

Kriegergräber?

Schwertbeigabe und Praktiken ritueller Bannung in Gräbern der frühen Eisenzeit

Martin Trachsel

Zusammenfassung

Der erste Teil dieses Beitrages ist der Definition von Ritual und der Rolle von Gräbern im Bestattungsprozess gewidmet. Im zweiten Teil werden wichtige Merkmale von HaC-zeitlichen Schwertgräbern mit Waffengräbern früherer und späterer Epochen verglichen.

Dabei wird sich zeigen, dass Schwerter im Grab nicht in der Weise platziert werden, wie es der Tragweise im Leben entspricht. Gräber mit Waffen werden oftmals als »Kriegergräber« bezeichnet. Vor allem für HaC sind jedoch deutliche Hinweise zu finden, dass die symbolische Bedeutung von Waffen im Grab nicht so einfach und direkt herzuleiten ist. Sie scheinen mehr die soziale Stellung der Toten darzustellen als den Bereich des Krieges.

Darüber hinaus werden Schwerter in HaC-Gräbern durch Dislozierung, Verkehrung oder Zerschlagen oft speziell behandelt. Nachdem ein Grab eine durch rituelle Aktivitäten gebildete Struktur darstellt, muss die Sonderbehandlung von Waffen erst recht ritueller Natur sein. Das gemeinsame Motiv für die verschiedenen Praktiken scheint Furcht zu sein: Furcht vor ins »Leben« zurückkehrenden Toten, die ihre durch die Waffen symbolisierte Macht wiedererlangen und den Lebenden Schaden zufügen könnten. Eine Waffe vor ihrer Niederlegung im Grab zu zerschlagen ist nur eine von vielen zur Verfügung stehenden rituellen Maßnahmen um die (magischen und physischen) Kräfte der Toten zu bannen. Dafür gibt es zahlreiche archäologische Nachweise seit dem Neolithikum, die alle einen bedeutenden Aspekt des Todes aus der Sicht des prähistorischen Menschen zeigen: wenn eine Person stirbt, kann sie samt den notwendigen Riten begraben werden - aber man kann nie sicher sein, dass sie auch tot bleibt.

Abstract

The first part of the paper is dedicated to the definition of ritual and the role of graves in the funeral process. In the second part important characteristics of Ha C sword graves are compared to weapon graves of earlier and later periods.

It is demonstrated that the swords are not placed inside graves in the way they had been carried in life. Burials with weapons are often referred to as «warrior graves», but there is strong evidence, especially for Ha C, that the symbolic meaning of weapons in funerary contexts is not that simple and straight forward. Rather, they very probably mark the social position of the dead other than in the sphere of war.

Additionally, swords in Ha C graves are often treated in special ways: dislocated, inverted or broken. As a grave is a structure formed by ritual activity, the treatment of weapons in them must be ritual too. A common denominator of the different practices seems to be fear: that the dead might come back to «life», regain the powers symbolized by their weapons, and cause damage to the living. Breaking a weapon before placing it into a grave is only one of a vast array of ritual measures available for banning the (magical and physical) powers of the buried. The archaeological record is full of examples from Neolithic times on, and shows one important aspect of death in the prehistoric mind: when a person dies you can bury the body and perform the appropriate rites, but you can not be sure whether it is going to remain dead.

Bei der Datenaufnahme zur Typologie der Hallstattschwerter sind mir an deren Niederlegung im Grab besondere Praktiken aufgefallen, deren Besprechung in einer chronologischen Abhandlung (Trachsel 2004) fehl am Platz gewesen wäre, weshalb ich die 1. Linzer Gespräche zur Interpretativen Eisenzeitarchäologie zur Präsentation meiner Überlegungen nutzte. Unsicherheiten bei der Definition zentraler Begriffe – nicht nur in der Archäologie, sondern auch in der Ritualtheorie selbst – haben mich veranlasst, die schriftliche Fassung um einige theoretische Betrachtungen zu ergänzen.

1. Bestattungssitten im Spiegel der Ritualtheorie

1.1 Ritual

Rituale sind auf vielfältige Weise ins Leben der Menschen eingebunden, was ein unüberblickbares Assortiment von Definitionen entstehen liess. Heute sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr: „*To anyone interested in ritual in general, it becomes quickly evident that there is no clear and widely shared explanation of what constitutes ritual or how to understand it*“ (Bell 1997: X). Das Fehlen einer Definition versucht man durch Anhäu-

fung von Eigenschaften bzw. „Dimensionen“ zu kompensieren (z. B. Bell 1997; Michaels 1999; Sundquist 2003: 32). Abhängig vom Untersuchungsgegenstand und dem wissenschaftlichen Hintergrund rücken jeweils andere Aspekte ins Zentrum. Eine theologische Erläuterung der katholischen Messe, eine soziologische Betrachtung des britischen Krönungszeremoniells oder eine strukturalistische Analyse des amerikanischen Halloween setzen bei der Definition des Begriffs „Ritual“ unterschiedliche Akzente.

Viele der diskutierten Eigenschaften sind bei Ritualen wichtig, das sei unbenommen, doch eine Handlung muss nicht alle davon aufweisen, um ein Ritual zu sein. So hat z. B. Michaels (1999: 34–5) propagiert, Rituale könnten keine Privatveranstaltungen und müssten prinzipiell öffentlich sein. Damit werden aber grosse Bereiche der Magie ausgeschlossen, deren Rituale oft auf Heimlichkeit, also auf der Abwesenheit von Öffentlichkeit basieren. Welche Eigenschaften machen nun eine Handlung zu einem Ritual?

Das unbestrittene Merkmal von Ritualen ist *Formalisierung*. Zeitpunkt, Teilnehmende, Art, Ablauf und Ausführungsweise der einem Ritual zugehörigen Handlungen werden nach Regeln aus einer Situation abgeleitet. Rituale werden deshalb immer wieder in

gleicher Form vollzogen. Aber es gibt andere formalisierte Handlungen wie Normverhalten, Routinen, Arbeitsabläufe oder Spiele, die keine Rituale sind. Die Definition von „Ritual“ benötigt deswegen mindestens ein weiteres Kriterium.

Manchmal sind die brutalsten Beispiele am illustrativsten. Ein Serienmörder mag bei seinen Taten einem strengen Schema folgen, es sind deswegen noch keine Ritualmorde. Selbst Raubmorde können nach einem Muster ablaufen, sind aber ebenfalls keine Ritualmorde. Der Unterschied liegt im Motiv. Beim Ritualmord geht es nicht um eine physische Folge der Tat wie Bereicherung, Lustbefriedigung oder die Beseitigung einer Person. Das Motiv ist ein „höherer“ Zweck, der sich – und das ist der entscheidende Punkt – auf eine andere, eine kulturell konstituierte Ebene bezieht.

Von einigen Ritualtheoretikern wird zwar die Bedeutungslosigkeit als ein Charakteristikum von Ritualen hervorgehoben, doch unterstütze ich den Protest von Michaels (1999: 40-5), allerdings aus einem anderen Grund: Leute, die ein Ritual ausüben, wollen damit eine Wirkung erzielen. Anders als beim routinierten Handgriff eines Klempners stehen Handlung und Wirkung jedoch nicht in einer physischen Beziehung. Oft soll sich die Wirkung eines Rituals auch gar nicht auf der physischen, sondern auf einer anderen, von der menschlichen Vorstellung konstituierten Ebene einstellen. Für die Handelnden besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen der real vorgenommenen Handlung und der gedachten Wirkung, die Wirkungsweise selbst entzieht sich jedoch der Beobachtung. Rituale bedienen sich deshalb oft der Symbolik, sie sind aber keineswegs rein symbolisch: Rituale verbinden praktisches Handeln unmittelbar mit jenen Strukturen, Kräften oder Wesen, die nach Ansicht der Ausführenden hinter dem physisch Erfahrbaren die Ordnung der Welt konstituieren. Das zweite wesentliche Charakteristikum von Ritualen ist eine transzendente Verbindung zwischen Handlung und angenommener Wirkung.

Ein Ritual ist ein formalisierter Handlungsablauf, dem eine transzendente Wirkung beigemessen wird.

Die beiden zur Definition herangezogenen Eigenschaften sind nicht in gleichem Masse objektivierbar. Formalisierung lässt sich als Wiederholung gleicher Abläufe, archäologisch also durch ein wiederkehren-

des Spurenbild erkennen. Die transzendierende Wirkungsweise einer Handlung dagegen existiert in den Gedanken der Beteiligten und hängt somit unmittelbar von deren Weltsicht ab, nicht von der des wissenschaftlichen Beobachters. Heutzutage tendieren wir dazu, eine formalisierte Handlung als rational einzustufen, wenn ihre Wirkung wissenschaftlich oder zumindest materialistisch begründbar ist, und als rituell, wenn sie es nicht ist. Innerhalb ihres zugehörigen Weltbildes funktionieren Rituale aber durchaus kausal, sind rational erklärt und gelten nicht selten als empirisch bestätigt, auch wenn sie es nach wissenschaftlichen Kriterien nicht sind. Umgekehrt können Ausführende an eine transzendente Verbindung zwischen Ritual und Wirkung glauben, auch wenn es eine wissenschaftliche Erklärung dafür gibt. Die Vorstellung, rationales und rituelles Handeln trennen zu können, ist eine Folge der Aufklärung.

1.2 Klassifizierung von Ritualen

Rituale lassen sich z. B. nach der Ebene ihrer Wirkung einteilen. Die wichtigsten Klassen sind soziale, mentale, magische, kultische und mantische Rituale.

Bei *sozialen Ritualen* ist der transzendente Aspekt wenig offensichtlich, da sie tief in den menschlichen Instinkten verankert sind. Sie durchdringen das Zusammenleben in einer Art und Weise, dass sie einen festen Bestandteil auch unserer eigenen „Realität“ darstellen. So ist z. B. die Begrüßung – auch wenn sich die zugehörigen Rituale unterscheiden – in den meisten Kulturen von zentraler Bedeutung bei der sozialen Interaktion. Sobald wir eine Geste als Begrüßung verstehen, können wir uns ihrer Wirkung fast nicht mehr entziehen. Dennoch ist ein Händedruck für uns so selbstverständlich, dass wir seine Bedeutung erst bewusst wahrnehmen, wenn er verweigert wird. Er markiert nicht bloss den Anfangspunkt einer temporären Beziehungsänderung zwischen zwei Personen, er führt diese sogar bis zu einem gewissen Grad herbei, weshalb massenhaftes Händeschütteln zum Standardrepertoire professionell geführter Wahlkämpfe gehört. Die persönliche Begrüßung schafft ein Gefühl der Zusammengehörigkeit („communitas“ nach Turner 1969), das ohne sie nicht entstehen würde. Zwar wird ein Händedruck oft als „hohl“, als sinnentleerer Gestus empfunden und man mag ihn in diesen Fällen auf sei-

nen Kommunikationsgehalt reduziert als ein reines Zeichen abtun. Aber im Sozialverhalten sind Zeichen eben kein blosses Abbild von Sachverhalten, sie schaffen und gestalten diese mit. Soziale Rituale sind physische Akte, die soziale Strukturen beeinflussen sollen; Handlung und Wirkung laufen auf unterschiedlichen Ebenen ab und hierin besteht ihr transzendierendes Element.

Mentale Rituale sollen das Bewusstsein der Beteiligten in einen anderen Zustand versetzen. Dazu zählen u. a. Andacht, Meditation und Praktiken zur Erlangung von Trancezuständen oder spirituellen Erfahrungen. Häufig sind sie Teil eines mehrstufigen Rituals, wenn z. B. ein Medium in Kontakt mit Geistern treten soll. Sogar Alltagsroutinen wie Kaffeetrinken und Zeitunglesen werden gerne als „Morgenritual“ bezeichnet. Das hat zumindest dann eine gewisse Berechtigung, wenn man diese Handlungen bewusst dazu einsetzt, einen mentalen Zustand herbeizuführen, mit dem man sich den Anforderungen des Tages gewachsen fühlt.

Magische Rituale sollen Einfluss auf Wesen, Gegenstände, Zustände oder zukünftige Ereignisse ausüben. Die beabsichtigte Wirkung mag sich physisch manifestieren, die gedachte Verbindung zwischen Ritual und Wirkung ist jedoch nicht physischer Natur oder zumindest nicht sinnlich wahrnehmbar. In diesen Bereich gehören Zauberei, Hexerei, Glücksbringer, Verfluchung, Abwehrzauber, spirituelle Reinigung, Weihung, Geisterbeschwörung etc. Magische Rituale dienen dazu, Macht über das zu beeinflussende Wesen auszuüben bzw. zu erlangen. Bei vielen Handlungen im Zusammenhang mit Krankheit und Wohlbefinden wird es schwierig, Magie und Wissenschaft zu unterscheiden. Was einst medizinischer Standard war, ist heute Scharlatanerie – und umgekehrt. Ausgehend von unserer Vorstellung, welche Gesetze und Kräfte in der Welt wirksam sind, erlauben wir uns ein Urteil darüber, was reale und was eingebildete Wirkungsweisen sind, und somit darüber, was rationales und was rituelles Handeln ist.

Kultische Rituale setzen strukturell betrachtet eine Ebene über der Magie an. Kult (vom lat. cultus = Bearbeitung, Pflege) ist die Verehrung von realen oder gedachten Entitäten, seien das Könige, Ahnen, Heroen, Dämonen, Götter oder Naturkräfte. Lebende Personen teilweise ausgenommen, werden diesen Entitäten magische Kräfte zugemessen. Kultische Rituale sind formalisierte Handlungen, die dazu dienen, mit diesen

Wesen in Kontakt zu treten und sie dahingehend zu beeinflussen, dass sie ihre (magischen) Fähigkeiten zum Nutzen oder wenigstens nicht zum Nachteil der Ausführenden anwenden. Im Gegensatz zur Magie gewinnen die Ausführenden keine Macht über das verehrte Wesen, sondern sind darauf angewiesen, „erhört“ zu werden.

Mantische Rituale schliesslich sind Handlungsabläufe, die dazu dienen, zukünftige Ereignisse vorherzusehen, ohne diese beeinflussen zu können.

1.3 Ritus, Zeremonie und Brauchtum

In der Ethnologie hat es sich eingebürgert, die Gesamtheit der Rituale, die gemeinsam einen zusammenhängenden Komplex bilden, als „Ritus“ zu bezeichnen, während die Religionswissenschaften die Begriffe umgekehrt verwenden (z. B. Sundquist 2003: 32). „Zeremonie“ wird im alltäglichen Sprachgebrauch oft synonym zu „Ritual“ benutzt. Man verbindet mit ihnen immer etwas Feierliches, ohne ihnen aber zwingend eine transzendierende Wirkung beizumessen. Man kann „Zeremonie“ somit als Oberbegriff für formalisierte Handlungen mit feierlichem Charakter verwenden, aber auch als Bezeichnung für die auch von „Unwissenden“ wahrnehmbaren Teile eines Rituals wie Handlungsablauf und Inszenierung.

Oft verbinden sich mehrere Wirkungsebenen im gleichen Ritual. So wird bei einer Taufe nicht nur ein Kind spirituell gereinigt (Magie) und der Obhut Gottes empfohlen (Kult), es wird zugleich in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen, und in Form von Patenschaften erhalten sogar Erwachsene neue soziale Rollen (Gesellschaft). Bei der Analyse von Ritualen sind deshalb sowohl die einzelnen Akteure in ihren Funktionen und Statusänderungen, als auch die verschiedenen Wirkungsebenen im Auge zu behalten.

Es liegt in der Natur von Ritualen, dass man sie nachahmen kann, ohne an eine Wirkung zu glauben oder auch nur zu denken. Kürzere Handlungsabläufe können als Reflex, längere im Brauchtum erstarren und in dieser Art zwar lange Zeit überdauern, ihre Bedeutung aber verlieren oder wechseln. Bei kultischen Ritualen rückt im Laufe der Zeit oft der religiöse Aspekt zugunsten des sozialen in den Hintergrund. Im Extremfall – wie z. B. beim Stierkampf – kann die transzendente Bedeutung vollständig verlo-

ren gehen. Solche sinnentleerten Automatismen können je nach Charakter als Bräuche, Spiele oder Zeremonien rituellen Ursprungs bezeichnet werden. Die angebliche „Bedeutungslosigkeit“ von Ritualen wird gerne mit entsprechenden Relikten illustriert, wie wenn man mit leeren Patronenhülsen die Harmlosigkeit von Schusswaffen demonstrieren könnte.

1.4 Übergangsriten

In seinem 1908 erschienenen, nach vernichtenden Rezensionen aber bis zur amerikanischen Übersetzung 1960 weitgehend ignorierten Buch „Les rites de passage“ (hier nach der deutschen Ausgabe als Gennep 1999 zitiert) wies Arnold van Gennep darauf hin, dass ein Individuum seine Rolle im beruflichen, familiären, spirituellen etc. Leben immer wieder wechselt. Soziale Rollen sind meistens mit einer Gruppenzugehörigkeit verbunden, weshalb der Wechsel innerhalb und ausserhalb der Gruppe kommuniziert werden muss, wozu sich viele Gesellschaften der Rituale bedienen. Die Gesamtheit der Rituale, die einen Rollen- bzw. Gruppenwechsel begleiten, bezeichnet Gennep als Übergangsritus (*rite de passage*).

Für einen Wechsel genügt manchmal der Vollzug eines schlichten Aufnahmerrituals. Oft ist zuvor die alte Gruppenzugehörigkeit abzulegen, was durch ein Trennungsritual ausgedrückt werden kann. Die Abfolge von Trennungs- und Aufnahmerritual kann eine Lücke entstehen lassen, in der das Individuum zwischen den Gruppen steht, weshalb sich viele Übergangsriten in drei Phasen gliedern lassen:

- Trennungsphase
- liminale Phase (je nach Ausprägung auch Schwellen- oder Umwandlungsphase genannt)
- Angliederungsphase

Die Phasen selbst bestehen aus einer mehr oder weniger langen Abfolge von Ritualen, die in ihrer Symbolik gerne das Grundthema der jeweiligen Phase aufgreifen. Bei weitem nicht alle Übergangsriten weisen diese drei Phasen auf und wenn, dann sind sie oft ungleich stark ausgeprägt. Es gibt auch Übergangsriten, die eine Abfolge mehrerer Stadien kennen, wobei sich das dreigliedrige Grundmuster wiederholen kann. Die Gennep'sche Gliederung hat deshalb zwar keine universelle Gültigkeit, erleichtert aber die Analyse komplexer Riten.

