

In Dubio pro Deo?

Ein paar Gedanken über prähistorische Naturheiligtümer

JAN JOHANNES MIERA*

Einleitung

Bereits im frühen 20. Jahrhundert gehörte es in der Prähistorischen Archäologie gewissermaßen zum Allgemeinwissen, dass Menschen in der Ur- und Frühgeschichte zur Durchführung von Ritualen unterschiedliche Arten von Orten aufsuchten: (I) artifiziell errichtete Strukturen und (II) bestimmte Situationen in der Landschaft, an denen keine oder nur minimale Modifikationen stattgefunden hatten, zum Beispiel im Bereich von Quellen, Höhlen oder Mooren (Mogk 1915, 481; 1916, 494–95). Spätestens seit der Publikation der Funde am Maximilianfelsen im Landkreis Eschenbach durch Armin Stroh gelten „von Menschen genützte unveränderte Formen der Erdoberfläche“ als eine eigenständige Kategorie prähistorischer Fundplätze (Stroh 1962, 45). An dem besagten Felsen wurden Fragmente von Keramikgefäßen aus dem Neolithikum, der Bronzezeit, der Urnenfelderzeit sowie der Hallstattzeit und der Latènezeit gefunden (Stroh 1962, 46–49). In der näheren Umgebung waren keine Siedlungen aus diesen Zeitabschnitten bekannt und aus den Funden am Maximilianfelsen selbst konnte Stroh keine praktische oder wirtschaftliche Nutzung des Ortes ableiten. Deshalb beschrieb er die Fundstelle als einen neuen Typ von „Kultplatz“, den er bewusst von rituell genutzten Orten abgrenzte, die planmäßig von Menschen errichtet worden waren (Stroh 1962, 49).

Die Klassifikation von Stroh ist bis heute in Verwendung. Allerdings haben sich in der Zwischenzeit synonyme Bezeichnungen hierfür etabliert. Zusammen mit Wolfgang Dehn gehörte Stroh selbst zu den ersten Prähistorikern, welche diese Art von Fundstellen mit dem Attribut „heilig“ verknüpften und als „heilige Felsen“ oder „Felsheiligtümer“ beschrieben (Dehn 1981; Stroh 1983). Kurze Zeit später setzte sich der allgemeine Ausdruck „Naturheiligtum“ durch.

Es ist die archäologische Konzeptualisierung von „Naturheiligtümern“, die im Fokus dieses Beitrages steht. Zunächst erfolgt eine Übersicht zu den theoretischen Grundlagen und Implikationen, die mit „Naturheiligtümern“ verbunden werden. Ergänzend wird der Frage nachgegangen, inwiefern „Naturheiligtümer“ heutzutage noch eine geeignete analytische Kategorie für die Untersuchung von Ritualen darstellen. Berücksichtigt werden in diesem Zusammenhang insbesondere Überlegungen zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Prähistorischen Archäologie sowie theoretische Beiträge aus der Landschaftsarchäologie, der Ethnologie und Reflexionen über Möglichkeiten zur Identifikation von rituellen Handlungen in prähistorischer Zeit. Die gewonnenen Erkenntnisse werden anschließend auf ein Fallbeispiel in Südwestdeutschland angewendet. Anhand des Heidentores von Egesheim im

* Historisches Seminar, Professur für Ur- und Frühgeschichte, Universität Leipzig, Leipzig (Deutschland); Seminar für Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie, Friedrich-Schiller-Universität, Jena (Deutschland); Sonderforschungsbereich 1070 RessourcenKulturen, Universität Tübingen, Tübingen (Deutschland)

Landkreis Tuttlingen wird illustriert, wie sich die Interpretation einer Fundstelle und der zugehörigen Landschaft verändern kann, wenn die Idee des „Naturheiligtums“ verworfen wird und stattdessen Ergebnisse aus jüngeren Forschungsdiskursen berücksichtigt werden. Der chronologische Fokus des Beitrages liegt auf der Urnenfelderzeit (1200–800 cal. BCE) sowie der nachfolgenden Hallstattzeit (800–450 cal. BCE) und der Latènezeit (450–15 cal. BCE).

Das Konzept des Naturheiligtums

In den letzten vier Jahrzehnten wurden mehrere Zusammenstellungen von „Naturheiligtümern“ veröffentlicht (Schauer 1981; Müller 1993; Schauer 1996; Pankau 2008; Morrissey 2011; Denk 2012; Reim 2012; Wieland 2012; Morrissey und Reim 2014; Morrissey 2016a; 2016b; Mühlendorfer 2016). Der Umfang an Literatur bezeugt, dass diese Quellengattung inzwischen in chronologischer, chorologischer und materieller Hinsicht sehr gut erfasst wurde. In dieser Situation liegt der Gedanke nahe, dass begleitend zu der Aufarbeitung dieser Fundstellen auch eine umfassende theoretische Auseinandersetzung bezüglich der Verbindung von Mensch, Landschaft und Ritual erfolgte. Stattdessen lässt sich eine nahezu vollständige Entkopplung der praktischen Forschung von epistemologischen Überlegungen beobachten (Zipf 2003, 18; Meier und Tillessen 2014, 60–71; Eggert 2015, 257). Für die archäologische Erforschung von „naturheiligen“ Plätzen führt dieser Umstand zu einer Reihe von Schwierigkeiten, die im Folgenden erläutert werden.

(I) Die Grenze zwischen Esoterik und Archäologie wird gelockert (Morrissey 2011, 85–86; 2016a, 125). Zum Beispiel bezeichneten Sibylle Bauer und Hans-Peter Kuhnen (1995) das Heidtor bei Egesheim als einen „starken Ort“ und ließen zugleich offen, was mit dieser Bezeichnung gemeint ist. Ergänzend fügten sie hinzu, es sei ein Ort mit „geheimnisvoller Ausstrahlungskraft“ (Bauer

und Kuhnen 1995, 53). Gewollt oder nicht, hiermit knüpften sie an einen Sprachgebrauch aus esoterischen Publikationen an, in denen nicht zuletzt auch für prähistorische Ritualorte postuliert wird, dass diese besondere Kräfte besitzen und daher „eine Wechselwirkung mit verborgenen Energien“ ermöglichen (Obmann und Wirtz 1994, 568). In diesem konkreten Fall ist unklar, inwiefern sich die archäologische Konzeptualisierung des vermeintlichen „Naturheiligtums“ von einer esoterischen Deutung unterscheidet. Durch begleitende theoretische Erläuterungen hätte dies verhindert werden können.

(II) Mitunter werden wissenschaftlich veraltete und politisch bedenkliche Theorien zur Deutung der „Naturheiligtümer“ bemüht, insbesondere kulturevolutionistische Vorstellungen. So wies etwa Wolfgang Dehn darauf hin, „dass die naturnahen Menschen vorgeschichtlicher Zeit ihre natürliche Umgebung anders erlebten, als es der zivilisierte Mensch späterer Zeiten zu tun pflegt“ (Dehn 1981, 373). Dieses besondere „Erleben“ der Umwelt habe schließlich „zu echten religiösen Erfahrungen und zu den damit verbundenen Erscheinungen wie Kult und Opfer“ geführt (Dehn 1981, 373). Nach Dehn waren Menschen in prähistorischer Zeit Witterungsbedingungen wie Stürmen oder Gewittern schutzlos ausgeliefert, weil sie mit deren Ursachen ebenso wenig vertraut gewesen seien wie mit dem Wechsel der Jahreszeiten: „Der Mensch von einst, dem die Gesetze der Natur verborgen waren, musste in vielen Erscheinungen seiner Umwelt Kräfte und Mächte als wirksam erkennen, die ihm unbegreiflich und offenbar überlegen waren“ (Dehn 1981, 373). Rudolf A. Maier interpretierte „Naturheiligtümer“ als Zeugnisse einer religiösen Wahrnehmung von Natur (Maier 1984, 210). Ihm zufolge kommt in der Nutzung dieser Fundstellen eine besondere Wahrnehmung des „Göttlichen“ zum Ausdruck. Er beschrieb dies als ein „wesentliches Element primitiver, ursprünglicher Kulturen“ (Maier 1973, 650). Diese prähistorische „Naturmystik“ erkläre sich durch die

„allgemeinmenschlich-verhaltensmäßigen und religiösen Elementarvorgänge“ (Maier 1984, 211). Maier ließ offen, was mit dieser Formulierung gemeint ist und welche theoretischen Überlegungen diese Aussage stützen. Darüber hinaus führte auch Ludwig Pauli die Existenz dieser besonderen Quellengattung darauf zurück, dass der „archaische Mensch“ gewissermaßen dazu veranlagt gewesen sei, „an einem auffallenden Platz oder angesichts eines eher zufälligen Ereignisses das Walten höherer Mächte zu erkennen“ (Pauli 1992, 120).

Anhand der soeben angeführten Beispiele zeigt sich, dass die Idee des „Naturheiligtums“ zuweilen mit interpretatorischen Prämissen verknüpft wird, die eine stufenartige Entwicklung vom „primitiven“ zum „zivilisierten“ Menschen implizieren. Auch wenn es von den jeweiligen Autor_innen nicht beabsichtigt sein mag, erinnern diese Ausführungen aufgrund fehlender theoretischer Erklärungen notgedrungen Weise an kulturevolutionistische Forschungsansätze aus dem 19. Jahrhundert (vgl. Trigger 2008, 171–86, 207–10). Axiomatische Voraussetzungen wie die Annahme von „naturvölkischen“ bzw. „elementaren“ Denkweisen in der kulturanthropologischen Forschung wurden bereits in den 1920er Jahren verworfen. Dennoch lässt sich für andere Wissenschaften wie der Prähistorischen Archäologie eine fortwährende Rezeption dieser Theorien feststellen (Eggert 2003, 14–15; 2015, 258–59).

(III) Der Begriff „Naturheiligtum“ setzt eine Dichotomie von Kultur und Natur voraus. Diese spiegelt sich nicht nur in den erwähnten kulturevolutionistischen interpretatorischen Prämissen von Dehn, Maier und Pauli wieder, sondern auch in Anmerkungen wie denjenigen von Bauer und Kuhnen, in denen das romantische Bild von einer unberührten und geheimnisvollen Natur entworfen wird. Dabei bleibt unberücksichtigt, dass spätestens mit dem Aufkommen der landschaftsarchäologischen Forschung in den 1990er

Jahren der Naturbegriff einer umfassenden Kritik unterzogen und durch eine neue Konzeptualisierung von Mensch und Umwelt ersetzt wurde. Weil die zugehörige Diskussion in der Fachliteratur zu „Naturheiligtümern“ bislang nicht aufgegriffen wurde, erfolgt an dieser Stelle eine kurze Zusammenstellung.

Kennzeichnend für die Landschaftsarchäologie ist die Kritik, dass die Dichotomie von Kultur und Natur ein kulturelles Konstrukt aus der Neuzeit ist, das nicht auf prähistorische Gesellschaften angewendet werden kann (Gramsch 1996, 24; 2003, 45; Meier und Tillessen 2014, 63). In diesem Rahmen wurde die Studie „Zur Kulturgeschichte der Natur“ von Ruth und Dieter Groh vielfach zitiert (Groh und Groh 1991). Darin konnten sie herausarbeiten, dass die Trennung von Kultur und Natur in Europa lediglich bis in das 16. Jahrhundert zurückreicht und mit der Herausbildung der Naturwissenschaften verknüpft ist. Mit der Objektivierung der Umwelt hin zu einem Forschungsobjekt sei die Vorstellung einhergegangen, der Mensch stehe mit seiner Kultur und Wissenschaft außerhalb oder gar über der Natur. Diese künstliche Trennung wurde mit der Zeit zu einer allgemeingültig empfundenen Tatsache, die erst wieder im späten 20. Jahrhundert hinterfragt wurde (Gramsch 1996, 24; 2003, 41; Meier 2009; 2012, 505–07).

Landschaftsarchäologische Forschung lehnt folglich die Dichotomie von Kultur und Natur ab. Sie zeichnet sich durch einen Konstruktivismus aus, der die konstitutive Wechselwirkung zwischen Mensch und Raum in den Vordergrund der Betrachtung rückt. Eine besondere Rolle spielt hierbei die Wahrnehmung und Konzeptualisierung von Landschaften (Meier 2009, 720–21, 728, 732; 2012, 508–09). Mit Hinblick auf soziologische Forschungen von Anthony Giddens werden Landschaften als ein „Medium sozialer Praxis“ beschrieben (Brather 2006, 75). Diese neue Perspektive auf Landschaften basiert auf der Prämisse, dass soziale

Strukturen durch Handeln konstituiert werden und gleichzeitig das Medium dieser Konstitution sind, weil Handlungen nur innerhalb bestehender Strukturen vorgenommen werden können. Mit anderen Worten: einerseits geben Strukturen Möglichkeiten für Handlungen vor und andererseits werden sie durch Handlungen reproduziert. Mit der Reproduktion von Strukturen geht zugleich das Potential einher, diese zu verändern und neu zu gestalten (Gramsch 1996, 28–29; Meier 2009, 727; 2012, 507). Für das Verständnis von Landschaften bedeutet dies, dass Raumstrukturen eine Vielzahl von Handlungsmöglichkeiten anbieten und zugleich durch deren Agieren verändert werden (Gramsch 2003, 44). Aufgrund dieser Dialektik stellen Landschaften keinen neutralen Hintergrund für menschliches Handeln in der Ur- und Frühgeschichte dar. Durch das Handeln des Menschen werden Landschaften mit soziokulturellen und individuellen Werten und Bedeutungen aufgeladen. In diesem Sinne bilden Landschaften eine wichtige Grundlage zur sozialen Reproduktion von Gesellschaften und sind damit identitätsstiftend. Gleichzeitig unterliegt ihre Wahrnehmung und Konzeptualisierung einem fortwährenden Wandel (Gramsch 1996, 28–30; 2003, 44–45; Brather 2006, 61; Meier 2009, 728).

