

Warum nennen wir ihn nicht einfach Dietrich? Zum Streit um des dorfältesten Hochdorfer Sakralkönigs Bart

Raimund Karl

Zusammenfassung

Manfred K.H. Eggert möchte im „Toten von Hochdorf“ und anderen vergleichbar Bestatteten „Dorfälteste“ - sehen (Eggert 2001: 332, 338), während Dirk Krauß in diesen Gräbern nicht die Niederlegungen von einfachen Töten sehen will, sondern die von „Sakralkönigen“. Ich gehe davon aus, dass eine Erklärung des Grabes von Hochdorf und vergleichbarer Phänomene nur mittels der Anwendung extern gewonnener Modelle sozialer Systeme erfolgen und nicht inhärent aus dem Material abgeleitet werden kann. Zu diesem Zweck ziehe ich ein hauptsächlich aus den frühmittelalterlichen keltischen Rechtstexten ableitbares Modell heran. Dieses Vorgehen kann als „kulturanthropologische“ Analogiebildung im Sinne Eggerts (2001: 309-52) gesehen werden, wobei eben als Modell nicht rezent ethnologisch untersuchte, sondern die genannten frühmittelalterlichen inselkeltischen Gesellschaften herangezogen werden, weil davon auszugehen ist, dass die betrachteten Gesellschaften über ein vergleichbares „zivilisatorisch-materielles Niveau“ verfügen: wir sehen im frühmittelalterlichen Irland und Wales eine Feldbau treibende, sesshafte Bevölkerung, die in kleinen Dorfgemeinschaften wohnt, und sich somit von Eggerts Vergleichsbasis bestenfalls unwesentlich unterscheidet, jedenfalls nicht mehr als die von Eggert selbst herangezogenen Beispiele aus Afrika. Bei Anwendung eines „inselkeltischen“ Modells auf den hallstattzeitlichen „Fürstengräberhorizont“ lässt sich zeigen, dass ein solcher Toter nicht entweder ein „Sakralkönig“ oder ein „dorfältestes Familienoberhaupt“ war, sondern der frühe nordwest- und mitteleuropäische „Volkskönig“, kelt. *toṽtorīχs (germ. *þiuðarīk-) als „Sakralkönig“ im Sinne Kraußes (1999) wenn überhaupt kaum mehr war als ein „Dorfältester“ im Sinne Eggerts (1999). Deshalb plädiere ich dafür, den Streit um des dorfältesten Sakralkönigs Bart zu beenden und die reichen späthallstattzeitlichen Toten beim Berufstitel zu nennen – Dietrich.

Abstract

*The discussion between Manfred K.H. Eggert, who wants to see „village elders“ in those buried in late Hallstatt tumuli, and Dirk Krauße, who would rather see them as „sacred kings“, has been one of the most engaging debates in interpretative archaeology in the past few years. My thoughts, based on the Viennese approach to Celtic cultural studies, start out from the assumption that a solid interpretation of such burials can only be arrived at by applying models developed from external sources, not inherently derived from an analysis of the finds and features found at Hochdorf and at similar sites. The model I try to apply in this study is largely derived from early medieval “Celtic” lawtexts, which date from between the late 5th and the 12th century AD, where the original conception of their contents is concerned. The approach taken can be characterised as an anthropological analogy as proposed by Eggert (2001: 309-52), as the early medieval Irish and Welsh societies were agripastoral, sedentary societies living in small villages or single farmsteads, at roughly the same level of evolutionary development as the Iron Age societies under examination, and such should be at least as valid as ethnographic analogies as the African societies used by Eggert for his interpretation. By applying this “insular Celtic” model to the Hallstatt “princely tomb” record, it can be demonstrated that the probability is high that the persons buried in those tombs are not either “sacred kings” or “village elders”, but rather that the ordinary early northwest and central European type of king, although having some functions that could be associated with sacred kingship, was little more than a “village elder”, the leader of a rather smallish community of not more than a couple of 1000 people. Thus, I argue that we should stop quarrelling about sacred village elder kings beards, and call the rich late Hallstatt dead by their most likely professional title, common Celtic *toútorixs, Germanic *þiudarík-, or perhaps, simply, modern High German Dietrich.*

Eine der für mich interessantesten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen der letzten Jahre ist jene zwischen Manfred K.H. Eggert (1988; 1991; 1999, 2001: 329-38) und Dirk Krauße (1996; 1999) um die Deutung der in späthallstattzeitlichen Riesentumuli bestatteten Personen. Handelt es sich bei den in diesen Hügeln bestatteten Menschen um mehr oder minder einfache Dorfälteste, deren Herrschaft hauptsächlich auf ihrem persönlichen Charisma beruhte (in diesem Sinne etwa auch Burmeister 2000: 208-11)? Oder sehen wir Sakralkönige vor uns, deren Herrschaftsanspruch sich auf teilweise auch religiös motivierte, dynastische Macht stützte (in diesem Sinne etwa auch Egg 1996a: 261-2; 1996b)? So groß der Unterschied zwischen diesen beiden Erklärungen zu sein scheint, so wichtig ist er für unsere daraus ableitbaren Rekonstruktionen späthallstattzeitlicher Gesellschaften und in der Folge für unsere Erklärungen eisenzeitlicher mittel- und westeuropäischer sozialer Systeme im Allgemeinen. Folgen wir Eggerts Modell,

dann sprechen wir über segmentäre, kleinstregional organisierte Gesellschaften. Folgen wir hingegen Krauße, sprechen wir über frühe Staaten, im mindesten regional, vielleicht sogar überregional organisiert (Fried 1960; 1967; Renfrew, Bahn 1991: 154-7). Aber ist der Unterschied zwischen Eggert und Krauße tatsächlich so groß? Oder sind wir hier die Zeugen eines Streits um die Bärte von lange verstorbenen, dorfältesten Sakralkönigen, bei dem die beiden Hauptproponenten einfach aneinander vorbeireden?

Lassen Sie mich zuerst einmal mit Eggert (2001: 331-8) ein wenig rechnen: Er nimmt als Ausgangspunkt für seine Berechnungen den Magdalenenberg von Villingen. Anhand dieses Großgrabhügels versucht er zu zeigen, dass einen solchen zu errichten bei weitem nicht die gewaltige Leistung war, die stets vermutet wird, sondern der Hügel von einer vergleichsweise kleinen Menschengruppe relativ rasch errichtet werden konnte. Eggert rechnet, dass für den Hügel etwa 18700 Kubikmeter Erde, 13200 Kubikmeter Rasensoden und

850 Kubikmeter Buntsandstein herbeigeschafft und verbaut wurden. Aus ethnographischen Vergleichsdaten (Erasmus 1965) errechnet Eggert daraus einen ungefähren Arbeitsaufwand von etwa 190500 Personenstunden (Eggert 2001: 332), die aufgewendet werden mussten um den Hügel zu errichten. Nachdem der Zeitrahmen, den wir für die Errichtung des Hügels haben, mindestens die vier Jahre zwischen 616 und 613 vor Christus umfasst, schließt Eggert, dass eine ziemlich kleine Personengruppe von nicht mehr als 250 bis 300 Personen genügt haben müsse um diese Arbeitsleistung zu erbringen (Eggert 2001: 331-6). Auch wenn sowohl Eggerts Berechnungsgrundlagen als auch die angenommenen 4 Jahre zur Errichtung des Hügels bereits aus verschiedenen Gründen in Zweifel gezogen wurden, wollen wir diesen Annahmen hier unser Vertrauen schenken.