1.5 Übergangsriten bei der Bestattung

Nach Dezennien der Fixierung auf Sozialstrukturen hat auch die archäologische Gräberforschung die Gennep'schen Übergangsriten für sich entdeckt (u. a. Morris 1987: 29-36; Grosskopf, Gramsch 2004). Die Betrachtung der Bestattung als Übergangsritus ist aber nicht ohne Fallstricke. Gennep (1999: 142-59) griff nur einzelne Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten heraus, ohne eine kohärente Theorie der Bestattung zu entwerfen, weshalb die Adaptionen des Gennep'schen Modells auf archäologische Befunde von Autorin zu Autor differieren.

Wichtig ist, von Anfang an die einzelnen Akteure zu unterscheiden. Durch den Tod einer Person werden Verwandte in die soziale Rolle einer Witwe / eines Witwers, eines Waisenkindes etc. versetzt. In vielen Gesellschaften beginnt damit der liminale Zustand der Trauer, der mit Trennungsriten eingeleitet und mit Angliederungsriten beendet werden kann. Personen in Trauer haben bestimmte Verhaltensregeln zu befolgen und stehen oft ausserhalb der Gemeinschaft. Dauer und Reglementierungsgrad der Trauerzeit steigen mit der Nähe der Beziehung zur toten Person und deren Höhe in der Gesellschaftshierarchie.

Der Tod eines Menschen reissst eine Lücke ins gesellschaftliche Gefüge. Die vakant gewordenen Rollen werden von anderen Personen übernommen, was zu Verschiebungen im sozialen Gefüge führt. Die erforderlichen Statuswechsel lebender Personen sind oft von eigenen Übergangsriten begleitet, von denen manche unabhängig stattfinden können, viele aber den Bestattungszeremonien angegliedert sind. Je bedeutender die soziale Funktion der verstorbenen Person, desto tiefgreifender sind die Umstellungen in der betroffenen Gesellschaft und desto grösser ist die Gefahr, dass Ordnung und Frieden zerbrechen. Bestattungsriten haben deshalb auch die Funktion, das Verhalten der Hinterbliebenen während des Aufbrechens und Neuordnens der Gesellschaft in geregelten Bahnen zu halten.

Nun aber zur Person, die für uns Archäologen im Zentrum steht, bzw. liegt. Die/der Verstorbene wird aus der Gemeinschaft der Lebenden aus- und in einen wie auch immer gearteten Bereich der Toten eingegliedert. Dazwischen kann ein Aufenthalt in einem Übergangsbereich liegen, sodass prinzipiell die typische Struktur eines Übergangsritus entsteht. Abhängig

von den Vorstellungen vom Wesen des Todes können aber Widersprüche und Ambivalenzen auftreten, welche die Ansprache als klassisches Übergangsritual kompromittieren. Gennep (1999: 142–3) arbeitete bewusst mit einem vereinfachten Modell, betonte aber nachdrücklich, dass sich das Bild des Todes von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheidet und meist komplex und widersprüchlich sei, was zu entsprechend komplizierten Riten führe.

1.6 Die verschiedenen Gesichter des Todes

Grob sortiert gibt es fünf Gruppen von Todesvorstellungen: Auslöschung, Weiterleben im Grab, Auferstehung, Wiedergeburt und Eingang in ein Totenreich. Diese Gliederung ist nicht streng zu verstehen, da sich in einer Gesellschaft – nicht selten auch in der Gedankenwelt Einzelner – widersprüchliche Vorstellungen vermengen. Wiedergeburt und Eingang in ein Totenreich setzen den Glauben an eine nichtstoffliche Persönlichkeit voraus, die man sich in verschiedenen Kulturen recht unterschiedlich vorstellt, die ich hier aber mit dem Begriff „Seele“ zusammenfasse. Auch die übrigen Todesvorstellungen können eine Unterscheidung zwischen Körper und Seele kennen, müssen es aber nicht.

Bei der *Auslöschung* bedeutet der Tod das Ende einer Person in jedweder Beziehung, was Übergangsriten für dieselbe erübrigt. Das schliesst nicht aus, dass Rituale zur sozialen Reorganisation durchgeführt werden, die eine mehr oder weniger pietätvolle Beseitigung des Körpers involvieren. Die Anlage eines Grabes aber ist unnötig, da durch den Tod die sozialen Bande nichtig werden.

Bei der Vorstellung eines *Weiterlebens* oder *Ruhens im Grab* bleibt die verstorbene Person Teil ihres sozialen Verbandes, jedoch in anderer Funktion, weshalb klassische Übergangsriten stattfinden können. Um die Funktion als Ruhe- oder Wohnort zu erfüllen, muss das Grab eine bestimmte Infrastruktur bieten. Oft ist es nötig, regelmässig Nahrung und Getränke ans Grab zu bringen. Als eigentliches Wesen des Todes ist diese Vorstellung selten, häufiger ist sie eine Übergangsphase in komplexeren Auffassungen.

Beim Glauben an die *Auferstehung des Leibes* verbleibt die verstorbene Person in ihrem sozialen Verband, wechselt aber in einen liminalen Zustand zwischen

zwei Leben, den man sich gewöhnlich als eine Form der Ruhe vorstellt. Der klassische Übergangsritus würde mit der Auferstehung abgeschlossen, die sich normalerweise aber nicht in der jetzigen Welt abspielt, sondern z. B. am Beginn einer neuen Weltordnung. Dazu sollte der Körper so komplett wie möglich erhalten, zumindest aber geschützt werden. Anlage und Pflege eines Grabes sind deshalb Pflicht, während die Störung der Totenruhe ein Sakrileg darstellt.

Eine *Wiedergeburt* wird je nach Art der Vorstellung innerhalb der eigenen Lineage erwartet, irgendwo auf der Welt oder gar in einer anderen Spezies. Der Schwerpunkt der Bestattungsriten liegt auf der vollständigen Loslösung der Seele vom Körper, da dies Voraussetzung für eine Wiedergeburt ist. Der Leichnam stellt ein Hindernis dar, das oft möglichst gründlich beseitigt werden muss. Daran kann sich eine rituelle Geleitung der Seele durch die Zwischenwelt anschliessen, die durchaus die drei Stufen des Gennep'schen Modells aufweisen kann. Individuelle Gräber oder Beigaben sind bei dieser Todesvorstellung nicht zu erwarten, es mag aber Plätze geben, an denen über einen längeren Zeitraum Skelettreste deponiert werden.

Ein *Eingehen in ein Totenreich* ist prinzipiell als ein Übergangsritus nach dem Gennep'schen Ideal inszenierbar. Da dieser Vorgang die Seele betrifft, ist die Erhaltung des Körpers nicht zwingend von Bedeutung. An ihm können aber Rituale ausgeführt werden, die Einfluss auf das Schicksal und das Befinden der Seele nehmen. Es ist deshalb üblich, die körperlichen Reste nach festgelegten Regeln zu behandeln, in einem Grab zu deponieren und mit Mitteln zu versehen, die für die Reise, für die Aufnahme oder für das Leben im Totenreich wichtig sind. Die Topographie der Totenwelt kann allerdings sehr unterschiedlich aussehen. Sie reicht von einer Geisterwelt auf dem Friedhof über eine Parallelebene innerhalb der Welt der Lebenden oder ein Schattenreich unter der Erde bis zur Vereinigung mit dem Göttlichen.

1.7 „longae vitae mors media est“ – Quellen zu antiken Todesvorstellungen

Mit dem Christentum fasste die Vorstellung der Auferstehung des Leibes in Europa Fuss und führte sowohl zur Abkehr von der Kremation, als auch zum Abbruch der Beigabensitte und – zumindest vorübergehend –

der Grabmonumente. Diese archäologisch markanten Veränderungen lassen darauf schliessen, dass zuvor andere Konzepte vom Tod vorherrschten. Anhaltspunkte zu vorchristlichen Todesvorstellungen in Europa sind zwar spärlich, doch ist ihnen gemeinsam, dass der Tod als Loslösung einer nichtstofflichen Entität vom physischen Leib verstanden wurde. Hinweise auf leibliche Auferstehung oder auf eine Art Ruhezeit im Grab fehlen. Die Seele gelangte in eine Toten- bzw. „Anderwelt“ (Birkhan 1997: 838-44), in der sie nach antiker griechischer und römischer Vorstellung für immer verblieb.

Die Berichterstatter zu den keltischen Vorstellungen sind sich einig, dass nach druidischer Lehre die Seele unsterblich war. Mehrere fügen aber hinzu, dass diese nach dem Tod in einen anderen Körper übergehen und ein zweites Leben führen könne (z. B. Diodorus Siculus V, 28, 6; Caesar, DBG VI, 14). Seit der Antike wird deshalb öfters vom „keltischen Glauben an die Wiedergeburt“ gesprochen, obschon keine Quelle einen sich wiederholenden Kreislauf von Sterben und Wiedergeburt andeutet. Es wird nicht einmal klar, ob die „Wiedergeburt“ als Regel oder als Besonderheit galt (De Vries 1961: 248-51; Birkhan 1997: 913-5).

Wahrscheinlich liegt ein Missverständnis vor. Die mediterranen Autoren erwarteten, sich nach dem Tod als substanzlose Schatten in der Unterwelt zu langweilen bzw. als ebenso ephemere Manen durch die Welt zu irren (das freundlichere Elysion war nur wenigen Günstlingen der Götter vorbehalten). Die bekannte Passage zur druidischen Lehre „... *der gleiche Geist gebietet den Gliedern in einer anderen Welt. Wenn das, was ihr singt, richtig ist, so ist der Tod die Mitte eines langen Lebens*“ (Lucretius, Pharsalia I, 457-8; Übersetzung nach Birkhan 1997: 913) kann auch dahingehend gedeutet werden, dass in der keltischen Vorstellung die „Anderwelt“ eine durchaus physische und freudvolle war. Für eine solche machte es auch Sinn, Verstorbenen das mit auf den Scheiterhaufen zu geben, was sie im Leben geliebt hatten (Caesar DBG VI, 19). Nach Diodorus Siculus (V, 28,5f.) sollen – wohl im bereits graezisierten Süden Frankreichs – sogar Briefe an verstorbene Verwandte mitgegeben worden sein, was bei einer Vorstellung von fortwährendem Tod und Wiedergeburt die „Postboten“ ziemlich ins Schwitzen gebracht hätte. Nicht auszuschliessen ist allerdings, dass bei den verschiedenen den Kelten zugerechneten Gemeinschaften unterschied-

liche Lehren geläufig waren, was die grosse regionale Diversität der Bestattungs- und Beigabenpraktiken während Lt D erklären könnte.

Den schriftlichen Überlieferungen ist nicht zu entnehmen, wann die Vorstellung des Weiterlebens der Seele in Europa ihren Anfang nahm. Kurz vor der Zeitenwende ist sie omnipräsent und via Hesiod und Homer lässt sie sich in Griechenland bis ins frühe 1. Jt. v. Chr. zurückverfolgen. Die prinzipielle Vergleichbarkeit bronze- und früheisenzeitlicher Bestattungssitten Griechenlands mit zeitgleichen Gräbern in Mitteleuropa spricht dafür, die Vorstellung des Fortlebens der Seele in einer „Anderwelt“ auch für die Hallstattzeit zu postulieren. Der Charakter dieser Gegenwelt könnte sich aber markant von jener Schattenwelt unterscheiden haben, in die Odysseus hinabstieg. Dass regional oder zeitweise an eine Form von Wiedergeburt gedacht wurde, kann nicht ausgeschlossen werden; für Perioden mit sozial differenzierten Beigabensitten wie die Hallstattzeit erscheint dies jedoch wenig wahrscheinlich.

In der Eisenzeit – wie auch in den meisten prähistorischen Perioden – werden kaum einmal Werkzeuge beigegeben. Es muss Bauern und Handwerker gegeben haben, denn ihre Produkte sind uns gut bekannt, aber im Grab werden sie so gut wie nie gekennzeichnet. Der Beruf war im Tod offenbar unwichtig, was man als Hinweis auf eine Gegenwelt verstehen kann, die keine Arbeit kannte. Vielleicht ein ewiges Fest? Die gerade in Ha C prominent hervortretende Beigabe von Speisen, Getränken und Tafelgeschirr würde jedenfalls passen.

1.8 Unvollständige Übergangsriten?

Für die Bestattungsriten muss das Gennep'sche Schema der Übergangsriten angepasst werden. Die Vorstellung, dass der Tod die Auftrennung eines Menschen in Körper und Seele zur Folge hat, führt zu zwei Ebenen der Bestattungsriten. Mit dem wichtigeren Teil soll die Seele vom bereits toten Körper getrennt und aus der Gesellschaft der Lebenden in die der Toten bzw. auf den Weg zur Wiedergeburt geleitet werden. Bezüglich der Seele können sich tatsächlich die drei von Gennep postulierten Phasen ausbilden. Dabei tritt aber ein Problem auf, auf das weiter unten noch einzugehen ist.

Der Körper dagegen kann als ein physisches Objekt durch Verbrennen, Pulverisieren, Vergraben, Verfüttern

etc. allenfalls aus dem Gesichtsfeld verbannt oder umgewandelt, nicht aber vollständig aus der Welt der Lebenden entfernt oder gar im wörtlichen Sinn „vernichtet“ werden. Die dritte Phase, die Eingliederung in eine neue soziale Rolle, erfolgt nur in jenen Gesellschaften, die die sterblichen Überreste wieder in den Kreis der Familie aufnehmen. Häufiger ist eine räumliche Abtrennung der Körperreste von den Lebenden, quasi eine Ghettoisierung, in Kollektivgräbern oder Nekropolen.

1.9 Das Grab – Ein liminaler Ort zwischen Leben und Tod

TOMB, n. The House of Indifference. Tombs are now by common consent invested with a certain sanctity, but when they have been long tenanted it is considered no sin to break them open and rifle them, the famous Egyptologist, Dr. Huggyns, explaining that a tomb may be innocently “glened” as soon as its occupant is done “smellynge”, the soul being then all exhaled. This reasonable view is now generally accepted by archaeologists, whereby the noble science of Curiosity has been greatly dignified.

(Ambrose Bierce, *The Devil's Dictionary*, 1911)

Was immer mit der Seele einer verstorbenen Person passiert, ihr Leichnam bleibt physisch in der Welt der Lebenden zurück. Da er mit der Seele in Verbindung bleiben kann, bildet er die letzte Brücke zwischen ihr und den Lebenden. Abhängig davon, ob diese Verbindung als positiv oder negativ beurteilt wird, wird mit den Körperresten unterschiedlich verfahren.

Leichenreste können – üblicherweise nach der Verbrennung oder Skelettierung – wieder in die Welt der Lebenden oder den Bereich des Sakralen zurückgeholt werden, um die als positiv empfundene Verbindung mit den Verstorbenen aufrecht zu erhalten. Dies kommt besonders im Verbund mit Ahnen-, Heroen- und Heiligenverehrung vor. Aber nicht alle in Siedlungen und Heiligtümern angetroffenen Skelettreste müssen liebe Verwandte und respektierte Bekannte gewesen sein. Auch Schädel und Knochen getöteter Feinde wurden aufbewahrt und ausgestellt, sei es als Zeichen eigenen Leistungsvermögens, um sich Können und Kraft der Getöteten anzueignen, oder um sich deren Seelen in der Gegenwelt dienstbar zu machen.

Wird die Verbindung zwischen Leiche und Seele als

bedrohlich für die Lebenden empfunden, oder die Unbill des Alltags als dem Wohlbefinden der Seele abträglich, wird mit dem Grab ein geschützter Platz für die Körperreste geschaffen. Die transzendente Verbindung von Leiche und Seele machen das Grab zu einem speziellen Ort, an dem besondere Regeln gelten. Die Abgrenzung von Gräbern mit Gräben, Pfahlreihen oder Trockenmauern dient – wie eine heutige Friedhofsmauer – nicht nur als physische Zugangsbeschränkung, sie markiert auch eine Trennlinie zwischen Räumen, in denen unterschiedliche Verhaltensregeln gelten. Das Grab ist ein liminaler Ort, an dem sich die Welt der Lebenden und die der Toten berühren, was praktisch jeder dort vorgenommenen Handlung transzendenten Charakter verleiht.

Die Loslösung der Seele vom Körper kann sich je nach Vorstellung über Tage, Monate oder gar Jahre hinziehen. In verschiedenen Kulturen kommt es zu einer provisorischen Bestattung (ausführlich bei Hertz 1907), die so lange dauert, bis die Knochen blank sind. Erst die Auflösung der Weichteile – so die Vorstellung – setzt die Seele frei und die Knochen können an einen Ort der permanenten Verwahrung überführt werden. In solchen Fällen zieht sich die Trennungsphase über vier Stufen, deren rituelle Einbindung unterschiedlich ausfallen kann:

- Aussetzen der Lebensfunktionen (magische und kultische Rituale als flankierende Massnahmen)
- Aufbahrung der Leiche an einem bestimmten Ort, wo Abschied genommen werden kann (soziale Rituale)
- provisorische Bestattung, um Körper und Seele voneinander zu lösen (magische Rituale)
- definitive Bestattung der Skelettreste (Rituale auf mehreren Wirkungsebenen)

Hertz (1907) postuliert, dass die definitive Beisetzung zugleich das Ende der liminalen Phase der Trauer und die Aufnahme der Seele in die Totenwelt markiere. Doch was für die von ihm betrachteten indonesischen Gesellschaften zutrifft, muss nicht überall gelten. Archäologische Hinweise auf vergleichbare Praktiken finden sich immerhin bei den Kollektivbestattungen des Jungneolithikums. In bronze- und eisenzeitlichen Körperbestattungen dagegen werden die Leichen nicht skelettirt beigesezt, also wohl innerhalb von Tagen oder höchstens Wochen.

Der Vorgang der Entfleischung und Entseelung der Lei-

che kann auch durch Kremation vollzogen werden, was ebenfalls vier Stufen der Trennung entstehen lässt. Contra Hertz (1907) würde ich aber nicht prinzipiell davon ausgehen, dass die definitive Bestattung mit der Aufnahme der Seele ins Totenreich zusammenfällt. Der „Charonspfenning“, der aus dem Mittelmeerraum kommend in spätkeltischer Zeit nördlich der Alpen – auch in Brandbestattungen – Verbreitung findet (Mäder 2002: 77; Müller, Lüscher 2004: 171), ist eines von verschiedenen Indizien, die dagegen sprechen.

