

Grab, Haus und Uterus – Gedanken zur Ethnoarchäologie

Holger Wendling

Zusammenfassung

Die Vielfalt materieller Ausprägungen des eisenzeitlichen Bestattungswesens lässt ein breites Spektrum zugrundeliegender Glaubensvorstellungen und Symbolwerte erahnen. Aufgrund fehlender Schriftquellen lässt sich das entsprechende Bedeutungsrepertoire der Grabkultur jedoch kaum hinreichend fassen. Auf Basis der materiellen Kultur scheinen ethnographische Analogien und ethnoarchäologische Studien eines der wenigen probaten Mittel weiterführender Deutungen zu sein. Gleichwohl halten gerade unreflektierte Erklärungsmuster in den Bereichen Religion und Ideologie für zeitlich und räumlich weit entfernte Vergleichsobjekte einer eingehenden Überprüfung meist nicht stand. Häufig bieten derlei Vergleiche bestenfalls einen Einblick in die Fülle möglicher Vorstellungen, die in vergleichender Hinsicht aufgrund ihrer religiösen Einzigartigkeit grundsätzlich rein exemplarischen und deskriptiven Charakter besitzen. Dennoch kann auch die Form und Ausgestaltung eisenzeitlicher Grabanlagen durch kulturanthropologisch vergleichende Analysen einer Erklärung näher gebracht werden, die die häufig intuitive und einseitig repräsentativ-soziopolitische Interpretation herkömmlicher Ansätze übersteigt. Fallstudien zeigen das Potential der symbolisch-religiösen Bedeutung von Grablegen traditioneller Kulturen für die Interpretation eisenzeitlicher Gräber auf. Ob die häufig im ethnographischen Kontext belegte Grabsymbolik als Haus, Speicher oder Uterus die Interpretation prähistorischer Grabarchitektur stützen kann, wird hier in einer methodenkritischen Diskussion erläutert.

Abstract

Variability in material expression of Iron Age burials suggests a broad spectrum of inherent beliefs and symbolic meaning. Whereas a lack of literary sources prevents an adequate assessment of its range of meanings, ethnographic analogies and ethnoarchaeological studies offer appropriate means of interpretation of material culture. However, any unreflected comparison of spatially and temporally remote phenomena in the field of religion and ideology does not stand up to scrutiny. A comparative approach at best provides an insight into the abundance of possible explanations which merely exhibit a descriptive and exemplary character in light of the uniqueness of religious thought. However, a cultural anthropological approach might help to understand form and structure of Iron Age graves and therefore transcend common intuitive and socio-political interpretations which frequently focus on status representation and prestige. Case studies demonstrate the interpretive potential of symbolic and religious meaning of traditional funeral culture for the assessment of iron age tombs. A critical appraisal of methods and epistemology will substantiate the interpretation of prehistoric funeral architecture in analogy to ethnographic funeral symbolism of house, granary, and womb.

ARCHÄOLOGIE, ETHNOGRAPHIE UND ANALOGIE

Die Debatte zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie hat, zumal in der Erforschung der eisenzeitlichen Kulturen Mitteleuropas, nachhaltige Spuren hinterlassen. Vor dem Hintergrund ‚angemessener‘ oder plausibler Deutungsansätze für soziale Phänomene der Späthallstatt- und Frühlatènezeit entspann sich eine bisweilen scharf geführte Diskussion, die heute, wenn nicht zu einem grundsätzlichen Umdenken, so doch zu einem bewussteren Umgang mit entsprechenden Konzepten und Termini geführt hat. Die grundlegenden Fragen nach den Erklärungsmustern, die für bestimmte früheisenzeitliche Phänomene wie Prunkgräber („Fürstengräber“), befestigte Höhensiedlungen („Fürstensitze“) oder aus dem Mittelmeerraum stammende Fremdobjekte („Südimport“) herangezogen werden, harren jedoch nach wie vor einer hinreichenden Antwort. Dabei haben schon vor Jahrzehnten die amerikanischen Prähistoriker Gordon R. Willey und Philip Philipps (1958: 2; cf. Eggert 1991: 15) mit einem prägnanten Diktum den Weg gewiesen: „Archaeology is anthropology or it is nothing.“ Zwar möchte man dieser doch sehr überspitzten und hier zudem verkürzt wiedergegebenen Formulierung in solcher Vehemenz vielleicht nicht uneingeschränkt zustimmen, eine geringfügige Umformulierung macht den Grundsatz jedoch akzep-

tabler: „Archaeology is analogy or it is nothing“ (cf. Eggert 1998; 2012: 344–352). Eine solche, immer noch sehr pointierte Feststellung dürfte mittlerweile auch in der deutschsprachigen Urgeschichtsforschung kaum mehr grundsätzlichen Widerspruch hervorrufen, wenngleich bisweilen über die Frage der sinnvollen Herkunft und des entsprechenden epistemologischen Werts des Analogieschlusses Uneinigkeit herrschte (Krause 1999; Veit 2000). Heutzutage dürfte Konsens über die „erkenntnistheoretische Schlüsselrolle“ (Eggert 1995: 36) des Analogieschlusses auf Basis kulturanthropologischer Vergleiche als einem der zuträglichsten Mittel bestehen, um die an sich ‚stumme‘ ur- und frühgeschichtliche materielle Kultur gewissermaßen ‚zum Sprechen zu bringen‘. Insofern ist die Integration materieller Hinterlassenschaften in ein ehemals lebendiges Ganzes nur durch den Vergleich mit entsprechenden Objekten oder Strukturen möglich, die momentan oder zumindest in gut dokumentierter, nicht allzu ferner Vergangenheit in eben diese Lebensrealität eingebunden waren (Eggert 1993: 146–7; Wotzka 1993: 252). Hiermit ist letztlich eine von Manfred K. H. Eggert (2012: 361) vorgeschlagene Definition der Ethnoarchäologie als „systematische Untersuchung zur Position und Funktion von Sachgütern in konkreten Lebenszusammenhängen“ umschrieben.

Nun gehört zu diesen „Lebenszusammenhängen“ unweigerlich auch der Tod. Er tritt uns in Gräbern und Bestattungen als einer der drei Hauptquellengattungen

dermaßen häufig entgegen, dass die Thanatologie, d. h. die umfassende Erforschung aller Elemente dieser liminalen Phase zu den zentralen Forschungsfeldern auch der eisenzeitlichen Archäologie gehört (Hofmann 2013). Eine Vielzahl der materiellen Relikte im Bestattungskontext geht auf explizit religiöse oder magische Vorstellungen zurück, die uns allerdings jenseits einer rein strukturalistischen Gegenüberstellung häufig verschlossen bleiben dürften. Zudem ist zunächst Skepsis angebracht, ob die Ethnoarchäologie in Anbetracht der generellen Problematik religiöser Deutungen auf Basis materieller Relikte dieses anscheinend geringe Erkenntnispotential substantiell erweitern kann (Eggert 1993: 145; 2015: 273; Hansen 2003). Der kultur- und gruppenspezifisch einzigartige Charakter religiöser Vorstellungen, die sich häufig ganz unmittelbar im Bestattungsbrauch niederschlagen, scheint auf den ersten Blick jeglichen komparativen Ansatz *ad absurdum* zu führen. Allein die Variabilität der abendländisch-christlichen religiösen Ikonographie führt vor Augen, wie müßig ein religionshistorisch-vergleichender Ansatz in Ermangelung schriftlicher Erklärungen bleiben muss (Eggert 2015: 255–6; 261). Gleichwohl hat Ulrich Veit (1997) die „ethnoarchäologischen Perspektiven einer ‚Archäologie des Todes‘“ aufgezeigt und die Rolle der ethnographischen Analogie als Impulsgeber archäologischer Interpretation im Sinne eines „asymmetrischen Kulturvergleichs“ herausgestellt.

Darüber hinaus eröffnen sich besonders, aber nicht ausschließlich, in der Gräberarchäologie in den letzten Jahren methodische Wege, die das Grab und den Bestattungsritus hinsichtlich ihrer Zeichenhaftigkeit analysieren (Hofmann 2013: 282–4; z. B. Müller-Scheeßel 2005). Diese Kodierung wurde von Kerstin Hofmann (2008: 362–7) auf ein Merkmalsbündel von fünf semiotischen Bedeutungsebenen eingeschränkt.

Zunächst ist die Lage des Bestattungsortes in seinem engeren topographischen Umfeld für die Vermittlung gruppeninterner und gruppenexterner Botschaften von fundamentaler Bedeutung. In seinem Verhältnis zu natürlichen Landschaftselementen, besonders aber zu den in sie eingebetteten kulturellen Erscheinungen wie Siedlungen, Kult- und Werkplätzen oder Infrastruktur sind Bestattungsareale hervorragende Medien sozialer und machtpolitischer Repräsentation und gruppeninterner Kohäsion. Diese Funktion üben sie, wie eine Untersuchung der Korrelation von Grabhügeln und jüngerlatènezeitlicher Viereckschanzen wahrscheinlich macht,

auch und vielleicht gerade nach Unterbrechungen der Besiedlung aus (Wendling 2016). Dass eine solche Funktion kulturübergreifend den Zugriff auf begrenzte Ressourcen – in vorindustriellem Kontext häufig Agrarland – sichern sollte, bestätigen ethnographische Studien zu Genüge (Goldstein 1976; Morris 1991; Saxe 1970).

An die Lage des Bestattungsortes schließen Bestattungsform und Grabbau als teilweise immobile Charakteristika auf eigenständiger Analyseebene an. Aus Architektur, Größe und Sichtbarkeit des Grabbauwerkes werden, meist ebenfalls auf Basis impliziter, als vermeintlich ‚logische‘ Plausibilitäten getarnter Analogieschlüsse, Aussagen zur religiösen und sozialen Struktur einer Bestattungsgemeinschaft getroffen (cf. Hofmann 2013: 274–6). In ähnlicher Weise wird die Unterscheidung zwischen Körper- oder Brandbestattung auf übergreifende Regelmäßigkeiten kultureller Vorstellungen zurückgeführt, die damit wiederum einem Fundus ethnographischer Parallelen entspringen, die sich oftmals nur je nach Blickwinkel, Herkunft oder Interesse der erklärenden Person aus unterschiedlichen Quellen speisen. Abgesehen von den Perspektiven ethnographischer Befunde zum Problemfeld der ‚Sonderbestattungen‘ und ‚Kollektivgräber‘ der Eisenzeit drängen sich Dekarnierungsphänomene und sogenannte ‚Himmelsbestattungen‘ als Erklärung für die vermeintlich gräberlose jüngere Latènezeit geradezu auf (Jud 2008; Schroeder 2001).

Eine vermeintlich konkrete Ansprache erlaubt die Ebene der Grabausstattung nach Zustand und Lage der Objekte. Als mobiles Inventar wurden sie in der Regel aus einem anderen Gebrauchskontext gerissen und als Beigabe durch die Integration in das Umfeld des Todes fundamental in ihrer Sinnhaftigkeit rekonfiguriert. Zustand und Lage der Objekte in eisenzeitlichen Bestattungen, deren frühere Interpretation häufig ihre soziale Dimension in den Vordergrund stellte, können nicht zuletzt durch den kulturanthropologischen Vergleich zur Gesamtinterpretation des Grabkontextes und religiöser (Jenseits-)Vorstellungen beitragen. Ethnographische Indizien für die Vorstellung einer jenseitigen ‚verkehrten Welt‘ fügten der Interpretation des hallstattzeitlichen Hochdorfer „Fürstengrabes“ entscheidende Facetten hinzu (Stubbe 1988; Veit 1988). Die Rolle der Beigaben als Sammlungs- und Erinnerungsobjekte sowie Träger religiöser Zuschreibungen erlaubt es vor ethnographischer Kulisse, weitere Aspekte des eisenzeitlichen Totenkultes zu erklären (Hahn 2006: 72; Veit 2005). Im selben Kon-

text können Zerstörungsrituale, die sich in unbrauchbar gemachten Beigaben abbilden, durch kulturanthropologische Parallelen gedeutet werden (Stubbe 1988). Zur Modifikation von Objekten bei spätlatènezeitlichen (Bestattungs-)Deponierungen steuern entsprechende Analogien, auch wenn sie aus gänzlich anderem Umfeld stammen, wichtige Interpretationsmuster bei (Wotzka 1993: 269–72).

