gerade durch diese exzeptionellen Objekte vom Rest der Bevölkerung abheben möchte? Dies würde bedeuten, dass entsprechende Inszenierungen eher dazu beitragen, das traditionelle Selbstbild der betreffenden Gemeinschaften zu untergraben als es zu erneuern. Die Fremdobjekte wären demnach, wie etwa Wolf-

---

sind sie ein *Zeremoniell* in Bildern [ ... ]; sie sprechen nicht zur Bevölkerung, aber sie drücken sich vor ihr aus; [ ... ] Andererseits *archivieren* diese Monumente den Ruhm des Königs oder eines reichen Privatmannes; es sind ›Monumente‹ im etymologischen Sinne des Wortes; sie perpetuieren das Gedächtnis an diesen großen Mann; sie werden in Zukunft an ihn ›denken lassen‹ (*monere*).«

<sup>37</sup> Sie warnen darüber hinaus vor einer voreiligen funktionalen Gleichsetzung von Totenritualen in mündlichen bzw. schriftlichen Gesellschaften. In der Welt der mündlichen Überlieferung ist Wiederholung eine strukturelle Notwendigkeit. Ohne Wiederholung bräche der Prozess der Überlieferung zusammen. Gleichzeitig ist das Innovations- und damit Informationspotential von Texten gering. Sie können sich nur dann im kulturellen Gedächtnis halten, wenn sie weitgehend Bekanntes zur Sprache bringen. In der Welt der schriftlichen Überlieferung ist die Situation umgekehrt. Wiederholung wird zum Problem: aufgrund der Möglichkeit zur externen Speicherung von Texten lastet auf dem Schriftsteller ein Variations- und Innovationsdruck (Assmann 1992: 97). Allerdings wurde Schrift nach ihrer Erfindung nicht überall unmittelbar in die Funktionsbereiche des kulturellen Gedächtnisses einbezogen. In Mesopotamien etwa entwickelten sich Vorformen der Schrift beispielsweise im Kontext der Alltagskommunikation und nicht im Bereich der zeremoniellen Kommunikation. Andererseits zeigt das bereits oben angesprochene Beispiel der *pompa funebris* in der römischen Republik, dass entsprechende Formen der zeremoniellen Memorierung/Erinnerung auch in Schriftgesellschaften noch bedeutsam gewesen sein können.

gang Kimmig (1983) und andere immer wieder betont haben, vor allem Ausdruck des besonderen Geschmacks einer privilegierten Gesellschaftsschicht.<sup>38</sup>

Solche Deutungen betonen einseitig den profanen und ideologischen Kontext der betreffenden Fremdobjekte. Dabei übersehen sie eine mögliche, ja naheliegende sakrale Rolle solcher exotischen Objekte. Wie zahlreiche ethnographische Beobachtungen zeigen, eignen sich Gegenstände, die aus fremden Kulturen stammen, ganz besonders gut als Repräsentanten des Sakralen.<sup>39</sup> Sie stellen Medien dar, die hervorragend für die Kommunikation der Lebenden mit den Ahnen und den Göttern geeignet sind. Dies hängt auch damit zusammen, dass solche Objekte auf einer Nützlichkeitskala weit unten rangieren. Praktische Nutzlosigkeit korrespondiert aber, wie K. Pomian (1988) im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen zur Rolle von Sammlungen in traditionellen Gesellschaften gezeigt hat, mit einer besonderen Eignung entsprechender Objekte im sakralen Bereich als »Repräsentanten des Unsichtbaren«. Pomian bezeichnet solche praktisch nutzlosen Objekte, die ausschließlich der Kommunikation zwischen der sichtbaren Welt und dem Unsichtbaren gedient hätten, als »Semiophoren«. Ihre Entstehung, die er kulturgeschichtlich eng mit der Entstehung der Sprache und dem Imaginären verbunden sieht, manifestiere sich archäologisch im Auftauchen von Objektsammlungen etwa in Form von Opferdeponierungen oder Grabinventaren.

Mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen »Dingen« und »Semiophoren« geht nach Pomian auf der sozialen Ebene die Existenz zweier Formen von Menschen einher: so genannten »Ding-Menschen«, die nur eine indirekte oder keine Beziehung zum Bereich des Unsichtbaren, d. h. zum Reich der Götter und Ahnen, besitzen und so genannte »Repräsentanten des Unsichtbaren«. Zu letzteren gehörten alle jene, deren Aufgabe es ist, mit Göttern und Ahnen zu verkehren (z. B. Könige, Kaiser, Päpste, Hohepriester oder Präsidenten).<sup>40</sup> Das Zwischenfeld

---

<sup>38</sup> Dabei kann lediglich darüber gestritten werden, inwieweit von diesen Fremdobjekten, etwa griechischem oder etruskischem Trinkgeschirr ausgehend tatsächlich auf eine Rezeption fremder mediterraner Trinksitten geschlossen werden könne bzw. inwieweit damit lediglich ältere einheimische Trinksitten repräsentativ überhöht wurden (so etwa Schier 1998: bes. 513).

<sup>39</sup> Siehe Kohl (2003: bes. 10 u. 203): »Je fremder und ungewöhnlicher ein bestimmter Gegenstand war, desto besser scheint er sich dazu zu eignen, einen Bezug zum Transzendenten zu repräsentieren.«

<sup>40</sup> Sie entsprechen Jan Assmanns spezialisierten Traditionsträgern im Bereich des kulturellen Gedächtnisses.

zwischen diesen Extremen wird von denen eingenommen, die in verschiedenen Graden Bedeutung und Nützlichkeit vereinen.

Diese hierarchische Ordnung findet nach Pomian ihre Entsprechung in der Organisation des Raums, wobei der Ort, an dem der »Repräsentant des Unsichtbaren« residiert, als Zentrum begriffen wird. Je weiter man sich davon entferne, desto weiter entferne man sich vom Unsichtbaren. Zu solchen zentralen Orten zählen neben Tempeln und Palästen auch die Gräber derer, die zu Lebzeiten einen entsprechenden Platz an der Spitze der sozialen Hierarchie einnahmen. Hier kommt es zu Objektsammlungen, also zu Zusammenstellungen von Gegenständen, die aus dem Kreislauf ökonomischer Aktivitäten herausgehalten und an eigens zu diesem Zweck eingerichteten, abgeschlossenen Orten ausgestellt werden.<sup>41</sup>

Insofern generiert letztlich die soziale Hierarchie Sammlungen. Allerdings weist Pomian ausdrücklich darauf hin, dass die in schriftlosen Kulturen in Gräbern akkumulierten Objekte nicht auf einen besonderen »Geschmack« dieser Bestatteten verweisen, der dem Rest der Gesellschaft gefehlt hätte. Solche Personen seien vielmehr aufgrund ihrer Position in der sozialen Hierarchie dazu verpflichtet gewesen solche Dinge zu sammeln: »In den traditionellen Gesellschaften sammeln nicht Individuen die Gegenstände, die ihnen gefallen, hier bringen vielmehr die sozialen Orte die Sammlungen hervor« (ebd. 53).

### Schlußbemerkung

Folgt man dieser Argumentation, müssen einige der geläufigen Deutungsmuster im Hinblick auf die »Prunkgräber« der vorrömischen Metallzeiten Mitteleuropas neu überdacht werden. Die vorgetragenen Überlegungen machen beispielsweise deutlich, dass es unangebracht ist, die im Grab deponierten »Beigaben« – einschließlich der Fremdobjekte – als Spiegel der individuellen Vorlieben der jeweiligen Bestatteten zu betrachten. Entsprechende im archäologischen Schrifttum immer wieder geäußerte Vorstellungen erscheinen vielmehr als fragwürdige Projektionen modernen Totengedenkens in die Vergangenheit (s. auch Veit 1988).