1.10 Die Mitbestattung von Gegenständen

Mit der Leiche werden oft auch Gegenstände beerdigt, wobei es nicht immer einfach ist, zwischen Belassungen und eigentlichen Beigaben zu unterscheiden. Letztere sind vor allem dann wichtig, wenn die tote Person in der Vorstellung der Hinterbliebenen im Grab, im Jenseits oder nach der Auferstehung weiterlebt. Abhängig davon, ob man für sein Wohlergehen und seinen Status nach dem irdischen Leben selbst sorgen muss, oder ob man alles Notwendige inkl. 72 Jungfrauen geschenkt erhalten wird, fällt die Ausstattung des Grabes aus. So, wie die verstorbene Person im Ablauf der Bestattungsrituale ihren Status, ja ihre Wesenheit wechselt, können es aber auch die Beigaben. Derselbe Gegenstand kann im Laufe des realen und gedachten Bestattungsvorgangs unterschiedliche Funktionen erfüllen:

- Abschiedsgeschenk
- Entsorgung von durch den Tod unrein gewordenen Gegenständen
- Statuszeiger bei der Verabschiedung
- Ausstattung für die Zwischenwelt bzw. für die Reise (z. B. der Charonspfenning)
- Eintrittspreis in die Gegenwelt
- Ausstattung für die Gegenwelt
- Statuszeiger in der Gegenwelt

Für die ersten drei Funktionen reicht die physische Präsenz des Gegenstandes aus, während die übrigen die Idee einer Beseeltheit der Gegenstände voraussetzen. Die Bestattungsrituale überführen die physische Hülle eines Menschen ins Grab, seine Seele aber in die Gegenwelt. Parallel dazu können Gegenstände durch den Einbezug ihres materiellen Wesens in die Bestattungsriten in ihrem ideellen Wesen ins Totenreich übergehen. Diese Parallelität ist wohl der Grund, weshalb die Zerstörung von Beigaben häufig im Zusammen-

hang mit Brandbestattungen, also bei bewusst zerstörten Körpern, zu beobachten ist. So, wie das Feuer die Seele vom Körper befreit, löst die physische Zerstörung von Gegenständen deren Wesen aus der Materie. Eine ähnliche Vorstellung steht hinter einer „pars pro toto“-Beigabe bzw. der Beigabe funktionsuntüchtiger Modelle. Da nur das Wesen eines Gegenstandes in die Gegenwelt gelangen muss, kann es ausreichen, im Grab ein Symbol niederzulegen.

Falls die Beigaben für die Reise zur oder als Eintrittspreis ins Totenreich gedacht sind, dann wäre zu folgern, dass in der Vorstellung der Bestattenden zwischen der definitiven Beisetzung und der Aufnahme der Seele in die Gegenwelt noch eine gewisse Zeit verstrich.

1.11 Geister und Wiedergänger

Eine Seele findet und lässt erst Ruhe, wenn sie in die Gemeinschaft der Toten aufgenommen wird. Ob dies aber geschieht, ist für die Lebenden nicht direkt ersichtlich. Das oben angedeutete Problem der Übergangsriten für die Seele besteht darin, dass die Ausführenden weder die Seele noch deren Weg verfolgen können. Die Rituale werden blind ausgeführt, und ob die Seele tatsächlich Einlass in die Anderwelt erlangt, bleibt ungewiss. Welches Schicksal jene Seelen erwartete, die zwischen den Welten hängen blieben, ist ohne schriftliche Überlieferung nicht im Detail herauszufinden. Die heute geläufigen Vorstellungen sind vielfältig. Die Seelen können ruhelos und unglücklich umherirren, ohne Möglichkeit, mit der Welt der Lebenden oder der Toten Kontakt aufzunehmen. Häufig ist die Vorstellung, sie könnten als Geister mit Lebenden in besonderen Bewusstseinszuständen (Trance, Traum etc.) oder zu bestimmten Zeiten in Verbindung treten, was aber oft auch Seelen zugebilligt wird, die sich bereits im Totenreich befinden. Als Wesen der Zwischenwelt besitzen sie magische Kräfte, aber nur ausnahmsweise auch die Fähigkeit, Objekte zu bewegen oder Lebewesen physisch anzugreifen. Verbreiteter ist die Idee, die Seelen könnten zurück in ihren eigenen oder in einen anderen Körper fahren und diesen zu physischen, meist bedrohlichen und gewalttätigen Akten verwenden. Auch die Art des Todes kann Einfluss haben: stirbt eine Person unerwartet, so weiss sie vielleicht gar nicht, dass sie tot ist.

Aus dieser Ungewissheit heraus können präventive Massnahmen ergriffen werden, welche die Möglichkeiten der Toten zu unerwünschtem Verhalten einschränken. Archäologisch feststellbare Störungen der Totenruhe können durch Ereignisse oder Erlebnisse veranlasst worden sein, die bei den Hinterbliebenen den Eindruck erweckten, die Seele versuche noch immer, in die Welt der Lebenden zurückzugelangen. Massnahmen zur Verhinderung der Wiederkehr, ja sogar Grabfrevel können Hilfe zur Loslösung und damit Akte der Gnade darstellen. Nach einer nordischen Sage ist es die nachträgliche Kremation und anschliessende Verstreuung der Asche im Meer, die dem Wiedergängertum eines bereits Bestatteten ein Ende setzt (Geisslinger 1998: 495).

1.12 Identifikation und Interpretation von Bestattungsritualen im archäologischen Befund

Aufgrund der engen Verflechtungen des Grabes mit den Übergangsriten sowohl für die verstorbenen wie die noch lebenden Personen wird bei dessen Anlage kaum etwas dem Zufall überlassen. Archäologisch sichtbar sind der Ort innerhalb der Natur- und Kulturlandschaft, die Lage zu benachbarten Gräbern, die Form und die Grösse der Grabanlage, die Bestattungsart, die Haltung und Ausrichtung der Leiche, die Belassung und Beigabe von Gegenständen, deren Behandlung und deren Anordnung und Ausrichtung im Grab.

Die Suche nach Bestattungsritualen ist deshalb primär eine Suche nach wiederkehrenden Kombinationen von Befundcharakteristika, die auf formalisierte Handlungsabläufe schliessen lassen. Wiederholt auftretende Kombinationen von Geschlecht, Alter, Leichenbehandlung, Grabanlage, Auswahl und Anordnung der Beigaben etc. lassen sich mit statistischen Methoden feststellen. Sie sind auch mit einiger Sicherheit als intentionell zu deuten, da wiederholtes menschliches Verhalten, soweit es nicht in den Instinkten verankert ist, grundsätzlich auf Intention schliessen lässt. Und bei formalisierten, intentionellen Handlungen im Zusammenhang mit Toten liegt es nahe, dass es sich um Rituale handelt.

Welche Rituale ausgeführt und welche Formeln gesprochen wurden oder wer in welcher Funktion am Begräbnis teilnahm, bleibt den Methoden der Archäologie oft verborgen. Genauso bedeutsam waren die

Unterlassungen, das, was nicht getan wurde, was nicht ins Grab gelegt wurde und wer nicht am Begräbnis teilnahm. Für die Gemeinschaft war der Bestattungsvorgang besser sichtbar als das Grab, während es für uns Archäologen genau umgekehrt ist. Die im Grab aufgezeichneten Chiffren waren in der geistigen Vorstellungswelt der Anwesenden verankert und jede Abweichung vom ideellen Grundmuster wurde wahrgenommen. Damals sprach das Grab noch zu allen. Heute tun wir uns schwer damit, auch nur einen kleinen Teil davon zu verstehen. Wir vermögen zwar regelhafte Muster zu erkennen und zu beschreiben, ihre Bedeutung aber bleibt uns mangels Überlieferung der damaligen Deutungssysteme nahezu verschlossen.

Neben regelhaften können auch Sonderbehandlungen von Toten und Beigaben ritueller Natur sein. Definitionsgemäss sind Sonderbehandlungen selten, müssten aber wiederholt nachgewiesen werden, um als Rituale angesprochen werden zu können. Schwierig wird es auch, wenn die Behandlung von Leiche oder Beigaben auf individuelle Charakteristika der bestatteten Person Bezug nimmt, die sich nicht archäologisch manifestieren. Wir müssen deshalb damit rechnen, dass Sonderbehandlungen eine rituelle Reaktion auf die Eigenheiten der verstorbenen Person bzw. die Umstände ihres Todes darstellen, selbst wenn sie nur in ganz wenigen Fällen archäologisch nachzuweisen sind. Und damit kommen wir endlich zum eigentlichen Thema des Aufsatzes, der Behandlung und Bedeutung von Schwertern in Gräbern der Stufe Ha C.

2. Die Schwertbeigabe in der späten Urnenfelderzeit

Die Beigabe von Schwertern setzt gleichzeitig mit der Entwicklung dieser Waffengattung ein, schwankt jedoch stark im Laufe der Zeit. Abb.1 ist ein Versuch, die relative Häufigkeit von Schwertdeponierungen in Gräbern und in Gewässern darzustellen, obwohl die Statistiken für die verschiedenen Zeitbereiche nicht wirklich vergleichbar sind. In keiner Periode wurde der Anteil der Schwertgräber an der Gesamtheit der Gräber bestimmt, weshalb auch darauf verzichtet wurde, die – oft ebenfalls disputierte – unterschiedliche absolute Dauer der einzelnen Phasen zu berücksichtigen. Die Zahlen wurden der Schwertgräberstatistik bei Clausen 1999 entnommen und um die Zählung von 567

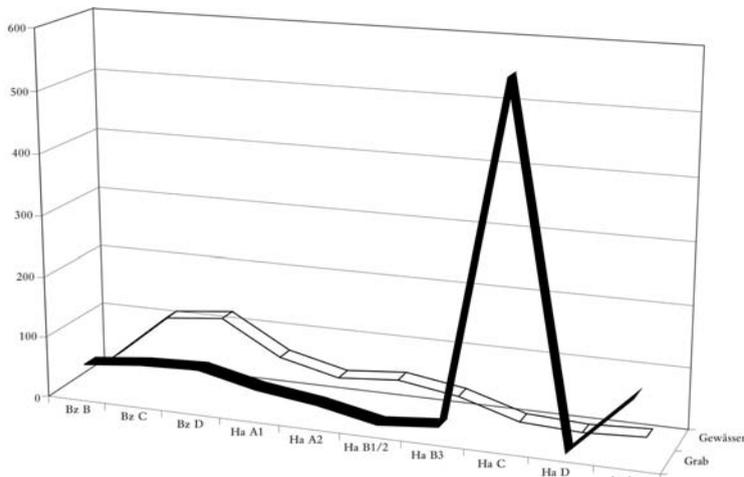


Abb. 1
Häufigkeit der Deponierung von Schwertern in Gräbern und Gewässern von Bz D bis Lt A. Zur Datenbasis vgl. Text.

Schwertgräbern für Ha C (Gerdson 1986: 45) und Schätzwerte für Bz B, Bz C und Lt A ergänzt. Die Kurve zur Deponierung in Gewässern orientiert sich für Bz C bis Ha B3 am Verhältnis von Vollgriffschwertern aus Grab- und Gewässerfunden bei Quillfeldt (1995: Abb. 4), für Bz B an Schauer 1971. Die vereinzelt Ha C- und Lt A-Schwerter aus Gewässern sind als Minimalwerte eingetragen.

Die Sitte der Schwertbeigabe setzt in Bz B auf einem hohen Niveau ein. Bis Bz D nimmt sie tendenziell zu, um im Laufe von Ha A stark abzusinken. Sie verharrt bis Ha B3 auf niedrigem Niveau, obschon sich die Zahl der bekannten Gräber durch die nun üblichen Urnenfelder markant erhöht. Mit Beginn von Ha C1 kommt es zu einem schlagartigen Anstieg, um dann mit Ha D1 fast ebenso unvermittelt wieder abzubrechen. Im Laufe von Lt A erreicht die Sitte wieder ein hohes Niveau, das mindestens bis Lt C gehalten wird.

Die Fundstatistik der Gewässerfunde zeigt einen anderen Verlauf. Während der ganzen Mittel- und Spätbronzezeit gelangten Schwerter in die Gewässer, auch und besonders in Ha B. Mit dem Beginn von Ha C fällt die Sitte der Gewässerdeponierung im engeren Hallstattraum (Torbrügge 1991: 378, Karte 1–2) schlagartig in sich zusammen und bleibt bis weit in Lt B hinein selten, um erst mit Lt C und D neue Höchstwerte zu erreichen. Die Gewässerfunde verhalten sich also weder streng gleich- noch streng gegenläufig zur Schwertbeigabe.

Aufschlussreich ist das unterschiedliche Umfeld, in dem sich die beiden Tiefpunkte der Schwertbeigabe abspielen. Während in Ha D durchaus reiche Gräber vorkommen und man davon ausgehen muss, dass die Funktion der Schwerter von den Dolchen übernommen wurde, präsentiert sich die Situation in Ha B ganz anders. Während Ha A ist nämlich nicht nur ein Rückgang der Schwertbeigabe festzustellen, auch viele andere Beigabenklassen verschwinden.

2.1 Ausgliederung der Statussymbole aus dem Beigabenspektrum während Ha A

Ein Charakteristikum der jüngeren Urnenfelderzeit sind die geringen Ausstattungsunterschiede in den Gräbern. Bronzegefäße, Waffen, Zaumzeug und Wagenteile wurden selten beigegeben, doch ist dies nur eine vorübergehende Erscheinung. In Bz D und Ha A1 gab es bereits Gräber mit entsprechenden Beigaben und mit dem Beginn von Ha C setzen sie auch wieder auf breiter Front ein. Es ist nicht so, dass es diese Güter zwischen Ha A2 und Ha B3 nicht gegeben hätte. Sie finden sich in anderen Fundzusammenhängen, besonders in Deponierungen.

Die überzeugendste These für diese Lücke bei den Prunkgräbern entwickelte Winghart (1998) ausgehend von den älterurnenfelderzeitlichen Wagengräbern von Hart an der Alz und Poing. Zu Beginn der Spätbronzezeit zeigt sich nämlich in den reichsten Gräbern die Tendenz, den Hauptteil der Metallobjekte abseits der Körperreste oder gar ausserhalb der Grabgrube bzw. –kammer niederzulegen. Diese Deponierungen werden gelegentlich auch mit für Gräber ungewöhnlichen Klassen wie Sicheln oder Barrenfragmenten angereichert, wofür Winghart den Terminus „Grabschatz“ einführte. In einer Kurzfassung seiner Thesen wären die Luxusgüter bzw. Statussymbole zwar im Laufe von Ha A aus dem unmittelbaren Grabzusammenhang ausgeschieden worden, doch hätte ihre Deponierung – und damit Entfernung aus der Welt der Lebenden – noch immer einen Teil der Bestattungsriten dargestellt. Man hätte sie zwar nicht mehr im Grab selbst, dafür aber an anderen Orten niedergelegt. Im Licht dieser These erhält auch das fast schlagartige Verschwinden von Brucherz- und Einzeldeponierungen mit dem Beginn von Ha C eine neue Dimension.

2.2 Das Wiedereinsetzen der reichen Grabbeigaben im jüngeren Ha B

Setzt man sich mit den Fundumständen von Luxusgütern in Ha B genauer auseinander, so zeigt sich, dass ihre Beigabe in Gräbern zwar selten, vereinzelt aber doch vorkommt, besonders in den Randzonen der Urnenfelderkultur. So könnte es sich beim reichen Ha B2-Fund von Hostomice von der Zusammensetzung her um Grabbeigaben handeln (Kytlicová 1991: 18-9, Taf. 52-4). Die Fundumstände erlaubten keine genaueren Beobachtungen, weshalb es sich letztlich auch um einen Grabschatz oder eine Deponierung handeln könnte.

2.2.1 Bronzegefäße

Seit Bz D gehören Bronzegefäße zu jenen Gütern, die nur in den jeweils reichsten Gräbern einer Epoche anzutreffen sind. Für die Merowingerzeit werden sie sogar als definierendes Merkmal der reichsten Gräberklasse betrachtet (Christlein 1973: 158). Abgesehen von den in den nächsten Abschnitten aufgeführten Exemplaren in Gräbern mit weiteren Luxusgütern, lassen sich kaum Grabfunde aus Ha A2 und Ha B anführen, die mit Bronzegefäßen ausgestattet worden sind. Als geläufigste Klasse des Bronzegeschirrs erscheinen Tassen mit deutlich regionalen Konzentrationen in Tirol und Niederösterreich (Prüssing 1991: 22-31).

2.2.2 Zaumzeug und Wagenteile

Aus dem ausgehenden Ha B3 gibt es vier Grabfunde, die nach urnenfelderzeitlichem Ritus angelegt sind, aber Zaumzeug- und Schirringsteile enthielten. Der bekannteste ist Michaelsbuch-Steinkirchen (Clausing 2001), der neben „thrakokimmerischem“ Zaumzeug auch einen Hebelgriffschöpfer aus Bronze, den Endbeschlag eines Trinkhorns, eine Punze, einen Schleifstein und eine Bronzenadel enthielt. Im Grab von 1932 von Pfullingen fanden sich zwei Falern des späten Ha B3, ein Bronzemesser, eine beschädigte Lanzen Spitze aus Bronze und je zwei Tüllen und Spulen, mögliche Wagenbeschläge (Clausing 1997). Wenig Beachtung fand bisher Stephansposching-Uttenhofen, Grab 13 (Schmotz 1989: 291, Taf. 39A), mit fünf Falern und Fragmenten von Trensenknebeln aus Geweih. Noch ins frühe

Ha B3 gehört das Grab von Kirchenehrenbach (Henning 1970: 79, Taf. 12), das zwei Falern und Teile einer Bronzekanne enthielt; ob die Falern Teil einer Pferdeschirring waren, ist mangels weiterer kennzeichnender Typen unsicher.

2.2.3 Schwertbeigabe

Im Laufe von Ha B3 wird die Beigabe von Schwertern wieder häufiger, zumindest gibt es eine Reihe von Vollgriffschwertern dieser Periode, die nach den Fundumständen bzw. den Beifunden zu urteilen aus Gräbern stammen (Clausing 1999: 361-4). Gelegentlich ist dabei eine separierte Deponierung des Schwertes festzustellen (Torbrügge 1979: 208, Anm. 856; Gerdson 1986: 69). Das bekannte urnenfelderzeitliche Eisenschwert von Singen, Grab 164 (Brestrich 1998: 357-60, Taf. 33-35A) war wohl auf der Abdeckung der Grabgrube deponiert worden (Abb. 2).