Mit dieser Ebene aufs engste verbunden ist die Analyse der Grabausstattung nach Gestalt, Form, Farbe und Verzierung der Objekte. Auch hier verbreitert der Blick auf Parallelerscheinungen, etwa Grundmuster im Verzierungsrepertoire, Aspekte aus Technik und Herstellung sowie Konzepte der Produktion von Ritualgegenständen das Erklärungsspektrum. Farben dürften, obgleich nicht in direkter Bedeutungsparallele, so doch als grundlegender Faktor in rezenten und prähistorischen Kulturen auch im eisenzeitlichen Grabkontext Botschaften vermittelt haben (David 1995: 85). Auch die flächig im „Alb-Hegau-Stil“ dekorierte hallstattzeitliche Grabkeramik ähnelt nicht von ungefähr textilen Mustern, die wiederum als analoge Erscheinung zeichenhafter Codes in nordamerikanischen indigenen Bevölkerungen von großer sozialer Bedeutung sind (Emmons 1907: 342; 351–3; Spielmann 1998: 156; 2002; Stegmaier 2006).

Die semiotische Bedeutungsebene der inneren Struktur des Bestattungsplatzes gibt sich als Kombination der vorgenannten Ebenen zu erkennen (Hofmann 2008: 362). Räumliche Strukturen und Beziehungen materieller Kultur innerhalb einer Nekropole weisen besonders in ihrer dynamischen Entwicklung auf Veränderungen sozialer und religiöser Verhältnisse hin. Die Entstehung größerer Grabkomplexe aus der Verflechtung einzelner Grabanlagen in der Späthallstatt- und Frühlatènezeit kann hierbei als gemeinschaftsbildender Prozess interpretiert werden (Wendling, Wilschke-Schrotta 2015: 312).

Obwohl alle hier genannten Analyseebenen in ähnlicher Systematik auch ethnoarchäologischen Studien zugrunde gelegt wurden (Veit 1997: 302–5), zogen in der Eisenzeitarchäologie, vor allem der Späthallstatt- und Frühlatènezeit, zwei Kriterien besondere Aufmerksamkeit auf sich: Zum einen aufgrund ihrer vermeintlichen ostentativen sozialen Bedeutung die Größe und Monumentalität von Grabhügeln, also die äußere Grabform, zum anderen aufgrund ihrer sozialen Dimension die bisweilen prunkvolle Beigabenausstattung (z.B. Kosack 1974; Steuer 2003). Im Gegensatz hierzu gerieten

maßgebliche Unter- oder Nebenkriterien, nämlich die symbolische Bedeutung des Grabmonuments sowie Form, Größe, Art und Symbolik des eigentlichen ‚Grabbehälters‘, also der Kammer oder des Sarges aus dem Fokus. Meist schien mit der Klassifizierung als ‚Holzgrabkammer‘ alles hierzu Nötige gesagt und dieses im wahrsten Sinne des Wortes ‚zentrale‘ Element der Grabanlage ansonsten auf seine Funktion als Container für Leiche und Beigaben beschränkt. So ging auch Siegfried Kurz (1997: 82–9; 98–101) zwar ausführlich auf Kammern und Einbauten im hallstattzeitlichen Grabbau ein, stellte jedoch die Existenz von ‚Totenhäusern‘ mangels dezidiertem Nachweis in Abrede und orientierte seine historische Interpretation am materiellen Niederschlag der Beigaben (Kurz 1997: 124). Auch eine neuere Auseinandersetzung mit der ambivalent verknüpften Semantik von ‚Haus‘ und ‚Grab‘ fokussiert zunächst auf die das häusliche Inventar wiedergebende Einrichtung und Ausstattung des Grabes (Karl 2015: 121–2). Neben Beispielen aus anderen Epochen, etwa dem Neolithikum (z. B. Darvill 2011), blieben darüber hinausgehende Ansätze und Interpretationen der Grabform und Grabkonstruktion – Otto Tschumis „Grab, Haus und Herd in der Urzeit“ oder Matthias Jungs „Behausungslogik“ des Hochdorfer Prunkgrabs – allerdings die Ausnahme (Jung 2008; Tschumi 1930). Im ethnographischen Kontext zeigt sich indes, dass Gräbern und insbesondere ‚Grabbehältern‘ häufig eine wichtige Symbolik innewohnt, die sich trotz eindeutiger materieller Ausprägung auf den ersten Blick nicht zwingend erschließt, aber durch den Vergleich mit der gleichzeitigen Alltagskultur und mündliche Erläuterungen erkannt werden kann. Diese strukturellen Entsprechungen und die ethnologische Identifikation in der Lebensrealität der Bestattungsgemeinschaft bieten auch für ethnoarchäologische Deutungen eisenzeitlicher Grabformen Perspektiven.

DAS GRAB ALS HAUS

Die Ethnologie zeigt, dass das Haus als Wohn- und Wirtschaftsort inklusive seiner Ausstattung und Kombination zu einer Siedlung in kaum zu überblickender Weise mit symbolischer Bedeutung behaftet ist (Rapoport 1969: 50–8). Diese Semantik des Hauses steht in Wechselwirkung mit der ethnographisch häufig belegten Haussymbolik im Grabkontext. Das Lemma „Grab“ im „Handwörter-



Abb. 1: Sorgfältig aus Steinen errichtete oberirdische Totenhütten Angolas empfinden die Form von Wohnhäusern nach (Heintze 1971: 185 Abb. 1).

buch des Deutschen Aberglaubens“ beginnt denn auch mit den Worten „Das Grab ist die Wohnung, das Haus des Toten, der darin auf geheimnisvolle Art weiterlebt“ (Jacoby 1930: 1076). Eine entsprechende Gleichsetzung von Haus und Grab findet sich auch zahlreich im ethnographischen Kontext. Allein in Paul Küsters’ Dissertation „Das Grab der Afrikaner“ aus dem Jahr 1920 finden sich Dutzende Hinweise auf die Errichtung einer Hütte oder eines Hauses über dem Grab oder gar die Transformation des ehemaligen Wohnraumes in eine Grablage (für eine entsprechende Interpretation eisenzeitlicher Hausbefunde s. Karl 2015: 127–30). Seltener wird eine formal-strukturelle, d. h. eine architektonische Übereinstimmung oder zumindest eine ideelle Kongruenz von Haus und Grab(-kammer) vermerkt (Bühnen 1997; Küsters 1919/20: 681; Heintze 1971: 169–70; 184–96). Allerdings finden sich schon in der Frühzeit afrikanischer Ethnographie zu Beginn des 19. Jahrhunderts entsprechende Schilderungen: Demzufolge bauten die Serer im Senegal „eine Hütte ähnlich den Hütten der Lebenden in der Erde selber, setzen ein Bett hinein, auf das sie die Leiche legen; das Dach der Hütte ragt allein über

dem Erdboden hervor und hat, mit Erde bedeckt, die Form eines Hügels“ (Küsters 1919/20: 651 nach de Ville-neuve 1814). Teilweise werden die einzelnen Elemente des Erdgrabes auch ganz ausdrücklich mit Wohnungsbezeichnungen belegt. So sprechen die Fo am Unterlauf des Kongo, aber auch andere Stämme das eigentliche Leichenbehältnis als „Zimmer“ oder „chambre funéraire“ an (Küsters 1919/20: 667–8; 710). In Angola besteht oft ein entsprechender Sinnzusammenhang, bei dem die sorgfältig aus Steinen überirdisch errichteten Totenhütten die Hausform nachempfinden und den sitzenden Leichnam beinhalten (Heintze 1971: 185–6) (Abb. 1). Rundgräber bedeutender Personen sind in vier Räume, das „Zimmer des Großhüptlings“, das „Esszimmer“, das „Besuchszimmer“ und das „Kinderspielzimmer“ unterteilt (Heintze 1971: 169–70; 187). Auch bei den kamerunischen Fali werden alle Teile der Grabanlage mit Siedlungselementen gleichgesetzt (Abb. 2). Der Steinkranz um die flache Hügelüberdeckung entspricht der Gehöftumfassung, die Grube dem Haus und die Deckschale über dem Grab-schacht symbolisiert die Tür bzw. das Tor. Das obenauf stehende Gefäß wird in seiner Form als Nahrungsrezipient mit dem Speicherbau konnotiert und verweist so auf die enge ideelle Verbindung von Fruchtbarkeit und

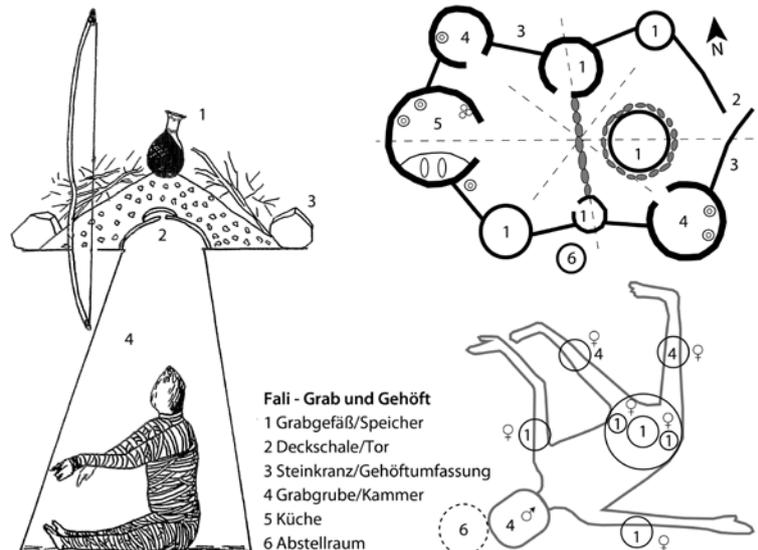


Abb. 2: Strukturelle und symbolische Übereinstimmungen von Grabbau und Siedlung der Fali in Kamerun. Die anthropomorphe Symbolik der Siedlungselemente setzt den Speicher mit dem menschlichen Schoß als Sinnbild der Fruchtbarkeit gleich (nach Gauthier 1995: 58; Guidoni 1976: Abb. 374.376).

Regeneration in Siedlungs- und Grabkontext (Gauthier 1995: 55–9; Wotzka 1993: 266–8). Diese enge Korrelation wird darüber hinaus in der anthropomorphen Symbolik der Siedlungselemente deutlich, die den Speicher mit dem menschlichen Schoß als Sinnbild der Fruchtbarkeit gleichsetzt (Guidoni 1976: Abb. 374,376).