<sup>41</sup> Grundsätzlich gelte: »Je höher jemand in der Hierarchie der Repräsentanten des Unsichtbaren steht, desto größer ist die Anzahl der Semiophoren, mit denen er sich umgibt und desto größer ist deren Wert« (ebd. 52f.).

In den reichen Beigabensembles der »Prunkgräber« drückt sich aber genauso wenig der »Lebensstil« einer klar vom Rest der Bevölkerung abgegrenzten sozialen Schicht aus. Ungeachtet der großen Ausstattungsunterschiede zwischen Prunkgräbern und anderen Gräbern kann etwa für die archäologisch gut bekannte mitteleuropäische Späthallstatt- und Frühlatènezeit nicht von einem systematischen Gegensatz zwischen einer Kultur der Herrschenden und einer Kultur der Beherrschten, wie wir ihn aus anderen, jüngeren historischen Kontexten kennen, die Rede sein.<sup>42</sup> Jedenfalls fehlen uns für eine solche Behauptung im archäologischen Befund bislang jegliche Anzeichen.<sup>43</sup> Dies hat nicht zuletzt die breite Debatte um die sogenannten »Fürstensitze« deutlich gemacht.<sup>44</sup>

Auffällig und erklärungsbedürftig bleibt vor diesem Hintergrund allerdings der große Ausstattungsunterschied zwischen Gräbern der ersten Kategorie (»Prunkgräbern«) und den daneben dokumentierten »Normalbestattungen«, der ja ganz wesentlich zur Vorstellung einer stark geschichteten Gesellschaft beigetragen hat. Dieser Unterschied wird besonders deutlich, wenn man die einzelnen Fundplätze und Kleinregionen für sich gesondert betrachtet und dafür auf die übliche quantifizierende Auswertung der insgesamt verfügbaren Fundkomplexe verzichtet.<sup>45</sup> Diese nichtkontinuierliche Verteilung von Beigaben in Gräbern wird m. E. dann verständlich, wenn wir – anknüpfend an die Überlegungen Pomians – in den Prunkgräbern die Bestattungen der oben charakterisierten »Repräsentanten des Unsichtbaren« sehen, eines Personenkreises also, der für die Gemeinschaft als Ganzes eine zentrale Kommunikationsfunktion wahrnahm. Insofern repräsentieren die bei Begräb-

<sup>42</sup> Ein entsprechendes Missverständnis finden wir in L. Paulis (1975) Konzeption eines »Keltischen Volksglaubens«, die stillschweigend die Existenz einer korrespondierenden Hochreligion voraussetzt.

<sup>43</sup> Was der archäologische Befund zeigt, ist dagegen die Trennung einer männlichen und einer weiblichen Sphäre (z. B. Burmeister 2000).

<sup>44</sup> Siehe insbesondere Eggert (1989; 1991). Zur daran anknüpfenden breiten Diskussion siehe neuerdings auch Schier (1998) und Veit (2000).

<sup>45</sup> Letzteres führt zwangsläufig zur (Re-)Konstruktion eines Ausstattungskontinuums von reich zu arm. Daraus wird dann regelmäßig die Existenz einer äußerst differenzierten gesellschaftlichen Schichtung in der Hallstattzeit abgeleitet (Spindler 1991: 355ff., bes. die Tabelle auf S. 358). Dies ist jedoch insofern fragwürdig als bislang weder klar ist, wie weit faktisch der Einflussbereich einzelner »Herrschaftszentren« in dieser Zeit reichte, noch wie weit sich die betreffenden Lokal- bzw. Regionalgruppen überhaupt als Teil einer umfassenderen politischen Einheit verstanden haben.

nissen entstandenen, teilweise sehr umfangreichen »Objektsammlungen« denn auch weniger eine bestimmte Person als vielmehr eine ganz bestimmte Funktion für die gesamte die Bestattung tragende Gemeinschaft.