Auch in Rennertshofen-Mauern lagen Schwert und Lanzen Spitze über der Grabkammer zwischen Balkendecke und Steinschüttung, während sich das Ortband

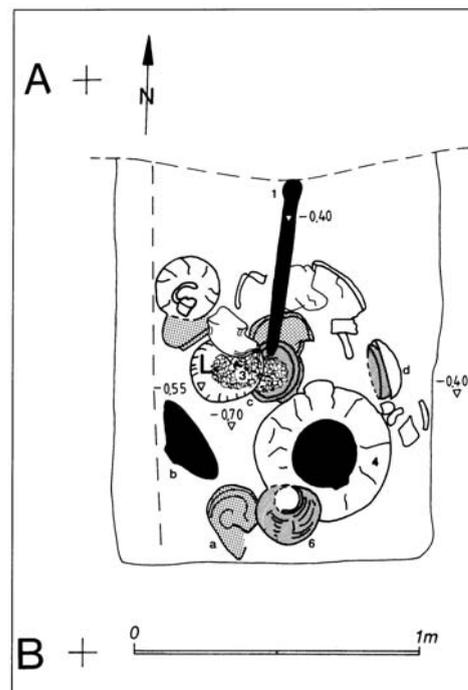


Abb. 2
Position des Schwertes über der Bestattung bei Grab 164 in Singen (Baden-Württemberg). Nach Brestrich 1998: Abb. 84.

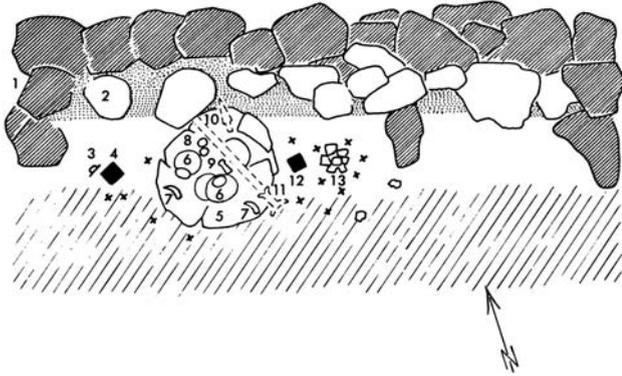


Abb. 3
Rennertshofen-Mauern. Lage des Schwertes über der eigentlichen Bestattung. Nach Eckstein 1963: Abb. 1.

und Teile des Schwertgehänges in der Grabkammer befanden (Abb. 3). Daran schliesst sich die Frage an, inwieweit Gräber mit Ringknebeln und anderem potentiell Schwertzubehör wie Wetzsteinen oder Doppelknöpfen von Schwertträgern stammen, deren Waffe ausserhalb des Grabes deponiert wurde (Torbrügge 1979: 208, Anm. 856; Sperber 1999: 609). Einen solchen Befund gibt es z. B. in Gomadingen-Steingeborn, Hügel 2 von 1899, wo neben einem reichen Gefässsatz auch ein Bronzehalsring, drei kleine runde und ein ovaler Ring, ein Ringknebel und ein durchlochter Schleifstein gefunden wurden (Sixt 1899: 33-4). Schleifstein und Ringknebel gibt es auch im erwähnten Grab von Michaelsbuch-Steinkirchen. In Kelheim-Herrnsaal, Grab 27 (Pfauth 1998: 192-3, Taf. 44-6), liegt ein Bronzefragment, das von Pfauth als zerdrückte Tülle einer Lanzenspitze bezeichnet wird, das in Grösse, Form und Dekor aber Tüllenortbändern sehr nahe steht (Abb. 4). Ein Ringknebel und zwei Fragmente eines Doppelknopfes können als Teile eines Schwertgurtes gedeutet werden. Alle Stücke hatten im Feuer gelegen und so bleibt offen, ob das Schwert gar nicht auf den Scheiterhaufen kam, vollständig zerschmolzen ist, oder ob dessen Fragmente nach der Kremation absichtlich oder zufällig nicht mit den Leichenbrandresten begraben wurden.

Die sichere Kombination von Schleifstein und Schwert ist in Ha B3 wie Ha C aber selten. Häufiger ist die Kombination von Schleifstein und (Rasier-)Messer. Da Ringknebel und Doppelknöpfe auch am Zaumzeug oder am Riemenwerk von Pfeilköchern (Jockenhövel 1974, 58) verwendet werden, wird man selbst eine Kombination aus Schleifstein, Ringsatz und Kne-

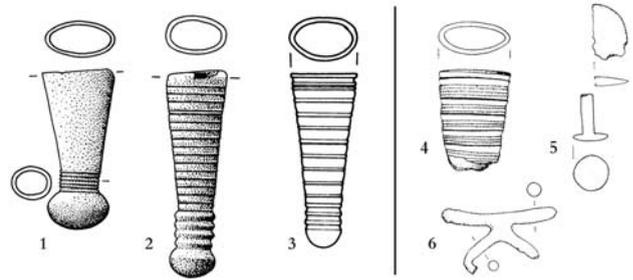


Abb. 4
1-2 Tüllenortbänder aus Blaubeuren-Asch und Hanau (Quillfeldt 1995: Taf. 107 D-E). 3 Tüllenortband aus Auvernier (Rychner 1979: Taf. 107.9). 4-6 Kelheim-Herrnsaal, Grab 27: Tüllenortband, Fragmente eines Doppelknopfes und Ringknebel (Pfauth 1998: Taf. 45.5-8). M 1:2.

beln bzw. Doppelknöpfen letztlich nicht sicher als ehemaliges Schwertzubehör deuten wollen, besonders falls im gleichen Fundkomplex auch Pfeilspitzen oder Zaumzeugteile vorhanden sind.

2.2.4 Bestattungssitten

Die Nekropole von Chavéria im französischen Jura besteht aus mehreren Grabhügeln, deren Mehrzahl im Zentrum eine Körperbestattung mit Schwertbeigabe enthielt (Vuaillet 1977). Das wohl älteste davon, Grab 9, stammt noch aus Ha B und enthielt ein Schwert Typ Auvernier mit Ortband, Elementen des Schwertgurtes und einen Bronzeteller mit gepertem Rand. Ganz besondere Beachtung verdient das erst in Vorberichten veröffentlichte Grab von Saint-Romain-de-Jalionas (Verger 1990). Es handelt sich um eine Grabkammer unter einem Grabhügel, in der der Verstorbene nicht verbrannt, sondern in gestreckter Rückenlage beigelegt worden war. Zu den Beigaben gehören ein Schwert Typ Mörigen mit Ortband und Zubehör des Schwertgurtes, ein Eisenmesser, eine Vasenkopfnadel aus Gold, ein Halsring und ein Armband ebenfalls aus Gold, ein Bronzeimer Typ Hajdúböszörmény, ein kugelförmiger Bronzeschöpfer mit Schrägrand und ein flaches Bronzegefäss unbekannter Form.

Es zeichnet sich also nicht nur ab, dass gegen Ende von Ha B die Luxusgüter wieder etwas häufiger in die Gräber gelangten, in Ostfrankreich wurde zu dieser Zeit auch bereits die „hallstättische“ Bestattungsweise – d.h. Kammergrab mit Körperbestattung unter einem Grabhügel – fassbar, während man im süddeutschen Raum noch in der Sitte der Urnengräber verharrte.

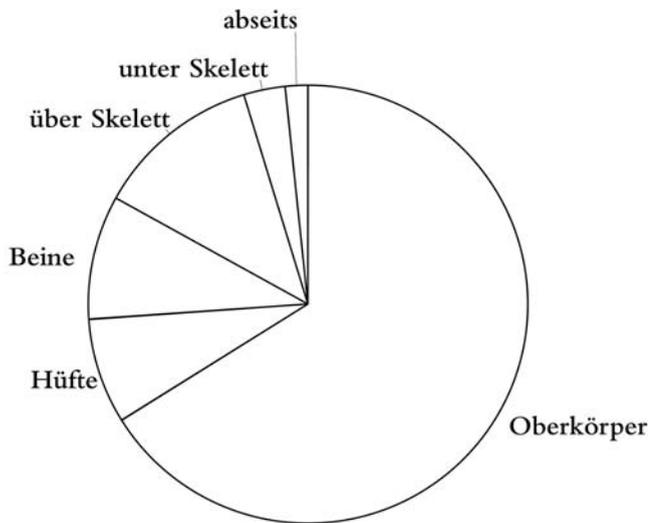


Abb. 5
Lage des Schwertes in hallstattzeitlichen Körpergräbern. N = 64.

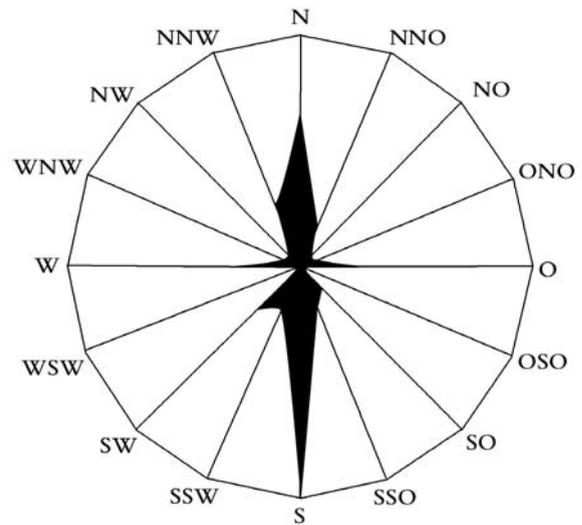


Abb. 6
Orientierung des Schwertes in hallstattzeitlichen Körpergräbern. N = 56.

3. Die Schwertbeigabe in der Hallstattzeit

3.1 Regelfälle und Ausnahmen

Die meisten Gräber mit Ha C-Schwertern folgen bestimmten Grundregeln. Ob Körper- oder Brandbestattung, das Schwert wurde mehrheitlich direkt neben den Leichenresten niedergelegt (Gerdsen 1986: 53). Die mit Abstand häufigste Position des Schwertes in Körperbestattungen ist neben dem Oberkörper (Abb. 5). Die vorherrschenden Orientierungen der Schwertschärfe sind Süd und Nord, was mit der üblichen Orientierung der Leiche mit dem Kopf Richtung Süden zusammenhängt. Im Fall der Brandbestattung liegt das Schwert im oder nahe beim Leichenbrand (Abb. 7). Die Spitze weist üblicherweise nach S bis SW, seltener in nördliche Richtung (Abb. 8). Besonders im frühen und mittleren Ha C1 ist aber ein breites Spektrum von Ausnahmen zu beobachten.

3.2 Deponierung ausserhalb der Grabkammer

Im Hügel 2 von Doucier „Les Crevasses“ lag das Schwert auf der Abdeckung der Steinkiste, in die der Tote gebettet war (Gerdsen 1986: 54). In Schirndorf, Hügel 200, Zentralgrab, fand sich das Schwert in einer Lage vor, aus der zu schliessen ist, dass es ursprünglich auf der Kammerdecke niedergelegt war. Die Klinge läuft über die ehemaligen Wandbohlen und ist im un-

teren Bereich abgebrochen. Das Ortband und die abgebrochene Schwertschärfe lagen etwas höher auf einem Stein der Kammerummauerung. Die Ausgräber hatten „den Eindruck, das Schwert sei mit seiner Spitze an der Wand abwärts gerutscht“ (Stroh 2000: 85-6). Eine ähnliche Lage mit der Spitze auf einem Stein der Kammerummauerung zeigt das Schwert aus Hollfeld-Drosendorf, Hügel 5, Erstbestattung (Ettel 1996: 224-6, Taf. 17), wobei die abgeknickte Griffzunge ebenfalls an ein Verrutschen beim Einbrechen der Kammerdecke denken lässt.

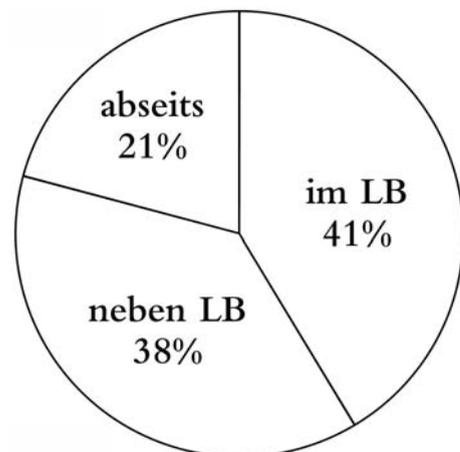


Abb. 7
Lage des Schwertes in hallstattzeitlichen Brandgräbern. N = 53.

Es gibt auch mehrere Gräber des frühen Ha C1, in denen zwar Ortbänder, aber keine Schwerter gefunden wurden. Das Brandgrab von Schesslitz-Demmelsdorf (Ettel 1996: 212-8) mit Keramik, einem Eisenmesser und einem Ortband Typ Prüllsbirkig wurde von einem später in den Hügel eingebrachten Wagengrab um 15–25 cm überlagert und partienweise gestört. Auffällig ist das Fehlen des Schwertes deshalb, weil sich das Ortband im ungestörten Bereich des Grabes tiefer als die Oberkante der umgebenden Gefäße fand. Ettel (1996: 136) schlägt als These vor, das Ortband sei *pars pro toto* für das Schwert beigegeben worden. Möglich wäre aber auch, dass das Schwert separiert, z. B. über der Kammer mit der Brandbestattung niedergelegt und später bei der Anlage des Wagengrabes entfernt wurde. Ein zweiter dokumentierter Fall ist Frankfurt-Stadtwald „Sandhof“, Hügel 1 von 1975, wo ein Ortband Typ Büchenbach gefunden wurde, aber kein Schwert (Gerdsen 1986: Nr. 49a). Anfangs des 20. Jh. wurden sechs als Grabhügelfunde von „Wiesacker“ bezeichnete, aber undokumentierte Fundkomplexe nach Berlin verkauft, von denen alle bis auf einen zumindest noch Reste von Eisenschwertern enthielten. Ausgerechnet der typologisch älteste Fundkomplex enthielt zwar ein Ortband Typ Dottingen, aber kein Schwert, was schon Reinecke (1901: 58) aufgefallen war.

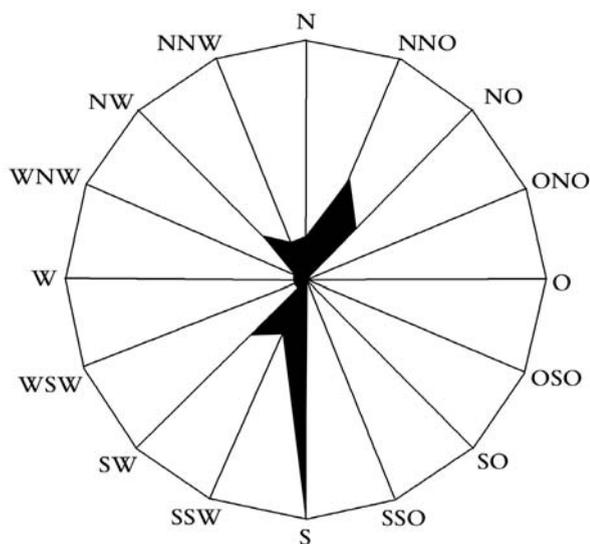


Abb. 8
Orientierung des Schwertes in hallstattzeitlichen Brandgräbern.
N = 35.

3.3 Distanzierung von den Leichenresten

In mehreren Brand- und einem Körpergrab soll das Schwert nicht beim Skelett bzw. Leichenbrand gelegen haben, sondern mehr oder weniger weit davon entfernt. Zuverlässige Grabpläne sind leider nur für wenige dieser Fälle vorhanden. In Wehringen-Hexenberg, Hügel 8, lag das Schwert in einer Ecke weit entfernt von den drei festgestellten Leichenbrandkonzentrationen (Hennig 2001: Abb. 134b). In Schirndorf, Grab 202 (Stroh 2000: 94-8), lagen Schwert und Ortband etwas vom Leichenbrand distanziert, doch ist unklar, ob das Schwert inner- oder ausserhalb der Grabkammer lag. Die besser erhaltene SW-Seite des Grabes liess nämlich eine doppelte Kammerwand erkennen, weshalb damit zu rechnen ist, dass zwischen Schwert und Leichenbrand die NW-Wand der inneren Kammer verlief.

3.4 Intentionelle Zerstörung

Das Zerbrechen der Schwerter vor der Niederlegung im Grab ist seit der Mittelbronzezeit bekannt und kam auch in der Stufe Ha B3 häufiger vor (Quillfeldt 1995: 15, 19; Schickler 2001: 26, 40). Auch viele der bronzenen Hallstattschwerter sind in zerbrochenem Zustand aufgefunden worden, was verschiedentlich festgehalten, aber nie wirklich gedeutet worden ist (Schauer 1971: 196 Anm. 5; 208 Anm. 3; 212 Anm. 8; Gerdsen 1986: 54, 69).

Meine Untersuchung beschränkt sich auf die Bronzeschwerter, da die meisten Eisenschwerter aus Ha C heute keinen metallenen Kern mehr besitzen, weshalb sie im Boden, bei der Bergung oder im Museum leicht in mehrere Teile zerfallen. Ausgehend von Gerdsen 1986 (mit Nachträgen) habe ich alle Bronzeschwerter aus dem Kerngebiet der Hallstattkultur aufgenommen, zu denen Angaben zum Erhaltungszustand vorliegen. Als hinderlich erwies sich, dass zerbrochene Schwerter oft ergänzt und ohne Kennzeichnung der Bruchstellen abgebildet werden. Gelegentlich widersprechen sich auch die publizierten Angaben zum gleichen Schwert. Das Schwert aus Tannheim, Hügel 22, wird im Text als „tadellos erhalten“ bezeichnet, während die Abbildung Fehlstellen und Brüche an der Griffzunge und an der Spitze zeigt (Geyr, Goessler 1910: 58, Taf. 12.4). Eine weitere Bruchstelle im oberen Klingendrittel ist erst

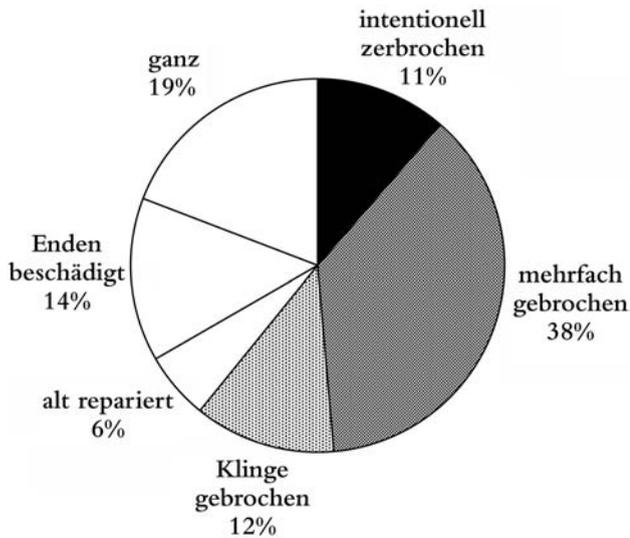


Abb. 9
Zustand der bronzenen Hallstattschwerter aus Gräbern von Ostfrankreich bis Böhmen (nach Gerdsen 1986, ergänzt). N = 105.

auf der Abbildung bei Schauer (1971:Taf. 99.632) dargestellt. Und beim Schwert aus dem bekannten Grab 12 in Hügel 1 von Frankfurt-Stadtwald betont Willms (2002: 51, 66) zweimal, es sei bei der Auffindung intakt gewesen, ohne darauf einzugehen, wann denn die Bruchstelle im unteren Klingendrittel entstanden ist (Fischer 1979: 73; Photographie bei Willms 2002: 51). Unter den in der Statistik als „ganz“ geführten Stücken könnte sich also durchaus noch das eine oder andere zerbrochene verbergen.