Ein im weiteren Sinne ethnographischer Befund zur Haussymbolik findet sich in der dualistischen Kosmologie der Mende aus Sierra Leone, bei denen im Haus bzw. Gehöft sowie im Grab ein öffentlicher und ein abgeschlossener Bereich existiert – aufgrund der auch hier vorherrschenden Vorstellung der ‚verkehrten Welt‘ in umgekehrter räumlicher Anordnung (Bühnen 1997: 452–3). Auch bei den Betsileo und Imerina auf Madagaskar empfindet die Grabkammer die Form des Hauses in leicht asymmetrischer Form nach. Die Notwendigkeit dieser Modifikation folgt einer einfachen Logik: „Wenn die Grabstätte gerade so angelegt wäre, wie das rechteckige Haus, so würde der Tod gleich dem Leben und würde zu viel Macht über die Lebenden gewinnen“ (Küsters 1919/20: 721; Vig 1909). Wenn sich also auch im archäologischen Befund sowohl in der Grabkonstruktion als auch in der Struktur von Haus, Gehöft oder Siedlung strukturell entsprechende Bereiche gegebenenfalls in ‚gespiegelter‘ Anordnung abzeichneten, könnte von entsprechenden sozialen oder ideologisch konnotierten Räumen in beiden Bereichen ausgegangen werden.

Leider sind derartige Übereinstimmungen in der Vorrömischen Eisenzeit durch die unterschiedlichen Erhaltungsbedingungen beider Quellenkategorien kaum je hinreichend zu überprüfen, da häufig entweder die Häuser oder die zugehörigen Gräber nicht überliefert sind. Ein Befund in der Hügelnekropole „Gießübel-Talhau“ im Vorfeld der Heuneburg liefert ein Indiz für eine hallstattzeitliche Korrelation von Wohngebäude und Grabanlage (Bradley 2005: 57–64; bes. 57–8). Obwohl die ursprünglich als unmittelbar individuell interpretierte ideelle und strukturelle Beziehung des Hauses der Heuneburg-Außensiedlung und des darüber liegenden Zentralgrabes von Hügel 4 nicht nur in stratigraphischer Hinsicht zu Recht kritisch hinterfragt wurde (Kurz 2000: 54–8), scheint die grundsätzliche Bezugnahme doch offenkundig. Über eine rein pragmatische Aufwandsminimierung hinaus (Kurz 2000: 56–7) ist die gedankliche Verbindung dies- und jenseitiger Sphären durch die ortskonstante Tradition von Haus und Hügelerschüttung in Abmessung und Position durchaus glaubhaft.

Auf dem Dürrnberg bei Hallein bietet sich die seltene Gelegenheit, eine solche Konkordanz von Grab und Haus durch die in beiden Gattungen gegebene Holzerhaltung zu untersuchen. Bei den im Ramsautal überlieferten Blockbauten und den Holzkammern der Gräber 351 und 352 zeigt sich eine Entsprechung der rein konstruktiven Elemente (Egg, Zeller 2005; Lobisser 2005: 135; 138–141) (Abb. 3 und 4). Allerdings mag diese Kongruenz lediglich rein technische Übereinstimmungen des Blockbaus belegen und den allgemein hohen Stand der Zimmermannstechnik dokumentieren.

Eine Korrelation der Form und Größe der Grabkammern mit einigen Haus- oder Raumelementen des Dürrnberges ergibt vor allem aufgrund der geringen Zahl vollständiger Hausgrundrisse zunächst kein schlüssiges Bild (Abb. 5). Die wenigen auswertbaren Zonen, in die die Dürrnberger Häuser aufgeteilt waren, weisen zwei Konzentrationen im unteren und mittleren Bereich des Längen-Breiten-Index auf. Die Form der Grabkammern, deren Fläche entsprechend kleiner ist, deckt sich in beiden Wertebereichen mit den Grundrisszonen. Da die Grabkammern jedoch natürlich vor allem im quadratischen Segment des LBI zwischen 1 und 1,5 angesiedelt sind, ist eine solche Übereinstimmung wohl nicht signifikant, wenngleich die entsprechende Form der Zonen doch zumindest auffällig ist.

In Ermangelung einer aussagekräftigen Gleichförmigkeit von Kammern und Grundrissen bieten einige spezifische Holzelemente aus dem Siedlungskontext und der hallstattzeitlichen Grabkammer 352 in der Flur Hallersbichel den einzigen, jedoch umso deutlicheren Hinweis auf die ideologisch-symbolische Konkordanz zwischen Haus und Grab. Reste zahlreicher sehr dünner Bretter aus dem Ramsautal werden als Legschindeln der Dachhaut interpretiert (Lobisser 2005: 57–8) (Abb. 3). Aus dem Grabbefund stammen annähernd identische langgestreckte Bretter, die als Teil der Kammerabdeckung gedient haben. Sie lagen quer zum Verlauf der Deckbalken und werden aufgrund der Fundlage und spezifischer Formung ebenfalls als Schindelbretter gedeutet, die ein flaches Satteldach der Kammer bedeckten (Egg, Zeller 2005: 347–8) (Abb. 4). Die nach technischen Kriterien nicht zwingend erforderliche Konstruktion der Kammerdecke nimmt kaum zufällig die Form eines Gebäudedaches auf. Entsprechende Sattel- oder Walmdachkonstruktionen in eisenzeitlichen Grabanlagen sind erhaltungsbedingt extrem selten. Ausnahmsweise findet

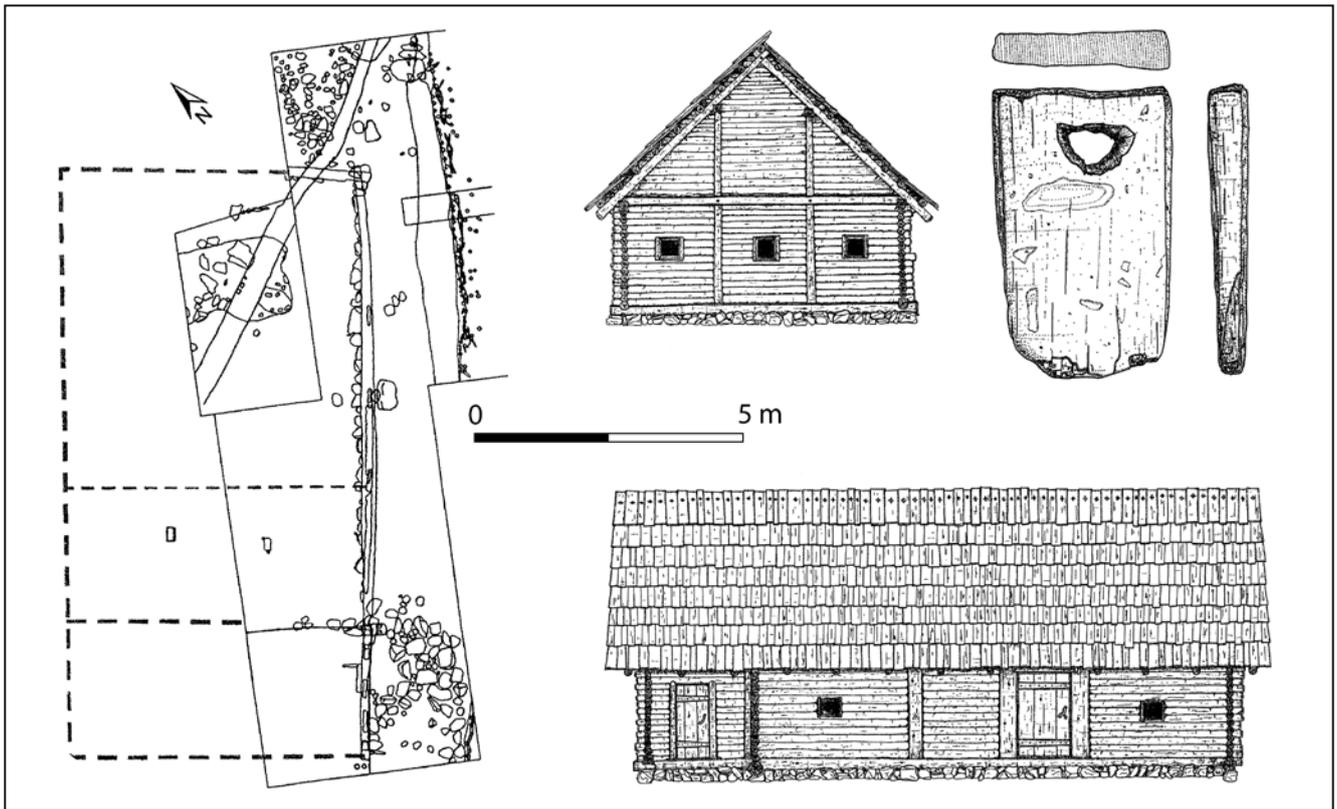


Abb. 3: Grundriss, Rekonstruktion und durchbohrte Holzschindel eines frühlatènezeitlichen Hauses im Ramsautal des Dürrenbergs bei Hallein (nach Lobisser 2005: Abb. 32.76.77).

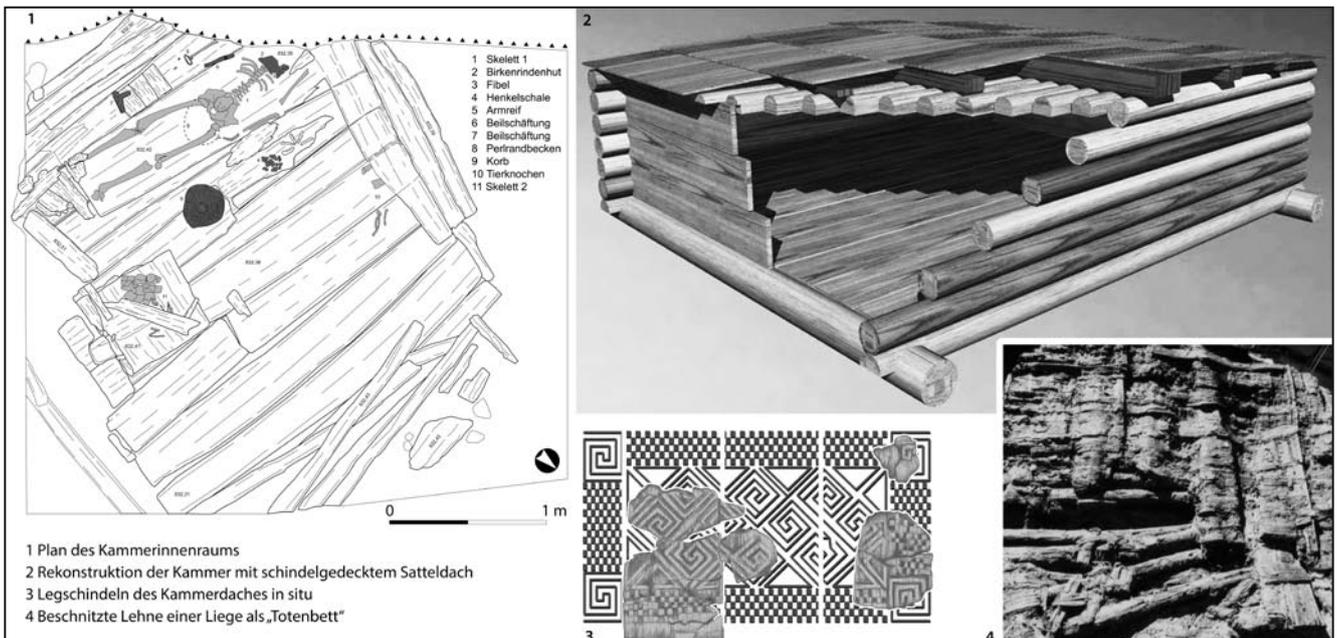


Abb. 4: Dürrenberg „Hallersbichl“, Grab 352. In der Holzgrabkammer (Rekonstruktion), die mit einem flachen, mit Legschindeln gedeckten Satteldach versehen ist, wurde ein hallstattzeitlicher Mann auf eine schnitzverzierte Liege gebettet (Dürrenbergforschung KMH).