Mit der modernen Konzeptualisierung von Landschaften ist die Idee des „Naturheiligtums“ nicht kompatibel. Nicht nur, weil sie von der Dichotomie Kultur/Natur ausgeht, sondern auch, weil sie den Fokus der archäologischen Forschung auf einzelne Lokalitäten beschränkt und dabei die Beziehungen zwischen den Fundstellen und ihrer Umgebung weitestgehend außer Acht lässt. Eine solche isolierte Betrachtung von rituell genutzten Orten steht in einem starken Kontrast zu landschaftsarchäologischen Theorien, denen zufolge jede Fundstelle als Bestandteil einer kulturell konstruierten Landschaft zu verstehen ist.

(IV) Die Kriterien zur Identifikation einer spezifischen Fundstelle als „Naturheiligtum“ werden von den meisten Autor_innen nicht benannt, auch die interpretatorische Prämisse des „Heiligen“ wird nicht erläutert. Dadurch entsteht der Eindruck, dass es sich um eine selbstevidente Quellengattung handelt (Meier und Tillessen 2014, 66). Die Mehrheit der Publikationen beschränkt sich auf den Hinweis, dass „Naturheiligtümer“ in Gestalt von Höhlen, Quellen, Flüssen, Seen, Mooren, Pässen, Felstoren, Felstürmen, Felsspalten, großen Steinen usw. in Erscheinung treten können (Dehn 1981, 373–374; Schauer 1996; Kossack 1999, 132–134; Morrissey 2011, 71). Es gibt nur wenige Definitionen, die über den Verweis auf besondere topographische Situationen hinausgehen. Zu diesen Ausnahmen gehört ein Beitrag von Günther Wieland (2012, 277–78). Kennzeichnend für diese Fundstellen sind ihm zufolge vier Aspekte: (1) Es sind Orte, deren physische Erscheinung bereits „von Natur aus“ ungewöhnlich und auffällig ist. (2) Das Spektrum der geborgenen Funde ist selektiv und kann nicht als repräsentativ für alltägliche Siedlungsaktivitäten oder wirtschaftliche Handlungen beschrieben werden. (3) Die Artefakte stammen aus unterschiedlichen Zeitabschnitten und bezeugen somit, dass der betreffende Ort über große Zeiträume hinweg wiederholt aufgesucht wurde, d. h. über mehrere Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende. Diese drei Charakteristika sind weitestgehend deckungsgleich mit der eingangs erwähnten Definition von Stroh (1962). Eine wichtige Ergänzung markiert der letzte Punkt von Wieland, weil er sich auf das „Heilige“ bezieht. (4) Wieland (2012, 278) betont, *„dass die Natur für religiöse Menschen nicht einfach ‚natürlich‘ ist, sondern überall Manifestationen höherer Mächte gesehen werden. Deshalb könne der Mensch solche Heiligtümer nicht ‚machen‘ und ihre Stätten nicht ‚wählen‘. Stattdessen können sie nur durch übernatürliche Zeichen ‚gefunden‘ werden – ein wesentlicher Unterschied*

zu Tempeln oder Heiligtümern, die als bauliche Anlagen vom Menschen geplant platziert werden“ (Wieland 2012, 278).

Auch wenn ein direkter Verweis fehlt, ist dennoch zu erkennen, dass sich diese Definition an dem Aufsatz des Religionswissenschaftlers Carsten Colpe (1970) über „Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen“ orientiert. Unter Bezugnahme auf Überlegungen von Mircea Eliade (1954) postulierte Colpe eine „Dialektik des Heiligen“. Demnach könne jede natürliche Erscheinungsform (zum Beispiel Bäume, Felsen, Flüsse oder Seen) eine „Chiffre des Heiligen“ sein (Colpe 1970, 29). Ausgehend von einer Analyse alter Mythen stellte Colpe drei Indizien zusammen, die zur archäologischen Identifizierung von „Heiligtümern“ beitragen sollten:

(I) Wiederholung: Kennzeichnend für einen „heiligen“ Ort sei eine phänomenale Kontinuität, d. h. eine über größere Zeiträume wiederkehrende Erinnerung an eine ursprüngliche Hierophanie (Colpe 1970, 31). Der archäologische Nachweis dieses Kriteriums könne durch eine charakteristische Auswahl bzw. Kombinationen von Artefakten erbracht werden. Auch die Beibehaltung von auffälligen Grundrissen oder topographischen Lagen sei ein wichtiges Indiz (Colpe 1970, 32). Phänomenale Kontinuität könne seitens der Archäologie „bis zu einem gewissen Grade aus allem, was sich in einer aus Alltagsumständen nicht mehr erklärbaren Weise über Zeiten hin wiederholt“ (Colpe 1970, 32), abgeleitet werden.

(II) Entdeckung: Nach Colpe kann der Mensch „Heiligtümer“ weder schaffen noch auswählen. Das „Heilige“ könne nur „entdeckt“ bzw. „gefunden“ werden. Für die Überlegungen von Colpe ist die Omnipräsenz des „Heiligen“ eine *conditio sine qua non*: „Was einen Ort zum Heiligtum macht, sein *genus proximum* also, [...] ist das Heilige“ (Colpe 1970, 19). Diese Perspektive befreie Archäolog_innen „von der

falschen Fixierung, dass an einem bestimmten Ort kein Heiligtum gewesen sein kann“ (Colpe 1970, 33). Demnach manifestiere sich das „Heilige“ solange in einer prähistorischen Fundstelle, bis der Nachweis erbracht wird, dass etwas Profanes vorliegt. Archäologische Forschung könne folglich nach der Devise *in dubio pro deo* verfahren (Colpe 1970, 29).

(III) Außergewöhnlichkeit: Grundsätzlich kann sich das „Heilige“ *sensu* Colpe gleichermaßen an natürlichen wie gebauten Orten offenbaren. Für urgeschichtliche Epochen müsse angenommen werden, dass sich das „Heilige“ vornehmlich an ungewöhnlichen, entlegenen oder unzugänglichen Orten offenbart habe. Infrage kämen sowohl „Naturformationen geologischer und botanischer Art, die von ihrer Umgebung abstechen“ [*sic!*] als auch Orte, die „aufgrund der Eigenart bestimmter Oberflächen“ auffallen (Colpe 1970, 34).

Die von Wieland vorgeschlagene Definition von „Naturheiligtum“ zeigt, wie sehr die Überlegungen von Colpe die deutschsprachige Prähistorische Archäologie nachhaltig geprägt haben (Meier und Tillessen 2014, 64–65). Die häufig fehlenden Referenzen auf Colpe bezeugen, dass in der Forschung zu „Naturheiligtümern“ die (vermeintlich) allgegenwärtige Präsenz des „Heiligen“ eine allgemein anerkannte Tatsache geworden ist – ähnlich wie die Dichotomie von Mensch und Natur.

Das Fehlen von kritischen Auseinandersetzungen mit seiner Arbeit überrascht insofern, als dass die Existenz des „Heiligen“ im Sinne von Colpe die zweite zentrale interpretatorische Prämisse ist, mit welcher die Verwendung des Wortes „Naturheiligtum“ legitimiert wird. Aus diesem Grunde wird im nächsten Abschnitt diskutiert, inwiefern die Überlegungen von Colpe vor dem Hintergrund der Theoriediskussionen aus den letzten Jahrzehnten einen zielführenden analytischen Zugang zur archäologischen Erforschung von Ritualen darstellen.

Ein alternativer Ansatz: Kriterien zur Identifikation von Ritualorten

In Deutschland gibt es seit den späten 1980er Jahren eine umfangreiche Diskussion über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Prähistorischen Archäologie. Aus den zahlreichen Beiträgen lässt sich inzwischen ein Konsens über das generelle Aussagepotential prähistorischer Quellen extrahieren (vgl. [Miera 2019](#)). Wichtig für eine kritische Betrachtung der Arbeit von Colpe sind die folgenden zwei Erkenntnisse:

(I) Archäologische Quellen sind nicht selbst-evident. Funde und Befunde sind nicht regelmäßig verschlüsselt wie Sprachen. Vergangenheit kann deshalb nicht aus ihnen heraus „gelesen“ werden. Funde und Befunde sind ursprünglich in kulturspezifische Nutzungssphären eingebunden gewesen, die heute nicht mehr existieren. In der Folge besitzen materielle Hinterlassenschaften für uns heute eine Mehrdeutigkeit, aufgrund derer das Leben in der Vergangenheit nicht mehr rekonstruiert werden kann. Jedwede Aussage, die über sachliche Informationen wie Gewicht, Form, Rohstoff und Verzierung hinausgeht, setzt eine Form von Kontextualisierung und Analogiebildung voraus ([Miera 2019](#), 2–3).

(II) Archäologische Interpretationen der Vergangenheit können nur die erhaltenen materiellen Überreste berücksichtigen. Faktoren wie der Rohstoff, aus dem Artefakte hergestellt wurden, die Umgebung, in die sie eingebettet waren, sowie taphonomische Prozesse und kulturelle Praktiken, an denen sie beteiligt waren, können die Erhaltung archäologischer Quellen beeinflussen und somit zu einer Lückenhaftigkeit führen ([Miera 2019](#), 3). Ergänzend zu der fragmentarischen Überlieferung der materiellen Hinterlassenschaften kommt hinzu, dass alle immateriellen Informationen, die für religiöse Glaubenssysteme und -praktiken relevant waren, unwiederbringlich verschwunden sind ([Leach](#)

1966, 407; [Zipf 2003](#), 20; [Eggert 2015](#), 264–265).

Unter Berücksichtigung dieser epistemologischen Überlegungen ist das Kriterium der Entdeckung von Colpe in der archäologischen Praxis nicht anwendbar (siehe auch [Bemmann und Hahne 1992](#), 32–34; [Eggert 2003](#), 14; [Zipf 2003](#), 20; [Eggert 2015](#), 266). Aufgrund der fragmentarischen Überlieferung und der Mehrdeutigkeit der vorhandenen Quellen ist das „Heilige“ im archäologischen Fundgut nicht identifizierbar ([Eggert 2015](#), 264). Deshalb kann das Attribut „Heilig“ nicht mehr zur Beschreibung prähistorischer Fundstellen verwendet werden. Nachdem auch der Begriff „Natur“ dekonstruiert wurde, sollte nunmehr gänzlich auf die Verwendung von „Naturheiligtum“ verzichtet werden.

Auch wenn die Prähistorische Archäologie weder die Entdeckung des „Heiligen“ materiell erfassen, noch den Inhalt von Glaubensvorstellungen im Detail beschreiben kann ([Eggert 2015](#), 265), bedeutet dies nicht, dass die kultische Sphäre prähistorischer Gesellschaften überhaupt nicht erforschbar ist. Parallel zu den Diskussionen über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Faches sind das Kriterium der Wiederholung und das Kriterium der Außergewöhnlichkeit von Colpe positiv evaluiert worden. Diesen Kriterien wurden sogar noch weitere Indizien zur Seite gestellt, sodass die archäologische Forschung mittlerweile über ein Instrumentarium verfügt, mit dem rituelle Handlungen und somit Ritualorte identifiziert werden können. Wichtig ist die Erkenntnis aus der Ethnologie, dass Rituale sich durch standardisierte und repetitive Praktiken auszeichnen (vgl. [Leach 1966](#); [Bell 1992](#)). Diese strukturellen Charakteristika können einen spezifischen materiellen Niederschlag hinterlassen ([Müller 2002a](#), 3; [Zipf 2003](#), 19; [Eggert 2015](#), 262–63, Abb. 1; für Ausnahmen siehe [Eggert 2015](#), 267–74). Zuletzt legten Gabriele Zipf ([2003](#)) und Manfred K.H. Eggert ([2015](#))

archäologisch anwendbare Kriterien zur Identifikation von Ritualorten vor.

Eggert formulierte auf der Basis von Colpe (1970) und Michael Müller-Wille (1989) vier Kriterien (Eggert 2015, 264–67, Abb. 5). (I) Topographie/Außergewöhnlichkeit: Dieses Kriterium geht davon aus, dass zumindest ein Teil der rituellen Handlungen an ausgewählten Lokalitäten durchgeführt wurde. In diesem Sinne können auffällige topographische Positionen in der Landschaft, zum Beispiel Moore, abgelegene Bergregionen, Höhlen oder kleine Inseln einen Hinweis auf rituelle Handlungen liefern. Es kann allerdings nicht vorausgesetzt werden, dass Rituale grundsätzlich ortsgebunden waren. (II) Archäologisches Material: Dieses Kriterium bezieht sich auf charakteristische Kombinationen bzw. Spektren von Artefakten. Hierzu gehören unter anderem Scherbenpackungen, Knoenschichten sowie die Auswahl von bestimmten Metallobjekten. (III) Intentionalität: Die bewusste Beschädigung, Zerstörung und/oder Deponierung von Objekten kann ein Bestandteil von Ritualen sein. (IV) Wiederholung: Archäologisch lässt sich die Wiederholung dadurch erkennen, dass infrage kommenden Funde und Befunde verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten zugeordnet werden können.