Die Organisation entsprechend aufwändiger kollektiver Zeremonien, wie wir sie im Falle vieler Prunkgräber annehmen müssen, setzt zweifellos auf der Seite der jeweiligen Ausrichter eine beträchtliche »Definitionsmacht« voraus. Diese Definitionsmacht darf jedoch nicht direkt mit der realen wirtschaftlichen Potenz und der politischen Machtbasis der betreffenden Personen und Gruppen gleichgesetzt werden. Aus dem jeweiligen Ritual allein bzw. seinen materiellen Resten lassen sich keine Aussagen über die konkrete Konstitution der Herrschaft, beispielsweise zur Verfügungsgewalt über begrenzte Ressourcen (Land, Arbeitskraft, Wissen, Fernkontakte) oder über die Existenz eines Erzwingungsstabs zur Durchsetzung von Machtansprüchen ableiten.

Allenfalls der absolute materielle Aufwand für eine bestimmte Zeremonie gibt uns gewisse indirekte Hinweise auf das Vermögen materielle und personelle Ressourcen zu mobilisieren.<sup>46</sup> Im Grunde genommen beleuchten die entsprechenden Zeremonien aber lediglich den symbolischen Aspekt der Begründung gesellschaftlicher Hierarchie. Genau auf diesen Aspekt zielen die hier präsentierten Modelle des »kulturellen Gedächtnisses« (J. Assmann) und der »Objektsammlung« (K. Pomian).

Insofern sind diese Ausführungen sicher nicht dazu geeignet eine umfassende Erklärung des komplexen Phänomens »Prunkgrab« zu bieten. Sie beleuchten m. E. aber einige grundlegende Aspekte, die beim Bemühen um eine Gesamtbewertung dieses Phänomens und bei der Erörterung von Fragen der Rekonstruktion der sozialen und politischen Organisation entsprechender Gesellschaften nicht unterschlagen werden dürfen.

---

<sup>46</sup> Allerdings gehen diesbezüglich aufgrund fehlender quantitativer Analysen die Bewertungen noch weit auseinander (z. B. Eggert 1988).

## Literatur

- Assmann 1996 A. Assmann, Texte, Spuren, Abfall. Die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: H. Böhme/K. R. Scherpe (Hrsg.), *Literatur und Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt 1996, 96–111.
- Assmann 1992 J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck 1992.
- Assmann 1994 J. Assmann, Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis. In: W. M. Sprondel, (Hrsg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. Für Thomas Luckmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, 404–421.
- Assmann 2000 J. Assmann, Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Assmann/Assmann 1988 A. Assmann/J. Assmann, Schrift, Tradition und Kultur. In: W. Raible (Hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema »Mündlichkeit und Schriftlichkeit«*. Script-Oralia 6. Tübingen: Narr 1988, 25–49.
- Assmann/Assmann/ Hardmeier 1983 A. Assmann/J. Assmann/Ch. Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zu einer Archäologie der literarischen Kommunikation*. München: Fink 1983.
- Biel 1982 J. Biel, Ein Fürstengrabhügel der späten Hallstattzeit bei Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg (Baden-Württemberg). *Germania* 60 (1), 1982, 61–104.
- Burmeister 2000 S. Burmeister, *Geschlecht, Alter und Herrschaft in der Späthallstattzeit Württembergs*. Tübinger Schriften zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie 4. Münster: Waxmann 2000.
- Clausing 1999 Ch. Clausing, Untersuchungen zur Sozialstruktur in der Urnenfelderkultur Mitteleuropas. In: *Römisch-Germanisches Zentralmuseum (Hrsg.), Eliten in der Bronzezeit. Ergebnisse zweier Kolloquien in Mainz und Athen. Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 43*. Mainz: Römisch-Germanisches Zentralmuseum 1999, 319–420.
- Dietler 1988 M. Dietler, Greeks, Etruscans, and Thirsty Barbarians: Early Iron Age Interaction in the Rhône Basin of France. In: T. C. Champion (Hrsg.), *Centre and Periphery. Comparative Studies in Archaeology*. One World Archaeology 11. London: Hyman 1988, 127–141.
- Eggert 1988 M. K. H. Eggert, Riesentumuli und Sozialorganisation: Vergleichende Betrachtungen zu den sogenannten »Fürstenhügeln« der späten Hallstattzeit. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 18, 1988, 263–274.
- Eggert 1989 M. K. H. Eggert, Die »Fürstensitze« der Späthallstattzeit. Bemerkungen zu einem archäologischen Konstrukt. *Hammaburg N.F.* 9, 1989 (= Festschrift für Wolfgang Hübener) 53–66.
- Eggert 1991 M. K. H. Eggert, Die konstruierte Wirklichkeit: Bemerkungen zum Problem der archäologischen Interpretation am Beispiel der späten Hallstattzeit. *Hephaistos* 10, 1991, 5–20.
- Eggert 2001 M. K. H. Eggert, *Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden*. Tübingen: Francke/UTB 2001.