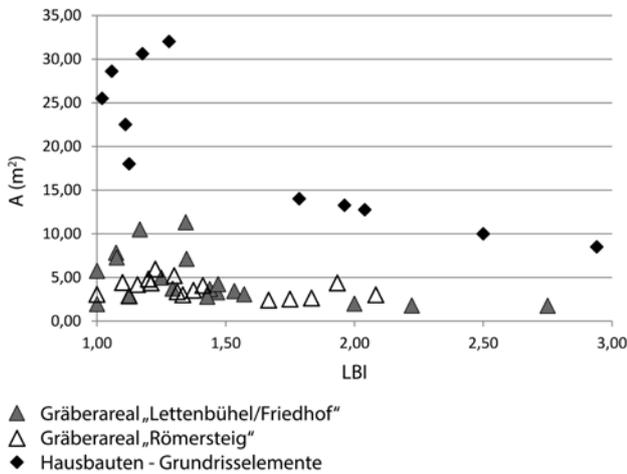


Abb. 5: Graphische Darstellung des Verhältnisses von Längen-Breiten-Index (LBI) und Fläche (A) eisenzeitlicher Grabkammern sowie Raum-/Gebäudeeinheiten des Dürrnbergs bei Hallein (Graphik: Holger Wendling).

sich ein Hinweis in einem späteisenzeitlichen Grabmonument von Folly Lane nordöstlich des Oppidum von *Verulamium* (Wheathampstead, St. Albans, Herts), bei dem eine komplexe, ineinander verschachtelte Konstruktion mehrerer Kammerelemente, unter anderem einem inneren Schwellriegelbau mit quer verlaufendem Satteldach rekonstruiert wird (Niblett 2002: 141–3) (Abb. 6). Die gesamte Anlage wurde noch vor der Aufschüttung der Hügelüberdeckung intentionell zerstört. Da Leichenbrand und Reste der Einäscherung in einer benachbarten Brandgrube deponiert wurden, könnte das ‚Grabgebäude‘ zeitweise den unverbrannten Leichnam beherbergt haben (Niblett 2002: 143). In beiden Fällen liegt eine Grabarchitektur vor, die offensichtlich als abstraktes Gebäude gestaltet und somit auch gedacht wurde. Der Schluss liegt nahe, dass dabei die Kammer, die ganz nach den zeitgleichen Gebäudeformen konstruiert wurde, als Wohnung der Toten aufgefasst wurde, die ihnen während eines gewissen Übergangszeitraumes, etwa bis zur vollständigen Verwesung oder der Verbrennung, als Unterkunft dienen sollte.

Im Rahmen der oben geschilderten Bedeutungsebenen können auch die Position und Art der Beigaben auf eine symbolische Gleichsetzung von Grab und Haus hindeuten. Als archäologisches Analogon sind hier zuallererst die etruskischen Grablegen anzuführen, die sowohl die Siedlungsstruktur, die Hausarchitektur als auch

die Hausausstattung wiedergeben (Prayon 1975; 2006: 11–26). Sie gehen auf eine villanovazeitliche Tradition von Grabbehältnissen zurück, die als modellhafte Kopie der realen Behausungen in Form von keramischen Hausurnen gestaltet wurden (Amann 2007: 32; Bartoloni et al. 1987). Auch in der nordischen Spätbronzezeit begegnen Hausurnen, deren symbolischer Gehalt in der Widerspiegelung und Regeneration des diesseitigen Lebens im Jenseits vermutet wird (Bradley 2002).

Im Italischen wird die Siedlungsstruktur durch die regelmäßig gegliederte ‚Totenstadt‘ von Crocifisso del Tufo veranschaulicht, die als *nekropolis*, als ‚Stadt der Toten‘ im eigentlichen Sinne aufgefasst und konzipiert wurde (Bizzarri 1963–66). Auf nächster Ebene gibt die Form der einzelnen Grablegen die Gestalt der gleichzeitigen Wohngebäude wie im *Tumulus II – della Capanna* in Cerveteri aus der Zeit um 680 v. Chr. wieder (Prayon 2006: 16–19). Seit der Archaik des 6.–5. Jh. v. Chr. wird die Gliederung und Raumaufteilung der Wohnhäuser im Grabkontext imitiert, so dass etwa die *Tomba François* in Cerveteri *atrium*, *tablinum* und umgebende *cubicula* aufweist (ibid. 19). Neben der entsprechenden Grundrissgestalt finden sich nun regelhaft plastische Imitationen realer Hausarchitektur wie Decken, Balken des Dachstuhles, Türen und Fenster sowie Darstellungen von Mobiliar und Gegenständen, die in der farbenprächtigen

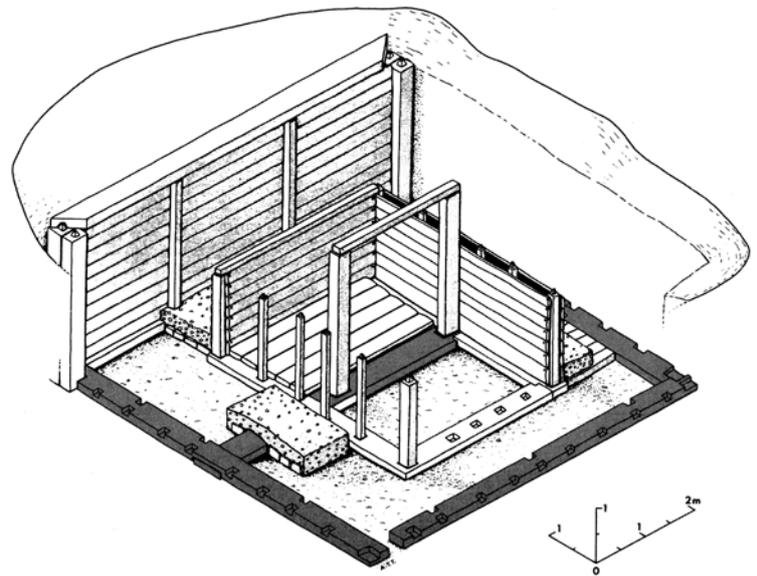


Abb. 6: Axonometrische Rekonstruktion der späteisenzeitlichen Grabstruktur von Folly Lane beim Oppidum von *Verulamium* (Wheathampstead, St. Albans, Herts) (Niblett 2002: Fig. 2).



Abb. 7: Im Innenraum der *Tomba dei Rilievi* in Cerveteri wurden Architekturelemente und Teile der materiellen Kultur auf plastische Weise imitiert (Foto: CC BY-SA 2.0, Roberto Ferrari).

Ausschmückung der *Tomba dei Rilievi* aus dem 4.–2. Jh. v. Chr. gipfeln (Abb. 7). Die dort im Relief wiedergegebene sepulkrale Sammlung von Alltagsobjekten charakterisiert den Bestattungsraum ganz eindeutig auch als Wohnraum (Amann 2007: 33; Prayon 2006: 15; 22–23).

Im nordalpinen Kontext können entsprechende Objektpositionen und die Erhaltung von Holzmobilier Schlüsse auf die mögliche Gleichsetzung von Grab- und Wohnraum zulassen. Im Dürrenberger Grab 352 mag die Lage des Toten auf einem Totenbrett oder einer reich beschnitzten Liege wie in anderen Grablegen, etwa im Hochdorfer Prunkgrab bewusst einen häuslichen Funktionsbereich imitieren (Jung 2008: 278–9; Karl 2015: 121) (Abb. 4). Liege und Kline können dabei neben der allfälligen Verknüpfung mit Gelage und *symposion* auch einen im Sepulkralkontext zahlreicher traditioneller Gesellschaften überlieferten ‚Schlaftopos‘ wiedergeben (David 1995: 89; Heintze 1971: 179; Küsters 1920: 684). Leider sind entsprechende Schlafplätze natürlich kaum je in Hausgrundrissen zu identifizieren. Eine Imitation der realen Wohnverhältnisse, die in mehrräumigen Grabanlagen ethnographisch belegt ist, zeichnet sich eventuell auch in der Struktur und Möblierung spätereisenzeitlicher und frühromischer Gräber des Treverergebietes und des Tessin ab. Hier finden sich, bisweilen in eine abseitige Nische eingestellt, Fächer oder Regale für Ess- und Trinkgeschirr bzw. Speisebeigaben, die dem Bereich den Charakter einer separaten Küche oder eines Vorratsraumes verleihen (Metzler et al. 2009: 362–4). Die an der südlichen Kammerwand zu Kopfe des Toten im

Zentralgrab von Hochdorf aufgehängten Trinkhörner spiegeln womöglich die Situation in der Halle des Bestatteten wider. In ähnlicher Weise könnte die Lage von Herden oder Feuerstellen, die in Siedlungskontext mehrfach überliefert sind, im Grab materiell umgedeutet und durch ‚Platzhalter‘ wie etwa Brat- und Kochutensilien in den reichen spätlatènezeitlichen Gräbern Südenglands (z. B. Welwyn Grab A und B; Lexden) oder Nordfrankreichs (z. B. Marcelcave, Somme) symbolisiert worden sein (Karl 2015: 121; Buchez 1998; Foster 1986; Stead 1967). Neben ihrer Rolle als Prestige- oder Machtindikatoren können die Gegenstände so eine zusätzliche, auf die Versorgung der Verstorbenen ausgerichtete ‚Grabbedeutung‘ aus ihrem diesseitigen Funktionskontext, unter Umständen in umgekehrter Weise, tradiert haben.

Leider zeichnet sich momentan in den Dürrenberger Hausbefunden keine einheitliche Position der Herdstellen ab, die als Muster für entsprechende Installationen im Grab gedient haben könnten (Lobisser 2005: 19–24, Abb. 5–8; 74–5). Bemerkenswert sind jedoch einige Details in den Gräbern, die schon Ludwig Pauli (1978: 65–7) erkannt hat. Er verwies auf das Phänomen der „Brandnester“ in einigen Grabkammern, die ohne Spuren von Leichenbrand, jedoch bisweilen mit Tierknochenbrand oder nachträglich eingebrachten Kleinobjekten versetzt waren. Unter Umständen sind sie die symbolische Wiedergabe des häuslichen Herdfeuers, wenngleich Holzkohlestreuungen nach ethnographischen Vergleichen auch apotropäische Funktion haben können (David 1995: 92–3).