Es ist von Eggert darauf hingewiesen worden, dass diese Kriterien lediglich eine Annäherung an rituelle Praktiken in der Vergangenheit darstellen. Es nicht auszuschließen, dass ein an sich unspektakulärer und unspezifischer Befund aufgrund der Topographie irrtümlich rituell interpretiert wird (Eggert 2015, 266). Ferner ist zu bedenken, dass die genannten Kriterien aufgrund der spezifischen Quellenbasis der Prähistorischen Archäologie nur denjenigen rituellen Handlungen Rechnung tragen können, die mit einem materiellen Niederschlag einhergegangen sind. Hieraus sollte nicht der Umkehrschluss gezogen werden, dass dort, wo diese Kriterien nicht

erfüllt werden, keine Rituale stattgefunden haben (Eggert 2015, 267).

Die Ausführungen von Zipf können als Ergänzung zu Eggerts (II) Kriterium des archäologischen Materials verstanden werden. Unter Berufung auf Edmund R. Leach (1977) wies Zipf daraufhin, dass Rituale nicht nur durch außergewöhnliche Kombinationen von Objekten erkannt werden können, sondern auch anhand spezifischer Objektklassen. Kennzeichnend für Rituale sind nach Leach Objekte, die Übergangs- und Grenzsituationen symbolisieren. Hierzu gehören Dinge, die bei Ritualen Übergänge bzw. Schwellen überschreiten wie etwa aufgenommene Nahrung oder Körperausscheidungen sowie Personen, die „zwischen den Welten“ kommunizieren können (Priester_innen, Schaman_innen). Einen weiteren Hinweis auf rituelle Aktivitäten bieten Objekte, die Übergänge ermöglichen (z. B. Waffen) und Überreste von transformativen Prozessen wie Kochen, Feuer, Reinigung, Sterben und Gebären. Wichtige archäologische Indizien sind Asche, Knochen und Skelettreste. Darüber hinaus können widersprüchliche bzw. paradoxe Bilder und Situationen (toter Gott, jungfräuliche Mutter) sowie Konzentrationen redundanter Symbole ein Indiz für rituelle Handlungen sein (Leach 1977, 172; Zipf 2003, 20–21).

Von der Lokalität zur Landschaft: das Konzept der Liminalität

Ergänzend zu den vorausgegangenen Ausführungen wird im Folgenden das Konzept der Liminalität vorgestellt. Dieses bietet Möglichkeiten, um die Konstruktion von Landschaften in der Vergangenheit zu untersuchen. Auf diese Weise kann die Betrachtung von Fundstellen als isolierte Phänomene überwunden werden.

Ursprünglich stammt das Konzept der Liminalität aus der Ethnologie. Es wurde im frühen 20. Jahrhundert von Arnold van Gennep (1909) entwickelt und durch die

Forschungen von Victor W. Turner (1967) international bekannt (siehe auch Thomassen 2009). Van Gennep (1909) entwarf die These, dass das Leben eines Menschen in jeder Gesellschaft aus einer Abfolge von kulturell definierten Übergängen besteht, zum Beispiel Veränderungen in Bezug auf den Wohnort, das Alter, den sozialen, politischen, beruflichen oder religiösen Status einer Person. Je nach Kontext kann die Teilnahme an Übergangsriten für einzelne Personen oder Kollektive verpflichtend bzw. optional sein. Manche Übergangsriten können jedes Individuum innerhalb einer Gesellschaft betreffen, andere hingegen beschränken sich auf Mitglieder von bestimmten Klassen, Berufen oder Subkulturen (Feinberg 2004, 311). In diesem Sinne können Übergangsriten als ein Mittel beschrieben werden, das die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen ermöglicht (Turner 1967, 95; Crosby 2009, 8–9).

Van Gennep formulierte ein Modell, in dem Übergangsriten in drei Phasen aufgliedert werden: (i) Riten der Trennung (*rites de séparation; préliminaires*), (ii) Riten des Übergangs (*rites de marge; liminaires*) und (iii) Riten der Zusammenführung (*rites d'agrégation; post-liminaires*) (van Gennep 1981, 20). Das von Turner elaborierte Konzept der Liminalität geht auf die zweite Phase zurück und wurde anhand von Feldstudien zu Initiationsriten, Festen (z. B. Karneval) und Pilgerbewegungen erarbeitet (V. Turner 1967; 1969; 1973; 2008).

Der Wechsel eines kulturell anerkannten Status wird häufig dadurch eingeleitet, dass zunächst der alte Status aufgehoben wird und die betreffenden Personen sich in eine Schwellsituation begeben, bevor sie den neuen Status annehmen können. Die Aufhebung bzw. Umkehr von Ordnungen und das hieraus resultierende Chaos sind charakteristisch für die liminale Phase. Die Anti-Struktur und Ambiguität des Schwellszustandes können durch den Gebrauch von spezifischen Farben, Symbolen, Masken usw. markiert werden.

Zudem kann es sein, dass die Personen während der liminalen Phase keine Namen, Ränge, Rechte oder Besitztümer haben – sie verlieren ihre Individualität (Turner 1967, 97–101). In der Folge bilden Personen, die gemeinsam eine liminale Phase durchlaufen, eine Gruppe gleicher Individuen. V. Turner (1969, 96–97; 2008, 250–51, 256–59) prägte für dieses Phänomen den Begriff der *communitas* (E. Turner 2004).

Aufgrund der Aufhebung bzw. Umkehr von Strukturen kann die liminale Phase als Gefahr empfunden werden kann. Die Aufgabe von Riten des Übergangs besteht deshalb darin, diesen Strukturwandel zu begleiten und zu kontrollieren, um für alle beteiligten Personen einen sicheren Übergang von einem fest definierten kulturell anerkannten Status in den nächsten zu ermöglichen. Mit anderen Worten: Übergangsriten stellen sicher, dass die liminale Phase eine temporäre Erscheinung ist und nicht in einen dauerhaften Zustand übergeht.

Häufig geht Liminalität mit einer physischen Trennung der involvierten Personen von ihrer Gruppe und einer Eingliederung in einem veränderten geistigen oder körperlichen Zustand einher. Für die betreffenden Personen stellt die liminale Phase eine tiefgehende individuelle Erfahrung dar, die an einem Ort stattfindet, welcher aufgrund seiner geographischen oder kulturellen Lage bzw. physischen Umgebung die liminalen Praktiken ermöglicht und die Intensität der hierbei gemachten Erfahrungen steigert (Ahrlich et al. 2018a, 208). Liminale Orte besitzen oftmals eine periphere Lage bzw. sind eine Metapher für Übergangs- oder Grenzsituation (Gebirge, Höhlen, Moore/Sümpfe, Ödland, Wüsten usw.). Aufgrund ihrer Beschaffenheit können sie sowohl auf emotionaler als auch psychischer Ebene ein Gefühl von Fremdheit hervorrufen (Turner 1973, 214; Thomassen 2009, 16; Cross et al. 2015, 6). Ein weiteres Merkmal liminaler Orte ist, dass sie in der Regel nicht dauerhaft bewohnt sind und nur



Abb. 1. Blick nach Nordosten auf das Heidentor von Egesheim, Landkreis Tuttlingen. Foto: Chris Miera.

temporär genutzt werden, d. h. für die Dauer der Rituale (Cross et al. 2015, 6). Liminale Orte schaffen Erfahrungen von Raum, Zeit und Emotionen, die sich grundlegend von denen aus der alltäglichen Realität der beteiligten Personen unterscheiden. Sie führen zu Veränderungen auf individueller Ebene und auf der Ebene von Gruppen. Bereits während der gemeinsamen Bewegung zu diesen Orten (z. B. in Prozessionen oder Pilgerreisen) werden die beteiligten Personen zusehends mehr aus den alltäglichen Strukturen herausgelöst je näher sie ihrem Ziel kommen (Turner 1973, 204–05, 217–19). Das Aufsuchen von liminalen Orten reproduziert gewissermaßen die einzelnen Phasen von Übergangsriten (Trennung/Übergang/Eingliederung) (Ahlrichs et al. 2018a, 208–09).

Vor diesem Hintergrund eröffnet das Konzept der Liminalität neue Perspektiven auf die Konstruktion und Wahrnehmung von Landschaften. Während das Konzept des „Naturheiligtums“ prähistorische Fundstellen weitestgehend losgelöst von ihrer Umgebung

betrachtet, verschiebt sich mit der Anwendung des Konzeptes der Liminalität der räumliche Fokus auf eine andere Skalenebene. Jeder Ritualort ist ein liminaler Ort und als solcher ein kulturelles Konstrukt, welches erst durch eine Kontextualisierung mit den Fundstellen aus der Umgebung verstanden werden kann. Was damit gemeint ist, soll nun anhand eines konkreten Beispiels illustriert werden.

Das Heidentor von Egesheim, Lkr. Tuttlingen

Das Heidentor ist eine natürliche Felsformation in Form eines sechs Meter hohen und vier Meter breiten Tores (Abb. 1). Es befindet sich auf dem Großen Heuberg im südwestlichen Bereich der Schwäbischen Alb bei der Ortschaft Egesheim im Landkreis Tuttlingen. Dort steht das Heidentor im Nordosten des Großen Heuberges am Rand eines Bergrückens, der sogenannten Oberburg. Das Tor steht an einem nach Norden ausgerichteten Steilhang ca. 925 Meter über dem Meeresspiegel. Das Gefälle an dem Hang

erreicht teilweise mehr als 50°, sodass ein Passieren des Tores zu Fuß kaum möglich ist, ohne sich gleichzeitig in Gefahr zu begeben (Biel 1987, 236–37; Dehn 1992, 102, 104). Aufgrund der Lage am Hang und der dichten Vegetation wird das Heidentor erst nach einer Annäherung bis auf wenige Meter sichtbar. Um es besser finden zu können, gibt es seit einigen Jahren einen kleinen ausgeschilderten Pfad, der durch den dichten Wald direkt zum Heidentor führt. Im frühen 20. Jahrhundert waren Interessierte auf das Wissen der lokalen Bevölkerung angewiesen, wenn sie das Tor besuchen wollten (Durst 1905, 13).

Forschungsgeschichte

In der Fachliteratur ist das Heidentor seit dem späten 19. Jahrhundert bekannt (Paulus 1876, 372; 1897, 341; Steiner 1897, 8). Die ersten Fundmeldungen erfolgten zur Mitte des 20. Jahrhunderts durch Peter Reiser. Er hatte seit 1945 auf der Oberburg wiederholt Geländebegehungen durchgeführt und hierbei „vor allem an der ‚Heidentor‘ genannten Stelle“ sowohl prähistorische als auch mittelalterliche Keramik entdeckt (Reiser und Schiek 1962, 232; Ströbel 1962, 138). Die Scherbenfunde konnten in die Hallstatt- und die frühe Latènezeit datiert werden, d. h. in den Zeitraum 800–275 cal. BCE (Reiser und Schiek 1962, 232, Taf. 28.B.6–7, 14–15). Zudem konnte für einige Funde nicht ausgeschlossen werden, dass sie „vielleicht noch der Urnenfelder-Kultur“ angehören (Reiser und Schiek 1962, 232, Taf. 28.B.1). Unter den gemeldeten Funden befand sich damals ein 2,7 cm großes Miniaturgefäß aus der Hallstattzeit (Reiser und Schiek 1962, 232, Taf. 28.B.6). Trotz dieses ungewöhnlichen Fundes erfolgten keine weiteren Untersuchungen vor Ort.

Erst in den 1980er Jahren geriet der Fundplatz erneut in den Fokus der Denkmalpflege. Als Verena Nübling die Fundstelle im Herbst 1986 im Rahmen der planmäßigen

Listenerfassung archäologischer Denkmäler im Kreis Tuttlingen aufsuchte, konnte sie im Hangbereich beim Tor weitere vorgeschichtliche Scherben aufsammeln (Nübling 1986). Im November 1991 wurde dem Landesmuseum in Stuttgart ein Fundensemble aus Metallartefakten vom Heidentor für 25.000 DM zum Kauf angeboten (Bauer und Kuhnen 1993, 239; Legant 2008, 153). Bei den Verhandlungen wurde zunächst angegeben, dass die Artefakte durch einen Erdbeben freigelegt worden seien (Bauer und Kuhnen 1993, 239–40). Bei einer Besichtigung der Fundstelle wurden im Hangbereich unterhalb des Heidentores auf einer Fläche von 8–12 m Breite und 30 m Länge mehrere Schürfgruben festgestellt (Dehn 1992, 102–03, Abb. 66; Schöller 1993, Abb. 3; Dehn 1998, 22; Legant 2008, 154).