- Eggert 2003 M. K. H. Eggert, Das Materielle und das Immaterielle: Über archäologische Erkenntnis. In: U. Veit et al. (Hrsg.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4. Münster: Waxmann 2003, 423–461.
- Finley 1987 M. I. Finley, *Quellen und Modelle in der Alten Geschichte*. Frankfurt a. M.: Fischer 1987 [Orig.: *Ancient History. Evidence and Models*. London: Chatto & Windus 1985].
- Fischer 1982 F. Fischer, Frühkeltische Fürstengräber in Mitteleuropa (mit zwei Beiträgen von J. Biel). *Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte* 13, 1982/Sondernummer.
- Fischer 1995 F. Fischer, The Early Celts of West Central Europe: the Semantics of Social Structures. In: B. Arnold/D. B. Gibson (Hrsg.), *Celtic Chieftdom, Celtic State. The Evolution of Complex Social Systems in Prehistoric Europe*. Cambridge: Cambridge University Press 1995, 34–40.
- Fischer 1987 U. Fischer, Zur Ratio der prähistorischen Archäologie. *Germania* 65 (1), 1987, 175–195.
- Flaig 1995 E. Flaig, Die Pompa Funebris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik. In: O. G. Oexle (Hrsg.), *Memoria als Kultur. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 121. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 115–148.
- Flaig 1998 E. Flaig, Historische Anthropologie und Alte Geschichte. In: W. Küttler/J. Rösen/E. Schulin (Hrsg.), *Geschichtsdiskurs* 5. Frankfurt a. M.: Fischer 1998, 238–263.
- Frey 1996 O.-H. Frey, Stichwort »Fürstengräber § 3. Hallstatt- und Latènezeit«. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 2. Aufl. Bd. 10 (1996) 178–184.
- Frey/Herrmann 1997 O.-H. Frey/F.-R. Herrmann, Ein frühkeltischer Fürstengrabhügel am Glauberg im Wetteraukreis Hessen. Bericht über die Forschungen 1994–1996. *Germania* 75 (2), 1997, 459–550.
- Fried/Süßmann 2001 J. Fried/J. Süßmann, Einführung. In: J. Fried/J. Süßmann (Hrsg.), *Revolutionen des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne*. München: Beck 2001, 7–20.
- Godelier 1999 M. Godelier, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München: Beck 1999.
- Goertz 1998 H.-J. Goertz (Hrsg.), *Geschichte. Ein Grundkurs*. Reinbek: Rowohlt 1998.
- Grünert 1991 H. Grünert, Ur- und frühgeschichtliche Bestattungssitten in der Sicht antiker und mittelalterlicher Autoren. In: F. Horst/H. Keiling (Hrsg.), *Bestattungswesen und Totenkult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Beiträge zu Grabbrauch, Bestattungssitten, Beigabenausstattung und Totenkult*. Berlin: Akademie Verlag 1991, 285–316.
- Haffner 1976 A. Haffner, Die westliche Hunsrück-Eifel-Kultur. *Römisch-Germanische Forschungen* 36. Berlin: de Gruyter 1976.
- Hauser 1996 S. Hauser, 16. März 1888 – Trauer um den Kaiser. *Kodikas/Code. Ars Semeiotica* 19 (4), 1996, 353–362.
- Heinzle 2003 J. Heinzle, Von der Sage zum Epos. In: Badische Landesbibliothek/Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hrsg.), »Uns ist in alten Mären ... « *Das Nibelungenlied und seine Welt*. Darmstadt: Primus-Verlag 2003, 20–29.