Nachdem ich mir Arbeitszeiten besser in Arbeitstagen pro Person vorstellen kann als in Personenstunden, will ich Eggerts Stunden umrechnen. Rechnen wir zuerst einmal mit einem 8-Stunden-Arbeitstag – ein solcher erscheint als Untergrenze einigermaßen realistisch, wenn zumindest eine gewisse Zeit des Tages von den meisten Beteiligten für die Anreise an den Bauplatz, sowie die Erledigung unbedingt nötiger bäuerlicher Arbeiten aufgewendet werden musste. In diesem Fall hätten wir bei 300 mitarbeitenden Personen in 80 Tagen Bau bei 8 Stunden Tagesarbeitszeit 192000 Personenstunden erreicht. Verteilt auf 4 Jahre ergäbe das 20 Arbeitstage am Bau pro Jahr und Person. Das erscheint mir sehr viel Urlaub für Bauern. Rechnen wir also alternativ auch mit einem 12-Stunden-Arbeitstag, wie er in den Sommermonaten vielleicht erreichbar ist. Hier hätten wir bei 300 Bauarbeitern mit 53 Arbeitstagen à 12 Stunden zu rechnen um auf 190800 Stunden zu kommen, also neuerlich etwa Eggerts Ergebnis zu erzielen. Verteilt auf 4 Jahre wären das immer noch 13 ein Viertel Tage pro Jahr, die jede Person in den Bau investieren müsste, also etwas weniger, aber immer noch ziemlich viel Urlaub für Bauern. Ein noch größeres Problem findet sich aber darin, dass Eggert leider die Frage unbeantwortet lässt, ob diese 250 bis 300 Personen, von denen er ausgeht, jetzt die tatsächlich am Bau beschäftigten Menschen sind oder die gesamte Gesellschaft, aus der sich die BauarbeiterInnen rekrutieren. Nachdem kaum anzunehmen ist, dass alle Mitglieder dieser Gesellschaft am Bau mitarbeiteten,

sondern wohl kaum mehr als die Hälfte dazu eingesetzt werden konnte (oder die Arbeitsleistung, die Kleinkinder, altersschwache und kranke Mitglieder der Gemeinschaft beisteuerten, die Stundenarbeitsleistung pro Person im Schnitt auf die Hälfte der Arbeitsleistung einer gesunden, erwachsenen Person senkten), müssen wir entweder die Arbeitszeiten oder aber die Größe der am Bau beteiligten Gesellschaft erweitern: also etwa 600 Leute mit viel Urlaub oder 300 Leute mit sehr viel Urlaub.

Krauß (1999: 343-5, 353-6) hingegen schickt uns auf die Suche nach einem Opferpriester und benutzt dazu die Funde aus dem Grab von Hochdorf. Das ist natürlich insofern problematisch, als wir hier mit einer anderen Datenbasis konfrontiert sind, aber nehmen wir einmal der Einfachheit halber an, dass das Hochdorfer und das Magdalenenberger Sozialsystem einander tatsächlich ähnlich genug waren um in denselben Topf geworfen werden zu können. Krauß interpretiert das im Grab von Hochdorf gefundene Messer, das Beil, den Spieß und die Geweihspitze als Schlachtgerät. Daraus schließt er, dass der Tote eine Funktion als Opferpriester gehabt haben dürfte, und weiter, dass die Herrschaft in der Späthallstattzeit sakral begründet war und wir im Toten von Hochdorf einen Sakralkönig, wie aus dem Nahen Osten, Mittelmeerraum und dem frühen Europa bekannt, vor uns hätten.

Sein Argument, das sehr überzeugend vorgetragen wird, hat allerdings einen ganzen Haufen an Haken, und seine Logik täuscht daher. So können wir zum Beispiel keineswegs davon ausgehen, dass das, was Krauß als Schlachtgerät interpretiert, auch tatsächlich Schlachtgerät war. Die vier genannten Geräte müssen nicht als Satz ins Grab gekommen sein, sondern können auch voneinander unabhängig bedeutungsgefüllt gewesen sein. Selbst wenn wir davon ausgehen wollen, dass es sich dabei tatsächlich um Schlachtgerät handelt, belegt dies nicht unbedingt eine Funktion, die der Tote auch im Leben innehatte, schon gar nicht unbedingt eine als Opferpriester. Wie schon Ulrich Veit (2000: 554-7) festgestellt hat, könnte das Schlachtgerät auch anzeigen, dass der Tote im Leben als Opferherr auftrat, also aus seinem Besitz das Opfertier bereitstellte. Oder aber es könnte das Schlachtgerät tatsächlich auch ganz profan Schlachtgerät sein, das die Funktion des Toten als selbst schlachtender Gastgeber (Karl 2004: 277-88) darstellen sollte. Man könnte sogar,

wie zuletzt Brigitte Kull (1997), davon ausgehen, dass der Tote vergöttlicht und damit zum Mittler zwischen seiner Gesellschaft und den Göttern wurde. In diesem Fall könnte das Schlachtgerät eine gesellschaftliche Gruppe repräsentieren, die der Tote bei den Göttern ebenfalls vertreten sollte. Jedenfalls, so nett die Interpretation von Krauß auch klingen mag, sie ist nicht notwendigerweise überzeugend.

Soviel zum Status Quo. Wie will ich mich der Sache nun nähern?

Zuerst einmal ist dafür eine Annahme nötig: Ich gehe davon aus, dass wir im eisenzeitlichen Mittel- und Westeuropa ein strukturiertes, kulturelles Kontinuum vor uns sehen. Gekennzeichnet ist ein solches dadurch, dass kulturelle Erscheinungen miteinander gekoppelt und ihre Entwicklungen empfindlich abhängig von den lokalen Anfangsbedingungen sind. Strukturiert wird das Kontinuum durch probabilistische kulturelle Attraktoren, zu denen unter anderem Materialkultur, aber auch Sprache, Glaubensvorstellungen und lokale und soziale Nähe gehören. Nachdem in diesem Kontinuum Entwicklungen entlang einer linearen Zeitachse stattfinden, neigen vor allem grundlegende Strukturerscheinungen dazu „einzurasten“ und dadurch langzeitstabil zu bleiben (Karl 2004: 5–23).

Mein Herangehen an die Materie zum Zweck der Modellbildung ist konstruktivistisch (von Foerster 1981; 1987; 1992; von Glasersfeld 1981; 1992; 1996). Meine Annahme, es handle sich bei meinem Untersuchungsgebiet um ein strukturiertes, kulturelles Kontinuum, erlaubt mir, rekonstruktiv aus späteren Verhältnissen, die aber denselben oder sehr ähnlichen kulturellen Attraktoren unterliegen, auf die früheren Verhältnisse rückzuschließen. Das so ermittelte Modell erhebt keinen Anspruch auf Richtigkeit, sondern sollte in Hinsicht auf seine Viabilität (von Glasersfeld 1992: 18–31) bewertet werden. Das Modell kann somit auf Konflikte mit der Evidenz überprüft werden.