Dies hatte zur Folge, dass zwei Personen wegen Unterschlagung und Hehlerei archäologischer Funde angezeigt wurden.¹ Bei der Gerichtsverhandlung stellte sich heraus, dass die Fundstelle in den späten 1980er Jahren mit Metallsonden abgesucht wurde und die Funde anschließend auf den Schwarzmarkt gelangten (Bauer und Kuhnen 1993, 240; Legant 2008, 157). Insofern ist davon auszugehen, dass die sichergestellten Artefakte lediglich einen Bruchteil des tatsächlichen Fundspektrums darstellen. Darüber hinaus mehrten sich Indizien dahingehend, dass bei den Raubgrabungen auch Vogelkopffibeln und anthropomorphe Anhänger entdeckt wurden, deren Verbleib heute unbekannt ist (Bauer und Kuhnen 1993, 240).

Angesichts der umfassenden Zerstörung der Fundstelle wurden in der Zeitspanne 1991–1993 mehrere Notgrabungen durchgeführt, um die Authentizität der geborgenen Funde sicherzustellen und die Fundstelle selbst vor weiterer Zerstörung zu schützen. Zeitgleich wurde das Areal auf der Oberburg untersucht (Dehn 1992; Dehn und Klug 1993). Der

1 Amtsgericht Spaichingen Az Ds 50/92 vom 10.11.1992 (Bauer und Kuhnen 1993, Anmerkung 4).

leitende Archäologe Rolf Dehn konstatierte nach der ersten Grabungskampagne, dass die Fundstelle „aus Gewinnsucht und Sammeltrieb zu gut 90 % zerstört worden“ sei (Dehn 1992, 105). Zudem konnte durch die Rettungsgrabungen ein selektives Vorgehen bei der Plünderung festgestellt werden. Das zentrale Interesse galt den Fibeln, während kleinere Metallfunde, Glasperlen, Keramikfragmente und Knochenfunde zurückgelassen wurden (Dehn 1992, 102–03; Dehn und Klug 1993, 103).

Ergebnisse der archäologischen Untersuchungen

Das Spektrum der Artefakte umfasst ca. 143 kg Keramikfragmente, 3 kg unverbrannte Knochenfunde, Fibeln, Ringe, transluzide Glasperlen, Pfeilspitzen, Pfeilbolzen, Haarnadeln, Gürtelhaken und ein Regenbogenschüsselchen (Kuhnen 1991, 19; Dehn 1992, 102, 105; Denk 2010, 9). Auf die außergewöhnlich gute Erhaltung der Metallobjekte ist wiederholt hingewiesen worden (Kuhnen 1991, 20; Dehn 1992, Abb. 69; Bauer und Kuhnen 1993, Abb. 1–9; Schulze-Forster 2007, Abb. 19; Dehn 2012, 742; Wieland 2012, Abb. 366; Scheschkewitz 2013, Abb. 5). Den Vorberichten kann entnommen werden, dass die Funde im Wesentlichen im Hangbereich unterhalb des Heidentores geborgen wurden – neben und oberhalb des Tores wurden nur sehr wenige Objekte dokumentiert (Dehn und Klug 1993, 99). Diese Beobachtung wird übereinstimmend als Indiz dafür genommen, dass die Objekte nach Nordosten in Richtung Tal durch das Tor geworfen wurden (Dehn 1998, 24; Rieckhoff und Biel 2001, 195; Müller 2002a, 177–78; Dehn 2012, 741).

Bis heute sind nur Teile des Fundmaterials ausgewertet worden. Eine abschließende Publikation der Ausgrabungen wird bald zu erwarten sein, nachdem mehrere (bisher unveröffentlichte) Masterarbeiten zu der Fundstelle verfasst wurden: An der Universität Freiburg befasste sich Isabella Denk (2006) mit den Keramikfunden vom Heidentor. An der

Universität Bochum erfolgte durch Katharina Nowak-Mohr (2014) eine Auswertung der Kleinfunde, während sich Beate Sikorski (2015) den Befunden widmete und Annette Babetzki (2017) eine landschaftsarchäologische Untersuchung hinsichtlich der Grabhügel im Umfeld der Fundstelle durchführte.

Die Vorberichte zu den Rettungsgrabungen befassen sich mit einer Auswahl an Fibel- und Keramikfunden (Dehn 1992; Dehn und Klug 1993). Ferner gibt es eine detaillierte Auswertung von den Metallfunden aus den Raubgrabungen (Bauer und Kuhnen 1993). Auf der Basis der Vorberichte aus den letzten Jahrzehnten wird im Folgenden ein Überblick über die Dauer und Intensität der Nutzung der Fundstelle gegeben.

Die ältesten Keramikfunde am Heidentor wurden allgemein als „bronzezeitlich“ (2150–800 cal. BCE) beschrieben (Ströbel 1962, 138; Biel 1987, 237; Dehn und Klug 1993, 100, Abb. 62.9–11, Abb. 62.13). Zudem gibt es Scherben aus der Urnenfelderzeit (1200–800 cal. BCE; Reiser und Schiek 1962, 232, Taf. 28.B.1; Ströbel 1962, 138; Biel 1987, Taf. 1.F.1; Dehn und Klug 1993, 100, Abb. 62.1–3, Abb. 62.12), der Hallstattzeit (800–450 cal. BCE; Streng 1960, 30; Reiser und Schiek 1962, Taf. 28.B.6–7; Ströbel 1962, 138; Biel 1987, Taf. 1.F.6, Taf. 1.F.17; Dehn und Klug 1993, Abb. 62.4–6) und der Latènezeit (450–15 cal. BCE; Reiser und Schiek 1962, Taf. 28.B.14–15; Ströbel 1962, 138; Biel 1987, Taf. 1.F.15–16; Dehn und Klug 1993, Abb. 62.7–8). Des Weiteren können einzelne Gefäßreste in das Mittelalter und die Neuzeit datiert werden (Reiser und Schiek 1962, 232; Dehn und Klug 1993, 100). Aus den Vorberichten geht nicht hervor, welchen Anteil die Zeitabschnitte an den ca. 143 kg Keramikfragmenten besitzen. Nach Denk handelt es sich bei den Funden mehrheitlich um Fragmente von Schalen und Schüsseln, die „vorzugsweise in die Urnenfelder- bzw. frühe Eisenzeit“ datieren (Denk 2010, 9). Grobe Vorratsgefäße, wie sie für Siedlungskontexte typisch sind, wurden am Heidentor

kaum geborgen (Dehn 2012, 741). Aus dem Spektrum der vorrömischen Keramik stechen Miniaturgefäße hervor, welche sowohl in die späte Hallstattzeit (Ha D; 620–450 cal. BCE) als auch die frühe Latènezeit (Lt A/B; 450–275 cal. BCE) datieren (Reiser und Schiek 1962, Taf. 28.B.1; Groezinger und Reim 1980, Taf. 96.B; Biel 1987, Taf. 1.F.6; Dehn und Klug 1993, 102–103, Abb. 63; Dehn 1993, 104; 1998, 24; Legant 2008, 159). Die meisten der Miniaturgefäße wurden aus einem Tonklumpen geformt, sind sehr klein und besitzen eine Form, die vergleichbar mit derjenigen von Fingerhüten ist. An den Seiten sind Tupfen eingedrückt worden. Bei den Miniaturgefäßen handelt es sich voraussichtlich um „eine in Egesheim bevorzugte Keramikform“, für es in Südwestdeutschland keine Parallelen gibt (Dehn und Klug 1993, 102).

Unter den Kleinfunden sind Fibeln die am stärksten vertretene Fundgruppe. Die ältesten Fibeln datieren in die Stufe Ha D1 (620–530 cal. BCE), die jüngsten werden der mittleren Latènezeit (Lt C; 275–150 cal. BCE) zugeordnet. Die Häufigkeitsverteilung der Fibeln kann als Indikator für die Intensität der Nutzung des Heidentores herangezogen werden. Aus der chronologischen Häufigkeitsverteilung der Fibeln ergibt sich eine erhebliche Steigerung der Nutzungsfrequenz von der Phase Ha D1 bis nach Ha D3 (620–450 cal. BCE). Ab der frühen Latènezeit werden hingegen zusehends weniger Fibeln deponiert. In der mittleren Latènezeit findet dieser Brauch schließlich ein Ende (Bauer und Kuhnen 1993, 241–47, Abb. 1–7, Abb. 10). Die chronologische Häufigkeitsverteilung der Fibeln deutet somit an, dass das Heidentor zu bestimmten Zeitpunkten entweder häufiger oder von mehr Personen aufgesucht wurde. Weil die Mehrheit der Fibeln bei ihrer Entdeckung geschlossen war, ist die Vermutung geäußert worden, dass sie bei ihrer Niederlegung noch Textilien zusammenhielten (Bauer und Kuhnen 1993, 251; Dehn 1993, 104; 1998, 24–25; Rieckhoff und Biel 2001, 196). An mindestens einer

Fibel sollen sich tatsächlich noch Reste eines Textils erhalten haben (von Kurzynski 1996, 106). Die Verbreitungskarten zu den einzelnen Fibeltypen geben Hinweise auf überregionale Beziehungen derjenigen Personen, die das Heidentor besuchten. Bei den hallstattzeitlichen Fibeln handelt es sich vornehmlich um Typen aus dem westlichen Hallstattkreis, die Beziehungen nach Ostfrankreich implizieren. Die Fibeln aus der Latènezeit legen Kontakte nach Ober- und Mittelfranken und Südthüringen sowie in die Oberpfalz nahe (Bauer und Kuhnen 1993, 251). Unter den Fibelfunden befinden sich auch singuläre Exemplare wie zum Beispiel eine nur 1,8 cm lange Fibel mit Vogelaufsatz, zu der bislang keine Parallelen aus dem süddeutschen Raum bekannt sind (Kuhnen 1991, 19–20).

Weitreichende Kontakte zeichnen sich ebenfalls in den transluziden Glasperlen ab. Nach bisherigen Erkenntnissen konzentriert sich die Verbreitung dieser Artefakte hauptsächlich auf Norditalien und Südosteuropa (Schönfelder 2007, 309, 318, Abb. 2).

Gefunden wurden auch Finger- und Ohringe, von denen zwei in die mittlere Bronzezeit (1550–1300 cal. BCE) datieren (Bauer und Kuhnen 1993, 248, Abb. 7.65–66). Von den übrigen konnten einige der frühen Latènezeit zugeordnet werden (Bauer und Kuhnen 1993, 249). Zu den jüngsten Funden am Heidentor gehört ein Regenbogenschüsselchen. Es handelt sich um einen Viertelstater aus der mittleren Latènezeit (Nick 2006, 24, 168, 480).

Das Heidentor als Ritualort

Bedingt durch die äußere Gestalt und die spezielle Auswahl an deponierten Objekten fällt das Heidentor aus dem Rahmen zeitgleicher Ritualorte. Weder aus Südwestdeutschland noch aus anderen Regionen sind bisher vergleichbare Fundstellen bekannt (Kossack 1999, 134–135; Teegen 1999, 269; Kossack 2002a, 302; 2002b, 1336; Peter-Röcher 2003, 95; Pankau 2008, 119). Seit der Vorlage der Metallobjekte aus den

Raubgrabungen ist die Fundstelle wiederholt als „Naturheiligtum“ interpretiert worden, an dem nicht-personifizierten Gottheiten insbesondere Schmuck geopfert worden sei (Bauer und Kuhnen 1993, 261; Dehn 1998; Rieckhoff und Biel 2001, 195–196; Müller 2002a, 177–178; 2002b, 1095; Kuckenberg 2007, 84–85; Dürr 2012, 208; Wieland 2012, 279; Cicolani et al. 2015).