- Kimmig 1983 W. Kimmig, Die griechische Kolonisation im westlichen Mittelmeergebiet und ihre Wirkung auf die Landschaften des westlichen Mitteleuropa. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 30, 1983, 5–78.
- Kohl 2003 K.-H. Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: Beck 2003.
- Kossack 1974 G. Kossack, Prunkgräber. Bemerkungen zu Eigenschaften und Aussagewert. In: *Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag. Teil I: Allgemeines, Vorgeschichte, Römerzeit*. München: Beck 1974, 3–33.
- Krauß 1996 D. Krauß, Hochdorf III. Das Trinkservice aus dem späthallstattzeitlichen Fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf (Kr. Ludwigsburg) [mit Beiträgen von Gerhard Längerer]. *Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg* 64. Stuttgart: Theiss 1996.
- Krauß 2003 D. Krauß, Besprechung von: H. Baitinger et al., *Das Rätsel der Kelten vom Glauberg* (Darmstadt 2002). *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 44, 2003, 133–139.
- Krauß/Nakoinz 2000 D. Krauß/O. Nakoinz, Binnenkolonisation und Zentralisation. Überlegungen zur latènezeitlichen Besiedlungs- und Bevölkerungsentwicklung im Mittelgebirgsraum nordwestlich der Mosel. In: V. Guichard/S. Sievers/O. H. Urban (Hrsg.), *Les processus d'urbanisation à l'âge du fer/Eisenzeitliche Urbanisationsprozesse. Collection Bibracte* 4. Glux-en-Glenne 2000, 127–140.
- Le Goff/Chartier/Revel 1994 J. Le Goff/R. Chartier/J. Revel (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer 1994.
- Leroi-Gourhan 1980 A. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980 [Orig.: *La geste et la parole*. Bd. I: *Technique et langage*. Bd. II: *La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel 1964/1965].
- Metzler-Zens/Metzler 1998 N. Metzler-Zens/J. Metzler, Die spätkeltische Aristokratie in Gallien. In: A. Müller-Karpe et al. (Hrsg.), *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Internationale Archäologie. Festschrift für Alfred Haffner. Studia honoraria* 4. Rahden/Westf.: Leidorf 1998, 417–427.
- Metzler et al. 1991 J. Metzler et al., *Clemency et les tombes de l'aristocratie en Gaule Belgique* (mit Beitr. v. M. Kunter, P. Méniel, M. Neyses). *Dossiers d'Archeologie du Musée National d'Histoire et d'Art* 1. Luxemburg 1991.
- Morris 1999 I. Morris, Iron Age Greece and the Meanings of »Princely Tombs«. In: *Les princes de la Protohistoire et l'émergence de l'État. Actes de la table ronde internationale de Naples* 1994. Naples 1999, 57–80.
- Müller 1998 K. E. Müller, »Prähistorisches« Geschichtsbewußtsein. Versuch einer ethnologischen Strukturbestimmung. In: J. Rösen/M. Gottlob/A. Mittag (Hrsg.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 269–295.
- Nortmann 2002a H. Nortmann, Siedlungskundliche Ansätze zur Eisenzeit in einer traditionell erforschten Mittelgebirgslandschaft: Das südwestliche Rheinland. *Prähistorische Zeitschrift* 77, 2002, 180–188.