DAS GRAB ALS SPEICHER

Eine weitere, ebenfalls mit der Haussymbolik assoziierte Deutung stellt das Grab als inverses Abbild eines Getreidespeichers dar (van Beek 1995: 146–52). Bei den Kapsiki im Norden Kameruns ist der gesamte Bestattungsritus in vielerlei Hinsicht mit der Speicherung und magischen Wirkung bestimmter Pflanzen verknüpft (Abb. 8). Das Dach des Speichers, dessen Weihung ganz ähnlicher Riten wie eine Bestattung bedarf, wird mit zwei solchen Pflanzen – *safa* und *haze* – gleichgesetzt, die gewissermaßen für ‚Glück‘ und ‚Wohlstand‘ in einem explizit männlichen Kontext stehen (van Beek 1995: 148–50). Auch der Kopf des Toten wird mit den Pflanzen geschmückt und so in einer anthropomorphen Deutung

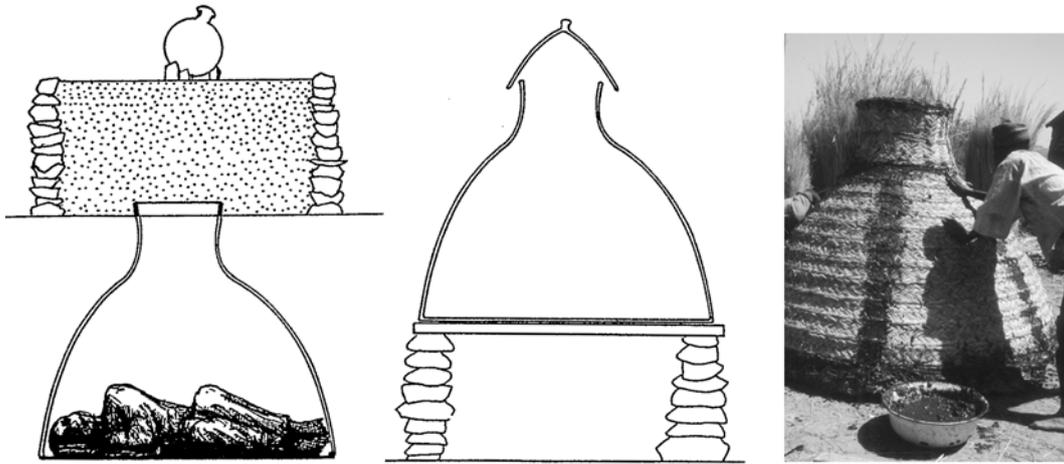


Abb. 8: Grab und Speicherbau der kamerunischen Kapsiki weisen zahlreiche strukturelle und symbolische Entsprechungen auf. Errichtung eines Speichers und Grablegung umfassen ähnliche Vorstellungen und Riten (van Beek 1995: 151 Fig. 1; Foto: CC BY-SA 3.0, Zerotime).

mit dem Speicherbau verbunden. Ein Vergleich der Form von oberirdischem Speicher und unterirdischem Grab offenbart das Beziehungsgeflecht, bei dem die Form des Speicherraums exakt dem Grabraum entspricht. Seitenverkehrt wird die Steinkonstruktion des Speichers an der Oberseite des Grabes als Monument wieder aufgenommen. Das Ritualgefäß auf dem Grab stammt vom Vater des Verstorbenen und wurde ursprünglich innerhalb der Steinbasis des Speichers aufbewahrt (van Beek 1995: 150–2).

Die Verbindung zwischen Speicher und Grab beruht auf einer Symbolik der Erneuerung, Reifung und Sicherung, bei der sowohl die Nahrung als auch der Verstorbene in einer liminalen Phase in einen anderen Zustand übergeht. Tod und jenseitige Wiedergeburt werden dabei als Aspekte der Fruchtbarkeit gesehen, die natürlich auch in der Ernte, Speicherung und Aussaat des Getreides von grundlegender magisch-religiöser Bedeutung sind (David 1995: 88–9; van Beek 1995: 150–2). Die symbolische Gleichsetzung von Grab und Speicher im ethnographischen Befund inspiriert zur Suche nach entsprechenden Konvergenzen im archäologischen Kontext (Bradley 2005: 174–7). Hier finden sich ganz eigentümliche strukturelle Übereinstimmungen zwischen bestimmten Grundrissstypen aus Siedlungen und Grabformen, die eine inhaltlich-symbolische Korrelation plausibel machen.

Form und Funktion der bekannten Vier-, Fünf- oder Sechspostenstellungen, zum Teil mit umlaufendem

Wandgräbchen oder ‚vorgestellten‘ Pfostenpaaren, werden gemeinhin als gestelzte Speicher interpretiert, die dem Schutz der eingelagerten Güter dienen (Schmaedcke 2002). Formale Entsprechungen zeigen sich in der latènezeitlichen Sepulkralkultur von der gallischen Champagne bis in den ostkeltischen Bereich (Abb. 9). Die Anlagen werden als oberirdische, turm- oder hausartige Grabmonumente rekonstruiert, die eine deutliche Übereinstimmung mit den vermeintlich rein profanen Speichern in Siedlungen aufweisen (Lambot 2002; Ramsil 2012). Über eine dritte, wiederum strukturell entsprechende Befundkategorie lässt sich die ideelle Korrelation zwischen Speicher und kultischer Bedeutung im Grabkontext erhärten. Phase 1 des sogenannten ‚Zentraltempels‘ von Manching stellt eine solche formale Entsprechung dar, bei der die folgenden Rundbauten und die Assoziierung mit kultischen Deponierungen an einer religiös-kultischen Funktion des Gebäudes keine Zweifel lassen (Wendling 2013: 466–8). Mehrere ganz ähnliche ‚Sonderbauten‘ in einem architektonisch herausgehobenen Areal des Manchinger Altenfeldes stützen diese religiöse Deutung (Leicht, Sievers 2005: 233). Ferner legt die Orientierung des Rundtempels der Phase 2 auf den Sonnenaufgang zur Frühjahrs-Tagundnachtgleiche und eine dadurch ersichtliche Verbindung zum Lauf des landwirtschaftlichen Jahres nahe, dass hier im Zentrum des nachmaligen Oppidums ein Fruchtbarkeitskult geübt wurde, der durch die formale Ähnlichkeit mit den Speicherbauten auch architektonisch deren Symbolik

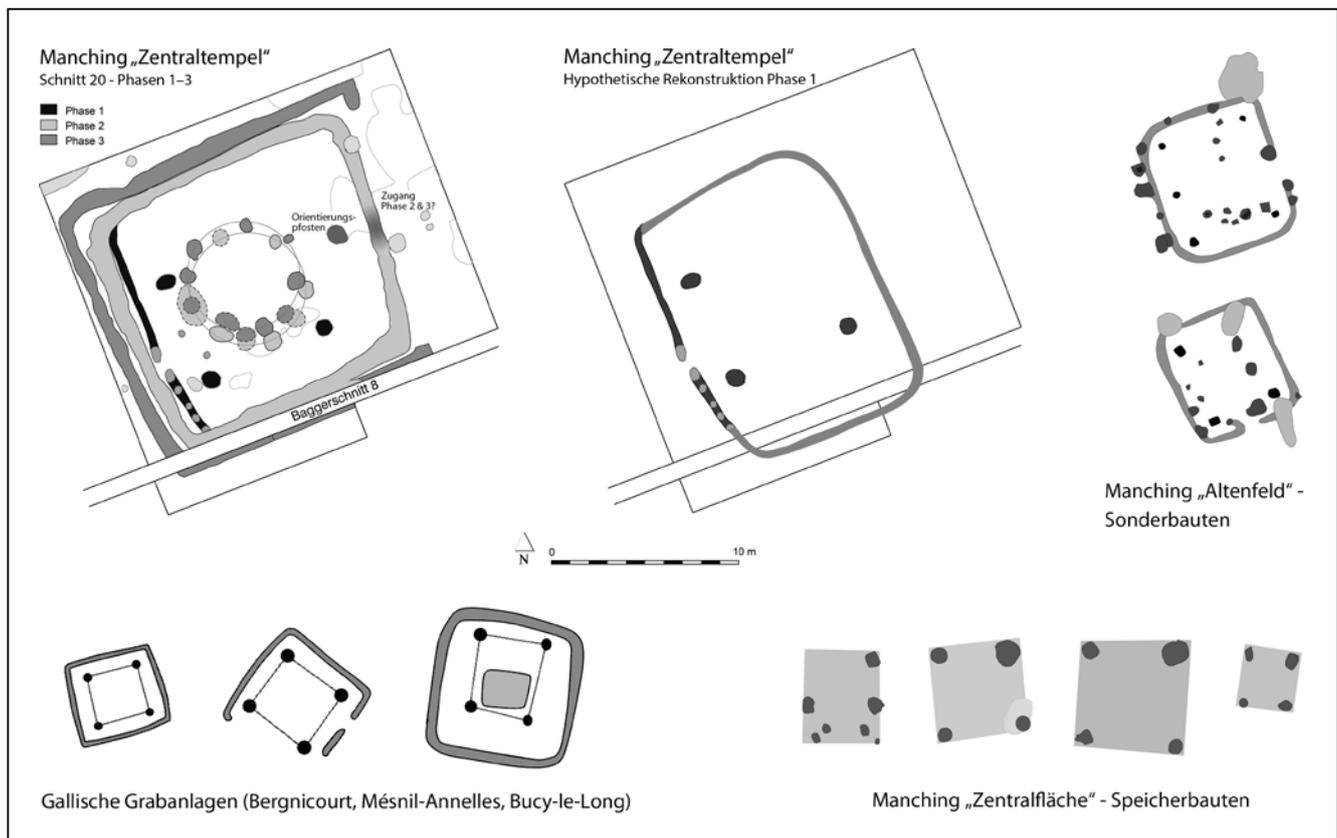


Abb. 9: Strukturelle Ähnlichkeiten des sogenannten Manchinger ‚Zentraltempels‘, weiterer Manchinger ‚Sonderbauten‘ und Speicher sowie latènezeitlicher Grabanlagen legen eine enge ideelle Verknüpfung von landwirtschaftlichem Ertrag, Fruchtbarkeitsriten und Bestattungskultur nahe (Graphik: Holger Wendling, z. T. nach Lambot 2002: 105 Fig. 10).

illustriert haben könnte (Wendling 2013: 468; Bradley 2005: 168–70). Die speicherförmigen Kultbauten schlagen so den Bogen zu den hölzernen Grabmonumenten und legen demnach auch inhaltlich eine Korrelation von Tod, Regeneration, Fruchtbarkeit und Lebenszyklen nahe.

GRAB UND UTERUS – EINE ETHNOARCHÄOLOGISCHE HYPOTHESE

Die aus der ethnographischen Analogie auch für die eisenzeitliche Sepulkalkultur abgeleitete Vermischung von Bedeutungskomponenten aus Siedlungen und Gräbern ermöglicht weitere Spekulationen auf Ebene der Grabform sowie der inneren Struktur des Bestattungsortes. Einen ersten Hinweis bietet die auf so vielfältige Weise mit Tod, Wiedergeburt und sepulkralen Motiven durchdrungene altägyptische Kultur, bei der die reiche

Textüberlieferung mehrfach metaphorische Umschreibungen des Grabraumes vermittelt. Schon in den Pyramidentexten des Alten Reiches findet sich die inhaltliche Gleichsetzung des Grabes oder Sarges mit der Mutter des/der Verstorbenen. Die Erneuerungs- und Wiedergeburtsvorstellungen weiten diese Korrelation schließlich zur ideellen Identität von Grab und Gebärmutter aus, die wie das englische Begriffspaar *tomb* und *womb* ein Wortspiel der Begriffe *h.t* (Grab) und *h.t* (Leib, Gebärmutter) ausdeutet (Smith 2011: 271–2).