Mit Hinblick auf die theoretischen Ausführungen zum Konzept des „Naturheiligtums“ und die archäologischen Möglichkeiten zur Identifikation von rituellen Handlungen ist dieser Interpretationsansatz nicht mehr vertretbar. Stattdessen sollte die allgemeine Beschreibung als Ritualort vorgezogen werden. Eine nähere Betrachtung der Fundstelle und des geborgenen Materials zeigt, dass das Heidentor aus verschiedenen Gründen als Ritualort beschrieben werden kann. (I) Aufgrund seiner Gestalt erfüllt das Heidentor das Kriterium der Außergewöhnlichkeit. Zudem symbolisiert die physische Erscheinung der Felsformation eine Schwelle. (II) Es liegt insofern eine paradoxe Situation nach Leach vor, als dass das Heidentor die Gestalt einer Schwelle besitzt, die jedoch aufgrund der steilen Hanglage von Menschen nicht überschritten werden kann. (III) Unter den geborgenen Funden befinden sich Objekte, die im Sinne von Leach Übergänge von lebendig nach tot ermöglichen: Pfeilspitzen und Lanzen­spitzen. (IV) Überreste von transformativen Prozessen *sensu* Leach werden durch zerbrochene Keramik und Knochen repräsentiert. (V) Zudem ist es möglich, dass im Zuge der rituellen Handlungen die Kleidung gewechselt wurde. Als archäologische Indizien können die geschlossenen Fibeln und Gürtelschnallen herangezogen werden. Wie bereits einführend erwähnt, konnten an einer Fibel tatsächlich Textilreste nachgewiesen werden. Es bleibt jedoch offen, ob dieser Kleidungswechsel vor Ort stattgefunden hat. (VI) Auch das Kriterium der Intentionalität wird erfüllt. Dies ergibt sich

aus der Konzentration von Fundobjekten am Hang unterhalb des Heidentores sowie aus der bewussten Deponierung von an sich funktionstüchtigen Objekten. (VII) Die Lage der Artefakte auf dem Nordhang unterhalb des Heidentores weist darauf hin, dass sie wahrscheinlich durch das Felstor geworfen wurden. Sollte dies der Realität entsprechen, dann haben die Artefakte im Zuge ihrer Deponierung ebenfalls eine Schwelle überschritten. Verknüpft hiermit war sehr wahrscheinlich eine Veränderung in der kulturellen Bewertung der Objekte, schließlich wurden die Gegenstände nach dem Wurf durch das Heidentor nicht mehr aufgesammelt. (VIII) Das Kriterium des archäologischen Materials ist erfüllt. Es liegt eine charakteristische Kombination von Objekten aus dem Bereich Kleidung bzw. Schmuck vor, die allein durch eine bewusste Auslese zustande gekommen sein kann. (IX) Das Kriterium der Wiederholung wird erfüllt, weil die geborgenen Artefakte aus unterschiedlichen aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten stammen. (X) Die Miniaturgefäße repräsentieren aufgrund ihrer dysfunktionalen Proportionierung eine paradoxe Fundgruppe. (XI) Im Zuge der Raubgrabungen sollen auch anthropomorphe Anhänger entdeckt worden sein. Diese können als Konzentration redundanter Symbole bzw. bildlicher Darstellungen in Erwägung gezogen werden. Allerdings ist die genaue Anzahl der gefundenen Anhänger ebenso unbekannt wie ihr Verbleib, sodass die Erfüllung dieses Kriteriums letztlich nicht bewiesen werden kann. (XII) Das Heidentor kann überdies als liminaler Ort beschrieben werden. Zumindest in der Hallstatt- und Latènezeit konnte es nur temporär aufgesucht werden, da keine zeitgleichen Siedlungen auf der Oberburg existierten. (XIII) Wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, war der Weg zum Heidentor selbst sehr wahrscheinlich mit der Überschreitung von Schwellen verknüpft und reproduzierte somit die charakteristische Abfolge von Trennungs-, Übergangs- und Eingliederungsriten.

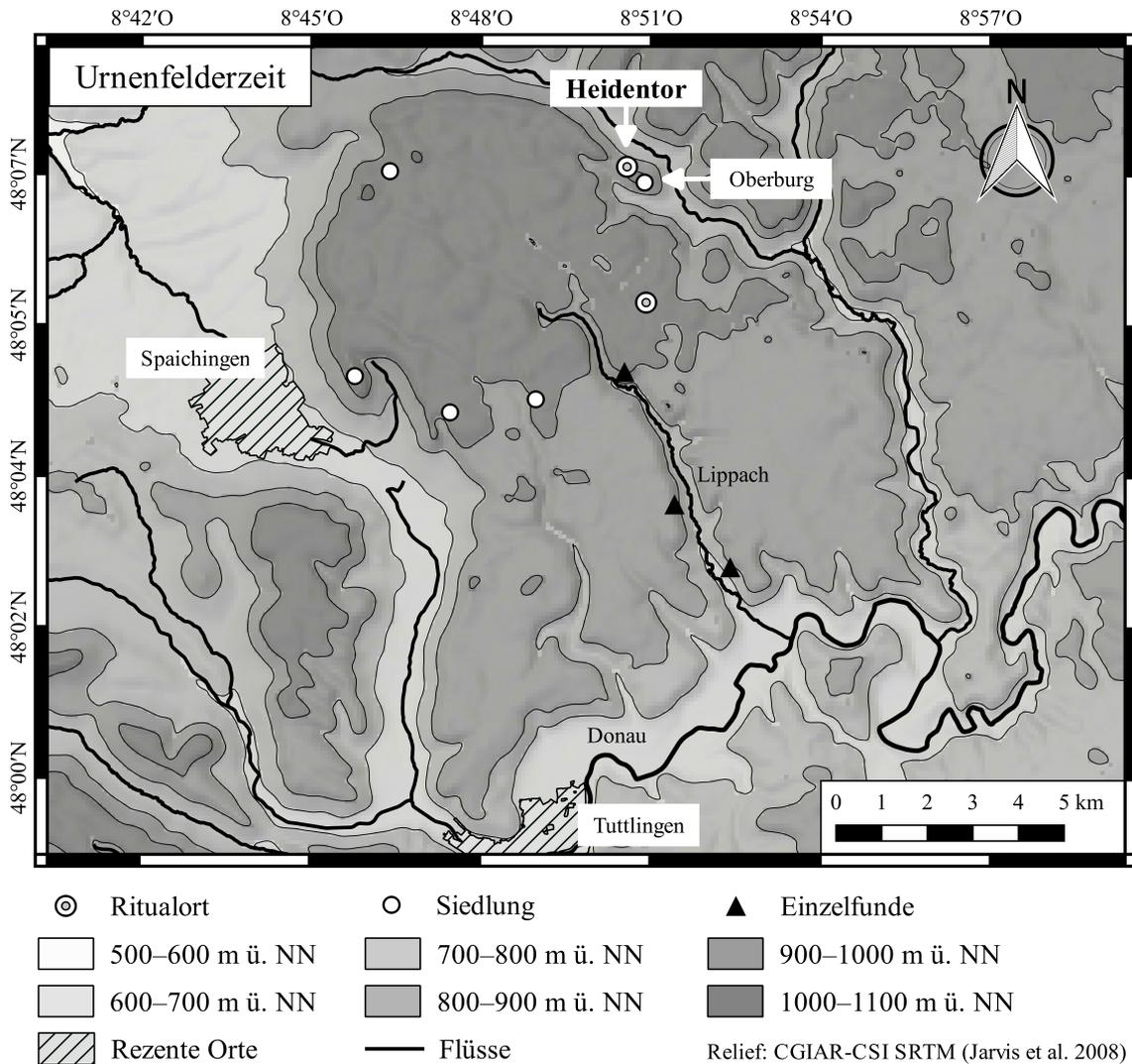


Abb. 2. In der Urnenfelderzeit wurde das Heidentor sehr wahrscheinlich als Ritualort genutzt als in dessen unmittelbaren Umgebung eine Siedlung auf der Oberburg existierte. Zusammen befinden sich die beiden Fundstellen weitab von den übrigen Siedlungen auf der Hochfläche des Großen Heuberges. Einzelfunde aus Höhlen entlang der Lippach weisen darauf hin, dass der Fluss einen natürlichen Zugang zur Hochfläche dargestellt haben könnte. Karte: Jan Miera.

Der Große Heuberg: eine liminale Landschaft

Die beiden letzten Punkte ergeben sich nicht aus den Funden am Heidentor, sondern aus der Kontextualisierung mit der ur- und frühgeschichtlichen Besiedlung des Großen Heuberges. Durch einen Abgleich mit der urnenfelder-, hallstatt- und latènezeitlichen Landnutzung dieser Landschaft kann für jede der genannten Perioden eine räumliche Liminalität festgestellt werden. Weil die Hochfläche des Großen Heuberges seit dem

späten 19. Jahrhundert wiederholt systematisch untersucht wurde, können heutzutage zuverlässige Angaben über die ur- und frühgeschichtliche Besiedlung dieser Landschaft gemacht werden (Ahlrichs et al. 2018b, 272–75, 289–90; Henkner et al. 2018, 6–7; Miera et al. 2019, 80, Fig. 3).

Während der Urnenfelderzeit war der Große Heuberg dünn besiedelt (Abb. 2; Ahlrichs et al. 2018b, 281–84). Am nordwestlichen Rand der Hochfläche existierte unweit von

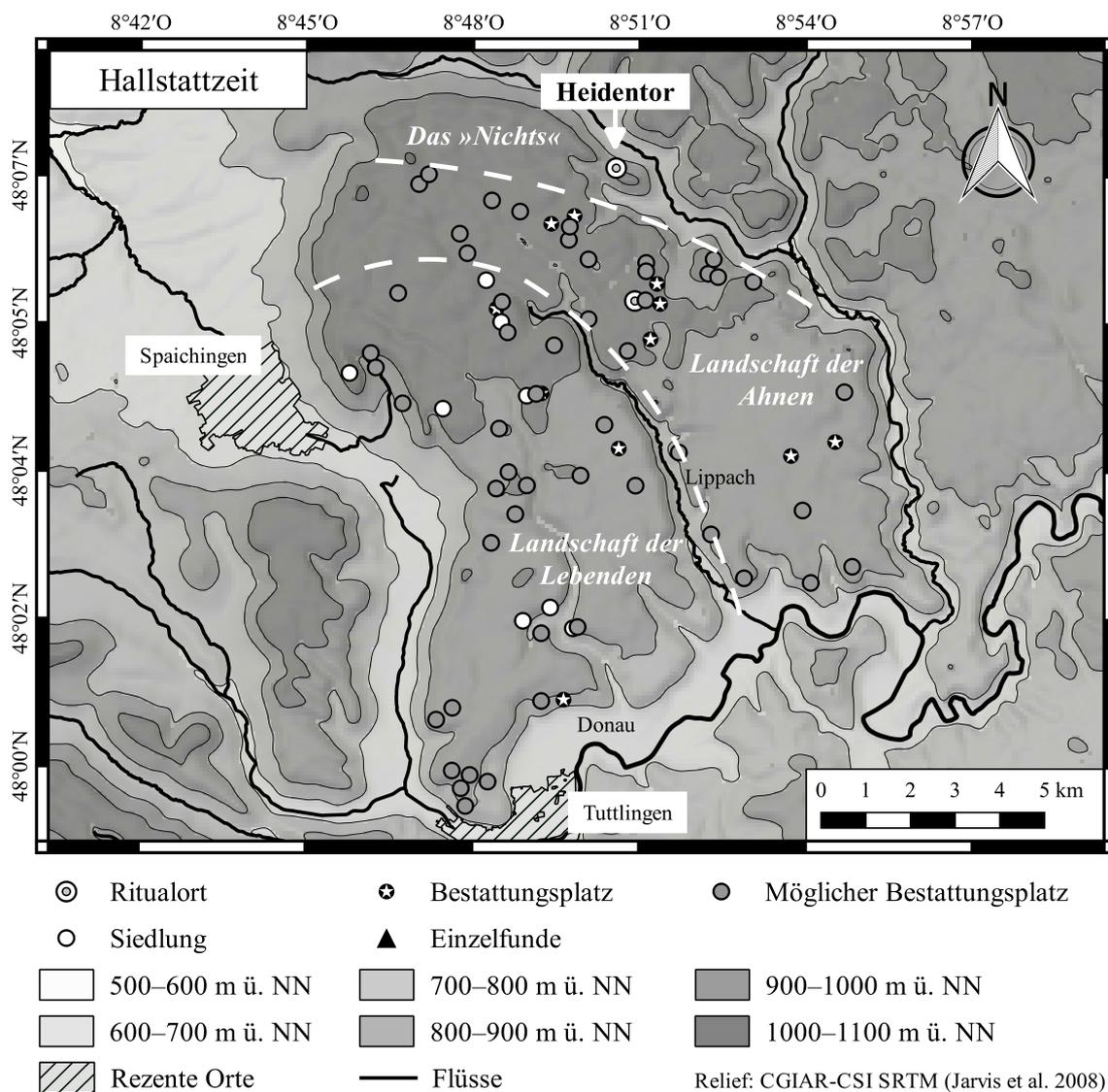


Abb. 3. In der Hallstattzeit steigert sich die Fundstellendichte auf dem Großen Heuberg. Zudem lassen sich aus der Verteilung der Siedlungs- und Bestattungsplätze drei Landschaften ableiten: eine Landschaft der Lebenden auf der Westseite mit Siedlungen und Bestattungsorten, eine Landschaft der Ahnen, in der ausschließlich Bestattungsplätze liegen und in der unmittelbaren Umgebung des Heidentores ein liminaler Raum, der sich durch die Abwesenheit von Funden bzw. Siedlungsspuren oder Gräbern auszeichnet. Karte: Jan Miera.

Gosheim eine Siedlung (Kreutle 2007, 600). Durch Ausgrabungen konnte bestätigt werden, dass auf dem Dreifaltigkeitsberg am Westrand des Heuberges eine Höhengsiedlung stand (Ströbel 1961; Biel 1980, 29, 31, Abb. 1; 1987, 317; Müller und Nübling 2010). Ferner gibt es Indizien für Siedlungen bei Dürbheim und Mahlstetten (Schmid 1992, 13; Kreutle 2007, 609). Einzelfunde aus Höhlen entlang der Lippach weisen darauf hin, dass der Fluss als Verkehrsrout

genutzt wurde (Kreutle 2007, 609–10). Anhand von Keramikfunden lässt sich aufzeigen, dass der sogenannte Götzenaltar bei Böttingen wahrscheinlich als Ritualort genutzt wurde (Ahlrichs et al. 2018b, 283). Zudem wurde im Zuge der Rettungsgrabungen am Heidentor und der zeitgleichen Untersuchung der Oberburg festgestellt, dass auf dem Bergrücken eine urnenfelderzeitliche Siedlung stand (Dehn und Klug 1993, 99–100).