Als Quellen, aus denen ich meine Rekonstruktion erstelle, verwende ich in erster Linie keltische Texte, weil meiner Ansicht nach die Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass die Träger der späthallstattzeitlichen Gesellschaften in Mittel- und Westeuropa zum überwiegenden Teil ebenfalls keltischsprachig waren (Cunliffe 1997: 271–4; Fries-Knoblach 2002: 270; Collis 2003: 208). Aus demselben Grund ziehe ich auch indogermanische Quellen heran, denn selbst wenn die betroffenen

Gesellschaften nicht keltischsprachig waren, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass sie eine den keltischen Sprachen nahe verwandte, indogermanische Sprache sprachen. Dabei wird allerdings das überwiegende Schwergewicht auf ‚europäische‘ Quellen gelegt, weil räumliche Nähe in einem kulturellen Kontinuum ebenfalls von Bedeutung sein kann (Karl 2004: 5–23). Schließlich sind auch noch antike Nachrichten für mich von Bedeutung, wo sie raumzeitlich dem Untersuchungsgebiet nahe Gesellschaften beschreiben (Rankin 1987). Auch wenn diese durch verschiedenste Agenden und Topoi verfälscht sein mögen, sind sie doch zum Großteil nicht völlig fiktiv und können daher brauchbare Informationen beinhalten.

Zentral für die Bestimmung, wer oder was denn nun die in den Prunkgräbern der Späthallstattzeit bestatteten Toten waren, ist die Bestimmung der sozialen Gruppen, die in den späthallstattzeitlichen Gesellschaften existierten. Um hier ein viables Modell erstellen zu können möchte ich zuerst einen Blick in die inselkeltischen Quellen werfen und die wesentlichsten, innerhalb einer Gesellschaft existierenden Identitätsgruppen betrachten.

Beginnen wir mit dem irischen Recht, das in seiner erhaltenen Form hauptsächlich aus dem späten 6. bis 8. Jahrhundert nach Christus stammen dürfte (Kelly 1988: 225–32). In diesem – wie auch in anderen, gleichzeitigen irischen Texten – lassen sich zwei wesentliche Säulen der sozialen Identitätsbildung finden: die biologische bzw. sozial konstruierte Abstammung, und die örtliche bzw. politische Zugehörigkeit einer Person (Kelly 1988: 1–16; Charles-Edwards 1993: 21–166, 307–63; 2000; Jaski 2000; Karl 2004: 56–156). Beide Gruppen lassen sich wiederum in zwei hauptsächliche Organisationsgrößen einteilen: Die Abstammung lässt sich in die *fine*, die Gruppe der unmittelbaren Nachkommen eines gemeinsamen Urgroßvaters und gleichzeitig Sozialversicherung jedes einzelnen ihrer Mitglieder, und in die allgemeine Nachkommenschaft eines gemeinsamen Vorfahren bzw. Ahnherrn, *cenél*, aufgliedern. Die Zugehörigkeit einer Person hingegen bestimmt sich einerseits aus ihrer Zuordnung zu einem Haushalt, einer Ansiedlung beziehungsweise einer Siedlungsgemeinschaft, *treb*, und darüber hinaus durch die Zugehörigkeit zu einer *túath*, einer ethnischen Gruppe beziehungsweise einem Staat (Kelly 1988: 1–16; Charles-Edwards 1993; 2000; Karl 2004: 56–156, 241–58).

Im walisischen Recht, das in seiner auf uns gekommenen Form hauptsächlich aus der Zeit zwischen 12. und 13. Jahrhundert nach Christus stammen dürfte (Charles-Edwards et al. 1986: 4-9), stellt sich die Situation sehr ähnlich dar. Auch hier fassen wir als die zwei wesentlichen Säulen der Identitätsbildung einerseits die biologisch-soziale Abstammung andererseits die örtlich-politische Zugehörigkeit einer Person (Charles-Edwards 1993: 167-256, 364-411). Und auch hier lassen sich die beiden Gruppen in jeweils zwei hauptsächlich Gruppen einteilen: Bei der Abstammung können wir einerseits die engere Nachkommenschaft eines gemeinsamen Urgroßvaters, *gwely*, fassen andererseits aber auch die Gemeinschaft aller Nachkommen eines gemeinsamen Urahnen, *cenedd*, ein Kognate zum irischen *cenél*. Weitere Kognaten finden wir auch bei den Begriffen für die beiden Gruppen der örtlich-politischen Zugehörigkeit: Die Ansiedlung, das Dorf, *tref*, beziehungsweise die Siedlungsgemeinschaft, *cantref*, zu irisch *treb*, sowie *tud*, die ethnische Gruppe parallel zu irisch *túath*. Daneben gibt es im Walisischen auch noch den Begriff *bro*, Land, Territorium, Staat, der aber zumindest ursprünglich wohl das zu einer *tud* gehörende Territorium bezeichnet haben dürfte (Charles-Edwards 1993: 167-256, 364-411).

Diese grobe Einteilung der sozialen Identitätsbildung findet sich allerdings nicht nur in den inselkeltischen Texten, sondern es lassen sich auch raumzeitlich weitere Parallelen im europäischen Raum in indogermanischen Gesellschaften aufzeigen. Emile Benveniste (1973: 239-61) hat dies schon, wenn auch etwas anders als ich hier, als die „Vier Einheiten der Gesellschaft“ aufgezeigt. Auch unsere europäischen Parallelen lassen sich grob in die zwei wesentlichen Säulen sozialer Identitätsbildung, die wir bereits in den inselkeltischen Quellen gesehen haben, einteilen. Wieder finden wir die biologisch-soziale Abstammungsgruppe und die lokalpolitische Zugehörigkeit (Benveniste 1973: 205-14, 239-61). Zwar ist bei den wesentlich umfangreicheren griechischen und römischen Quellen die Aufgliederung nicht so eindeutig fassbar wie bei den frühen keltischen Texten. Dennoch lassen sich den keltischen Gruppen grob entsprechende Einheiten auch bei Griechen und Römern beobachten und noch viel eindeutiger passende bei den frühen Germanen. So fassen wir z.B. in griechisch *δῶμος*, lateinisch *domus* und germanisch **sebjō*, die unmittelbare Verwandtschaft einer Per-

son, während wir in griechisch *γένος*, lateinisch *gens* und germanisch **genti-* die Nachkommenschaft eines gemeinsamen Vorfahren fassen können. Und mit griechisch *κῶμη*, lateinisch *tribus* und germanisch **þorpa*, Letzteres auch ein Kognate zu den keltischen Belegen *treb* und *tref* (Delamarre 2003: 301; Charles-Edwards 1993: 562; Holder 1904: 1908-9), haben wir neuerlich Siedlungsgemeinschaften, während sich in griechisch *δήμος* und *ἔθνος*, lateinisch *civitas* und germanisch **þeudō* Einheiten für das „Volk“ beziehungsweise das damit zusammengehörende Gebiet finden lassen (Benveniste 1973: 252-3, 371-6).

Dabei sind die jeweiligen Einheiten stets zueinander selbstähnlich aufgebaut, weitere Abstammungsgruppe und engere Verwandtschaft zum Beispiel sind eine Ausdifferenzierung (Jantsch 1987; Kauffman 1995: 191-206) der Erbschaftsgruppe nach einem gemeinsamen Vorfahren. Diese ist aus praktischen Gründen passiert, denn ab einem gewissen Punkt wird die Erbteilung zwischen allen Nachfahren eines viele Generationen entfernten Vorfahren einfach sinnlos, weil nicht mehr genug da ist, das man teilen könnte. In ähnlicher Weise sind ethnische Gruppe beziehungsweise Staat und Siedlungsgemeinschaft eine Ausdifferenzierung der eine räumliche und damit politische Gemeinschaft bildenden Bevölkerung. Diese sind wohl ursprünglich aus Dorfgemeinschaften (Karl 2004: 57-86) erwachsen, die in sich wiederum jeweils ähnlich einer Abstammungsgruppe strukturiert waren.