Ohne die Schwerter selbst in Augenschein zu nehmen, ist eine Unterscheidung von vor und nach der Bestattung entstandenen Bruchstellen kaum möglich. Oft sind die Bruchstellen durch die Restaurierung verdeckt und man müsste diese erst wieder rückgängig machen. Da die Griffzunge und die Spitze bei der Lagerung im Boden leichter abbrechen, werden entsprechende Schäden separat aufgeführt. Eine Bruchstelle im massiven Teil der Klinge dagegen scheint schwerlich durch den Erddruck allein möglich, die Klinge würde sich eher verbiegen. Denkbar ist es, wenn das Metall durchkorrodiert ist, leider ein weiteres Charakteristikum, das selten in Katalogen aufgeführt wird und heute oft unter dicken Lackschichten verborgen liegt.

Von 105 aus Gräbern bzw. Grabhügeln stammenden bronzenen Hallstattschwertern werden 11% als absichtlich zerbrochen beschrieben (Abb. 9). Weitere 38% sind in mehrfach und 12% in einfach gebrochenem Zu-

stand aufgefunden worden. Nur 33% wurden ganz bzw. mit nur geringfügigen Schäden an den Enden geborgen. Gut zwei Drittel der bronzenen Hallstattschwerter könnten also zerbrochen ins Grab gelangt sein. Besonders interessant sind sechs Bronzeschwerter, deren Griffzungen antik in einer Weise repariert worden waren, dass sie nicht mehr gebrauchsfähig waren. Fünf von ihnen (83%) sind ohne grössere Schäden ins Grab gelangt, wie wenn ihre Untauglichkeit ein Zerbrechen unnötig gemacht hätte.

Wertvolle Einblicke erlauben die regulär ausgegrabenen Hügel 9 (Vollgriffschwert Typ Auvernier) und 16 (Schwert Typ Gündlingen) von Chavéria (Vuaillet 1977). In beiden Gräbern lagen die Fragmente aneinandergereiht, als seien die Schwertteile in der richtigen Abfolge wieder in die Scheide geschoben worden. Es scheint, man habe die Schwerter zwar vor der Niederlegung zerbrochen, sie aber wieder so zurechtgemacht, dass es nicht zu sehen war.

Nach den Schwerttypen und Ortbandern zu urteilen scheint die Fragmentierung das ganze frühe Ha C1 hindurch häufig zu sein und im mittleren Ha C1 auszulaufen. Mit Sicherheit lässt sich das aber nicht sagen, denn ab dieser Zeit nimmt der Anteil der aus Eisen gefertigten Schwerter immer mehr zu, und bei diesen müssten schon aussergewöhnlich gute Beobachtungen



Abb. 10
Cazevieille. Nach Cowen 1967: Fig. 13.

zur Fundlage vorliegen, um ein absichtliches Zerschneiden wahrscheinlich machen zu können. Vereinzelt stößt man aber doch auf entsprechende Angaben:

- Wiesloch, Brandgrab Nr. 1: „antik zerbrochenes Eisenschwert“; Fragment eines Ortbands Typ Oberwaldbehörungen. Nellissen 1975: 234-5, Taf. 47 B 5.
- Mitterkirchen, Hügel II, Grab 1: Antik beraubtes Kammergrab. 5 Fragmente eines Eisenschwertes wurden entweder bereits bei der Bestattung oder dann wenige Jahre später (Extremitätenknochen z.T. noch im Sehnenverband) bei der Beraubung zerbrochen. Leskovar 1998: 91-2.
- Vienne-la-Ville, Bois d’Haulzy, tumulus 21: Eisenschwert in drei nebeneinandergelegte Teile zerbrochen. Gerdsen 1986: Nr. 278a.
- Vienne-la-Ville, Bois d’Haulzy, tumulus 30: Eisenschwert unter der Urne, in drei nebeneinandergelegte Teile zerbrochen. Gerdsen 1986: Nr. 278b.

Leider sind die betreffenden Gräber entweder antik gestört oder unzureichend dokumentiert. Zudem ist darauf hinzuweisen, dass nur bei einem einzigen Bronzeschwert eine Befundlage dokumentiert wurde, in der die Fragmente nicht aneinander gereiht lagen (Abb. 10). Allerdings gibt es nur gerade zu sieben zerbrochenen Schwertern nähere Angaben zur Lage im Grab, vier davon bei Körperbestattungen. Vom Sonderfall der bereits genannten Hockerbestattung abgesehen liegen die Schwertteile rechts neben dem Skelett, in zwei Fällen neben dem Oberkörper und mit der Spitze neben dem Kopf. Waren sie – wie für das Schwert Typ Auvernier aus Chavéria, Hügel 9 vorgeschlagen – zerbrochen in die Scheide geschoben und als scheinbar intakte Waffen mit ins Grab gelegt worden?

3.5 Verkehrung

In 56 Körperbestattungen wird die Orientierung des Schwerts relativ zum Skelett angegeben. In 28 – also genau der Hälfte der Fälle – zeigte die Spitze zu den Füßen, bei den übrigen in Kopfrichtung. Es ist nicht anzunehmen, dass dies die Position war, in der das Schwert im Alltag getragen wurde. Denkbar wäre, dass es sich um eine kampfbereite Stellung handelte, was aber mit der Beobachtung kollidiert, dass ein allfälliges Ortband auch in diesen Fällen an der Spitze des Schwerts liegt (z. B. Abb. 11), als wenn dieses in der Scheide stecken würde.

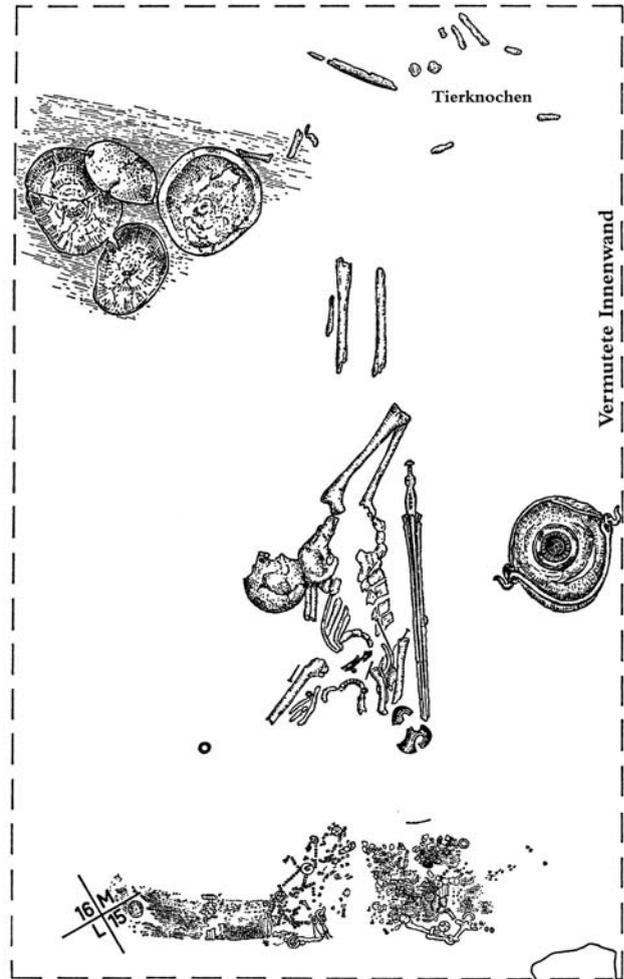


Abb. 11
Frankfurt-Stadtwald-Eichlehen, Hügel 1, Grab 12. Genordeter Plan nach Fischer 1979: Plan 7.

3.6 Lage der Schwerter in latènezeitlichen Körpergräbern

Die in Ha C häufigste Position – neben dem rechten Arm – dominiert auch in der Latènezeit (Lorenz 1978: 115-26; Pleiner 1993: 43; Demoule 1999: 188), allerdings mit dem Unterschied, dass in der Latènezeit die Spitze fast immer zu den Füßen weist. Sie entspricht damit nicht der von Strabo (Geogr. IV, 4) und den antiken Bildquellen belegten Tragweise von der rechten Hüfte abwärts. Für eine systematische Zusammenstellung latènezeitlicher Schwertgräber ist hier kein Platz und so belasse ich es bei Beispielen aus drei Gräberfeldern mit jeweils mindestens zehn dokumentierten

Körperbestattungen mit Schwertbeigabe. In *Münsingen-Rain* (Hodson 1968) ist bei 16 Gräbern die Lage des Schwertes dokumentiert worden:

- 8 x neben dem rechten Arm, Griff an der Schulter (Grab 50, 55, 56, 72, 86, 91, 98 und 146)
- 4 x neben dem rechten Arm, Griff nahe beim Ellenbogen (Grab 28, 78, 79, 80)
- 2 x rechts neben dem Oberschenkel, Griff zwischen Arm und Hüfte (Grab 10 und 138)
- 2 x neben dem linken Arm (Grab 45 und 183)

Nur in 2 von 16 Fällen (Grab 10 und 138) könnte das Schwert tatsächlich der Leiche umgegürtet gewesen sein, doch bei Grab 10 liegen die Koppelringe alle um den Schwertgriff versammelt. Aus *Manching-Steinbichel* (Krämer 1985: 71-91) ist zu 11 Schwertern die Position des Schwertes beschrieben, die Befunde wurden jedoch weder gezeichnet noch photographiert:

- 3 x beim rechten Arm (Grab 10, 15 und 20)
- 4 x allgemein „rechts“ (Grab 16, 35, 36 und 40)
- 3 x am rechten Oberschenkel (Grab 27, 34, 38)
- 1 x am linken Arm (Grab 21)

Die Zahlenverhältnisse sind ähnlich, aber etwas ausgeglichener als in Münsingen-Rain. Aus den bisher publizierten Gräbern am Dürrnberg bei Hallein (Penninger 1972; Moosleitner, Pauli, Penninger 1974) liegen 15 Gräber publiziert vor, bei denen die Lage des Schwertes mit einiger Sicherheit bekannt ist:

- 2 x zwischen rechtem Arm und Körper (Grab 39/2, 84 und 145)
- 1 x neben dem rechten Arm (Grab 46/2)
- 6 x neben dem rechten Oberschenkel (Grab 10/1, 13, 27, 28/2, 29 und 46/1)
- 3 x über dem rechten Oberschenkel (Grab 16/1, 44/2 und 48/2)
- 3 x neben dem linken Oberschenkel (Grab 9, 10/2 und 44/1)
- 1 x unter dem linken Arm (Grab 102 neu)

Verglichen mit den beiden vorherigen Gräberfeldern kehrt sich am *Dürrnberg* das Verhältnis zwischen Niederlegung bei den Beinen und neben den Armen praktisch um. Welche davon tatsächlich auch umgegürtet gewesen sind, muss offen bleiben. Bei den Gräbern 9 und 46/2 lagen jedenfalls die Schwertketten zusammengelegt um den oberen Teil des Schwertes.

Kopfgregion	28	58.3 %
Oberkörper	1	2.1 %
Arm	2	4.2 %
„an der Seite“	4	8.4 %
Hand	6	12.5 %
Hüfte	6	12.5 %
Fuss	1	2.1 %
Total	48	100.0 %

Abb. 12
Lage der Dolche in den mittelbronzezeitlichen Gräbern der Schwäbischen Alb (nach den Angaben in Pirling 1980).

3.7 Fazit

Während der Eisenzeit werden die Schwerter fast nie so im Grab niedergelegt, wie sie getragen wurden. Dies ist die Fortsetzung eines Phänomens, dass sich bereits bei den Dolchen der Mittelbronzezeit findet (Abb. 12). Bei den späturnenfelderzeitlichen Vollgriffschwertern lassen Abriebspuren auf eine schräge Aufhängung an der linken Körperseite schliessen, die sich in den Gräbern so nicht widerspiegelt (Quillfeldt 1995: 21-22). Sogar die Spathen der Merowingerzeit werden meist neben dem Oberkörper deponiert, was zwar immer wieder bemerkt (z. B. Haas-Gebhard 1998: 19), aber meines Wissens nie systematisch untersucht und gedeutet wurde.

Über alle Zeiten hinweg zeichnet sich somit eine Gemeinsamkeit ab: Das Schwert wird dem Toten nicht umgegürtet. Er geht somit zwar nicht ohne Waffen aus der Welt der Lebenden, aber auch nicht als kampfbereiter Krieger. Im Fall der Schwertgräber der Stufe Ha C kommen weitere Ungereimtheiten hinzu.

4. Schwertgräber = Kriegergräber?

4.1 Wo ist das Schwertzubehör?

Um ein Schwert zu tragen benötigt man eine Scheide mit Halterung, ein oder zwei Schwertgurte und evtl. noch Riemen, die Scheide und Schwertgurte miteinander verbinden. Die Verschlüsse und Riemenkreuzungen können dabei mit Metallteilen versehen sein. Soweit die Theorie, aber wie präsentiert es sich im archäologi-

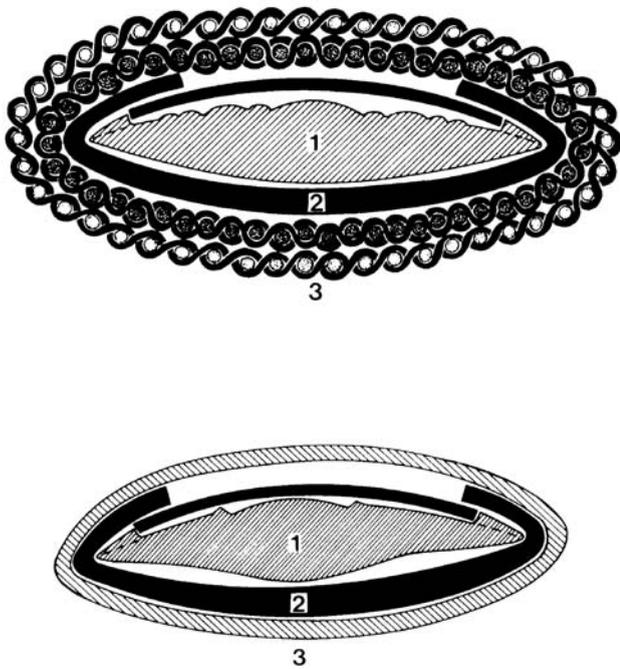


Abb. 13
 Aufbau hallstattzeitlicher Schwertscheiden nach den Untersuchungen von R.-D. Blumer (in: Zürrn 1987: 124–6, Abb. 32–3). A Holzschalen mit doppelter Stoffumwicklung (Gomadingen-Steingebronn, Hügel 1 von 1899, Zentralgrab). B Holzschalen mit Lederumwicklung (Messstetten-Hossingen, Hügel 2 von 1867, Bestattung 2). M 1:1.

schen Befund hallstattzeitlicher Schwertgräber?

Die vor allem im frühen und mittleren Ha C1 häufigen Ortbänder aus Metall sassen an der Spitze der Scheide, von der sich meist nur Spuren erhalten haben. In gut dokumentierten Fällen ist zwischen Schwertspitze und Ortband öfters ein gewisser Abstand zu beobachten:

- Dompierre-les-Tilleuls, tumulus de Planquecet n° 4 (Bichet, Millotte 1992: fig. 13)
- Schirndorf 202 (Stroh 2000: Abb. 51)
- Remseck-Neckarrens (Biel 1980: Abb. 16)

Das muss nicht heissen, dass die Schwerter nicht oder nur unvollständig in die Scheide geschoben waren. Vermutlich waren die Scheiden einfach ein wenig länger als die Klinge. Über die Form der Scheiden ist wenig bekannt. Mehrfach nachgewiesen wurden dünne Holzreste auf der Klinge, die mit einem Streifen aus Leinen- oder Wollstoff umwickelt waren (Kossack 1970: 16–7; vgl. Gerdsen 1986: 48 Anm. 442). Solche Beschreibungen wirken wenig stabil und Gerdsen (1986: 48) mochte deswegen auch mehr von „Schutzvorrichtungen“ als von Scheiden sprechen. Die in Zürrn (1987: 124–6)

versteckt publizierten Untersuchungsergebnisse von R.-D. Blumer an Schwertern im Württembergischen Landesmuseum in Stuttgart zeigen dagegen eine tauglichere Konstruktion (Abb. 13), die mit zwei dünnen Holzschalen den Aufbau von Metallscheiden an Ha D-Dolchen und Latèneschwertern vorwegnimmt. Die Schalen sind üblicherweise vom Heftansatz bis hinunter zur Spitze spiralg mit einem – wahrscheinlich von Klebstoff durchtränkten – Stoffband umwickelt, in einem Fall auch mit Leder.

Eine andere Frage ist die der Schwertaufhängung. Die von Gerdsen (1986: 48 Anm. 446–7) genannten Knebel oder Ösen in unmittelbarem Zusammenhang mit Ha C-Schwertern sind fast alle zweifelhaft. Einzig die beiden Ösen von Siems, Hügel II, machen als Scheidenbeschläge zum Durchziehen von Verbindungsriemen Sinn (Sprockhoff 1931: Taf. 24.14), fanden sich aber weit ausserhalb des eigentlichen Hallstattgebietes.

Kleine, schlichte Ringe aus Bronze oder Eisen sind in Schwertgräbern häufiger angetroffen worden, nur gibt es kaum einen dokumentierten Fall, in dem sie direkt beim Schwert gelegen hätten. In Gomadingen-Steingebronn, Hügel 1 von 1899 (Sixt 1899: 33) fanden sich zwei Eisenringe (Abb. 14), die von der Form her zur Aufnahme der Verbindungsriemen an der Scheide hätten befestigt sein können. Nach einem Abdruck am Schwert lag der eine davon seitlich an der Scheide, 22,5 cm oberhalb der Schwertspitze. Ein ähnlicher Befund wurde für das noch unpublizierte Schwertgrab von Remseck vermeldet (R.-D. Blumer in Zürrn 1987: 125), und in Frankfurt-Stadtwald lag an ähnlicher Position eine Zierscheibe unter der Klinge (Willms 2002: 71). Sollte tatsächlich ein Riemen so nahe an der Spitze angesetzt haben, dann dürften die Schwerter schräg getragen worden sein.