Mit dem Übergang zur Hallstattzeit wird die Siedlung auf der Oberburg aufgegeben. Zeitgleich lässt sich eine Zunahme in der Siedlungsaktivität beobachten (**Abb. 3**). Im Gegensatz zur Urnenfelderzeit lassen sich für die Hallstattzeit sowohl Siedlungen als auch Bestattungsplätze auf dem Großen Heuberg nachweisen. Bei Böttingen gibt es Hinweise auf drei Siedlungsplätze (**Schmid 1992**, 4–5). Die Siedlungen auf dem Dreifaltigkeitsberg (**Biel 1987**, 317–23), bei Dürbheim (**Schmid 1992**, 13) und Mahls-tetten (**Schmid 1992**, 62) bestanden weiterhin. Im Südwesten des Heuberges standen in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander Siedlungen bei Dürbheim, Rietheim und Stetten (**Schmid 1992**, 13, 66, 80). Darüber hinaus sind auf der Hochfläche zahlreiche Felder mit Stein- bzw. Erdhügeln registriert worden. Einige von ihnen enthalten Bestattungen aus der Hallstattzeit (**Stoll und Gehring 1938**; **Streng 1960**, 28–31; **Paret 1961**, Karte 1).

Der Latènezeit können nur wenige Fundstellen zugeordnet werden (**Abb. 4**). Die Siedlung auf dem Dreifaltigkeitsberg wurde in der frühen Latènezeit weiterhin genutzt (**Schmid 1991**, 68, 72). Bei Königsheim sind drei Siedlungsplätze bekannt, von denen einer ebenfalls in die frühe Latènezeit datieren soll (**Reiser 1962**; **Wieland 1996**, 292). Der sogenannte „Götzenaltar“ bei Böttingen wurde voraussichtlich in der frühen Latènezeit im Rahmen ritueller Handlungen aufgesucht (**Schmid 1991**, 46, 68; **1992**, 6). Des Weiteren gibt es Fundstellen aus der späten Latènezeit im Süden des Großen Heubergs (**Wieland 1996**, 292) und bei Bubsheim (**Schmid 1992**, 8). Nach der Beendigung der rituellen Nutzung des Heidentores wurde ein Schacht bei der Ruine Granegg am östlichen Rand der Hochfläche zur Opferung von Keramik genutzt (**Wieland 1996**, 60, 290–91).

Die Verbreitungskarten der Fundstellen zeigen ein wiederkehrendes Muster: Kennzeichnend für die drei Perioden ist der Umstand, dass sich in der näheren Umgebung des Heidentores keine Fundstellen befinden.

Dies kann als das Resultat einer bewussten Konzeption der Landschaft gewertet werden, deren Wahrnehmung durch die rituelle Nutzung dieses Ortes geprägt wurde. Von der Urnenfelderzeit bis zur mittleren Latènezeit wurde im Nordosten des Großen Heuberges ein leerer Raum geschaffen, in dem sich das Heidentor befand. Diese Beobachtung muss insofern präzisiert werden, als dass während der Urnenfelderzeit auch auf der Oberburg eine Siedlung existierte. Zusammen mit dem Heidentor befand sich diese weitab von den übrigen Fundstellen – es sind über vier Kilometer Luftlinie (**Abb. 2**). Die Gegenwart dieser Siedlung ändert nicht, dass das Heidentor auch für die Urnenfelderzeit mehrere Kriterien erfüllt, anhand derer es als Ritualort beschrieben werden kann. Es ist unwahrscheinlich, dass es sich bei den urnenfelderzeitlichen Keramikfunden am Tor um Siedlungsabfälle handelt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass bei der Untersuchung der Oberburg eine Siedlung aus der späten Bronzezeit (Bz D; 1300–1200 cal. BCE) auf dem Bergrücken festgestellt wurde – es gibt allerdings keine spätbronzezeitlichen Keramikfunde am Heidentor (**Dehn und Klug 1993**, 99–100). Diese Beobachtung legt den Gedanken nahe, dass das Felstor in der Urnenfelderzeit als Ritualort konzipiert und die am Heidentor festgestellte Keramik dort bewusst deponiert wurde.

In der Hallstattzeit tritt die Liminalität der Fundstelle noch deutlicher hervor, nachdem die Siedlung auf der Oberburg wüst fällt. Zudem offenbart die Lage der hallstattzeitlichen Siedlungen und Bestattungsplätze ein bemerkenswertes Muster (**Abb. 3**). Während auf der Westseite des Großen Heuberges sowohl Siedlungen als auch Bestattungsplätze dokumentiert werden konnten, zeichnet sich die Ostseite der Hochfläche durch das Fehlen von Siedlungen aus. Stattdessen konnten dort bislang nur sichere und potentielle Bestattungsplätze beobachtet werden. Hinzu kommt, dass der Große Heuberg im Nordosten keine Fundstellen

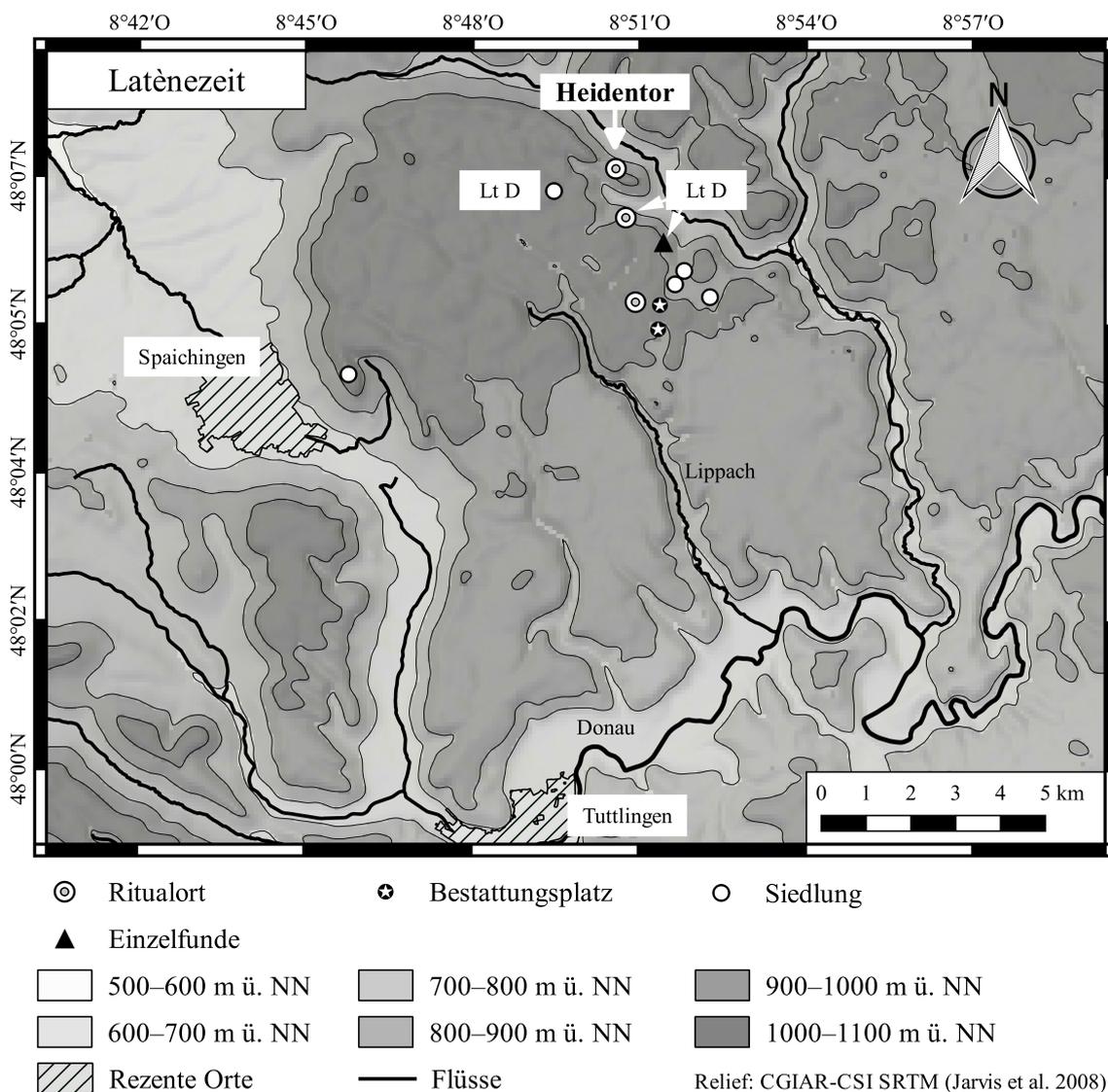


Abb. 4. Bis zur mittleren Latènezeit befindet sich Heidentor weiterhin in einem liminalen Raum. Erst nach der Beendigung der rituellen Nutzung des Felstores werden in dessen unmittelbarer Umgebung bei Bubsheim und der Ruine Granegg neue Siedlungen bzw. Ritualorte fassbar. Karte: Jan Miera.

aufzeigt, und zwar genau in dem Areal, welches auf dem Weg zum Heidentor durchquert werden muss. Aus dieser spezifischen Verteilung der Fundstellen lassen sich drei Landschaften ableiten: die Landschaft der Lebenden, die Landschaft der Ahnen und zuletzt das „Nichts“ bzw. der liminale Raum. Die Abfolge dieser Landschaften entspricht einer räumlichen Metapher für eine Aufhebung von Strukturen mit zunehmender Nähe zum Ritualort. Das Heidentor befindet sich demnach in einem kulturell konstruierten „Nichts“. Auch wenn der Inhalt

der Rituale am Heidentor kaum bestimmt werden kann, legt die Gliederung der Hochfläche den Gedanken nahe, dass der Weg zum Felstor und somit die Erfahrung der Landschaft ein wichtiger Bestandteil der Rituale waren. Diese begannen wahrscheinlich mit der Trennung von der Gemeinschaft in der Landschaft der Lebenden. Mit dem Passieren der Landschaft der Ahnen setzte die Auflösung von Strukturen ein und gleichzeitig wurde im Angesicht der Grabhügelfelder den Ursprüngen der gesellschaftlichen Konventionen gedacht, die spätestens mit

dem Erreichen des „Nichts“ für die Dauer der Übergangsrituale am Heidentor ihre Wirksamkeit verloren. Im Anschluss führte der Weg erneut an den Gräbern derjenigen Generationen vorbei, welche die gegenwärtig gültigen Werte und Normen geprägt hatten. In der Landschaft der Lebenden wurde die Rückkehr in die Gemeinschaft mit Riten der Zusammenführung abgeschlossen.

Für die Latènezeit lässt sich die soeben beschriebene Gliederung der Landschaft nicht mehr aufzeigen (**Abb. 4**). Während die Landschaft der Lebenden und die der Ahnen miteinander verschwimmen, bleibt das „Nichts“ weiterhin erkennbar. Den letzten Hinweis auf eine bewusste Konstruktion dieser räumlichen Metapher für die Anti-Struktur liefert eine Siedlung aus der späten Latènezeit bei Bubsheim, d. h. in der unmittelbaren Umgebung des Heidentores ließen sich die Menschen erst wieder nieder, nachdem die rituelle Nutzung des Felstores in der mittleren Latènezeit ein Ende fand.

Abschließende Bemerkungen

Im vorliegenden Beitrag wurden theoretische Argumente zusammengetragen, die gegen

eine weitere Verwendung des Konzeptes des „Naturheiligums“ sprechen. Weder kann das moderne Verständnis von Kultur und Natur auf prähistorische Gesellschaften übertragen werden, noch lässt sich das „Heilige“ mit archäologischen Methoden fassen. Überdies eignet sich das Konzept nicht als analytischer Zugang zur Erforschung von Landschaften in prähistorischer Zeit, weil es sich auf einzelne Lokalitäten beschränkt und deren Beziehungen zur Umgebung weitestgehend ignoriert. Stattdessen wurde für den Gebrauch des Begriffes Ritualort plädiert und aufgezeigt, dass der Nachweis von rituellen Handlungen nicht durch das Fehlen von wirtschaftlichen Strukturen gelingt, sondern durch die Anwesenheit zahlreicher Kriterien. Durch den Rückgriff auf das Konzept der Liminalität erfolgte schließlich eine Neubewertung der bisherigen Deutung des Heidentores von Egesheim. Eine nähere Betrachtung der metallzeitlichen Landnutzung auf dem Großen Heuberg zeigt, dass das „Heilige“ nicht am Heidentor gefunden wurde. Die Verteilung der Fundstellen weist vielmehr darauf hin, dass das Felstor zu bestimmten Zeitpunkten bewusst als Ritualort konzipiert wurde. Dies geschah voraussichtlich im Rahmen von Übergangsriten.