Zwar sind all diese Identitätsgruppen für uns von Bedeutung, in mittel-, nord- und westeuropäischen Kontexten müssen wir aber in Bezug auf unsere Fragestellung vor allem einer dieser Gruppen verstärkte Aufmerksamkeit schenken, nämlich der Größten, der **teutā*. Wir kennen sie nämlich aus praktisch allen indoeuropäischen Sprachen in diesem Raum (Pokorny 1959: 1084-5; Delamarre 2003: 295-6): in den keltischen Sprachen fassen wir sie, abgeleitet von einer Wurzel **toutā*, als altirisch *túath*, altkymrisch *tut*, mittelbretonisch *tut* oder *tud* und natürlich in gallisch *touta*. In den italischen Sprachen haben wir die von der italischen Wurzel **toutā* abgeleiteten sabinisch *touta*, umbrisch *totu* und oskisch *touto*. Wir finden venetisch *teuta*, litauisch *tautà* und preußisch *tauto*. Und in den germanischen Sprachen fassen wir die von der germanischen Wurzel **þeudō* abgeleiteten gotisch *þiuda*, altsächsisch *þiod* und althochdeutsch *diot*. Von Letzterem

leitet sich wiederum das Wort *deutsch* ab. In allen Fällen bezeichnen diese Begriffe die soziopolitische Gruppe, der eine Person angehört, also ihren „Stamm“, ihr „Volk“, ihren „Staat“ (Pokorny 1959: 1084–5; Delamarre 2003: 295–6). In allen Fällen fassen wir diese Form der Gruppe zum ersten Mal in der Eisenzeit, und in allen Fällen sind es relativ kleine Organisationseinheiten, die mit dem Begriff beschrieben werden, vergleichbar etwa mit einer griechischen *πόλις* oder dem frühen Stadtstaat Rom. Ein städtisches Zentrum ist übrigens für die Existenz einer solchen soziopolitischen Gruppe keineswegs notwendig, die irischen *túatha*, allesamt solche Kleinstgruppen von durchschnittlich 3000 Einwohnern, kommen völlig ohne städtische Zentren aus und sind in diesem Sinn wohl am ehesten als dezentralisierte stratifizierte Gesellschaften zu betrachten (Kristiansen 1991: 19–20).

Aber werfen wir einen Blick auf die Chefs dieser Gesellschaften, denn – soweit sind sich selbst Eggert und Krauß einig – in den Riesentumuli dürften irgendwelche Chefs begraben sein. Schauen wir kurz auf die Terminologie für Herrscher oder Könige beziehungsweise für Anführer.

Hier haben wir im keltischen Kontext das ohnehin bekannte *rix*s (Delamarre 2003: 260–1; Holder 1904: 1197–8), zu dem sich Parallelen im lateinischen *rēx*, im oskischen *rega-turei* und im sanskrit *rāj-* finden lassen, die allesamt so viel wie Herrscher oder König oder doch zumindest Anführer der Gesellschaft bedeuten (Holder 1904: 1197; Pokorny 1959: 854–7). Das germanische **rīkaz-* hingegen dürfte eine Entlehnung aus gallisch *rīg-* sein, die vermutlich vor dem 3. Jahrhundert vor Christus passiert sein dürfte.

Was können wir also als Bezeichnung für den Chef bzw. König einer **teutā* erwarten?

In einer Inschrift aus Wiesbaden (CIL XIII, 7564) finden wir die gallische Bildung *toutiorix* als Beinamen des Apollo, die der zu erwartenden keltischen Form **toutorīx*s recht gut entspricht. Kognaten dazu finden sich in praktisch allen keltischen Sprachen, so fassen wir zum Beispiel altkymrisch *tutri*, kymrisch *tudri*, altbretonisch *tuder*. Daneben haben wir den walisischen Eigennamen Tudor, der – eine nette Koinzidenz – zum Familiennamen eines der bekannteren englischen Königshäuser wurde. Und in altirisch *rí túaithe* fassen wir eine Form, die als „König des Volkes“ statt als „Volkskönig“ gebildet wurde, ansonsten aber den anderen

Beispielen exakt entspricht. Eine entsprechende germanische Form **þiudarīk* lässt sich aus späteren Eigennamen rekonstruieren, zu denen einerseits der Name des Ostgotenkönigs *Theoderich* aber auch die modernen deutschen Eigennamen *Dieter* und *Dietrich* gehören (Holder 1904: 1197–8). Die germanische Form muss dabei entweder eine Parallelbildung oder aber eine frühe Entlehnung aus dem Keltischen gewesen sein. Nur ganz nebenbei sei erwähnt, dass eine andere verbreitete Form der germanischen Bildung des Herrschaftsbegriffs auf derselben Basis **teutā* ein **teutanos* ergeben würde, belegt in gotisch *thiudans* (Delamarre 2003: 295), das wohl J.R.R. Tolkien (1968: 495–513) zur Namensbildung *Théoden* für einen der Könige im ‚Herrn der Ringe‘ inspiriert hat.

Daraus ergibt sich ein Horizont von als **toutā* bezeichneten Gesellschaften, die jeweils von **toutorīges* angeführt wurden, der sich sowohl über keltische als auch germanische Gesellschaften hinzieht. Zwar können wir, mangels direkter indigener Sprachbelege, nicht unbedingt davon ausgehen, dass im Raum der späten Hallstattkultur keltische oder Vorläufer von germanischen Sprachen gesprochen wurden, doch ist die Wahrscheinlichkeit dafür, dass solche oder eng verwandte Sprachen mit ähnlichen Bedeutungskomplexen benutzt wurden, recht hoch anzusetzen (siehe dazu die verschiedenen Darstellungen in Mallory 1989: 14–23). Aber lassen wir vorerst einmal noch beiseite, ob und inwieweit der *Dietrich* in die Späthallstattzeit passt, und versuchen stattdessen, wie man einen solchen *Dietrich* denn beschreiben könnte. Zuerst einmal soll für uns von Interesse sein, ob *Dietrich* ein Krauß’scher Sakralkönig (Krauß 1999) gewesen sein könnte.

Dabei ist natürlich vorzuschicken, wie auch schon Ulrich Veit (2000: 551) in seiner Kritik von Kraußes Modell festgehalten hat, dass integriertes Denken, bei dem die sakrale von der mundanen Sphäre nicht klar getrennt ist, in vormodernen Gesellschaften praktisch vorauszusetzen ist. Die Unschärfe oder Inexistenz der Trennung von sakraler und profaner Sphäre alleine kann also nicht für ein „Sakralkönigtum“ charakteristisch sein. Dennoch gibt es in den keltischen Quellen zweifellos mit der Herrschaft verbundene, religiöse Vorstellungen. So hat der König aus einer (der) *stirps regia*, der mit herrschaftlichem Charisma ausgestatteten Familie zu stammen. Er muss darüber hinaus auch fehlerfrei sein, was sich auch in körperlicher Unversehr-