Unter den ca. 600 Schwertgräbern der Stufe Ha C sind nur deren drei bis vier bekannt, bei denen Stücke

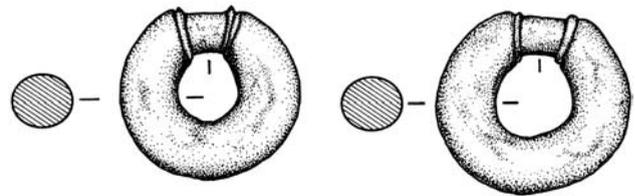


Abb. 14
 Gomadingen-Steingebronn, Hügel 1 von 1899, Zentralgrab: Ringösen von der Schwertscheide. Zürrn 1987: Taf. 231A.2–3.

der Scheidenaufhängung erhalten sind. Teile, die auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Schwertgurt zugerechnet werden können, sind überhaupt noch nicht gefunden worden.

Dies steht in hartem Kontrast zu den Schwertgräbern der vorangehenden und der nachfolgenden Periode. Von 24 Vollgriffschwertern aus Gräbern der Stufe Ha B3 sind trotz ihrer oft zufälligen Entdeckung doch deren 8 (33%) zusammen mit Teilen des Schwertgehänges geborgen worden. Besonders kennzeichnend sind die Ringknebel, die in Chavéria 9 und in Saint-Romain-de-Jalionas auch in ihrer Lage festgehalten werden konnten: Ein Knebel und mehrere Ringe lagen kurz unter dem Heft, der zweite Knebel mit weiteren Ringen um die Klingenspitze (Vuaillet 1977: Fig. 28; Jospin 2002: 24), was auf eine schräge Aufhängung schließen lässt. Dass sog. „Koppelringe“ zur Standardausrüstung frühlatènezeitlicher Schwertgräber zählen, darf ich wohl als bekannt voraussetzen.

Man kann zu Recht einwenden, dass ein Schwertgurt keine Metallteile umfassen muss, da er allein aus organischen Teilen gefertigt werden kann. Aus der Abwesenheit solcher Teile im archäologischen Befund ergibt sich deshalb nicht zwingend ihre Abwesenheit im Grab. Aber auch das Riemenwerk des Pferdezaumzeugs und -geschirrs könnte nur aus organischen Materialien gefertigt werden, und doch enthielt es gerade während Ha C besonders oft und zahlreich Ringe, Riemenverteiler und sonstige Zierteile aus Metall (*rich horse gear* bei Pare 1992: Fig. 100). Schlüsse *ex silentio* sind immer heikel, doch sind die Schwertgurte nicht das einzige, was zu fehlen scheint.

4.2 Wo sind die Schutzaffen?

Dem Westhallstattkreis sind Schutzaffen als Grabbeigabe fremd. Die westlichsten Fundstellen von Helmen sind Hallstatt und Mitterkirchen, also Gräberfelder, in denen West- und Osthallstattisches zusammenkommt. In Europa westlich dieser Orte finden sich keine Helme, Panzer, Herzschutzplatten, Beinschienen und Schildbeschläge, weder in hallstattzeitlichen noch in bronzezeitlichen Gräbern. Erst ab der frühen Latènezeit sind Helme und Schilde im Grab nachgewiesen. Die Helme wurden aber nie am Kopf vorgefunden, sondern waren meistens bei den Beinen oder Füßen niedergelegt (Schaaff 1973: *passim*).

4.3 Wo sind die Kampfverletzungen?

In den informellen Gesprächen während der Tagung in Linz kam die Sprache auch auf den Umstand, dass im Vergleich zu frühmittelalterlichen Gräberfeldern in prähistorischen Zeiten der Anteil an „Kriegern“ mit Kampfverletzungen am Skelett gering sei. Verlässliche Zahlen habe ich keine gefunden, kann aber zumindest darauf verweisen, dass mir bei meinen Recherchen kein sicherer Einzelfall begegnet ist. Ob das nur an der oft schlechten Erhaltung der Knochen liegt, ist zumindest zu bezweifeln.

Für die spätkeltische Zeit gibt es eine Erklärung für dieses Phänomen. Nach dem albritannischen und keltiberischen Kriegerideal wurden die Gefallenen auf dem Schlachtfeld den Geiern bzw. Raben zum Frass liegen gelassen, damit die Seele leichter zu den Göttern aufsteige (Birkhan 1997: 164, 845). Ähnliches beschreibt Pausanias für die Galater in Kleinasien, deutet es aber als Massnahme zur Einschüchterung der Feinde und als Zeichen keltischer Pietätlosigkeit. Vergleichbare Vorstellungen dürften verbreiteter gewesen sein, als uns die schriftliche Überlieferung allein schließen lässt. Die Vogelskulptur aus dem Heiligtum von Roquepertuse (Lescure 1995: Abb. 75) ist anhand der Form von Schnabel, Kopf und Hals sowie der langgezogenen, bekrallten Füße ornithologisch als Geier zu bestimmen. In Verbindung mit den „Kriegerstatuen“ und dem Schädelkult in diesem Heiligtum ist er als Hinweis auf ein ähnliches Ideal im Süden Frankreichs zu werten. Auch nordfranzösische Befunde wie in Ribemont-sur-Ancre (Brunaux 1995; 1996: 166–7) und die zahlreichen Funde menschlicher Skelette, Schädel oder Gliedmassen in mittel- und spätlatènezeitlichen Siedlungen finden im Glauben, eine Seele könne auch ohne Bestattung des Körpers ins Jenseits gelangen, Ansätze einer Deutung.

Vögel waren ein geläufiges Motiv in der Latènekunst, auch wenn sich nur ein kleiner Teil ornithologisch zuordnen lässt (z. B. Megaw 1981). Oft kann nur grob zwischen Wasser- und Greifvögeln unterschieden werden. Wasservögel sind zwar rund dreimal häufiger an Fibeln zu finden als Greifvögel (Binding 1993: 98–101, Listen 19–22), trotzdem sind Greifvogelköpfe das häufigste figurliche Element, das in Kombination mit anthropomorphen Elementen wie Masken und Schuhen auftritt (Binding 1993: Abb. 38 und 54). Besonders auf-

schlussreich sind Vexierspiele, bei denen von oben eine menschliche Maske und von der Seite ein Greif- (Binding 1993: Taf. 3.9; 4.5; 5.4-5; 33.14; 36.5) oder Wasservogelkopf (Binding 1993: Taf. 7.3-5; 18.9) zu erkennen ist. Sie könnten Verwandlungen von Menschen oder Göttern in Tiere symbolisieren, ein Motiv, das in zahlreichen westkeltischen Sagen enthalten ist. Die Metamorphose Mensch-Vogel gehört dabei nicht nur zu den häufigsten, sondern sie geschieht auch fast immer im Zusammenhang mit dem Tod und der Anderwelt (Green 1992: 171-81). Symbolisiert vielleicht das Wechselspiel Mensch-Vogel die Dualität von sterblichem Leib und unsterblicher Seele, von Diesseits und Jenseits?

Wie weit könnte nun eine Sonderbehandlung der im Kampf Gefallenen zurückreichen? Aus der Zeit vor Lt B fehlen schriftliche Überlieferungen und archäologische Hinweise bleiben spärlich und mehrdeutig. Zwar wurden in der Themse und in einigen niederländischen Flüssen an denselben Stellen, an denen bronzezeitliche Waffen gefunden wurden, oft auch menschliche Schädel geborgen, von denen ein Teil nach ¹⁴C-Bestimmungen in den gleichen Zeitbereich gehört (Bradley 1990: 108-9). Ob es sich dabei um eine spezielle Form der Bestattung oder aber um gleichzeitige bzw. unzusammenhängende Opfervorgänge handelt, bleibt offen. So kann vorläufig nur festgehalten werden, dass für die Bronze- und Hallstattzeit positive Hinweise auf eine Sonderbehandlung von Gefallenen fehlen. Aber ebenso fehlen bislang Skelette mit sicheren Kampfverletzungen.

4.4 Schwerter als Waffen?

Immer wieder wird diskutiert, inwieweit die hallstattzeitlichen Schwerter zum Kampf tauglich waren. Besonders die Pilzknäufe werden als hinderlich beim Fechten beurteilt (Schickler 2001: 25). Zudem gibt es mehrere Schwerter, die im Überfangguss repariert sind und sicherlich keinen harten Schlag heil überstanden hätten (Schauer 1971: Nr. 608, 616, 618, 635, evtl. auch 636; Eisenschwert von Gomadingen bei Zürn 1987: 125). Andere Eigenschaften als die Kampftauglichkeit scheinen wichtiger gewesen zu sein.

Betrachtet man ausserdem die Lage und Behandlung der Schwerter im Grab zusammen mit dem Fehlen von Schwertzubehör, Schutzwaffen und Kampfverletzungen,

so sollte man Abstand davon nehmen, diese automatisch als „Kriegergräber“ zu bezeichnen. Es war offenbar wichtig, dass die Waffe mit ins Grab kam, aber es fehlen fast alle übrigen bei einem Kämpfer zu erwartenden Attribute. Wie es Sievers (1982: 105) für die Dolche und Lanzen der Stufe Ha D vorschlug, scheint es sich bei den Ha C-Schwertern um „Abzeichen“ zu handeln (s. a. Schickler 2001: 24-5).

5. Die Bedeutung der Waffenbeigabe

Wenn nun das Schwert nicht allein auf den Aspekt des Kampfes reduziert werden kann, stellt sich die Frage, was es im Grab denn sonst vorstellen soll. Eine eindeutige Antwort lässt sich nicht geben, es soll nun aber zumindest ein bestimmtes Feld eingegrenzt werden.

5.1 Das Grab als „Sozialindex“

Menschen nehmen mehrere soziale Rollen auf einmal wahr und wechseln diese auch immer wieder im Laufe ihres Lebens. Im Verwandtschaftsbereich wird das besonders augenfällig, indem ein Mann z. B. gleichzeitig Vater, Bruder, Sohn, Onkel, Neffe und Schwager sein kann. Die soziale Rolle eines Individuums wechselt also in Abhängigkeit davon, mit welchen Leuten die Interaktion stattfindet. Dasselbe gilt z. B. auch im wirtschaftlichen Leben, wo dieselbe Person den einen Leuten als Schuldner und den andern als Gläubiger entgegentritt. Wird aber in der Archäologie von sozialen Rollen gesprochen, dann sind normalerweise nicht jene gemeint, die von individuellen Beziehungen abhängen, sondern jene, die „gesamtgesellschaftlich“ gelten.

An diesem Punkt ist es wichtig, auf die Unterscheidung zwischen Sozialstruktur und sozialer Organisation hinzuweisen (u. a. Morris 1987: 39). Die *Sozialstruktur* ist die gedachte Ordnung der Gesellschaft, d. h. eine Art Ideologie. Auf das Individuum übertragen bedeutet dies Rollenideale. Auf diese bezieht sich der „Status“. Die *soziale Organisation* dagegen beinhaltet die tatsächlichen Beziehungsmuster und Interaktionen zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft, also die Art und Weise, wie ein Individuum seine sozialen Rollen ausfüllt und für seine eigenen Bedürfnisse instrumentalisiert. Im Extremfall kann das dazu führen, dass die Kurtisane des Königs mehr Einfluss auf die Staatsgeschäfte hat als alle Minister zusammen.

Neben „Status“ bzw. „Rang“ wird in der Archäologie oft auch dem „Prestige“ eine zentrale Funktion eingeräumt, ein Wort, das bezeichnenderweise in vielen Wörterbüchern zur Sozialanthropologie fehlt. Mit diesem vom lat. *praestigiae* (=Blendwerk, Gaukelei) abgeleiteten Begriff ist das Ansehen, die soziale Wertschätzung einer Person gemeint, zu der eine Vielzahl von Faktoren beitragen: Status, wirtschaftliche Potenz, Charisma, persönliche Fähigkeiten, frühere Leistungen, Abstammung, Verwandtschaft, Beziehungen, Klientel, Besitz von Gütern mit immateriellem Wert etc. In segmentierten oder hierarchischen Sozialstrukturen legt der Status bzw. der Rang normalerweise einen engen Bereich fest, innerhalb dessen Prestige überhaupt in sozialen Einfluss umgemünzt werden kann. Prestige dient in erster Linie der sozialen Differenzierung gegenüber Gleichrangigen, den *peers*. Es ist damit ein wichtiger Faktor in der sozialen Organisation, hat aber kaum Einfluss auf die Sozialstruktur.

Damit ist auch klar, dass „Statussymbol“ und „Prestigegut“ zwei verschiedene soziale Funktionen von Gegenständen bezeichnen. Das erste symbolisiert den Status einer Person in der Gesellschaft, das zweite mehr deren Prestige innerhalb ihrer sozialen Gruppe. Es ist gut möglich, dass ein Statussymbol aufgrund besonderer Materialien, aufwändiger Herstellung, seiner Herkunft oder seiner Geschichte das Prestige seines/seiner Besitzer/in gegenüber den Gleichrangigen erhöht. Dass man aber durch den Erwerb eines Prestigegutes seinen Status verändert, gehört zu den Ausnahmen (contra Hardt 2003: 415). Ein Zuhälter bleibt ein Zuhälter, auch wenn er Armanianzüge trägt und sich im Bentley umherchauffieren lässt. Ebenso hilft es wenig, sich ein Statussymbol anzueignen, wenn man nicht dazu berechtigt ist. Ein Vorfall wie jener um den Hauptmann von Köpenick konnte nur für einige Stunden funktionieren, und war einzig in einer Anonymität möglich, wie sie die städtische Industriegesellschaft Berlins zu Beginn des 20. Jh. bot.

Welche sozialen Rollen werden nun in den Gräbern dargestellt? Morris (1987: 39) folgt Leach (1954) dahingehend, dass im Ritual und damit auch im Grab nicht die soziale Organisation, sondern primär die Sozialstruktur zum Ausdruck gebracht wird. Doch auch in diesem Bereich findet eine Selektion statt, indem die verstorbene Person nicht in sämtlichen ihrer idealisierten Rollen dargestellt wird; also nicht als Tochter und

Schwester und Gemahlin und Mutter und versierte Weberin und gestrenge Hausverwalterin und politische Ränkeschmiedin, sondern vielleicht als Witwe in ihrer durch jahrzehntelangen Gebrauch beschädigten und dezimierten Hochzeitstracht. Sogar der Beruf wird selten durch Beigaben angezeigt. Im Grab wird also nur ein ganz enger Bereich der Sozialstruktur abgebildet.

Es ist aber oft dieser verallgemeinerte Status, der in der lebenden Gesellschaft mit Symbolen dargestellt wird, die auch mit ins Grab gelangen können. Bestanden sie aus dauerhaftem Material, so haben wir gute Chancen, sie zu finden. Status wird aber oft durch Vergängliches ausgedrückt, sei es durch eine Kopfbedeckung, durch ein Muster am Mantelsaum oder durch eine bestimmte Frisur: sofort ersichtlich im Alltag, aber auf dem Scheiterhaufen oder unter der Erde rasch vergangen.

Neben dem Status können sich auch wirtschaftliche Potenz („Reichtum“), evtl. auch Prestige im Grab spiegeln. Welche Beigaben und Grabmerkmale aber wofür stehen, ist noch nicht untersucht worden. Die bisher vorherrschende Tendenz, alle möglichen Merkmale eines Grabes zu einem einzigen „Sozialindex“ zu verkochen, wird diese Nebel nicht zu lichten vermögen.

Reichtum dürfte sich weniger in den Beigabenklassen und mehr in Menge, Grösse und handwerklicher bzw. materieller Qualität der Beigaben spiegeln. Status und Reichtum sind aber nicht einfach zu trennen. Ein Grossgefäss mit darin befindlichem Schöpfer kann als Symbol für eine gastgeberische Funktion der verstorbenen Person stehen, die an eine bestimmte Position im Leben, also den Status, geknüpft war. Auch die Kombination von Fleischbeigabe und Messer könnte das Verteilen von Speisen als gastgeberische Aufgabe symbolisieren. Ob aber Grösse und Anzahl solcher Gefässkombinationen bzw. die Grösse des Fleischstücks mit dem Status oder mit dem Besitzstand verknüpft waren, müsste erst noch anhand anderer möglicher Statuszeiger an einer grösseren Anzahl Gräber geprüft werden.

Gänzlich unklar ist, in welcher Form Prestige im Grab zum Ausdruck kommen kann. Ein hohes Prestige der verstorbenen Person dürfte primär die Zahl der Teilnehmer am Begräbnis erhöht haben. Die Beigaben allerdings vermitteln in keiner prähistorischen Epoche den Eindruck, dass sie Stück für Stück von den Trauergästen mitgebracht worden wären. Nur wenn z. B. die

Mitarbeit am Grabhügel eine Form war, seine Anteilnahme auszudrücken, liesse sich Prestige an dessen Grösse ablesen. Aber eben nur wenn.

Nicht vergessen sollten wir, dass Status abseits des Grabes oder durch das Begräbniszeremoniell in einer Form ausgedrückt werden kann, die sich nicht im Grab niederschlägt. Zudem kann es sein, dass eine Personeninszenierung bei der Bestattung als unnötig oder gar als ungehörig gegolten hat. Es ist deshalb schwierig zu entscheiden, ob geringe Ausstattungsunterschiede auf eine geringe soziale Differenzierung zurückzuführen oder ideologisch begründet sind. Umgekehrt ist unklar, ob man z. B. die späthallstattzeitlichen „Fürsten“ als Profiteure einer neu entstandenen, hierarchischen Sozialstruktur begreifen darf, oder ob sich in einigen Gebieten einfach die Art und Weise gewandelt hat, Status und Reichtum im Grab zu präsentieren (vgl. Trachsel 2004: 331-2). Es ist schon heikel genug, innerhalb einer Epoche aus Form, Grösse und Beigaben der Gräber Thesen zur funeralen Darstellung sozialer Unterschiede abzuleiten; periodenübergreifend begibt man sich mit solchen Überlegungen erst recht auf dünnes Eis.

Betrachtet man Art und Menge der Beigaben als generellen Massstab für den Rang der damit bestatteten Person, so suggeriert der Kontrast zwischen den Urnenfeldern und den frühhallstattzeitlichen Schwert- und Wagengräbern das Bild eines plötzlich explodierenden Reichtums und neu entstehender sozialer Hierarchisierung (Verger 1990; Clausing 1999: 410). Eine ideologisch begründete zeitweise Ausgliederung der Reichtums- und Statuszeiger aus dem Grab – wie sie die allmähliche Ausgliederung der Statuszeiger aus dem Grabzusammenhang während Bz D/Ha A und deren allmähliche Annäherung in Ha B3/Ha C1 nahelegt – könnte uns aber soziale Prozesse vorgaukeln, die gar nicht stattgefunden haben (Winghart 1998: 371).