Literatur

- Ahlrichs, Jan Johannes, Kai Riehle, und Nurzat Sultanalieva. 2018a. „The Production of Liminal Places – An Interdisciplinary Account.“ *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 56: 205–42.
- Ahlrichs, Jan Johannes, Jessica Henkner, Karsten Schmidt, Thomas Scholten, Peter Kühn, und Thomas Knopf. 2018b. „Bronzezeitliche Siedlungsdynamiken zwischen der Baar und angrenzenden Naturräumen.“ In *Bronzezeitlicher Transport. Akteure, Mittel und Wege*, hrsg. von Daniel Neumann, Bianka Nessel, und Martin Bartelheim, 269–303. RessourcenKulturen 8. Tübingen: Tübingen University Press. DOI: [10.15496/publikation-26722](https://doi.org/10.15496/publikation-26722).
- Babatzki, Annette. 2017. „Grabhügel als identitätsstiftende Monumente einer ‚Rituallandschaft‘ der Bronze- und Eisenzeit im Umfeld des ‚Heidentores‘ bei Egesheim.“ Masterarbeit, Ruhr-Universität Bochum.
- Bauer, Sibylle, und Hans-Peter Kuhnen. 1993. „Frühkeltische Opferfunde von der Oberburg bei Egesheim, Lkr. Tuttlingen.“ In *Kulturen zwischen Ost und West: Das Ost-West-Verhältnis in vor- und frühgeschichtlicher Zeit und sein Einfluss auf Werden und Wandel des Kulturraums Mitteleuropa*, hrsg. von Amei Lang, Hermann Parzinger, und Hansjörg Küster, 239–92. Berlin: Akademie.
- Bauer, Sibylle, und Hans-Peter Kuhnen. 1995. „Ein ‚Starker Ort‘: Der frühkeltische Opferplatz bei Egesheim, Lkr. Tuttlingen.“ In *Heiligtümer und Opferkulte der Kelten*, hrsg. von Alfred Haffner, 51–54. Stuttgart: Theiss.

- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bemmann, Jan, und Güde Hahne. 1992. „Ältereisenzeitliche Heiligtümer im nördlichen Europa nach den archäologischen Quellen.“ In *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, hrsg. von Heinrich Beck, Detlev Ellmers, und Kurt Schier, 29–68. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5. Berlin: de Gruyter.
- Biel, Jörg. 1980. „Die bronze- und urnenfelderzeitlichen Höhensiedlungen in Südwürttemberg.“ *Archäologisches Korrespondenzblatt* 10: 23–32.
- Biel, Jörg. 1987. *Vorgeschichtliche Höhensiedlungen in Südwürttemberg-Hohenzollern*. Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 24. Stuttgart: Theiss.
- Brather, Sebastian. 2006. „Entwicklungen der Siedlungsarchäologie. Auf dem Weg zu einer umfassenden Umwelt- und Landschaftsarchäologie?“ *Siedlungsforschung: Archäologie – Geschichte – Geographie* 24: 51–97.
- Cicolani, Veronica, Émilie Dubreucq, Muriel Mélin, und Pierre-Yves Milcent. 2015. „Aux sources de la Douix : objets et dépôts métalliques en milieu aquatique au Premier âge du Fer en France à partir de l'exemple d'un site remarquable.“ In *Les Gaulois au fil de l'eau: actes du 37e colloque international de l'AFEAF (Montpellier, 8–11 mai 2013). Vol. 1. Communications*, hrsg. von Fabienne Olmer und Réjane Roure, 719–56. Mémoires – Ausonius 39. Bordeaux: Ausonius.
- Colpe, Carsten. 1970. „Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen.“ In *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968*, hrsg. von Herbert Jankuhn, 18–39. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 3/74. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Crosby, Joy. 2009. „Liminality and the Sacred: Discipline Building and Speaking with the Other.“ *Liminalities. A Journal of Performance Studies* 5: 1–19.
- Cross, David, Juani Swart, und Nicholas Kinnie. 2015. „The Liminality of Liminality: A Systematic Review of Organisationally Liminal Spaces.“ Paper presented at the *APROS/EGOS Conference „Spaces, Constraints, Creativities: Organization and Disorganization“ University of Technology Sydney, Sydney, December 9–11, 2015*. https://www.academia.edu/15685551/The_liminality_of_liminality_A_systematic_review_of_organisationally_liminal_spaces.
- Dehn, Wolfgang. 1981. „Heilige Felsen und Felsheiligtümer.“ In *Beiträge zur Ur- und frühgeschichte. Teil 1*, hrsg. von Hans Kaufmann und Klaus Simon, 373–84. Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege 16. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Dehn, Rolf. 1992. „Das ‚Heidentor‘ bei Egesheim, Kreis Tuttlingen: Ein bedeutendes archäologisches Denkmal der Hallstatt- und Frühlatènezeit durch Raubgrabungen zerstört.“ *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 1991*, hrsg. vom Landesdenkmalamt Baden-Württemberg: 102–05.
- Dehn, Rolf. 1993. „Das ‚Heidentor‘ – ein Kultplatz aus keltischer Zeit.“ *Archäologische Nachrichten aus Baden* 50: 104–05.
- Dehn, Rolf. 1998. „Der keltische Opferplatz Heidentor.“ In *Egesheimer Heimatbuch: eine Heuberggemeinde in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Hans-Joachim Schuster, 24–26. Horb am Neckar: Geiger.
- Dehn, Rolf. 2012. „Heidentor, Deutschland.“ In *Lexikon zur keltischen Archäologie, A–K*, hrsg. von Susanne Sievers, Otto Helmut Urban, und Peter C. Ramsel, 741–42. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission 73. Wien: ÖAW.
- Dehn, Rolf, und Jutta Klug. 1993. „Fortführung der Grabungen am ‚Heidentor‘ bei Egesheim, Kreis Tuttlingen.“ *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 1992*, hrsg. vom Landesdenkmalamt Baden-Württemberg: 99–103.
- Denk, Isabell. 2006. „Die Keramik des früheisenzeitlichen Opferplatzes am Heidentor bei Egesheim, Landkreis Tuttlingen.“ Masterarbeit, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Denk, Isabell. 2010. „(Brand-)Opferplätze im außeralpinen Bereich. Ein Diskussionsbeitrag.“ In *Archäologie in den Alpen: Alltag und Kult. [Haus im Ennstal, 16.–18. Oktober 2009]*, hrsg. von Franz Mandl und Harald Stadler, 7–14. Nearchos 19, Forschungsberichte der ANISA 3. Haus i. E.: ANISA, Verein für Alpine Forschung.

- Denk, Isabell. 2012. „Metallzeitliche Befunde an ‚naturheiligen Plätzen‘ des deutschen und französischen Juras.“ PhD Diss., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Dürr, Markus. 2012. „Opfer für die Götter. Frühkeltische Kultplätze in Südwestdeutschland.“ In *Die Welt der Kelten. Zentren der Macht – Kostbarkeiten der Kunst*, hrsg. von Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, 208. Ostfildern: Thorbecke.
- Durst, Carola. 1905. „Vom Heuberg.“ *Blätter des Schwäbischen Albvereins* 17: 11–14.
- Eggert, Manfred Karl Hermann. 2003. „Über das Sakrale in der Archäologie.“ In *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, hrsg. von Hermann Maué, 12–16. Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums.
- Eggert, Manfred Karl Hermann. 2015. „Das Rituelle als erkenntnistheoretisches Problem der Archäologie.“ In *Fremdheit – Perspektiven auf das Andere*, hrsg. von Tobias L. Kienlin, 255–78. UPA 264. Bonn: Habelt.
- Eliade, Mircea. 1954. *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*. Reihe Wort und Antwort 8. Salzburg: Müller.
- Feinberg, Ben. 2004. „Passage, Rites of.“ In *The Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, hrsg. von Frank A. Salamone, 311–14. London: Routledge.
- van Gennep, Arnold. 1909. *Les rites de passage*. Paris: Nourry.
- van Gennep, Arnold. 1981. *Les rites de passage. Réimpression de l'édition de 1909 Émile Nourry, augmentée en 1969*. Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme. Paris: Éditions A. et J. Picard.
- Gramsch, Alexander. 1996. „Landscape Archaeology: Making and Seeing.“ *Journal of European Archaeology* 4: 19–38. DOI: [10.1179/096576696800688060](https://doi.org/10.1179/096576696800688060).
- Gramsch, Alexander. 2003. „Landschaftsarchäologie – ein fachgeschichtlicher Überblick und ein theoretisches Konzept.“ In *Archäoprognose Brandenburg I. Symposium Landschaftsarchäologie und geographische Informationssysteme*, hrsg. von Jürgen Kunow und Johannes Müller, 35–54. Forschungen zur Archäologie im Land Brandenburg 8. Wünsdorf: Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege.
- Groezinger, Albrecht, und Hartmann Reim. 1980. „Egesheim (Kreis Tuttlingen).“ *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 5: 74.
- Groh, Ruth, und Dieter Groh. 1991. *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henkner, Jessica, Jan Johannes Ahlrichs, Sean Downey, Markus Fuchs, Bruce James, Andrea Junge, Thomas Knopf, Thomas Scholten, und Peter Kühn. 2018. „Archaeopedological Analysis of Colluvial Deposits in Favourable and Unfavourable Areas: Reconstruction of Land Use Dynamics in SW Germany.“ *Royal Society Open Science* 5: 171624. DOI: [10.1098/rsos.171624](https://doi.org/10.1098/rsos.171624).
- Jarvis, Andy, Hannes Isaak Reuter, Andy Nelson, und Edward Guevara. 2008. „Hole-filled SRTM for the globe Version 4, available from the CGIAR-CSI SRTM 90m Database.“ <http://srtm.csi.cgiar.org>.
- Kossack, Georg. 1999. *Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9.–6. Jahrhundert v. Chr. Geb.)*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Kossack, Georg. 2002a. „Der zentrale Alpenraum während der Bronze- und vorrömischen Eisenzeit: Institutionen, Sachbesitz und religiöse Ausdrucksformen.“ In *Kult der Vorzeit in den Alpen: Opfertgaben – Opferplätze – Opferbrauchtum. Teil 1*, hrsg. von Lieselotte Zemmer-Plank, 285–340. Bozen: Anthesia.
- Kossack, Georg. 2002b. „Die Kraft der Elemente Erde, Wasser, Feuer – vergraben, versenkt, verbrannt.“ In *Kult der Vorzeit in den Alpen: Opfertgaben – Opferplätze – Opferbrauchtum. Teil 2*, hrsg. von Lieselotte Zemmer-Plank, 1323–46. Bozen: Anthesia.
- Kreutle, Rainer. 2007. *Die Urnenfelderkultur zwischen Schwarzwald und Iller: südliches Württemberg, Hohenzollern und südöstliches Baden. Teil 1, Text und Katalog*. Arbeiten zur Archäologie Süddeutschlands 19. Büchenbach: Faustus.
- Kuckenberger, Martin. 2007. *Kultstätten und Opferplätze in Deutschland. Von der Steinzeit bis zum Mittelalter*. Stuttgart: Theiss.

- Kuhnen, Hans-Peter. 1991. „Fundeinlieferung per Post: Ein ungewöhnlicher Sammelfund aus frühkeltischer Zeit. Württembergisches Landesmuseum Stuttgart.“ *Bericht für die Mitglieder der Gesellschaft zur Förderung des Württembergischen Landesmuseums e. V.* 1990: 19–20.
- von Kurzynski, Katharina. 1996. „... und ihre Hosen nennen sie bracas“: *Textilfunde und Textiltechnologie der Hallstatt- und Latènezeit und ihr Kontext.* Internationale Archäologie 22. Espelkamp: Leidorf.
- Leach, Edmund Ronald. 1966. „Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development.“ *Philosophical Transactions of the Royal Society in London B* 251 (722): 403–08.
- Leach, Edmund Ronald. 1977. „A View from the Bridge.“ In *Archaeology and Anthropology: Areas of Mutual Interest*, hrsg. von Matthew Spriggs, 161–76. BAR Supplementary Series 19. Oxford: BAR.
- Legant, Gabriele. 2008. „Tatort ‚Heidentor‘: Verwischte Spuren und viele offene Fragen.“ In *Raubgräber – Schatzgräber*, hrsg. von Frank Brunecker, 152–61. Stuttgart: Theiss.
- Maier, Rudolf Albrecht. 1973. „Rezension zu Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 3/74, editiert von Herbert Jankuhn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.“ *Germania* 51: 646–50.
- Maier, Rudolf Albrecht. 1984. „Schachthöhlen und Felstürme als urgeschichtliche Opferplätze.“ In *Regensburg – Kelheim – Straubing 1. Zur Siedlungsgeschichte der südlichen Frankenalb, des Vorderen Bayerischen Waldes und der Donauebene*, hrsg. von Sabine Rieckhoff-Pauli und Walter Torbrügge, 204–11. Führer zu archäologischen Denkmälern in Deutschland 5. Stuttgart: Theiss.
- Meier, Thomas. 2009. „Umweltarchäologie – Landschaftsarchäologie.“ In *Historia archaeologica. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Sebastian Brather, Dieter Geuenich, und Christoph Huth, 697–734. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 70. Berlin: de Gruyter.
- Meier, Thomas. 2012. „‘Landscape’, ‘Environment’ and a Vision of Interdisciplinarity.“ In *Landscape Archaeology between Art and Science: From a Multi- to an Interdisciplinary Approach*, hrsg. von Sjoerd Kluiving und Erika Guttman-Bond, 503–14. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Meier, Thomas, und Petra Tillessen. 2014. „Archaeological Imaginations of Religion: an Introduction from an Anglo-German Perspective.“ In *Archaeological Imaginations of Religion*, hrsg. von Thomas Meier und Petra Tillessen, 11–247. Budapest: Archaeolingua.
- Miera, Jan Johannes. 2019. „Ursachen, Formen und Konsequenzen des Erzählens in der Prähistorischen Archäologie: eine Synthese der deutschsprachigen Theoriedebatte.“ *Forum Kritische Archäologie* 8: 1–24. DOI: [10.6105/journal.fka.2019.8.1](https://doi.org/10.6105/journal.fka.2019.8.1).
- Miera, Jan Johannes, Jessica Henkner, Karsten Schmidt, Markus Fuchs, Thomas Scholten, Peter Kühn, und Thomas Knopf. 2019. „Neolithic Settlement Dynamics Derived from Archaeological Data and Colluvial Deposits between the Baar Region and the Adjacent Low Mountain Ranges, Southwest Germany.“ *E&G Quaternary Science Journal* 68: 75–93. DOI: [10.5194/egqsj-68-75-2019](https://doi.org/10.5194/egqsj-68-75-2019).
- Mogk, Eugen. 1915. „Heiligtümer – Heilige Orte.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 2, F–J*, hrsg. von Johannes Hoops, 477–84. Straßburg: Trübner.
- Mogk, Eugen. 1916. „Religion.“ In *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 3, K–Ro*, hrsg. von Johannes Hoops, 488–96. Straßburg: Trübner.
- Morrissey, Christoph. 2011. „Archäologie zwischen Fels und Höhle: ‚Naturheilige‘ Plätze im oberen Donautal.“ *TÜVA Mitteilungen* 12: 71–90.
- Morrissey, Christoph. 2016a. „Zwischen Fels und Höhle. Neue archäologische Forschungen im Oberen Donautal.“ In *Die Vor- und Frühgeschichte im Landkreis Sigmaringen*, hrsg. von Edwin Ernst Weber, 106–25. Meßkirch: Gmeiner.
- Morrissey, Christoph. 2016b. „Zu naturheiligen Plätzen im oberen Donautal.“ In *ZwischenWelten: Naturheilige Plätze in vorgeschichtlicher Zeit*, hrsg. von Christine Bockisch-Bräuer und Bernd Mühlendorfer, 123–32. Nürnberg: Naturhistorische Gesellschaft Nürnberg e. V.
- Morrissey, Christoph, und Hartmann Reim. 2014. „Naturheilige Orte im oberen Donautal.“ In *Glaubenssachen: Kult und Kunst der Bronzezeit*, hrsg. von Ralf Baumeister, mit Beiträgen von Carolin Krumm, Thomas