heit zeigen muss. Der König dürfte auch die höchste Rechtsinstanz sein und muss durch Herrschergerechtigkeit gekennzeichnet sein – obgleich zumindest Letzteres einen christlichen Einfluss in den späteren Texten darstellen könnte. Auch muss der König verschiedene Tabus einhalten, die zweifelsfrei magisch-religiöser Natur sind, und die zu brechen sowohl mittelbar seinen Untergang als auch eine unmittelbare, katastrophale Gegenreaktion der Natur auslöst. Dies ist wohl auch im Zusammenhang mit einer „heiligen Hochzeit“ des Königs mit dem Land, wie beispielsweise von *Giraldus Cambrensis* für die nördlichen *Úi Néill* des 12. Jahrhunderts nach Christus geschildert, zu verstehen. Darüber hinaus muss der König auch noch eine ganze Reihe von Initiationsriten durchlaufen, zu denen auch das Schlachten verschiedener Tiere gehören kann (Thurneysen 1921: 620-1, O'Meara 1951: 108-9; Byrne 1973; Birkhan 1997: 537-40, 815, 933; Jaski 2000). Zusätzlich dazu ist aber der König wohl fraglos auch als Vertreter der Volksgemeinschaft zu verstehen: er schließt die Verträge ab, die auch seine Volksgemeinschaft binden (Kelly 1988: 4-5, 17-26). Der gleichen Logik folgend stellt der König wohl auch die im Namen oder Auftrag des Volkes zu erbringenden Opfer bereit und vertritt wohl auch die Gesamtheit des Volkes bei allfälligen für diese Gesamtheit nötigen Opfern, quasi als *pars pro toto*, so wie er für die gesamte Gemeinschaft das Land „heiratet“. Wenngleich also der König nicht unbedingt als Opferpriester tätig ist und auch nicht unbedingt aus dieser Tätigkeit sein Herrschaftsrecht ableiten kann, so ist zweifellos ein „sakraler“ Aspekt dem *Dietrich* nicht abzuspüren. In diesem Sinn ist ein *Dietrich* also kein orientalischer, aber doch ein indogermanischer „Sakralkönig“ (Mallory 1989: 125) – ein König, der auch gewisse sakrale Aufgaben erfüllt, dessen Herrschaft sich aber nicht hauptsächlich sakral herleitet.

Umgekehrt müssen wir uns aber auch fragen, ob ein *Dietrich* nicht auch vielleicht ein Oberhaupt eines großen Verwandtschaftsverbands ist, sozusagen ein Eggert'scher Dorfältester. Und tatsächlich, wenn wir die Struktur der **teytā*, also der ethnischen Gruppe, näher betrachten, sehen wir ganz klar, dass sie wie eine Abstammungsgruppe konstruiert ist (Kelly 1988: 3-6, 12-4; Charles-Edwards 1993; Jaski 2000; Karl 2004: 87-155, 241-6). In den meisten Fällen versteht sich die Gruppe als die Nachkommen eines gemeinsamen Vor-

fahren, der zumindest in manchen Fällen auch namensgebend für die Gruppe ist (Ó Cróinín 1995; Charles-Edwards 2000). Nicht selten dürften diese Ahnen auch divinisiert oder zumindest zu Heroen oder Halbgöttern hochstilisiert worden sein und so nicht nur als Vorfahre, sondern gleichzeitig auch als Gott des Volkes gegolten haben – *Teutates* (Delamarre 2003: 295), sozusagen. Auch das Gebiet, das die **teytā* bewohnt, wird als Gruppeneigentum verstanden, ganz so, wie das Land der Abstammungsgruppe als Gemeinschaftseigentum verstanden wird (Kelly 1988: 3-6, 100-1; 1998: 402-4, 406-8; Jaski 2000). Land oder sonstiger Besitz, auf das kein Gruppenmitglied einen rechtlichen Besitzanspruch hat oder um das sich kein Gruppenmitglied kümmert, obliegt der Verantwortung des Königs, so wie ungenutztes Familienland der Verantwortung des Familienoberhaupts unterliegt (Kelly 1998: 406-8). Vollwertiges Gruppenmitglied ist nur, wer auch einen Anteil am Gruppenland besitzt, sowie alle von solchen Landbesitzern abhängigen Personen, wie Frauen, Kinder, Dienstboten und so weiter (Kelly 1988; Charles-Edwards 1993). Ein Landesfremder, also jemand, der keine Beziehungen zu einem landbesitzenden Gruppenmitglied hat, ist entweder Gast, also in einer temporären Abhängigkeit von einem ortsansässigen Gastgeber, oder aber ohne Recht und Schutz, also vogelfrei (Kelly 1988: 5-6; Jenkins 1990). Umgekehrt ist auch die Maximalstrafe im Rechtssystem der Ausschluss aus der Gemeinschaft – so wie der Ausschluss aus der Verwandtschaftsgruppe die schlimmste Verwandtschaftsstrafe ist, und nicht die Tötung des Verwandten, die ja selbst wiederum Verwandtenmord wäre (Kelly 1988: 13, 222-4; Karl 2004: 144-5, 241-6). Auch ist die ethnische Gruppe, nicht anders als die Verwandtschaft auf kleinerer Ebene, die Rachegruppe, in der es Verpflichtung jedes Gruppenmitglieds ist die anderen Mitglieder der Gruppe auch militärisch zu verteidigen und an Strafbeziehungsweise Rachezügen der Gemeinschaft gegen ihre Feinde teilzunehmen (Kelly 1988: 3-6, 12-4). Innerhalb der **teytā* entspricht die Rolle des Königs, als *primus inter pares*, weitgehend der des Familienoberhaupts in der Abstammungsgruppe. Dies geht im walisischen Recht sogar so weit, dass der soziale Wert, der einem *pencenedl*, dem Oberhaupt einer Großfamilie, zugemessen wird, dem eines *brenin*, eines „Königs“, entspricht – wohl auch deshalb, weil angenommen wurde, dass das Oberhaupt der Großfamilie gleichzei-

tig das Oberhaupt des von dieser bewohnten Gebiets und damit wiederum gleichzeitig ein König sei (Charles-Edwards 1993: 201-11 216-25, 364-412).

Betrachten wir nun die innere Struktur der **teytā* ein wenig genauer. Auch wenn diese Gruppe selbstähnlich zu einer Abstammungsgruppe konstruiert wird, fehlt ihr doch eine natürliche interne Hierarchisierung, die durch eine „künstliche“ ersetzt wird. Innerhalb der Verwandtschaft kommt es durch soziales Alter zu einer natürlichen Hierarchisierung: minderjährige Kinder, die auf Grund ihrer geistigen Entwicklung selbst noch nicht voll vernünftig handlungsfähig sind, sind klarerweise ihrem „Vater“ nachgeordnet (Kelly 1988: 81-91; Karl 2004: 57-127). Erwachsene Kinder, vor allem erwachsene Söhne sind dahingegen eher ein größeres Problem, weil an sich ja nichts dagegen spricht, dass sie unabhängig von ihrem Vater agieren (Kelly 1988: 80-1; Karl 2004: 115-9). Nachdem dieser aber den Besitztitel an Land und sonstigem Gut hat und für erwachsene Söhne, außer vielleicht als Söldner im Militärdienst, wohl kaum viele Möglichkeiten zum selbständigen Wirtschaften zur Verfügung stehen, ergibt sich auch hier eine „natürliche“ hierarchische Nachordnung hinter den Vater (Kelly 1988: 80-1; McLeod 1992: 62-71; Karl 2004: 405-8). Dabei kann diese entweder direkt sein, indem der Vater den Sohn als Arbeitskraft im eigenen Haushalt behält. Oder aber sie entsteht indirekt dadurch, dass der Vater dem Sohn ein *precarium*, ein jederzeit widerrufbares Darlehen, einräumt und der damit weitgehend in die wirtschaftliche Freiheit entlassene Sohn dankbar sein muss und somit seinem Vater nachgeordnet bleibt (Karl 2004: 115-6).