Der Blick auf traditionelle afrikanische Gesellschaften zeigt, dass in zahlreichen Fällen auch rezente Kosmologien die Form der unterirdischen Grabbauten und ihres Zugangs als Anthropomorphismus mit der Gebärmutter bzw. dem Geburtskanal identifizieren. Hierzu kommt bisweilen eine kauernde oder hockende Totenhaltung, die die Leiche als Schlafenden oder Fötus darstellt. Die zugrundeliegende Ideologie wird beson-

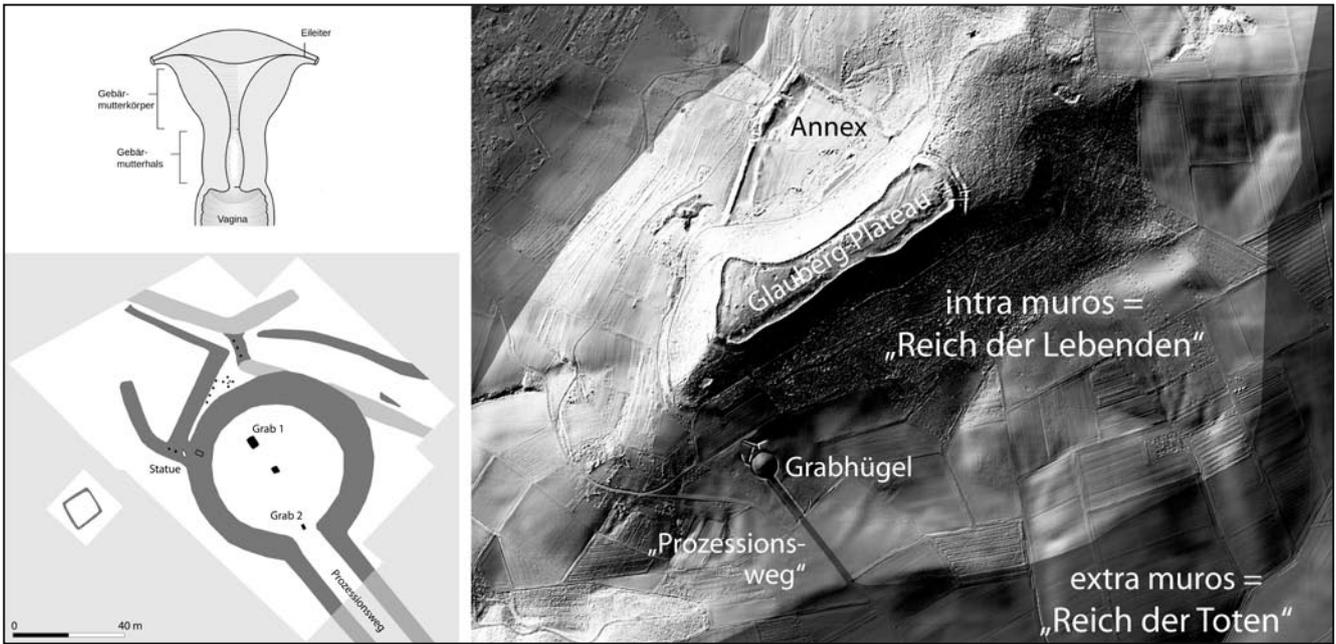


Abb. 10: Das ‚Landschaftsmonument‘, das die frühlatènezeitliche Höhensiedlung auf dem Glauberg umgibt, wird als Trennlinie einer äußeren ‚Sphäre der Toten‘ und einer inneren ‚Sphäre der Lebenden‘ interpretiert. Die Kontaktzone im Bereich des ‚Prozessionsweges‘ und des Monumentalgrabhügels könnte als Abbild des Uterus Vorstellungen von Geburt und Tod verbunden haben (nach Posluschny 2008: Fig. 4; LiDAR © Römisch-Germanische Kommission).

ders bei den ghanaischen Kasena deutlich, bei denen der Uterus als Modell für das Geburtszimmer, das Haus und das Grab dient (Abasi 1995: 463–5). In ihrer Kosmologie sind Tod und Geburt untrennbar verwoben und werden auch im Bestattungsritus – zum Teil in inverser Form – entsprechend dargestellt (cf. Ritz-Müller 1990: 58–9; 66–7). So wird der Tote aus dem Sterberaum mit dem Kopf voran herausgetragen, dann jedoch mit den Füßen voran in das Grab gelegt. Der enge Zugang symbolisiert den Geburtskanal, durch den der Tote mit den gleichen Schwierigkeiten wie bei der Geburt in den Schoß von ‚Mutter Erde‘ zurückgelegt wird (Abasi 1995: 464). Im nordkamerunischen Sprachraum des Mofu-Gudur wird das Seil, mit dem der Tote in das als Gebärmutter konnotierte Grab hinabgelassen wird, als ‚Nabelschnur‘ bezeichnet (Jouaux 1995: 119). Alle Elemente und Vorstellungen des Ritus, also der Uterus der Erdmutter, der physischen Mutter, das Haus und das Grab sind miteinander verknüpft und versinnbildlichen die Logik eines umgekehrten Geburtsvorgangs, der die Schwangerschaft und Reifung im Uterus sowie die Wiedergeburt im Zuge eines neuen Lebenszyklus umfasst (David 1995: 89; 93; Ritz-Müller 1990: 63–4; 67–8).

Sicherlich ist es zunächst fragwürdig, ob eine derart komplexe Vorstellungswelt ohne schriftliche oder mündliche Hinweise im archäologischen Kontext überhaupt erkennbar sein kann. Allerdings mag auch hier die strukturelle Entsprechung auf die zugrundeliegende mythisch-religiöse Sphäre verweisen, obwohl diese, wie eingangs dargelegt, natürlich keine direkte Übereinstimmung mit dem ethnographischen Befund für sich beanspruchen kann. Immerhin mögen die auf Ackerbau und Vorratshaltung fußenden Wirtschaftsweisen sowohl des archäologischen Beispiels als auch des ethnographischen Vergleichs (*Explanans* und *Explanandum*) auf kulturübergreifende Vorstellungen hinweisen, die dem Erhalt von Fruchtbarkeit und Regeneration im Leben wie im Tod eine zentrale Position einräumten (cf. Bradley 2005: 174–7). Hervorragendes Beispiel für derartige Vorstellungen liefert die altägyptische Kultur, in der realweltlich-natürliche Regeneration, jenseitige Wiedergeburt und Fruchtbarkeit untrennbar verbunden sind. Im Fall des Totengottes Osiris wird dies durch das Aufkeimen des Getreides aus seinem toten Körper in den Kornosiriformen rituell veranschaulicht (Quack 2007).

Zu Beginn der vergleichenden Argumentation darf

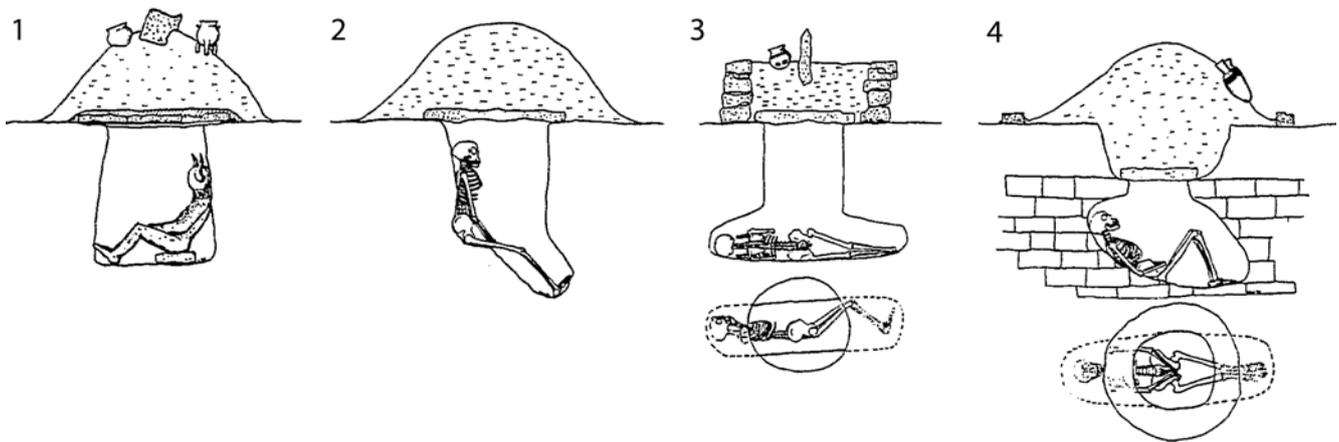


Abb. 11: Rezente Gräber im nordkamerunischen Mandara-Hochland weisen strukturelle Ähnlichkeiten zu eisenzeitlichen Siedlungsbestattungen in aufgelassenen Silogruben auf, die für analoge Vorstellungen im Bestattungsbrauchtum Land- und Vorratswirtschaft betreibender Gesellschaften sprechen können (nach David 1995: 87 Fig. 5).

davon ausgegangen werden, dass die innere weibliche Anatomie in der mitteleuropäischen Eisenzeit nicht unbekannt war. Obwohl bis auf einige stilisiert-anthropomorphe Amulette keine physischen Details überliefert sind, lassen Spuren chirurgischer Eingriffe, Funde von Operationsbesteck, besonders aber vereinzelt hallstattzeitliche Keramikwulstringe, die als Stützpressar interpretiert werden, auf fundierte medizinische Kenntnisse schließen (Huth 2003: 90–1; Künzl 1995; Scherzler 1998; Wiltchke-Schrotta 2013; Zeller 2003: 538–42). Zudem dürften die intensiven Kontakte zu mediterranen Hochkulturen, in denen detailreiche Votivmodelle des Uterus im Kult verwendet wurden, einen entsprechenden Wissenstransfer begünstigt haben (Recke, Wamser-Krasznai, Habrich 2008).

Als strukturelle Analogie dient eine der prominentesten Grab- und Kultanlagen der Eisenzeit, das sogenannte ‚Kalenderbauwerk‘ und der Monumentalgrabhügel südlich des Glauberges in Hessen. Axel Posluschny (2008: 171–2) schlägt in einer mikroregionalen Interpretation vor, die Führung der Wall-Grabenanlagen, die den Berg umgeben, als physische Trennlinie zwischen äußerer, *extra muros* gelegener „Sphäre der Toten“ und innerer „Sphäre der Lebenden“ zu deuten (Abb. 10). In der markanten Einschnürung der von Wall und Graben gesäumten ‚Prozessionsstraße‘ und ihrer Kulmination am Grabhügel seien diese beiden Sphären räumlich verzahnt und schafften ein durch weitere Gräben, Pfostenstel-

lungen und Einfriedungen ostentativ gestaltetes numinoses Umfeld. Führt man eine solche Deutung weiter und fügt ethnographische und anatomische Aspekte hinzu, gelangt man zu einem zwar hypothetischen, jedoch durchaus plausiblen Erklärungsmodell: Der Hügel und das zentrale Grab sowie die Prozessionsstraße bilden hiernach in überhöhtem Maßstab und als Landschaftsmemorial den weiblichen Unterleib ab. Durch den engen Zugang konnte die Geburt als Übergangsprozess reversibel inszeniert werden, indem der Tote in feierlicher Prozession in die Gebärmutter zurückgebracht wurde. Dort, im Hohlraum des Uterus bzw. Hügel wurde seine Reifung umgekehrt und der Übergang in eine weitere Existenzphase ermöglicht. Die ethnographisch belegten Konzepte von Fruchtbarkeit, Schwangerschaft, Reifung und Geburt mögen so auch im eisenzeitlichen Grabbau Mitteleuropas in heute noch wahrnehmbaren Strukturen ihren Niederschlag gefunden haben.

Letztlich können die abstrakten Ähnlichkeiten, die zwischen der physischen Realität des weiblichen Körpers und materiellen oder topographischen Strukturen des archäologischen Befundes bestehen mögen, zumindest einen Hinweis auf entsprechende ideelle Konzepte geben. Ob ‚irreguläre Bestattungen‘ in den mit einer Halseinschnürung versehenen umgekehrt trichterförmigen Siedlungsgruben der Späthallstatt-/Frühlatènezeit, die auch im Umfeld des Glaubergs belegt sind (Hansen, Meyer 2005), ganz ähnlich als eine Rückkehr in den Leib

der Erde interpretiert werden können, bleibt offen. Im Zusammenspiel mit allfälligen Objektdeponierungen in aufgelassenen Siedlungsgruben wurde auch hier auf die Verschmelzung von Aspekten von Tod und Fruchtbarkeit sowie Dankesgesten und Wiedergeburtshoffnung verwiesen (Wait 1985). In diesem Sinne mag das monumentale Grab- und Kultmonument zu Füßen des Glaubergs die ungleich kleiner dimensionierte Form der Siedlungsbestattungen reproduzieren. Sie finden wiederum bemerkenswerte Parallelen in der Struktur ethnographischer Befunde, die als Deutungshypothese entsprechende Vorstellungen auch in der Eisenzeit Europas vermitteln können (David 1995: 86–9) (Abb. 11).