Der tatsächlich vorhandene Reichtum und Status der Verstorbenen und ihrer Angehörigen setzt letztlich nur eine Obergrenze für den Bestattungsaufwand. Inwieweit dieser „Kreditrahmen“ tatsächlich ausgeschöpft wird, hängt von einer Reihe anderer, nicht zuletzt auch ideologischer Faktoren ab. Insbesondere sollte man nicht vergessen, dass der Aufwand für die öffentlich sichtbaren und damit zum Prestigegegewinn besser instrumentalisierbaren Begräbnisfeierlichkeiten jenen für das Grab und seine Ausstattung um ein vielfaches übersteigen können, ohne evidente Strukturen hinterlassen

zu müssen. Die „polynesische Schweinebraterei“ am Fusse des Hochdorfer Grossgrabhügels (Biel 2001) findet sich fast identisch auch in bronzezeitlichen Kontexten (z. B. Klein 1987: Abb. 45), was uns die Augen für andere latente Strukturen öffnen könnte.

5.2 Schwerter als Statussymbole in Ha C

Waffen wurden entwickelt, um andere Lebewesen – insbesondere andere Menschen – zu verletzen oder zu töten, äusserst einschneidende Aufgaben innerhalb einer Gesellschaft. Sie eignen sich deshalb besonders gut als Symbole für Ideen und soziale Funktionen, die die gesellschaftliche Ordnung festlegen und durchsetzen.

Das Recht, Waffen zu tragen ist zugleich das Recht, sich und andere zu verteidigen, also ein Zeichen persönlicher Selbstbestimmung, und als solches in jeder Gesellschaft streng reglementiert. Wehrfähigkeit und politische Mitbestimmung sind oft miteinander verknüpft und finden in der Waffe ein gemeinsames Symbol. Politische Versammlungen fanden deshalb oft mit Waffen statt. So berichtet es Tacitus für die Germanen, und so war es auch am skandinavischen Thing. Im Kanton Appenzell Innerrhoden kamen bis vor wenigen Jahren alle Bürger mit einem „Säbel“ (meistens ein Degen) an die Landsgemeinde, der faktisch als Stimmrechtsausweis galt. Die Waffe wurde nicht umgegürtet – man ging ja nicht in den Kampf – sondern frei und ungezwungen in der Hand getragen. Seit der Einführung des Frauenstimmrechts sind die Stimmrechtsausweise aus Papier, aber traditionsbewusste Männer nehmen immer noch den Säbel mit.

Für die keltische Region sind die Angaben weniger klar. Das *armatum consilium* des Indutiomarus wird von Caesar als traditionelle, gallische Form der Kriegserklärung erläutert (DBGV 56). Ob man daraus schliessen darf, dass die anderen Versammlungen ohne Waffen stattfanden, ist aber zweifelhaft (vgl. Brunaux, Lambot 1987: 19-20). Nach Caesar (DBGVI 13f.) sollen sogar die vom Kriegsdienst ausgenommenen Druiden mit Waffen um das höchste Amt gekämpft haben, wenn Wahlen zu keiner Entscheidung führten.

Militärische Macht ist immer auch politische Macht, weshalb Waffen oft zu Insignien der Herrschaft wurden. Rund um den Globus finden sich Waffen zudem als Zeichen der Gerichtsbarkeit, der sprichwörtlich „ganzen Schärfe“ des Gesetzes. Waffen können also

	Wagen	Zaumzeug	Schwert
Schirndorf 42	-	-	X
Schirndorf 67	-	-	X
Schirndorf 110	-	-	X
Schirndorf 200	-	-	X
Schirndorf 202	-	-	X
Grosseibstadt I/1	X	X	X
Grosseibstadt I/2	-	X	-
Grosseibstadt I/3	-	X	-
Grosseibstadt I/4	X	X	Dolch
Grosseibstadt I/5	-	X	-
Grosseibstadt I/7	-	X	-
Grosseibstadt II/2	X	X	-
Grosseibstadt II/4	X	X	Dolch
Grosseibstadt II/6	-	X	-
Grosseibstadt II/14	X	X	-
Grosseibstadt II/17	-	X	(weibl. Beigaben)
Grosseibstadt II/19	-	X	(weibl. Beigaben)
Grosseibstadt 1991	X	X	X
Untereggersberg 26	X	X	-
Untereggersberg 29	-	X	X
Untereggersberg 31	X	X	-
Untereggersberg 35	-	X	-
Untereggersberg 73	-	X	-
Tannheim 6	X	X	X
Tannheim 8	X	X	-
Tannheim 9	-	X	X
Tannheim 11	-	X	-
Tannheim 13	-	X	X
Tannheim 16	X	-	-
Tannheim 18	-	X	-
Tannheim 21	X	X	-
Tannheim 22	-	-	X
Hradenín 1	?	X	X
Hradenín 5	-	X	-
Hradenín 9	-	X	-
Hradenín 12	-	X	(weibl. Beigaben)
Hradenín 14	-	X	-
Hradenín 18	X	X	-
Hradenín 20	-	X	Lanze
Hradenín 22	-	X	Lanze
Hradenín 24	X	X	X
Hradenín 26	-	X	-
Hradenín 30	X	X	-
Hradenín 31	-	X	Lanze

Hradenín 33	X	X	-
Hradenín 36	-	X	-
Hradenín 46	X	X	X
Hradenín 48	-	X	-
Hradenín 50	-	X	-
Hradenín 51	-	X	-
Hradenín 57	-	X	-
Hradenín 58	X	X	-
Hradenín 59	-	X	-

Abb. 15

Kombination von Schwertern, Wagen- und Zaumzeugteilen in Ha C-zeitlichen Gräberfeldern. Schirndorf: Stroh 1979; 1988; 2000a; 2000b. Riedenburg-Untereggersberg: Nikulka 1998. Grosseibstadt: Trachsel 2004: 355-6 mit weiterer Literatur. Tannheim: Trachsel 2004: 379-80 mit weiterer Literatur. Hradenín: Trachsel 2004: 391-3 mit weiterer Literatur.

nicht nur den politisch mündigen Bürger, sondern auch Herrscher, Richter und sonstige Amtsträger kennzeichnen. Welche dieser Aspekte dargestellt werden sollten, lässt sich mit archäologischen Mitteln kaum bestimmen.

Zum Schwert ist anzumerken, dass es durch alle Zeiten hindurch zu den seltensten Waffen gehört und demnach auch innerhalb der Waffenträger einen besonderen Status anzeigen dürfte. Anders als z. B. Lanzen spitzen wird es auch durchwegs nur einzeln mitgegeben, was seinen Symbolcharakter unterstreicht. Für Ha C im westlichen Hallstattkreis ist ganz besonders hervorzuheben, dass erst in den späten Abschnitten überhaupt andere Waffen als Schwerter ins Grab mitgegeben wurden, wenn man von vereinzelt Lanzen spitzen in den Grenzgebieten zum Osthallstattkreis absieht. Erst die Dolche lösen in Ha C2 allmählich die Schwerter ab.

Eine Möglichkeit zur genaueren Eingrenzung der Position der Schwertträger ist die Gegenüberstellung mit anderen wahrscheinlichen Statuszeigern, was an einer Auswahl von Gräberfeldern durchgespielt werden soll (Abb. 15). Paariges Zaumzeug scheint das häufigste Statussymbol zu sein, das vereinzelt auch bei Frauen vorkommt. Fast in jedem Schwertgrab fanden sich auch Zaumzeugteile, nur Schirndorf ist eine Ausnahme, da dort zwar fünf Schwertgräber, im gesamten Gräberfeld aber kein einziges Grab mit Zaumzeug- oder Wagenteilen nachgewiesen ist.

Wagenteile (18 Gräber) finden sich häufiger zusammen mit Zaumzeug im Grab, als Schwerter und Dolche (12 Gräber). Hingegen stammen nur 5 der 10 Schwerter aus Gräbern mit Wagenteilen. Persönlich neige ich dazu, Wagenbeschläge aus Metall als Zeichen

des Reichtums und nicht des Status' anzusehen, da es genügend Hinweise gibt, dass in Gräbern mit paarigem Zaumzeug auch ein einfacher Wagen ohne Beschläge stand (vgl. Mansfeld 1984: 26; *contra* Pare 1992: 198).

Von den hier aufgeführten 46 Gräbern mit Zaumzeug enthielten 9 ein Schwert und 2 weitere einen Dolch. Das ergäbe einen Schwert- bzw. Dolchträger auf 4 Gräber mit Pferdegespann. Wenn wir im Pferdegeschirr ein Symbol zu sehen gewillt sind, das nur ab einem bestimmten Status mit ins Grab gegeben wurde, dann fassen wir mit den Schwertträgern wohl bereits den nächsthöheren Rang.

Eine zweite Möglichkeit zur Eingrenzung der Ranghöhe ist die relative Häufigkeit der Schwertgräber in Nekropolen, in denen von der Brandschüttung bis zur zentralen Grabkammer alle Gräberklassen vertreten sind. In Schirndorf kommen auf geschätzte 200-300 Ha C-zeitliche Bestattungen 5 Schwertgräber. Nur eine von 40-60 Personen, die in diesem Gräberfeld bestattet wurden, erhielt ein Schwert mitgegeben. Das ist eine Größenordnung, die sich auch aus dem jeweils einen Schwertgrab in den nicht gerade kleinen Gräberfeldern von Riedenburg-Untereggersberg und Unterlunkhofen (51 untersuchte Hügel; Lüscher 1993: 11) erschliessen lässt. Aufgrund des chronischen Kinder- und Jugendlichendefizits in hallstattzeitlichen Gräberfeldern ist dieser Wert beim Umrechnen auf die Lebendbevölkerung mindestens zu verdoppeln.

Wir dürfen deshalb mit Sicherheit davon ausgehen, dass im Konfliktfall ein bedeutend grösserer Teil der Bevölkerung zum Kampf aufgeboten wurde, als nur gerade die Schwertträger. Wenn man schon den kriege-

rischen Aspekt betonen möchte, dann wohl weniger den des Kriegers als den des Anführers. Und falls wir mit den Schwertträgern tatsächlich eine Form von Anführer fassen, dann wäre dieser vom Zahlenverhältnis her über dem eines Familienoberhaupts anzusiedeln: in einer segmentären Gesellschaft wohl auf der Ebene der Sippe oder des Clans, in komplexeren Gesellschaften wird man eher an Amtsträger denken.

Für die eben angestellte Art von Berechnung sind die Gräberfelder von Grosseibstadt I, Tannheim und Hradenín ungeeignet. In diesen ist fast jedes Grab ein Kammergrab, weswegen man diese mit einiger Berechtigung als „Elitenfriedhöfe“ bezeichnet. Diese soziale Separierung im Tod findet nicht in allen Regionen statt, was näher erforscht zu werden verdient. Es spricht für die hervorgehobene, wohl die Grenze der Grossfamilie übersteigende Stellung der Schwertträger, dass auch in diesen Nekropolen der Anteil an Schwertgräbern nur zwischen 5 % (Hradenín) und 18 % (Tannheim) liegt.

6. Interpretation der Sonderbehandlungen der Schwerter in Ha C

6.1 Übersicht über die Sonderbehandlungen

In hallstattzeitlichen Gräbern gibt es zwar eine vorherrschende, aber keine einheitliche Position und Behandlung des Schwertes. Die Vielfalt ist in der Anfangszeit besonders gross und wahrscheinlich ein Zeichen dafür, dass die neuen Vorstellungen bezüglich der Art der Bestattung und Ausstattung zwar rasch aufgenommen wurden, für zwei bis drei Generationen aber noch in Konkurrenz zu „urnenfelderzeitlichen“ Ideologien standen.

Die Mehrzahl der Ha C1-zeitlichen Körpergräber mit Schwertbeigabe zeichnet sich durch eine der drei folgenden Behandlungen des Schwertes aus:

- Zerstörung vor der Niederlegung
 - Verkehrung
 - Deponierung ausserhalb des Grabes
 - Niederlegung im Grab, aber abseits der Bestattung
- Geht man davon aus, dass diese Praktiken unterschiedliche Gründe hatten, so werden die möglichen Erklärungen dafür beinahe unzählbar. So lassen sich für die physische Unbrauchbarmachung der Schwerter mindestens fünf Gründe anführen:

- Entwertung zur Verhinderung des Grabraubs
- rituelles Zerschneiden als Symbol für die Trennung von der Welt der Lebenden
- Freisetzung der „Seele“ des Schwertes, damit es die Seele des Toten in die Gegenwelt begleiten kann
- Brechen der durch das Schwert symbolisierten Macht, um eine Nachfolge zu ermöglichen (in einem analogen Ritus wird nach dem Ableben eines Papstes dessen Symbol irdischer Macht, das Siegel, zerschlagen)
- Verhinderung der Benutzung des Schwerts, falls der Bestattete keine Ruhe finden sollte

Nimmt man aber an, dass hinter dem Zerschneiden derselbe Gedanke steckt wie hinter der Verkehrung oder abseitigen Deponierung, so engt sich der Interpretationsraum deutlich ein. Allen ist gemeinsam, dass das Schwert zwar im Zusammenhang mit dem Grab deponiert, zugleich aber der verstorbenen Person der Gebrauch der Waffe erschwert oder verunmöglicht werden soll. Sie dienen der Lösung des Dilemmas, das Schwert dem Verstorbenen beizugeben und zugleich dem Gebrauch zu entziehen. Damit berühren wir den Bereich der Bannungspraktiken in Gräbern, von denen sich im archäologischen Befund eine ganze Reihe finden.

6.2 Gefährliche Tote: Bannungsrituale in Gräbern

Ein Teil der Bannungstechniken richtet sich gegen die Leiche selbst. In neolithischen bis frühbronzezeitlichen Bestattungen finden sich immer wieder Hinweise auf *Fesselung*, die für den Bestattungsvorgang an sich eigentlich unnötig wären, und die auch nicht alle Individuen betreffen (Forrer 1922: 138-9). Eine weitere, archäologisch besser feststellbare Massnahme ist die *Beschwerung mit Steinen* (Forrer 1922: Fig. 1-3), ein Aspekt, der bei der Errichtung von Stein- oder Erdhügeln unerschwerlich mitspielen kann (Forrer 1922: 154-5). Dass die in Erzählungen geläufige Pfählung von Leichen archäologisch schon einmal nachgewiesen worden wäre, entzieht sich meiner Kenntnis. Andere Formen nachträglicher *Störung von Skeletten* sind dagegen in grosser Zahl bekannt. Besonders in Fällen, in denen die Störung nicht konsequent zur Beraubung des Grabes diente, sollten auch andere Motive in Betracht gezogen werden. So blieben in der frühbronzezeitlichen Nekropole Franzhausen I (Neugebauer, Neugebauer 1997) im „beraubten“ Teil des Grabes oft Beile oder

Dolche aus Metall zurück (Gräber 16, 18, 24, 141, 241, 541, 551, 587, 597, 665, 725, 853); im Fall von Grab 727 wurde sogar der Schädel fein säuberlich aus dem prunkvollen Kopfschmuck gelöst, letzterer aber im Grab belassen.

Eine weitere Möglichkeit ist die „Einkerkerung“ des Leichnams, z. B. durch eine doppelte Kammerwand, wie sie in Schirndorf, Grab 202 (Stroh 2000: 94–8) und beim „Fürstengrab“ von Hochdorf (Koch, in diesem Band) nachgewiesen ist, in letzterem Fall – sicher ist sicher – ergänzt mit einer ausnehmend grossen Steinpackung. Etwas subtiler ist da schon die *Überkreuzung der Füsse* (Forrer 1922: 138, Fig. 1) bzw. das Vertauschen der Schuhe (Veit 1988).

Wenn man sich nicht direkt gegen die Leiche wenden möchte, so lässt sich deren Spektrum an unerwünschten Verhaltensweisen bei einem spontanen Anfall von Wiedergängertum dadurch eingrenzen, dass man ihr den Zugang zu den physisch wie magisch gefährlichen Beigaben erschwert.

Die mechanische *Unbrauchbarmachung von Beigaben* kann unterschiedlich stark ausfallen. *Verbiegen* und *Zerbrechen* sind relativ offensichtliche Praktiken, könnten aber auch dazu dienen, den Transfer der Beigaben in die Gegenwelt zu erleichtern oder allfälligen Grabräubern das Motiv zu nehmen. Aber auch *kleine Beschädigungen* können bereits die darin schlummernde Macht rituell brechen. Bei Waffen reicht z. B. das Abbrechen oder Umbiegen der Spitze bzw. des Griffs, oder die Abstumpfung der Schneide. Hinweise auf zerbrochene Lanzenschäfte finden sich in latènezeitlichen Gräbern, wenn z. B. Lanzenspitze und Lanzenschuh in die gleiche Richtung weisen (Brunaux, Lambot 1987: Abb. auf S. 13). Die Beschädigung der Goldhalsringe von Helpfau-Uttendorf und Eberdingen-Hochdorf (Schickler 2001: 40) macht deutlich, dass von den Gegenständen nicht nur physische Gefahren ausgehen, sondern dass auch die in ihnen symbolisierte (magische?) Macht gebrochen werden soll.

Vergleichbare Effekte lassen sich auch durch besondere Positionierung der Objekte im Grab erzielen. Wird die Waffe in einiger *Distanz* zur Leiche niedergelegt, so kann sie diese im Falle eines Falles nicht sofort ergreifen. Insbesondere wird die gefährliche Verbindung zwischen der toten Person und dem Statussymbol gelockert bzw. unterbrochen. Ähnliches gilt für die *Verkehrung*, und erst recht, wenn Spitze oder Schneide gegen die

Leiche gerichtet werden. Zeigen in neolithischen Gräbern Beil- und Axtschneiden oft von der Leiche weg, so werden sie in der Früh- und Mittelbronzezeit fast immer gegen den Kopf gerichtet. Ein schönes Beispiel ist Hilzingen (Hald 2002: Abb. 44), wo auch die Nadel mit der Spitze in Kopfrichtung liegt, was schon in anderen mittelbronzezeitlichen Gräbern festgestellt worden ist. Eine weitere Praxis ist es, die Waffe *unter die Leiche* zu legen (z. B. Moosleitner 1987: Fig. 13; Haas-Gebhard 1998: 156).

Wird die Waffe *direkt über dem Grab* deponiert, kann sich deren Kraft sowohl gegen äussere Gefahren als auch gegen die unter ihr liegende Leiche richten. Bei der mehrfachen Beigabe gefährlicher Güter eröffnet sich zudem die Möglichkeit der *Überkreuzung*, wie z. B. im frühbronzezeitlichen Fürstengrab von Leubingen (Originalgrabplan in Meller 2001: 64) oder Plouvorn-Kernonen, Finistère (Briard 1997: 56). Die den Gegenständen innewohnenden Kräfte werden gegeneinander gerichtet und heben sich auf diese Weise auf.