Die interne, aber außerfamiliäre, Strukturierung der **teytā* ist selbstähnlich dazu aufgebaut. Dabei sind Sklaven in der Position minderjähriger Kinder, also völlig abhängig von ihrem sozialen Vorgesetzten (Kelly 1988: 95-8; Karl 2004: 82-5, 394-5). Gegenüber anderen, zumindest theoretisch zur eigenständigen, freien Willensentscheidungen fähigen Menschen, können von einem Familienoberhaupt hierarchische Abhängigkeiten nun dadurch geschaffen werden, dass ein solcher Mensch entweder als Angestellter (Kelly 1988: 76-82; Karl 2004: 398-401) im Haushalt beschäftigt wird und damit dem nicht entlassenen Sohn entspricht oder aber dem betreffenden Menschen eine gewisse Menge Betriebsmittel zur selbständigen Verwaltung überlassen werden,

dieser also Pächter oder Lehensmann (Kelly 1988: 26-36; Charles-Edwards 1993: 305-411; Karl 2004: 288-323, 395-8) wird und sich so in der Lage des mit einem *precarium* ausgestatteten Sohnes wiederfindet. Praktischerweise sind solche künstlichen Hierarchien übereinander „stapelbar“. Der Klient entspricht dem Sohn, der Patron dem Vater, und darüber lässt sich der König zum Beispiel als Großvater „stapeln“, von dem wiederum die Patrone als Klienten abhängig sind. Und zumindest die künstliche Vater-Sohn-Beziehung lässt sich weitgehend beliebig replizieren, weil an sich ja jemand, der eines anderen Menschen Klient ist, selbst wiederum Betriebsmittel weiterverleihen und somit selbst zum Patron von eigenen Klienten werden kann (Karl 2004: 288-323, 368-90, 395-8). So kann sogar ein König selbst Klient eines höherrangigen Königs sein, der wiederum Klient eines noch höherrangigen Königs ist (Kelly 1988: 4-5, 17-8).

Wie sieht nun eine solche Klientelbeziehung genauer aus? Aus C.J. Caesars Bericht (b.g.VI, 11-5) im „Gallischen Krieg“ kann zum Beispiel die antike gallische Klientel wie folgt rekonstruiert werden: Der Klient bekommt einen Kredit von seinem Patron, wohl entweder um damit bestehende Schulden oder Steuerrückstände abzudecken oder um seine eigene wirtschaftliche Leistungsfähigkeit erhalten - ev. sogar vergrößern zu können. Die Aufnahme des Kredits stellt eine freiwillige Unterwerfung des Klienten unter die Herrschaft des Patrons dar. Der Klient schuldet dem Patron im Gegenzug für den Kredit die Rückzahlung desselben und die Erbringung von Dienstleistungen, die sowohl aus körperlicher Arbeit als auch eventuell aus verschiedenen persönlichen Dienstleistungen, darunter wohl auch militärische Gefolgschaftsdienste, bestehen können. Darüber hinaus ist der Klient seinem Patron auch zu politischem und sozialem Gehorsam verpflichtet, seine *auctoritas* hat wahrgenommen und seinen Ratschlägen Folge geleistet zu werden. Umgekehrt ist aber der Patron auch seinem Klienten zu gewissen Leistungen verpflichtet. Einerseits ist hier die wirtschaftliche Unterstützung zu nennen, die eventuell allein durch den Kredit erledigt ist, eventuell aber auch noch weitere Hilfestellungen durch den Patron nötig macht. Andererseits ist aber der Patron seinen Klienten gegenüber auch zu rechtlichem und militärischem Schutz verpflichtet, hat also dafür zu sorgen, dass seinem Klienten, der sozusagen sein schutzbefohlener Abhän-

giger ist, kein Schaden widerfährt. Erfüllt der Patron diese Schutzpflicht nicht, läuft er Gefahr seine *auctoritas* über seine Klienten zu verlieren (Dobesch 1980: 417–32; Karl 2004: 288–323). Der Klient wird hier also, in ganz direktem Sinn, zu einem Knaben, einem Sohn des Patrons. Dies wird wohl auch durch den keltischen Terminus, der wohl mit der Klienten- bzw. Pächterrolle assoziiert gewesen sein dürfte, ausgedrückt; keltisch **uossos* bedeutet, neben „Dienstmann, Vasall, Pächter“, zumindest später im Walisischen, auch „Knabe“ (Delamarre 2003: 307–8) und von diesem Begriff leitet sich über das galloromanische *vassus* auch der für den feudalen Gefolgsmann verwendete Begriff *Vasall* ab (Delamarre 2003: 307).

Auch in den inselkeltischen Rechten finden wir Informationen zu Klientelbeziehungen (Kelly 1988: 29–36; Charles-Edwards 1993: 307–64). Im irischen Recht nimmt der Klient oder Genosse, *céile*, von seinem Herrn, beziehungsweise Fürsten, *flaith*, ebenfalls einen Kredit auf. Dafür schuldet der *céile* dem *flaith* die Rückzahlung des aufgenommenen Kredits, verschiedene Dienstleistungen, die sowohl körperliche Arbeit als auch verschiedene häusliche und militärische Gefolgschaftsdienste umfassen können, sowie sozialen und politischen Gehorsam. Aber auch im irischen Recht ist das Verhältnis zwischen Fürst und Genossen nicht völlig einseitig, auch der *flaith* schuldet seinem *céile* wirtschaftliche Unterstützung, die sich nicht nur auf den Kredit, sondern auch auf weitere wirtschaftliche Hilfestellung, wie zum Beispiel das Bürgen für den Klienten bei Vertragsabschlüssen, bezieht. Und auch im irischen Recht ist der *flaith* dem *céile* zu rechtlichem und militärischem Schutz verpflichtet (Thurneysen 1923; 1925). Auch im walisischen Recht finden sich ähnliche Strukturen, auch wenn hier bereits wesentlich stärkeres Abrutschen breiter Bevölkerungsschichten in eine der Leibeigenschaft ähnliche Abhängigkeit zu beobachten ist. Dennoch ist auch hier im Bereich der Adelsgefolgschaft zu beobachten, dass ein Adeliger, walisisch *breyr* (von kelt. **brogorix*, „Landeskönig“), den in die Gefolgschaft eintretenden Gefolgsmann beschenkt, der daraufhin zum walisisch *guas*, ‚Knabe, Dienstmann‘ (von kelt. **uossos*) des *breyr* wird (Charles-Edwards 1993: 176, 566).

Interessant für uns ist auch, welche Verpflichtungen dem frühmittelalterlichen Klienten erwachsen. Dazu äußert sich der irische Rechtstext *Di Dligiud Raith*⁷

Somaine, „Vom Gesetz bezüglich des Lehens und dem Profit des Herrn“. In diesem Text wird erläutert, welche Verpflichtungen einem Klienten erwachsen, wenn sein Herr verstirbt. Zu diesen Pflichten gehört unter anderem die Teilnahme an einer Totenfeier für den verstorbenen Herrn, sowie die Entrichtung einer Totensteuer, wobei Letztere wohl hauptsächlich zur Beschaffung der Nahrungsmittel für den Leichenschmaus gedient haben dürfte. Wozu der Klient allerdings ebenfalls verpflichtet ist, ist die Mitarbeit bei der Errichtung des Grabs (Grabhügels?) des Herrn (Kelly 1988: 30). Diese letzte Verpflichtung ist nun natürlich für uns von ganz besonders hohem Interesse, weil hier die Einbindung der hinterbliebenen sozialen Abhängigen des Toten in die Errichtung eines Monuments sichtbar wird. Für uns ungünstig ist allerdings, weil wir dadurch eines archäologischen Vergleichs beraubt werden, dass es keine frühmittelalterlichen Grabhügel aus Irland gibt (Edwards 1990).