- Nortmann 2002b H. Nortmann, Modell eines Herrschaftssystems. Frühkeltische Prunkgräber der Hunsrück-Eifel-Kultur. In: Hessische Kultur GmbH (Hrsg.), *Das Rätsel der Kelten vom Glau- berg*. Stuttgart: Theiss 2002, 33–46.
- Pauli 1975 L. Pauli, Keltischer Volksglaube. Amulette und Sonderbestattungen am Dürrnberg bei Hallein und im eisenzeitlichen Mitteleuropa. *Münchner Beiträge zur Vor- und Frühge- schichte* 28. München: Beck 1975.
- Pomian 1988 K. Pomian, *Der Ursprung des Museum. Vom Sammeln*. Berlin: Wagenbach 1988.
- Schäfer 1994 U. Schäfer, Zum Problem der Mündlichkeit. In: J. Heinzle (Hrsg.), *Modernes Mittel- alter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1994, 357–375.
- 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 Kossack zum 75. Geburtstag*. Regensburg: Universitätsverlag 1998, 493–514.
- Schott 1968 R. Schott, Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker. *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 1968, 166–205.
- Schott 1990 R. Schott, Die Macht des Überlieferungswissens in schriftlosen Gesellschaften. *Saecu- lum* 41, 1990, 273–316.
- Spindler 1971/80 K. Spindler, Magdalenenberg. Der hallstattzeitliche Fürstengrabhügel bei Villingen im Schwarzwald. Bd. I–VI. Villingen 1971; 1972; 1973; 1976; 1977; 1980.
- Spindler 1991 K. Spindler, *Die frühen Kelten*. Stuttgart: Reclam 21991.
- Steuer 1996 H. Steuer, Stichwort »Fürstengräber § 1: Allgemeines«. In: *Reallexikon der Germani- schen Altertumskunde* 2. Aufl. Bd. 10 (1996) 168–175.
- Veit 1988 U. Veit, Des Fürsten neue Schuhe: Überlegungen zum Befund von Hochdorf. *Germania* 66 (1), 1988, 162–169.
- Veit 1993 U. Veit, Kollektivbestattung im europäischen Neolithikum: Problemstellung, Paradig- men, Perspektiven. *Bonner Jahrbücher* 193, 1993, 1–44.
- Veit 1999 U. Veit, Überlegungen zur Funktion und Bedeutung der Megalithgräber im nördlichen und westlichen Europa. In: K. W. Beinhauer et al. (Hrsg.), *Studien zur Megalithik. For- schungsgegenstand und ethnoarchäologische Perspektiven. Beiträge zur Ur- und Früh- geschichte Mitteleuropas* 21. Langenweißbach: Beier & Beran 1999, 395–419.
- Veit 2000 U. Veit, König und Hohepriester? Zur These einer sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 30, 2000, 549–568.
- Veit 2003 U. Veit, Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis und die Lehren der Kulturtheo- rie für die Archäologie. In: U. Veit et al. (Hrsg.), *Spuren und Botschaften: Interpreta- tionen materieller Kultur. Tübinger Archäologische Taschenbücher* 4. Münster: Wax- mann 2003, 461–488.
- Veit et al. 2003 U. Veit et al. (Hrsg.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur. Tü- binger Archäologische Taschenbücher* 4. Münster: Waxmann 2003.

- Vérger 1995 S. Vérger, De Vix à Weiskirchen. La transformation des rites funéraires aristocratiques en Gaule du Nord et de l'Est au Ve siècle avant J.-C. *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 107 (1), 1995, 335–458.
- Veyne 1995 P. Veyne, Propaganda Ausdruck König, Bild Idol Orakel. In: P. Veyne, *Die römische Gesellschaft*. München: Fink 1995, 300–332.