ETHNOARCHÄOLOGISCHE PERSPEKTIVEN FÜR DIE EISENZEIT

Versuche, ethnographische Beobachtungen auch aus kulturell und zeitlich fernem Kontext als Deutungsperspektive auf kulturelle Phänomene der mitteleuropäischen Eisenzeit anzuwenden, wurden sowohl hinsichtlich ihrer methodischen Grundlagen als auch ihres epistemologischen Wertes kontrovers diskutiert (Eggert 1999; Krause 1999). Die hier und andernorts vorgebrachten Gedanken zum kulturalanthropologischen Vergleich zumal in einem so schwer fassbaren Bereich wie prähistorischen Glaubensvorstellungen und Bestattungsriten untermauern ihr diesbezügliches Potential hinreichend. Eine strukturell-materielle Ähnlichkeit rezenter traditioneller und urgeschichtlicher Gemeinschaften lässt keine Analogiebildung im Sinne einer ideell-kosmologischen Kongruenz zu und reproduziert keinesfalls einen ‚Phänotyp‘ vermeintlicher suprakultureller Vorstellungen. Ihre Berücksichtigung erweitert jedoch zumindest das interpretative Spektrum des Untersuchungsgegenstandes und hebt Erklärungsperspektiven über den begrenzten Horizont des interpretierenden Individuums und seines Umfelds hinaus (Eggert 1993: 149). Dass bestimmte Aspekte in sesshaften, auf Vorratswirtschaft ausgerichteten Kulturen auch über Zeiten und Räume hinweg ähnliche strukturelle Phänomene hervorgebracht haben, mag nach dem Grundsatz analogen Deutens zumindest einigen der vorgebrachten Erklärungsvorschläge zusätzliches Gewicht verleihen. Die Übereinstimmung in einer grundlegenden Form der produzierenden Wirtschaftsweise bietet eine – wenngleich sehr allgemeine – Prä-

misse für die kulturvergleichend-strukturelle Perspektive der Ethnoarchäologie (Eggert 1993: 67). Mitunter wurde gar die Notwendigkeit einer solchen fundamentalen Konkordanz zwischen den verglichenen archäologischen und ethnographischen Phänomenen in Frage gestellt und ausschließlich die Menge der strukturellen Übereinstimmungen als signifikantes Kriterium für die Plausibilität der Analogie angeführt (Wotzka 1993: 256). Aus gemeinsamer Gestalt jedoch Regelmäßigkeiten des eisenzeitlichen Grabbrauchs ableiten zu wollen, verbietet sich freilich – zu groß ist die Variabilität des archäologischen Befundes, zu breit das Spektrum ethnographischer Phänomene, die hier nur als eklektische Sammlung erörtert wurden (cf. Eggert 2012: 363; 381).

Die Interpretationsvorschläge zur Symbolik des eisenzeitlichen Grabbaues Mitteleuropas gründen auf unterschiedlichen Ebenen des allgemein-vergleichenden Analogieschlusses bzw. der „freien Parallelisierung“ (von Uslar 1955: 4) kulturalanthropologischer Befunde sowie dem archäologischen Vergleich spezifischer Strukturen im archäologischen Kontext. In welche Richtung diese methodische Verstrickung die Stichhaltigkeit der Argumentation führt, sei zunächst dahingestellt. Gewiss gewinnt hierdurch der zweidimensionale archäologische Befund an Plastizität und regt zu neuen Fragen einer eisenzeitlichen Thanatologie an, die auch Glaubenskonzepte und Symbolgehalt nicht ausklammern. Nach Rafael von Uslar (1955: 4) sollen Analogien – auch zur urgeschichtlichen Glaubenswelt, mithin zur Symbolik und Metapher von Haus, Speicher oder Gebärmutter im Grabkontext – „niemals als starre Schemata, sondern nur als Vergleichsgrundlagen in freier Parallelisierung“ dienen. Selbst wenn die Deutung hierbei nicht über Mutmaßungen hinausgeht, vermittelt ein solcher Ansatz doch eindrücklich den primären Nutzen der kulturalanthropologischen Analogie (von Uslar 1955:4): „Nur auf dem Wege der Durchdenkung aller Möglichkeiten“ kann „eine Annäherung an die einstige Wirklichkeit“ erfolgen. Über das rein Vorstellbare hinaus mag durch kritische Spekulation als „Erklärung, Deutung, Interpretation, Arbeitshypothese, sogar Theorie“ (von Uslar 1955: 20; cf. Eggert 1999: 215) mitunter vielleicht das hinreichend Plausible ins Blickfeld der eisenzeitlichen Gräberarchäologie treten.

LITERATUR

- Abasi, A. K. (1995), Lua-lia, the ‚fresh funeral‘: founding a house for the deceased among the Kasena of north-east Ghana. *Africa* 65(3): 448–475.
- Amann, P. (2007), Tod, Grab und Jenseits bei den Etruskern. In: Hammer, W., Niederkorn-Bruck, M., Scheutz, M. [Hrsg.], *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Innsbruck, Wien, Bozen: 30–40.
- Bartoloni, G., Buranelli, F., d’Atri, V., de Santis, A. (1987), Le Urne a capanna rinvenute in Italia. *Archaeologica Tyrrhenica* 1.
- Bizzarri, M. (1963–66), La necropoli di Crocifisso del Tufo in Orvieto. *Fondazione per il Museo „Claudio Faina“* 1–2. Firenze.
- Bradley, R. (2002), Death and the regeneration of life: a new interpretation of house urns in Northern Europe. *Antiquity* 76: 372–377.
- Bradley, R. (2005), *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. London.
- Buchez, N. (1998), Les tombes à incinération de Villers-les-Roye „Les Longs Champs“ et de Marcelcave „Le Chemin d’Ignaucourt“ (Somme). *Rev. Arch. Picardie* 1998(1/2): 191–210.
- Bühnen, S. (1997), Haus und Grab: Gebaute Kosmologie und Ideologie. *Ethnogr. Arch. Zeitschr.* 38: 451–455.
- Darvill, T. (2011), Megaliths, monuments, and materiality. In: Furholt, M., Lüth, F., Müller, J. [eds.], *Megaliths and Identities. Early Monuments and Neolithic Societies from the Atlantic to the Baltic*. 3rd European Megalithic Studies Group Meeting, 13th–15th of May 2010 at Kiel University. *Frühe Monumentalität und soziale Differenzierung* 1: 35–46.
- David, N. (1992), Integrating Ethnoarchaeology: A Subtle Realist Perspective. *Journ. Anthr. Arch.* 11: 330–359.
- David, N. (1995), Mortuary Practices, Ideology and Society in the Central Mandara Highlands, North Cameroon. In: Baroin, C., Barreteau, D., von Graffenried, C. [eds.], *Mort et rites funéraires dans le Bassin du lac Tchad*. Paris: 75–101.
- Egg, M., Zeller, K. (2005), Zwei hallstattzeitliche Grabkammern vom Dürrnberg bei Hallein – Befunde und Funde. *Arch. Korrbll.* 35: 345–360.
- Eggert, M. K. H. (1991), Die konstruierte Wirklichkeit: Bemerkungen zum Problem der archäologischen Interpretation am Beispiel der Späten Hallstattzeit. *Hephaistos* 10: 5–20.
- Eggert, M. K. H. (1993), Vergangenheit in der Gegenwart? Überlegungen zum interpretatorischen Potential der Ethnoarchäologie. *Ethnogr. Arch. Zeitschr.* 34: 144–150.
- Eggert, M. K. H. (1995), Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte: Zur Relativierung eines forschungsgeschichtlichen Mythologems. *Mitt. Berliner Ges. Anthr.* 16: 33–38.
- Eggert, M. K. H. (1998), Archäologie und Analogie: Bemerkungen zu einer Wissenschaft vom Fremden. *Mitt. Anthr. Ges. Wien* 128: 107–124.
- Eggert, M. K. H. (1999), Der Tote von Hochdorf: Bemerkungen zum Modus archäologischer Interpretation. *Arch. Korrbll.* 29: 211–222.
- Eggert, M. K. H. (2012), *Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden*. 4. Aufl. Tübingen, Basel.
- Eggert, M. K. H. (2015), Das Rituelle als erkenntnistheoretisches Problem der Archäologie. In: Kienlin, T. L. [Hrsg.], *Fremdheit – Perspektiven auf das Andere*. *Kölner Beitr. Arch. u. Kulturwiss.* 1. UPA 264: 255–278.
- Emmons, G. T. (1907), *The Chilkat Blanket*. *American Museum of Natural History Memoir* III, 4. New York.
- Foster, J. (1986), *The Lexden Tumulus: a Reappraisal of an Iron Age Burial*. *BAR British Ser.* 156.
- Gauthier, J.-G. (1995), Tombes et rites funéraires en pays Fali (nord Cameroun). In: Baroin, C., Barreteau, D., von Graffenried, C. [eds.], *Mort et rites funéraires dans le Bassin du lac Tchad*. Paris: 47–62.
- Goldstein, L. (1976), *Spatial Structure and Social Organization*. Unveröffentl. PhD Thesis Northwestern University. Evanston, Chicago.
- Guidoni, E. (1976), *Architektur der primitiven Kulturen*. Stuttgart, Mailand.
- Hahn, H. P. (2006), Sachbesitz, Individuum und Gruppe – eine ethnologische Perspektive. In: Burmeister, S., Müller-Scheeßel, N. [Hrsg.], *Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie*. *Tübinger Arch. Taschenbücher* 5: 59–80.
- Hansen, S. (2003), *Archäologie zwischen Himmel und Hölle: Bausteine für eine theoretisch reflektierte Religionsarchäologie*. In: Heinz, M., Eggert, M. K. H., Veit, U. [Hrsg.], *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*. *Tübinger Arch. Taschenbücher* 2: 113–148.
- Hansen, L., Meyer, C. (2005), Leichen im Kornsilobau – nicht nur Fürstengräber am Glauberg. *HessenArch.* 2005: 65–68.
- Heintze, B. (1971), Bestattung in Angola – eine synchronisch-dia-chronische Analyse. *Paideuma* 17: 145–205.
- Hofmann, K. P. (2008), Ritual und Zeichen – Zum Umgang des Menschen mit dem Tod anhand eines Fallbeispiels. In: Kümmel, C., Schweizer, B., Veit, U. [Hrsg.], *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive*. *Tübinger Arch. Taschenbücher* 6: 353–374.
- Hofmann, K. P. (2013), Gräber und Totenrituale: Zu aktuellen Theorien und Forschungsansätzen. In: Eggert, M. K. H., Veit, U. [Hrsg.], *Theorie in der Archäologie: Zur jüngeren Diskussion in Deutschland*. *Tübinger Arch. Taschenbücher* 10: 269–298.
- Huth, C. (2003), *Menschenbilder und Menschenbild. Anthropomorphe Bildwerke der frühen Eisenzeit*. Berlin.
- Jacoby, A. (1930), *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* III, s.v. Grab. Berlin, Leipzig: 1076–1081.
- Jouaux, C. (1995), Premières et secondes obsèques en „pays“ mofugudur: symbolique et enjeux sociaux. In: Baroin, C., Barreteau, D., von Graffenried, C. [eds.], *Mort et rites funéraires dans le Bassin du lac Tchad*. Paris: 115–136.
- Jud, P. (2008), Opfergaben, Wein und Menschenknochen: Spuren von mehrstufigen Bestattungen in der Siedlung Basel-Gasfabrik. In: Rieckhoff, S., Teegen, W.-R. [Hrsg.], *Beiträge zur Religion der Kelten: ein Kolloquium an der Universität Leipzig anlässlich der*