Betrachten wir also noch einmal die Riesentumuli, und gehen wir von einer kommunalen Hügelerrichtung für einen verstorbenen *Dietrich* aus, dessen **teytā* direkt oder indirekt in der Klientel des Toten gestanden hatte. Wenn wir eine irische *túath* heranziehen würden, dann müssten wir von durchschnittlich etwa 3000 Personen in der Gesellschaft ausgehen, von denen etwa 700 als Wehrfähige gelten, also als Personen, die direkt oder indirekt Klienten des Königs sind (Kelly 1988: 4). Natürlich müssen irische *túatha* nicht mit früheisenzeitlichen **teytā* ident sein, denn die exakte Durchschnittsgröße früheisenzeitlicher **teytā* ist uns unbekannt. Ein paar tausend Personen als Mitglieder einer solchen früheisenzeitlichen Gesellschaft zu betrachten, meist weniger als 10.000, aber in den Fällen der größten Gemeinschaften vielleicht maximal 20.000 bis 30.000, erscheint aber nicht allzu abwegig (Rieckhoff, Biel 2001: 209–12), denn das sind etwa auch die Bevölkerungszahlen, die wir für eine griechische *πόλις* des 8. bis 5. Jahrhunderts vor Christus annehmen müssen, auch das frühe Rom und andere Stadtstaaten im Italien des 7. bis 6. Jahrhunderts vor Christus dürften wohl etwa diese Bevölkerungszahlen gehabt haben (Cornell 1995: 204–8; Steingraber 2000: 293; Aigner-Foresti 2003: 97–118). Es ist weiters eine Bevölkerungszahl, die für die späthallstattzeitlichen Fürstensitzen zugeschriebenen Territorien als einigermäßen passend erscheinen würde (Kristiansen 1998: 254–73). Das wür-

de bedeuten, wenn man von einem ähnlichen Verhältnis von Bevölkerungszahl : Wehrpflichtigen (=Klienten) von ca. 4:1 wie im frühmittelalterlichen Irland ausgeht, dass einem **toytorixs* wohl etwa zwischen 1000 und 2000 Personen, je nach genauer Größe der Gesellschaft, als Arbeitskraft zur Errichtung seines Grabhügels zur Verfügung standen.

Das erlaubt uns noch einmal mit Eggert (2001: 331-8) zu rechnen. Ich mittle dafür die gerade angenommenen Arbeitskräfte auf etwa 1500 und gehe von durchschnittlich 10 Stunden Arbeit pro Arbeitstag aus. Unter diesen Annahmen müsste jedes der als Arbeitskraft heranziehenden Mitglieder der Gesellschaft insgesamt etwa 13 Tage, oder etwa 3 ein Viertel Tage pro Jahr bei 4 Jahren angenommener Bauzeit aufwenden um auf die nötigen Personenstunden zur Errichtung des Hügels zu kommen. 3 Tage im Jahr wäre etwa die Arbeitsverpflichtung, die einem irischen Klienten aus einem Klientelvertrag entsteht (Thurneysen 1923: 359; Kelly 1998: 78), diese Jahresarbeitszeit erscheint also durchaus realistisch.

Was fassen wir also mit einem *Dietrich*? Wir fassen den Chef einer nicht allzu großen Gesellschaft von ein paar tausend Köpfen, der sozial als „Vater“ dieser Gruppe konstruiert ist oder wenigstens dessen Rolle stark an der Vaterrolle in einer Verwandtschaftsgruppe orientiert ist. Er ist aber gleichzeitig ein Gefolgschaftsherr, der für seine Gefolgschaft und auch generell für sein Volk Feste ausrichtet. Er ist außerdem ein Gastgeber, der wichtige politische Gäste beherbergt und unterhält und als Sponsor von Künstlern aller Art auftritt. Er ist aber auch, als *pars pro toto* für sein Volk, der Opferherr für sein Volk, der Opfer bereitstellt und bei diversen die Allgemeinheit betreffenden Riten als Vertreter der Gemeinschaft agiert. Nach seinem Tod wird er der Ahnherr der Gruppe oder kann zumindest zu

einem solchen werden oder mit einem solchen synkretisiert werden, er wird heroisiert, wenn nicht sogar divinisiert, und somit zum Mittler zwischen seinen sozial konstruierten Nachfahren und der Welt der Götter und übernatürlichen Mächte.

Viele, wenn nicht alle, diese Aspekte lassen sich in den späthallstattzeitlichen Prunkgräbern fassen und sind für die in ihnen bestatteten Toten auch schon vermutet worden. Die Arbeitskraft, die einem solchen *Dietrich* zum Einsatz zur Verfügung steht, kann ohne übergroßen Aufwand die Monumente errichten und den Reichtum erwirtschaften, der sich in der Prunkgrabsitte zeigt. Der Funktionstitel *Dietrich* findet sich in der sprachlichen Evidenz der Nachfolger jener Sprachen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit im Raum zu der Zeit gesprochen wurden, als diese Prunkgräber angelegt wurden. Und *Dietriche*, wie hier beschrieben, lassen sich sehr gut in eine relativ kontinuierliche Entwicklung sozialer Rollen in einem europäischen kulturellen Kontinuum, wie auch in die historische Entwicklung von früheisenzeitlichen Häuptlingstümmern oder Miniaturfeudalstaaten (dezentralisierten stratifizierten Gesellschaften nach Kristiansen 1991: 19-20) zu späteren, größer dimensionierten Feudalgesellschaften eingliedern, die eine logische Fortsetzung in den in den ersten historischen Nachrichten über den mittel- und westeuropäischen Raum beschriebenen finden. Das hier vorgestellte Modell passt hervorragend und auf breiter Basis zur vorhandenen Evidenz.

Ich bin daher der Ansicht, dass wir den Streit um des dorfältesten Sakralkönigs Bart beenden und die Toten von Hochdorf, dem Magdalenenberg und anderen Riesentumuli endlich bei ihrem Namen, oder wenigstens ihrem Titel, nennen sollten: Nämlich ***Dietrich!***