Weitere magisch-rituelle Praktiken wie das Sprechen von Beschwörungsformeln werden wir nie nachweisen können. Unter geeigneten Bedingungen nachzuweisen wäre aber z. B. das Festbinden oder -kleben einer Klinge in der Scheide oder das Umbinden und Verknoten eines Riemens oder Bandes.

Alle diese nicht selten auch archäologisch nachgewiesenen Praktiken der Bannung in Gräbern zeigen uns einen wichtigen Aspekt der prähistorischen Auffassung des Todes: Zum Zeitpunkt der Bestattung ist die Trennung von Seele und Körper nicht vollständig, unsicher oder nur temporär vollzogen! Das Vorliegen vergleichbarer Praktiken seit dem Neolithikum lassen diesen Aspekt der Todesvorstellung wohl sehr weit zurückdatieren.

Zitierte und benutzte Literatur

- Bell, C. (1992), 'Ritual Theory Ritual Practice'. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bichet, P., Millotte, J.-P. (1992), 'L'âge du Fer dans le haut Jura: les tumulus de la région de Pontarlier (Doubs)'. Documents d'Archéologie Française, 34, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Biel, J. (1980), 'Ein Schwertgrab der mittleren Hallstattzeit von Remseck-Neckarrems, Kreis Ludwigsburg'. Archäologische Ausgrabungen: 36-7.
- Biel, J. (2001), 'Polynesische Schweinebraterei in Hochdorf'. In: Hansen, S., Pingel, V. [ed.], Archäologie in Hessen. Neue Funde und Befunde. Festschrift für Fritz-Rudolf Herrmann zum 65. Geburtstag. Internationale Archäologie, Studia Honorary, 13. Rahden/Westf.: Marie Leidorf: 113-7.
- Binding, U. (1993), 'Studien zu den figürlichen Fibeln der Frühlatènezeit'. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 16. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH.
- Birkhan, H. (1997), 'Kelten – Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur'. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bradley, R. (1990), 'The Passage of Arms – An archaeological analysis of prehistoric hoards and votive deposits'. Cambridge: University Press.
- Brestrich, W. (1998), 'Die mittel- und spätbronzezeitlichen Grabfunde auf der Nordstadterrasse von Singen am Hohentwiel'. Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg, 67. Stuttgart: Theiss.
- Briard, J. (1997), 'L'âge du Bronze en Europe: Économie et société 2000-800 avant J.-C.' Collection des Hesperides, Paris: Éditions Errance.
- Brunaux, J.-L. (1995), 'Die keltischen Heiligtümer Nordfrankreichs'. In: Haffner, A. [ed.], Heiligtümer und Opferkulte der Kelten. Archäologie in Deutschland, Sonderheft. Stuttgart: Theiss: 55-74.
- Brunaux, J.-L. (1996), 'Les religions gauloises – Rituels celtiques de la Gaule indépendante'. Paris: Éditions Errance.
- Brunaux, J.-L., Lambot, B. (1987), 'Armement et guerre chez les Gaulois'. Collection des Hesperides, Paris: Éditions Errance.
- Christlein, R. (1973), 'Besitzabstufungen zur Merowingerzeit im Spiegel reicher Grabfunde aus West- und Südwestdeutschland'. Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 20: 147-80.
- Clausing, C. (1997), 'Ein späturnenfelderzeitlicher Grabfund mit Wagenbronzen von Pfullingen, Baden-Württemberg'. Archäologisches Korrespondenzblatt 27: 567-82.
- Clausing, C. (1999), 'Untersuchungen zur Sozialstruktur in der Urnenfelderzeit Mitteleuropas'. In: Eliten in der Bronzezeit. Ergebnisse zweier Kolloquien in Mainz und Athen, Teil 2. Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, Monographien 43 (2). Mainz: Römisch-Germanisches Zentralmuseum: 319-420.
- Clausing, C. (2001), 'Das späturnenfelderzeitliche Grab mit Pferdegeschirr von Steinkirchen'. Archäologische Denkmäler im Landkreis Deggendorf, 12. Deggendorf: Landkreis.
- Cowen, J. D. (1967), 'The Hallstatt Sword of Bronze: on the Continent and in Britain'. Proceedings of the Prehistoric Society N.S. 33: 377-454.
- De Vries, J. (1961), 'Keltische Religion'. Die Religionen der Menschheit, 18. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Demoule, J.-P. (1999), 'Chronologie et société dans les nécropoles celtiques de la culture Aisne-Marne de VIe au IIIe siècle avant notre ère'. Revue Archéologique de Picardie, n° spéciale, 15. Amiens: Revue Archéologique de Picardie.
- Eckstein, M. (1963), 'Ein späturnenfelderzeitliches Kriegergrab von Mauern, Ldkr. Neuburg a. d. Donau'. Germania 41: 88-92.
- Ettel, P. (1996), 'Gräberfelder der Hallstattzeit aus Oberfranken'. Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A, 72. Kallmünz: Verlag Michael Lassleben.
- Fischer, U. (1979), 'Ein Grabhügel der Bronze- und Eisenzeit im Frankfurter Stadtwald'. Schriften des Frankfurter Museums für Vor- und Frühgeschichte, 4. Frankfurt: Kramer.
- Forrer, R. (1922), 'Rites funéraires néolithiques en Alsace: Pour que le mort ne revienne plus'. Bulletin de la Société Préhistorique Française 19: 138-56.
- Geisslinger, H. (1998), 'Grabsitte' (sub „Grab und Grabbrauch“). In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Band 12. Berlin and New York: Walter de Gruyter: 492-508.
- Gennep, A. v. (1999 [1909]), 'Übergangsriten. Les Rites de Passage'. Frankfurt a. M. and New York: Campus.
- Gerdson, H. (1986), 'Studien zu den Schwertgräbern der älteren Hallstattzeit'. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Geyr, M., F v. S., Goessler, P. (1910), 'Hügelgräber im Illertal bei Tannheim'. Eßlingen: Neff.
- Green, M. (1992), 'Animals in Celtic Life and Myth'. London and New York: Routledge.
- Grosskopf, B., Gramsch, A. (2004), 'Ritual und Gemeinschaft – Die Darstellung von Altersklassen und Geschlechterdifferenz in der rituellen Kommunikation der Lausitzer Kultur (12.-8. Jh. v. Chr.) anhand des Gräberfeldes Cottbus Alvensleben-Kaserne (Brandenburg)'. In: Fleischer, F., Teegen, W.-R. [ed.], Miscellen zur Eisen- und Römerzeit für Prof. Dr. Sabine Rieckhoff von ihren Mitarbeitern und Schülern. Leipziger online-Beiträge zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie, 15. Leipzig: 20-2.
- Haas-Gebhard, B. (1998), 'Ein frühmittelalterliches Gräberfeld bei Dittenheim (D)'. Europe médiévale, 1. Montagnac: Monique Mergoil.
- Hald, J. (2002), 'Ein Gräberfeld der mittleren Bronzezeit bei Hilzingen, Kreis Konstanz'. Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg: 66-9.
- Hardt, M. (2003), 'Prestigegüter'. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Band 23. Berlin and New York: Walter de Gruyter: 415-20.
- Hennig, H. (1970), 'Die Grab- und Hortfunde der Urnenfelderkultur aus Ober- und Mittelfranken'. Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, 23. Kallmünz/Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Hennig, H. (2001), 'Gräber der Hallstattzeit in Bayerisch Schwa-

- ben'. Monographien der Archäologischen Staatssammlung München, 2. Stuttgart: Theiss.
- Hertz, R. (1905–1906 [1907], reprint 1969), 'Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort'. *L'année sociologique* 10: 48–135.
- Hodson, F. R. (1968), 'The La Tène Cemetery at Münsingen-Rain: Catalogue and relative Chronology'. *Acta Bernensia*, 5. Bern: Stämpfli.
- Jockenhövel, A. (1974), 'Zu befestigten Siedlungen der Urnenfelderzeit aus Süddeutschland'. *Fundberichte aus Hessen* 14: 19–62.
- Jospin, J.-P. [ed.] (2002), *Les Allobroges. Gaulois et Romains du Rhône aux Alpes. De l'indépendance à la période romaine (4e siècle av. J.-C. – 2e siècle apr. J.-C.)*. Gollion: InFolio éditions.
- Klein, F. (1987), 'Vorgeschichtliche und römische Siedlungsreste in Langenau, Alb-Donau-Kreis'. *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg*: 65–8.
- Kossack, G. (1970), 'Gräberfelder der Hallstattzeit an Main und fränkischer Saale'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte*, 24. Kallmünz: Verlag Michael Lassleben.
- Krämer, W. (1985), 'Die Grabfunde von Manching und die latènezeitlichen Flachgräber in Südbayern'. *Die Ausgrabungen in Manching*, 9. Stuttgart: Steiner.
- Kytlicová, O. (1991), 'Die Bronzegefäße in Böhmen'. *Prähistorische Bronzefunde, Abteilung II, Band 12*. Stuttgart: Steiner.
- Leach, E. R. (1954), 'Political systems of highland Burma'. London.
- Lescure, B. (1995), 'Das kelto-ligurische "Heiligtum,, von Roquepertuse'. In: Haffner, A. [ed.], *Heiligtümer und Opferkulte der Kelten. Archäologie in Deutschland, Sonderheft*. Stuttgart: Theiss: 75–84.
- Lorenz, H. (1978), 'Totenbrauchtum und Tracht – Untersuchungen zur regionalen Gliederung in der frühen Latènezeit'. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 59: 1–380.
- Lüscher, G. (1993), 'Unterlunkhofen und die hallstattzeitliche Grabkeramik in der Schweiz'. *Antiqua*, 24. Basel: Schweizerische Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte.
- Mäder, A. (2002), 'Die spätbronzezeitlichen und spätlatènezeitlichen Brandstellen und Brandbestattungen in Elgg (Kanton Zürich). *Untersuchungen zu Kremation und Bestattungsbrauchtum*'. *Zürcher Archäologie*, 8. Zürich: Kantonsarchäologie.
- Mansfeld, G. (1984), 'Gräber mit Wagenbeigabe vom Frühdynastikum des Vorderen Orients bis zur Hallstattzeit Mitteleuropas'. In: Guštin, M., Pauli, L. [ed.], *Keltski voz – Keltiski grobovi z vozom/Keltische Wagengräber. Posavski Muzej Brežice, Knjiga 6. Brežice: Posavski Muzej*: 9–29.
- Megaw, J. V. S. (1981), 'Une „volière“ celtique. quelques notes sur l'identification des oiseaux dans l'art celtique ancien'. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* 32: 137–43.
- Meller, H. [ed.] (2001), *Schönheit, Macht und Tod. 120 Funde aus 120 Jahren Landesmuseum für Vorgeschichte Halle*. Halle: Landesamt für Archäologie Sachsen Anhalt.
- Michaels, A. (1999), "'Le rituel pour le rituel" oder wie sinnlos sind Rituale?' In: Caduff, C., Pfaff-Czarnecka, J. [ed.], *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer: 23–47.
- Moosleitner, F. (1987), 'Arte protoceltica a Salisburgo. Mostra della Regione di Salisburgo, Museo degli Argenti, Palazzo Pitti, Firenze 10 maggio – 31 ottobre 1987'. Salzburg: Landesregierung.
- Moosleitner, F., et al. (1974), 'Der Dürrenberg bei Hallein II. Katalog der Grabfunde aus der Hallstatt- und Latènezeit, zweiter Teil'. *Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte*, 17. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Morris, I. (1987), 'Burial and Ancient Society – The rise of the Greek city-state'. *New Studies in Archaeology*. Cambridge: University Press.
- Müller, F. (2002), 'Götter, Gaben, Rituale'. *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, 92. Mainz: Philipp von Zabern.
- Müller, F., Lüscher, G. (2004), 'Die Kelten in der Schweiz'. Stuttgart: Theiss.
- Nellissen, H.-E. (1975), 'Hallstattzeitliche Funde aus Nordbaden'. Bonn: Habelt.
- Neugebauer, C., Neugebauer, J.-W. (1997), 'Franzhausen: Das frühbronzezeitliche Gräberfeld I. Teil 1: Materialvorlage'. *Fundberichte aus Österreich, Materialhefte, Reihe A*, 5 (1+2). Horn: Berger.
- Nikulka, F. (1998), 'Das hallstatt- und frühlatènezeitliche Gräberfeld von Riedenburg-Untereggersberg, Lkr. Kelheim, Niederbayern'. *Archäologie am Main-Donau-Kanal*, 13. Espekamp: Marie Leidorf.
- Pare, C. F. E. (1992), 'Wagons and Wagon-Graves of the Early Iron Age in Central Europe'. *Oxford University Committee for Archaeology, Monograph*, 35. Oxford: University.
- Penninger, E., Pauli, L. (1972), 'Der Dürrenberg bei Hallein I: Katalog der Grabfunde aus der Hallstatt- und Latènezeit, Teil 1'. *Münchner Beiträge z. Vor- u. Frühgeschichte*, 16, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pfauth, U. (1998), 'Beiträge zur Urnenfelderzeit in Niederbayern'. *Materialien zur Bronzezeit in Bayern*, 2. Regensburg: Universitätsverlag.
- Pirling, R. (1980), 'Die mittlere Bronzezeit auf der Schwäbischen Alb (mittlere und westliche Alb)'. *Prähistorische Bronzefunde, Abteilung XX, Band 3*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pleiner, R. (1993), 'The Celtic Sword'. Oxford: Clarendon.
- Prüssing, G. (1991), 'Die Bronzegefäße in Österreich'. *Prähistorische Bronzefunde, Abteilung II, 5. Band*. Stuttgart: Steiner.
- Quillfeldt, I. v. (1995), 'Die Vollgriffschwerter in Süddeutschland'. *Prähistorische Bronzefunde, Abteilung IV, Band 11*. Stuttgart: Steiner.
- Reinecke, P. (1901), 'Neue vorgeschichtliche Materialien aus Bayern im Museum für Völkerkunde zu Berlin'. *Correspondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 32: 57–60.
- Rychner, V. (1979), 'Auvernier 2: L'âge du Bronze final à Auvernier (Lac de Neuchâtel, Suisse) – Typologie et chronologie des anciennes collections conservées en Suisse'. *Cahiers*

- d'archéologie romande, 16. Lausanne: CAR.
- Schaaff, U. (1973), 'Frühlatènezeitliche Grabfunde mit Helmen vom Typ Berru'. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 20: 81-106.
- Schauer, P. (1971), 'Die Schwerter in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz I'. *Prähistorische Bronzefunde, Abteilung IV, Band 2*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Schickler, H. [ed.] (2001), *Heilige Ordnungen – Zu keltischen Funden im Württembergischen Landesmuseum. Begleitbuch zur eisenzeitlichen Dauerausstellung im WLM Stuttgart*. Stuttgart: Landesmuseum.
- Schmotz, K. (1989), 'Die vorgeschichtliche Besiedlung im Isarmündungsgebiet'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A*, 58, Kallmünz/Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Sievers, S. (1982), 'Die mitteleuropäischen Hallstattdolche'. *Prähistorische Bronzefunde, Abteilung VI, 6*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Sixt, G. (1899), 'Untersuchung von Grabhügeln bei Marbach OA. Münsingen'. *Fundberichte aus Schwaben* 7: 30-7.
- Sperber, L. (1999), 'Zu den Schwertträgern im westlichen Kreis der Urnenfelderkultur: Profane und religiöse Aspekte'. In: *Eliten in der Bronzezeit – Ergebnisse zweier Kolloquien in Mainz und Athen, Teil 2. Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, Monographien*, 43 (2). Mainz: Römisch-Germanisches Zentralmuseum: 605-59.
- Sprockhoff, E. (1931), 'Die germanischen Griffzungenschwerter'. *Römisch-Germanische Forschungen*, 5. Berlin/Leipzig: De Gruyter.
- Stroh, A. (1979), 'Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf I (Ldkr. Regensburg)'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A, Band 35*. Kallmünz/Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Stroh, A. (1988), 'Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf II (Ldkr. Regensburg)'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A, Band 36*. Kallmünz/Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Stroh, A. (2000a), 'Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Ldkr. Regensburg IV'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A, Band 38*. Kallmünz/Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Stroh, A. (2000b), 'Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Ldkr. Regensburg, Band III'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A, Band 37*. Kallmünz /Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Sundqvist, O. (2003), 'Rituale [Einführung und Schriftliche Quellen]'. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Band 25*. Berlin and New York: Walter de Gruyter: 32-47.
- Torbrügge, W. (1979), 'Die Hallstattzeit in der Oberpfalz: I. Auswertung und Gesamtkatalog'. *Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte, Reihe A, Band 39*. Kallmünz/Opf.: Verlag Michael Lassleben.
- Torbrügge, W. (1991), 'Die frühe Hallstattzeit (Ha C) in chronologischen Ansichten und notwendige Randbemerkungen, Teil 1: Bayern und der "Westliche Hallstattkreis"'. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 38: 223-463.
- Trachsel, M. (2004), 'Untersuchungen zur relativen und absoluten Chronologie der Hallstattzeit'. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie*, 104. Bonn: Habelt.
- Veit, U. (1988), 'Des Fürsten neue Schuhe: Überlegungen zum Befund von Hochdorf'. *Germania* 66: 162-9.
- Turner, V. (1989 [1969]), 'Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur'. Frankfurt a. M. New York.
- Verger, S. (1990), 'Du dépôt métallique à la tombe fastueuse'. In: *Les premiers princes celtes (2000 à 750 avant J.-C.) – Autour de la tombe de Saint-Romain-de-Jalionas (Isère). Catalogue d'exposition*. Grenoble: Musée Dauphinois: 53-71.
- Vuaillet, D. (1977), 'La nécropole tumulaire de Chavéria (Jura)'. *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 189. Paris: CNR.
- Willms, C. [ed.] (2002), *Der Keltenfürst aus Frankfurt. Macht und Totenkult um 700 v. Chr. Begleitheft zur Ausstellung im Museum für Vor- und Frühgeschichte Frankfurt am Main vom 31.5. bis 10.11.2002. Archäologische Reihe*, 19. Frankfurt am Main: Museums für Vor- und Frühgeschichte – Archäologisches Museum.
- Winghart, S. (1998), 'Zu spätbronzezeitlichen Traditionsmustern in Grabausstattungen der süddeutschen Hallstattzeit'. In: Küster, H., Lang, A., Schauer, P. [ed.] *Archäologische Forschungen in urgeschichtlichen Siedlungslandschaften; Festschrift für Georg Kossack zum 75. Geburtstag*. Regensburg: Universitätsverlag: 355-71.
- Zürn, H. (1987), 'Hallstattzeitliche Grabfunde in Württemberg und Hohenzollern'. *Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg*, 25. Stuttgart: Theiss.