- Ausstellung „Fromm – Fremd – Barbarisch. Die Religion der Kelten“. Leipziger Forsch. ur- und frühgesch. Arch. 1: 45–56.
- Jung, M. (2008), Zur Überdeterminiertheit von Grabausstattungen – Eine Exemplifikation anhand des späthallstattzeitlichen Grabfundes von Eberdingen-Hochdorf. In: Kümmel, C., Schweizer, B., Veit, U. [Hrsg.], Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive. Tübinger Arch. Taschenbücher 6: 271–285.
- Karl, R. (2015), Das Grab als Haus – das Haus als Grab. Mitt. Anthr. Ges. Wien 145: 117–134.
- Kossack, G. (1974), Prunkgräber. Bemerkungen zu Eigenschaften und Aussagewert. In: Kossack, G. [Hrsg.], Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag. Münchner Beitr. zur Vor- und Frühgesch., Ergbd. 1: 3–33.
- Krause, D. (1999), Der „Keltenfürst“ von Hochdorf: Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. kultur-anthropologischen Hallstatt-Archäologie. Arch. Korrb. 29: 339–358.
- Künzl, E. (1995), Medizin der Kelten. Ein archäologischer Forschungsbericht. Caesarodunum 29: 221–239.
- Küsters, M. (1919–22), Das Grab der Afrikaner. Anthropos 14–15: 639–729; Anthropos 16–17: 183–229; 913–959.
- Kurz, S. (1997), Bestattungsbrauch in der westlichen Hallstattkultur (Südwestdeutschland, Ostfrankreich, Nordwestschweiz). Tübinger Schriften Ur- und Frühgesch. Arch. 2.
- Kurz, S. (2000), Die Heuneburg-Außensiedlung. Befunde und Funde. Forsch. u. Ber. Vor- u. Frühgesch. Baden-Württemberg 72.
- Lambot, B. (2002), Noblesse, aristocratie et signes extérieurs de richesse à La Tène finale en Champagne. In: Guichard, V., Perrin, F. [eds.], L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (IIe s. avant J.-C. – Ier s. après J.-C.). Actes de la table ronde à Glux-en-Glenne, 10, 11 juin 1999. Coll. Bibracte 5: 87–108.
- Leicht, M., Sievers, S. (2005), Bemerkungen zu den Baustrukturen von Manching. In: Kaenel, G., Martin-Kilcher, S., Wild, D. [Hrsg.], Colloquium Turicense. Siedlungen, Baustrukturen und Funde im 1. Jh. v. Chr. zwischen oberer Donau und mittlerer Rhône. Kolloquium in Zürich, 17./18. Januar 2003. Cahiers d'Archéologie Romande 101: 231–239.
- Lobisser, W. (2005), Die eisenzeitlichen Bauhölzer der Gewerbesiedlung im Ramsautal am Dürrnberg bei Hallein. Dürrnberg-Forsch. 4, Abt. Siedlung.
- Metzler, J. et al. (2009), Goebange-Nospelt – une nécropole aristocratique trévière. Dossiers d'arch. du Musée national d'hist. et d'art 13. Luxembourg.
- Morris, I. (1991), The Archaeology of Ancestors: The Saxe/Goldstein Hypothesis Revisited. Cambridge Arch. Journal 1/2: 147–169.
- Müller-Scheeßel, N. (2005), Die Toten als Zeichen. Veränderungen im Umgang mit Grab und Leichnam während der Hallstattzeit. In: Kienlin, T. [Hrsg.], Die Dinge als Zeichen – Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, 3.–5. April 2003. UPA 127: 339–354.
- Müller-Scheeßel, N. [Hrsg.] (2013), „Irreguläre“ Bestattungen in der Urgeschichte: Norm, Ritual, Strafe...? Akten der Internationalen Tagung in Frankfurt a. M. vom 3. bis 5. Februar 2012. KVF 19.
- Posluschny, A. (2008), GIS as a Means to Investigate „Princely Sites“, Space and Environ. New Ways to Answer Old Questions. In: ARCHÆODYN. 7 millennia of territorial dynamics. Settlement pattern, production and trades from Neolithic to Middle Ages. Final Conference – University of Burgundy, Dijon, 23–25 June 2008. Dijon: 167–174.
- Prayon, F. (1975), Frühetruskische Grab- und Hausarchitektur. Mitt. DAI Rom, Ergb. 22.
- Prayon, F. (2006), Die Etrusker. Jenseitsvorstellungen und Ahnenkult. Mainz.
- Quack, J. F. (2007), Saatprobe und Kornosiris, in: Fitzenreiter, M. [Hrsg.], Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie. Internet-Beitr. Ägyptologie und Sudanarch. 7. London: 325–331.
- Ramsel, P. C. (2012), Late Iron Age Burial Rites in Eastern Austria. In: Berecki, S. [ed.], Iron Age Rites and Rituals in the Carpathian Basin. Proceedings of the International Colloquium from Târgu Mureş, 7–9 October 2011. Târgu Mureş: 183–188.
- Rapoport, A. (1969), House Form and Culture. Foundations of Cultural Geography Series. Englewood Cliffs.
- Recke, M., Wamser-Krasznai, W., Habrich, C. (2008), Kultische Anatomie. Etruskische Körperteil-Votive aus der Antikensammlung der Justus-Liebig-Universität Gießen (Stiftung Ludwig Stieda). Begleitheft zur Ausstellung im Deutschen Medizinhistorischen Museum Ingolstadt, 13. März–27. Juli 2008. Sammelbl. Deutsches Medizinhist. Museum N.F. 12.
- Ritz-Müller, U. (1990), Würde Gott sterblich sein, wären es auch die Menschen. In: Thiel, J. F. [Hrsg.], Der Tod – Ende oder Tor zum Leben? Tod und Jenseitsvorstellungen der Völker. Vortragszyklus 1988/89 zu der Ausstellung: „Langsamer Abschied“. Frankfurt a. M.: 57–69.
- Saxe, A. A. (1970), Social Dimensions of Mortuary Practices. PhD Thesis University of Michigan. Ann Arbor.
- Scherzler, D. (1998), Der tönernerne Ring vom Viesenhäuser Hof. Ein Hinweis auf medizinische Versorgung in der Vorrömischen Eisenzeit? Fundber. Baden-Württemberg 22/1: 237–294.
- Schmaedecke, M. (2002), Getreidespeicher auf Stützen – Beobachtungen zu einem Bautyp von der Antike bis in die Gegenwart. In: Bücker, C., Hoeper, M., Krohn, N., Trumm, J. [Hrsg.], Regio Archaeologica. Festschrift G. Fingerlin. Internat. Arch. Stud. Honoria 18: 423–437.
- Schroeder, S. (2001), Secondary Disposal of the Dead: Cross-Cultural Codes. World Cultures 12(1): 77–93.
- Smith, M. (2011), Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt. Oxford.
- Spielmann, K. A. (1998), Ritual Craft Specialists in Middle Range Societies. In: Costin, C. L., Wright, R. P. [eds.], Craft and Social Identity. Arch. Papers 8: 153–159.
- Spielmann, K. A. (2002), Feasting, Craft Specialization, and the Ritual Mode of Production in Small-Scale Societies. Am. Anthropologist 104(1): 195–207.

- Stead, I. (1967), A La Tène III Burial at Welwyn Garden City. *Archaeologia* 101: 1–62.
- Stegmaier, G. (2006), Hallstattzeitliche Grabkeramik aus dem Neckartal – Zu charakteristischen Zierelementen der Region zwischen Schönbuch und Rammert. In: Wotzka, H.-P. [Hrsg.], *Grundlegungen. Beiträge zur europäischen und afrikanischen Archäologie für Manfred K. H. Eggert*. Tübingen: 621–637.
- Steuer, H. (2003), Schlußbemerkung: Prunkgräber in der Diskussion. In: Carnap-Bornheim, C. [Hrsg.], *Herrschaft, Tod, Bestattung: zu den vor- und frühgeschichtlichen Prunkgräbern als archäologisch-historische Quelle*. Internationale Fachkonferenz Kiel 16.–19. Oktober 2003. Bonn: 223–230.
- Stubbe, H. (1988), Trauerverhalten und das Phänomen der verkehrten Welt. *Zeitschr. Ethn.* 113: 199–205.
- Tschumi, O. (1930), Grab, Haus und Herd in der Urzeit. Ein Beitrag zur Deutung urgeschichtlicher Grabvorkommnisse. *Germania* 14(4): 121–139.
- Van Beek, W. E. A. (1995), A Granary in the Earth: Dynamics of Mortuary Rituals among the Kapsiki/Higi. In: Baroin, C., Barreteau, D., von Graffenried, C. [eds.], *Mort et rites funéraires dans le Bassin du lac Tchad*. Paris: 137–152.
- Veit, U. (1988), Des Fürsten neue Schuhe. Überlegungen zum Befund von Hochdorf. *Germania* 66: 162–169.
- Veit, U. (1997), Tod und Bestattungssitten im Kulturvergleich. Ethnoarchäologische Perspektiven einer „Archäologie des Todes“. *Ethnogr. Arch. Zeitschr.* 38: 291–313.
- Veit, U. (2000), König und Hohepriester? Zur These einer sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit. *Arch. Korrbibl.* 30: 549–568.
- Veit, U. (2005), Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Kienlin, T. [Hrsg.], *Die Dinge als Zeichen – Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, 3.–5. April 2003. UPA 127: 23–40.
- Vig, L. (1909), Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Madagassen. *Mitt. Geogr. Ges. Jena* 27: 128–139.
- Villeneuve, R. G. de (1814), *L’Afrique, ou Histoire, Mœurs, Usages et coutumes des Africains*, Tome 2. Le Senegal. Paris.
- Von Uslar, R. (1955), Über den Nutzen spekulativer Betrachtung vorgeschichtlicher Funde. *Jahrb. RGZM* 2: 1–20.
- Wait, G. A. (1985), Ritual and Religion in Iron Age Britain. *BAR British Series* 149.
- Wendling, H. (2013), Manching Reconsidered: New Perspectives on Settlement Dynamics and Urbanization in Iron Age Central Europe. *European Journal Arch.* 16(3): 459–490.
- Wendling, H., Wiltshcke-Schrotta, K. (2015), Der Dürrnberg bei Hallein. Die Gräbergruppe am Römersteig. *Dürrnberg-Forsch.* 9. Abt. Gräberkunde.
- Wiley, G. R., Phillips, P. (1958), *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago.
- Wiltshcke-Schrotta, K. (2013), Gebohrt, gesägt, geschabt – Schädeloperationen (Trepanationen) bei der latènezeitlichen Bevölkerung vom Dürrnberg bei Hallein, Österreich. *Mitt. Anthr. Ges. Wien* 143: 149–167.
- Wotzka, H.-P. (1993), Zur Tradition der Keramikdeponierung im äquatorialen Regenwald Zaïres: ein Bekenntnis zur allgemeinvergleichenden Analogie. *Ethnogr. Arch. Zeitschr.* 34: 251–283.
- Zeller, K. W. (2003), Die „Nordgruppe“ – ein latènezeitliches Gräberfeld am Fuße des Putzenkopfes auf dem Dürrnberg bei Hallein. *Fundber. Österreich* 42: 525–558.

Holger Wendling
 Dürrnbergforschung
 Salzburg Museum/Keltenmuseum Hallein
 Alpenstraße 75
 A-5020 Salzburg
 holger.wendling@salzburgmuseum.at