Literatur

- Aigner-Foresti, L. (2003), *Die Etrusker und das frühe Rom*. Darmstadt.
- Benveniste, É. (1973), *Indo-European Language and Society*. London.
- Birkhan, H. (1997), *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien.
- Burmeister, St. (2000), *Geschlecht, Alter und Herrschaft in der Späthallstattzeit Württembergs*. Tübinger Schriften zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie 4, Münster.
- Byrne, J. (1973), *Irish Kings and High-Kings*. London (2. Auflage 2001).
- Charles-Edwards, Th. (1993), *Early Irish and Welsh Kinship*. Oxford.
- (2000), *Early Christian Ireland*. Cambridge.
- Charles-Edwards, Th., M.E. Owen & D.B. Walters [eds.] (1986), *Lawyers and Laymen. Studies in the History of Law presented to Professor Dafydd Jenkins on his seventy-fifth birthday*, Gwyl Ddewi 1986. Cardiff.
- Collis, J. (2003), *The Celts. Origins, Myths & Inventions*. Stroud.
- Cornell, T.J. (1995), *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.1000 – 264 BC)*. Routledge History of the Ancient World. London & New York.
- Cunliffe, B. (1997), *The Ancient Celts*. Oxford.
- Delamarre, X. (2003), *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*. 2e édition revue et augmentée. Paris.
- Dobesch, G. (1980), *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichten der Antike. Das norische Königreich und seine Beziehungen zu Rom im 2. Jahrhundert v. Chr.* Wien.
- Edwards, N. (1990), *The Archaeology of Early Medieval Ireland*. London.
- Egg, M. (1996a), *Das hallstattzeitliche Fürstengrab von Strettweg bei Judenburg in der Obersteiermark*. Monogr. RGZM 37, Mainz.
- (1996b), *„Zu den Fürstengräbern im Osthallstattkreis“*. In: E. Jerem, A. Lippert [Hg.], *Die Osthallstattkultur. Akten des internationalen Symposiums, Sopron, 10.-14. Mai 1994*. *Archaeolingua* 7, Budapest: 53-86.
- Eggert, M.K.H. (1988), *„Riesentumuli und Sozialorganisation: Vergleichende Betrachtungen zu den sogenannten »Fürstengrabhügeln« der späten Hallstattzeit“*. *Arch. Korrb.* 18: 263-74.
- (1991), *„Prestigegüter und Sozialstruktur in der Späthallstattzeit: Eine kulturanthropologische Perspektive“*. *Saeculum* 42 (1) [=Urgeschichte als Kulturanthropologie. Beiträge zum 70. Geburtstag von Karl J. Narr, Teil II]: 1-28.
- (1999), *„Der Tote von Hochdorf: Bemerkungen zum Modus archäologischer Interpretation“*. *Arch. Korrb.* 29: 211-22.
- (2001), *Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden*. Tübingen und Basel.
- Erasmus, C.J. (1965), *„Monument Building: Some Field Experiments“*. *Southwestern Journal of Anthropology* 21: 277-301.
- Fried, M.H. (1960), *„On the evolution of social stratification and the states“*. In: S. Diamond [Hg.], *Culture in History*. New York: 713-31.
- (1967), *The evolution of political society: an essay in political economy*. New York.
- Fries-Knoblach, J. (2002), *Die Kelten. 3000 Jahre europäischer Kultur und Geschichte*. Stuttgart.
- Holder, A. (1904), *Alt-celtischer Sprachschatz*. II. Band I-T. Leipzig.
- Jantsch, E. (1987), *„Erkenntnistheoretische Aspekte der Selbstorganisation natürlicher Systeme“*. In: S.J. Schmidt [Hg.], *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 636, Frankfurt am Main (8. Auflage 2000): 159-92.
- Jaski, B. (2000), *Early Irish kingship and succession*. Dublin.
- Jenkins, D. [Übers.] (1990), *The Law of Hywel Dda. Law Texts from Medieval Wales*. *The Welsh Classics vol. 2*, Gomer.
- Karl, R. (2004), *Altkeltische Sozialstrukturen anhand archäologischer, historischer, sprachlicher und literarischer Quellen*. Wien und Bangor/Gwynedd. http://ausgegraben.org/modules/Static_Docs/data/Habilitationen/Altkeltische_Sozialstrukturen_web.pdf.
- Kauffman, St. (1995), *At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*. London (Penguin Paperback edition 1996).
- Kelly, F. (1988), *A Guide to Early Irish Law*. *Early Irish Law Series vol. III*, Dublin.
- (1998), *Early Irish Farming*. *Early Irish Law Series vol. IV*, Dublin.
- Krauß, D. (1996), *Hochdorf III. Das Trink- und Speiseservice aus dem späthallstattzeitlichen Fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf*. *Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte Baden-Württemberg* 64, Stuttgart.
- (1999), *„Der „Keltenfürst“ von Hochdorf: Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. Kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie“*. *Arch. Korrb.* 29: 339-58.
- Kristiansen, K. (1991), *„Chiefdoms, states, and systems of social evolution“*. In: T. Earle [ed.], *Chiefdoms: power, economy, and ideology*. *School of American Research Advanced Seminar Series*. Cambridge: 16-43.
- (1998), *Europe before history*. *New Studies in Archaeology*. Cambridge.
- Kull, B. (1997), *„Tod und Apotheose. Zur Ikonographie in Grab und Kunst der jüngeren Eisenzeit an der unteren Donau und ihrer Bedeutung für die Interpretation von „Prunkgräbern““*. *Berichte RGK* 78: 198-466.
- McLeod, N. (1992), *Early Irish Contract Law*. *Sydney Series in Celtic Studies No.1*, Sidney.
- Mallory, J.P. (1989), *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. London (paperback edition 1996).
- Ó Cróinín, D. (1995), *Early Medieval Ireland 400-1200*. *Longman History of Ireland vol. 1*, London and New York.
- O'Meara, J.J. [Übers.] (1951), *Gerald of Wales. The History and Topography of Ireland*. Dublin (Penguin Paperback Edition 1982).
- Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Tübingen und Basel (3. Auflage 1994).

- Rankin, D. (1987), *Celts and the Classical World*. London und New York.
- Renfrew, C. & P. Bahn (1991), *Archaeology. Theories, Methods and Practice*. London.
- Rieckhoff, S. & J. Biel (2001), *Die Kelten in Deutschland*. Stuttgart.
- Steingraber, St. (2000), ‚Etruscan Urban Planning‘. In: M. Torelli [ed.], *The Etruscans*. Milan: 291–311.
- Thurneysen, R. (1921), *Die irische Helden- und Königssage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle (Facs. repr. Hildesheim & New York 1980).
- (1923), ‚Aus dem irischen Recht I [Das Unfrei-Lehen]‘. *Zeitschrift für celtische Philologie* 14: 335–94.
- (1925), ‚Aus dem irischen Recht II. [2. Das Frei-Lehen; 3. Das Fasten beim Pfändungsverfahren]. (Fortsetzung aus Bd. XIV, S. 394). Aus dem irischen Recht III [4. Die falschen Urteilsprüche Caratnia’s; 5. Zur Überlieferung und zur Ausgabe der Texte über das Unfrei-Lehen und das Frei-Lehen]‘. *Zeitschrift für celtische Philologie* 15: 238–96, 302–76.
- Tolkien, J.R.R. (1968), *The Lord of the Rings*. London (Harper-Collins paperback edition 2001).
- Veit, U. (2000), ‚König und Hohepriester? Zur These der sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit‘. *Arch.Korrbl.* 30: 549–68.
- von Foerster, H. (1981), ‚Das Konstruieren einer Wirklichkeit‘. In: P. Watzlawick [Hg.], *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. München (Piper Verlag München, 11. Taschenbuchauflage 1999): 39–60.
- (1987), ‚Erkenntnistheorien und Selbstorganisation‘. In: S.J. Schmidt [Hg.], *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt am Main: 133–58.
- (1992), ‚Entdecken oder Erfinden. Wie läßt sich Verstehen verstehen?‘. In: H. Gumin und H. Meier [Hg.], *Einführung in den Konstruktivismus. Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Band 5*, München (Piper Verlag München, 4. Taschenbuchauflage 1998): 41–88.
- von Glasersfeld, E. (1981), ‚Einführung in den radikalen Konstruktivismus‘. In: P. Watzlawick [Hg.], *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. München (Piper Verlag München, 11. Taschenbuchauflage 1999): 16–38.
- (1992), ‚Konstruktivität der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität‘. In: H. Gumin und H. Meier [Hg.], *Einführung in den Konstruktivismus. Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Band 5*, München (Piper Verlag München, 4. Taschenbuchauflage 1998): 9–40.
- (1996), *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1326, Frankfurt am Main.