- Lorenz, Christoph Morrissey, Hartmann Reim und Markus Vosteen, 12–17. Bad Buchau: Verein für Altertumskunde und Heimatpflege mit Federseemuseum.
- Mühdorfer, Bernd. 2016. „Heilige Felsen – natürliche Zugänge in göttliche Welten?“ In *ZwischenWelten: Naturheilige Plätze in vorgeschichtlicher Zeit*, hrsg. von Christine Bockisch-Bräuer und Bernd Mühdorfer, 81–92. Nürnberg: Naturhistorische Gesellschaft Nürnberg e. V.
- Müller, Felix. 1993. „Kultplätze und Opferbräuche.“ In *Das keltische Jahrtausend. Landesausstellung des Freistaates Bayern, Prähistorische Staatssammlung, und der Stadt Rosenheim vom 19. Mai – 1. November 1993 im Lokschnuppen Rosenheim*, hrsg. von Hermann Dannheimer und Rupert Gebhard, 177–88. Ausstellungskataloge der prähistorischen Staatssammlung 23. Mainz: Philipp von Zabern.
- Müller, Felix. 2002a. *Götter, Gaben, Rituale. Religion in der Frühgeschichte Europas*. Kulturgeschichte der antiken Welt 92. Mainz: Philipp von Zabern.
- Müller, Felix. 2002b. „Schmuck und Kleider als Opfergaben.“ In *Kult der Vorzeit in den Alpen: Opfergaben – Opferplätze – Opferbrauch*, Teil 2, hrsg. von Lieselotte Zemmer-Plank, 1087–106. Bozen: Anthesia.
- Müller, Dieter, und Verena Nübling. 2010. *Die Befestigungen auf dem Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen (Landkreis Tuttlingen)*. Atlas archäologischer Geländedenkmäler in Baden-Württemberg 2. Vor- und frühgeschichtliche Befestigungen 21. Stuttgart: Theiss.
- Müller-Wille, Michael. 1989. „Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen. Die archäologische Überlieferung und ihre Deutung.“ *Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg*. Jahrgang 7: 4–52.
- Nick, Michael. 2006. *Gabe, Opfer, Zahlungsmittel: Strukturen keltischen Münzgebrauchs im westlichen Mitteleuropa*. Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends 12. Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf.
- Nübling, Verena. 1986. „Notiz in den Ortsakten über eine Geländebegehung am Heidentor, 02.10.1986.“ Fachbereich Inventarisierung (Referat 84.2). Freiburg im Breisgau: Archäologische Denkmalpflege.
- Nowak-Mohr, Katharina. 2014. „Der Opferplatz vom Heidentor von Egesheim im Spiegel seiner Kleinfunde.“ Masterarbeit, Ruhr-Universität Bochum.
- Obmann, Jürgen, und Derk Wirtz. 1994. „Orte der Kraft? Bodendenkmale im Spannungsfeld zwischen Archäologie und Esoterik.“ *Kölner Jahrbuch* 27: 565–94.
- Pankau, Claudia. 2008. „Hallstattzeitliche Opferplätze auf der Schwäbischen Ostalb?“ In *Ritus und Religion in der Eisenzeit. Beiträge zur Sitzung der AG Eisenzeit während der Jahrestagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumforschung e. V. in Halle an der Saale 2007*, hrsg. von Christiana Eggl, Peter Trebsche, Ines Balzer, Janine Fries-Knoblach, Julia K. Koch, Hans Nortmann, und Julian Wiethold, 115–24. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 49. Langenweissbach: Beier & Beran.
- Paret, Oscar. 1961. *Württemberg in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pauli, Ludwig. 1992. „Quellen der keltischen Religionsgeschichte.“ In *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, hrsg. von Heinrich Beck, Detlev Ellmers, und Kurt Schier, 118–44. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5. Berlin: de Gruyter.
- Paulus, Eduard. 1876. *Beschreibung des Oberamts Spaichingen*. Stuttgart: H. Lindemann.
- Paulus, Eduard. 1897. *Die Kunst- und Altertums-Denkmale im Königreich Württemberg, Inventar Schwarzwaldkreis*. Stuttgart: Paul Neff.
- Peter-Röcher, Heidi. 2003. „Ritual – Opfer – Totenkult: Zur Kontroverse um die nacheiszeitliche Höhlen-nutzung.“ In *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin*, hrsg. von Carola Metzner-Nebelsick, 85–97. Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf.
- Reim, Hartmann. 2012. „Felsstürme, Höhlen, heilige Zeichen.“ In *Die frühe Eisenzeit zwischen Schwarzwald und Vogesen*, hrsg. von Andrea Bräuning, Wolfgang Löhlein, und Suzanne Plouin, 146–79. Archäologische Informationen aus Baden-Württemberg 66. Friedberg: Likias.
- Reiser, Peter. 1962. „Königsheim (Kr. Tuttlingen).“ *Fundberichte aus Schwaben*, Neue Folge 16: 243.

- Reiser, Peter, und Siegwalt Schiek. 1962. „Egesheim (Kr. Tuttlingen).“ *Fundberichte aus Schwaben*, Neue Folge 16: 232.
- Rieckhoff, Sabine, und Jörg Biel. 2001. *Die Kelten in Deutschland*. Stuttgart: Theiss.
- Schauer, Peter. 1981. „Urnenfelderzeitliche Opferplätze in Höhlen und Felsspalten.“ In *Studien zur Bronzezeit: Festschrift für Wilhelm Albert v. Brunn*, hrsg. von Herbert Lorenz, 403–18. Mainz: Philipp von Zabern.
- Schauer, Peter. 1996. „Naturheilige Plätze, Opferstätten, Deponierungsfunde und Symbolgut der jüngeren Bronzezeit Süddeutschlands.“ In *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse eines Kolloquiums in Regensburg, 4.–7. Oktober 1993*, hrsg. von Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichte, 381–416. Regensburger Beiträge zur Prähistorischen Archäologie 2. Regensburg: Universitätsverlag Regensburg.
- Scheschkewitz, Jonathan. 2013. „Raubgräber und Sondengänger in Baden-Württemberg.“ In *Raubgräber – Grabräuber. Begleitschrift zur Sonderausstellung des Landesmuseums Natur und Mensch Oldenburg vom 11. Mai bis zum 8. September 2013*, hrsg. von Peter-René Becker und Christina Wawrzinek, 69–76. Schriftenreihe des Landesmuseums Natur und Mensch 91. Mainz am Rhein: Nünnerich-Asmus Verlag & Media.
- Schmid, Beate. 1991. *Die urgeschichtlichen Funde und Fundstellen der Baar, Text und Tafeln*. Rheinfelden: Schauble.
- Schmid, Beate. 1992. *Die urgeschichtlichen Funde und Fundstellen der Baar, Katalog*. Rheinfelden: Schauble.
- Schöller, Ernst. 1993. „Unerlaubte Grabungen – Fragen des Fundverbleibes. Zum Denkmalschutzgesetz des Landes Baden-Württemberg aus polizeilicher Sicht.“ *Denkmalpflege in Baden-Württemberg* 22: 179–81.
- Schönfelder, Martin. 2007. „Zurück aus Griechenland – Spuren keltischer Söldner in Mitteleuropa.“ *Germania* 85: 307–28.
- Schulze-Forster, Jens. 2007. „Die Burgen der Mittelgebirgszone Eisenzeitliche Fluchtburgen, befestigte Siedlungen, Zentralorte oder Kultplätze?“ In *Rätsel Schnippenburg. Sagenhafte Funde aus der Keltenzeit*, hrsg. von Sebastian Möllers und Bodo Zehm, 109–43. Schriften zur Archäologie des Osnabrücker Landes 5. Bonn: Habelt.
- Sikorski, Beate. 2015. „Die Befunde des Heidentores von Egesheim und die siedlungsgeschichtliche Einbettung in der vorrömischen Eisenzeit.“ Masterarbeit, Ruhr-Universität Bochum.
- Steiner, Julius. 1897. „Archäologische Landesaufnahme im Jahr 1896 und im Frühjahr 1897.“ *Fundberichte aus Schwaben* 5: 7–18.
- Stoll, Hermann, und Emil Gehring. 1938. *Vor- und frühgeschichtliche Karte von Rottweil und Umgebung*. Rottweil: Rottweiler Geschichts- und Altertumsverein.
- Streng, Hermann. 1960. „Aus der Vorgeschichte des Kreises.“ *Tuttlinger Heimatblätter*, Neue Folge 17–18: 3–31.
- Ströbel, Rudolf. 1961. „Ausgrabung am Dreifaltigkeitsberg.“ *Tuttlinger Heimatblätter*, Neue Folge 19–21: 75–81.
- Ströbel, Rudolf. 1962. „Fundberichte aus dem Kreis Tuttlingen (Auszug).“ *Tuttlinger Heimatblätter*, Neue Folge 22–24: 137–38.
- Stroh, Armin. 1962. „Der Maximiliansfelsen im Landkreis Eschenbach (Oberpfalz). Zu einer neuen Gattung obertägiger Bodendenkmäler.“ In *Aus Bayerns Frühzeit. Festschrift Friedrich Wagner*, hrsg. von Joachim Werner, 45–49. Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 16. München: Beck.
- Stroh, Armin. 1983. „Heilige Felsen.“ *Die Oberpfalz* 71: 321–27.
- Teegen, Wolf-Rüdiger. 1999. *Studien zu dem kaiserzeitlichen Quellopferfund von Bad Pyrmont*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 20. Berlin: de Gruyter.
- Thomassen, Bjørn. 2009. „The Uses and Meanings of Liminality.“ *International Political Anthropology* 2: 5–27.
- Turner, Edith. 2004. „Communitas, Rites of.“ In *The Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, hrsg. von Frank A. Salamone, 97–101. London: Routledge.
- Turner, Victor W. 1967. „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage.“ In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, hrsg. von Victor W. Turner, 93–111. Ithaca: Cornell University Press.

- Turner, Victor W. 1969. „Liminality and Communitas. Form and attributes of rites of passage.“ In *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, hrsg. von Victor W. Turner, 94–130. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor W. 1973. „The Center Out There: Pilgrim’s Goal.“ *History of Religions* 12: 191–230.
- Turner, Victor W. 2008. „Liminalität und Communitas.“ In *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, hrsg. von Andréa Belliger und David Krieger, 249–60. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Trigger, Bruce Graham. 2008. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wieland, Günther. 1996. *Die Spätlatènezeit in Württemberg: Forschungen zur jüngeren Latènekultur zwischen Schwarzwald und Nördlinger Ries*. Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 63. Stuttgart: Theiss.
- Wieland, Günther. 2012. „Besondere Orte: ‚Naturheilige‘ Plätze.“ In *Die Welt der Kelten. Zentren der Macht – Kostbarkeiten der Kunst*, hrsg. von Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, 277–83. Ostfildern: Thorbecke.
- Zipf, Gabriele. 2003. „Religion und Rituale in der Archäologie.“ In *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, hrsg. von Hermann Maué, 17–22. Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums.