Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft

herausgegeben von
Petra Amann

Akten der 1. Internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Wien, 4. – 6. 12. 2008)

Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
ÖAW

KULTE – RITEN – RELIGIÖSE VORSTELLUNGEN BEI DEN ETRUSKERN UND IHR VERHÄLTNIS ZU POLITIK UND GESELLSCHAFT

Akten der 1. Internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich
des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Wien, 4.–6. 12. 2008)

herausgegeben von
PETRA AMANN

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DENKSCHRIFTEN, 440. BAND

Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft

Akten der 1. Internationalen Tagung der
Sektion Wien/Österreich des
Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici
(Wien, 4.–6. 12. 2008)

herausgegeben von
PETRA AMANN

unter der redaktionellen Mitarbeit von
Elisabeth Bruna

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften
Wien 2012

Vorgelegt von k. M. Luciana Aigner-Foresti in der Sitzung am 17. Juni 2011

Gedruckt mit Unterstützung von:

Magistrat der Stadt Wien, Magistratsabteilung 7 –
Kultur, Wissenschafts- und Forschungsreferat

TYCHE – Verein zur Förderung der Alten Geschichte in Österreich

Arbeitsgruppe „Etruskologie“ an der Prähistorischen Kommission der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften

Umschlagbild (Cover photo):
Sog. Tarchon-Spiegel aus Tuscania, Umzeichnung, Ende 4./Anfang 3. Jh. v. Chr.
(aus: L. A. Milani, Il R. Museo Archeologico di Firenze, Vol. II. Guida figurata, Florenz 1912, Taf. XXXIX).

Die verwendeten Papiersorten sind aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-7001-6886-7

Copyright © 2012 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien

Satz: Werbeagentur Crossdesign GmbH, A-8042 Graz
Druck und Bindung: Prime Rate kft., Budapest

http://hw.oeaw.ac.at/6886-7
http://verlag.oeaw.ac.at

Inhalt

Vorwort (Luciana Aigner-Foresti) 7

Einleitende Bemerkungen (Petra Amann) 9

Zum etruskischen Pantheon

Heiner Eichner
Sakralterminologie und Pantheon der Etrusker aus sprachwissenschaftlicher Sicht 17

Dominique Briquel
Bemerkungen zum Gott Voltumna und zum ‚Föderalkult' der Etrusker 47

Petra Amann
Religion und Politik – zur Rezeption des Apollon in Etrurien 67

Gertraud Breyer
Huius mali labes ex Etruria Romam [...] penetravit. (Liv. 39,9,1)
Der Kult des Paχa in Etrurien und die Bacchanalienaffäre 186 v.Chr. 85

Lammert Bouke van der Meer
Etruskische und italische sub- und extraurbane Riten 105

Zur Frage der Stadtschutzgottheiten

Gérard Capdeville
Zu den namengebenden und stadtschützenden Gottheiten der Etrusker 119

Stephan Steingräber
Etruskische Stadtgottheiten: Architektonischer Kontext, Ikonographie und Ideologie 143

'Donnerkalender' und *Liber Linteus*

Peter Siewert
Zum politischen Hintergrund des etruskisch-römischen 'Donnerkalenders'
bei Johannes Lydos, *de ostentis* 27–38 153

Gerhard Meiser
Umbrische Kulte im Liber Linteus? 163

Zur Frage der Priesterschaften – Zusammensetzung, Struktur, Aufgaben

Tina Mitterlechner
Familienpriestertümer, „Gentilgottheiten" und Binome in Etrurien 175

Ingrid Krauskopf
Die Rolle der Frauen im etruskischen Kult 185

Friedhelm Prayon
Arae spectent ad orientem – Altar und Priester im archaischen Etrurien 199

Hans Taeuber
Die politische Relevanz griechischer Priester 215

Zu den Gründungsriten

Adriano Maggiani
Di tre piccoli depositi di fondazione 223

Spezialuntersuchungen ikonographischer Natur

Giovannangelo Camporeale
La barca solare nella cultura villanoviana: evoluzioni iconografiche e semantiche 237

Arianna Medoro Kanitz
Tra la terra e l'acqua: la rappresentazione degli uccelli tra l'età del Ferro e l'Orientalizzante. Esigenze religiose e simbolo distintivo 253

Cornelia Weber-Lehmann
Ritus und Kultus. Taugliche Topoi zur Interpretation der etruskischen Grabmalerei? 273

Giovanna Bagnasco Gianni
Tra uomini e dei: funzione e ruolo di alcuni oggetti negli specchi etruschi 287

Etrusker, Italiker und Griechen

Alessandro Naso
Etruskische und italische Funde in der Ägäis 317

Larissa Bonfante
Luxury in Funerary Rituals in Ancient Italy: The Dress 335

Alexandrine Eibner
Herrschaftslegitimation und Religionsausübung – dargestellt anhand von Situlendenkmälern 345

Cesare Letta
Tradizioni religiose e romanizzazione tra le popolazioni italiche minori dell'Appennino centrale 379

Etrurien und Rom

Mauro Menichetti
La guerra, il vino, l'immortalità.
Alle origini della cerimonia del trionfo etrusco-romano 393

Santiago Montero
Gli aruspici e il Campidoglio: prodigio e potere 407

Ekkehard Weber
Die *disciplina Etrusca (haruspices)* außerhalb Roms und Italiens.
Einige Fallstudien aus den Provinzen 421

Überlegungen allgemeiner Natur

Gerhard Dobesch
Polis, Staat und Kult. Grundsätzliche Überlegungen 429

Autorenverzeichnis 445

Vorwort

Der vorliegende, von Petra Amann herausgegebene Sammelband „Kulte – Riten – religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft“ setzt die Tradition der Wiener Kongressakten und Sammelbände fort, die in den Jahren 1992[1], 1998[2] und 2006[3] in Wien erschienen sind.

Dieser Band ist zugleich der erste Band der **Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici** mit Sitz in Florenz. Diese Sektion war im Dezember 1998 vom Florentiner Mutterinstitut eingerichtet worden. In Österreich ist die Erforschung der Etruskologie und der italischen Altertumskunde heute am Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien und an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen der Prähistorischen Kommission angesiedelt und institutionalisiert.

Die Schaffung der Außenstelle Wien/Österreich durch das Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici ist als Anerkennung einer langen Wiener Tradition in der Erforschung des Faches zu sehen, welche in der Vergangenheit vor allem von den Althistorikern F. Schachermeyr und A.J. Pfiffig sowie von den Linguisten K. Olzscha und E. Vetter betrieben wurde: Mit seinem ‘Handbuch der Italischen Dialekte’ (1950) legte Vetter den Grundstein für die Erforschung der italischen Altertumskunde in Österreich.

Während sich die genannten Forscher mit der Etruskologie zumeist im Rahmen ihrer Hauptdisziplinen, der Alten Geschichte bzw. der Linguistik, beschäftigten, so hat A.J. Pfiffig als erster in der Wiener Forschung die Etruskologie als selbständige Disziplin verstanden und betrieben. Dadurch hat er zum Selbstverständnis des Faches und in weiterer Folge zu seiner Institutionalisierung an der Universität Wien beigetragen. Im Anschluss an M. Pallottino stellte Pfiffig den wechselseitigen Zusammenhang zwischen historischen, sprachwissenschaftlichen und archäologischen Problemen in den Vordergrund und betonte eine darauf basierende Arbeitsmethode.

Auch die heutige Wiener ‚Etruskologie und Italische Altertumskunde‘ versucht, in der Fragestellung über das rein Archäologische oder Kunstgeschichtliche, d.h. über das Vorlegen und die Analyse einzelner Funde oder Fundkomplexe, hinauszugehen, und bezieht Begriffe aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen wie Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Religionsgeschichte, Politik- und Institutionengeschichte sowie Linguistik in ihren Interpretationen mit ein. Neben der Erforschung der Etrusker spielt auch jene der anderen altitalischen Völkerschaften und Stämme eine konstitutive Rolle, wie Untersuchungen zu den Ligurern, den Umbrern sowie zum Beziehungsgeflecht zwischen Italikern und Etruskern zeigen.

Das Thema des vorliegenden Sammelbandes reiht sich in den breit gefächerten Ansatz der Wiener Etruskologie und Italischen Altertumskunde ein. Der Band legt die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Tagung vor, die vom 4.–6. Dezember 2008 unter dem Titel „Öffentliche und private Kulte bei den Etruskern und ihre Auswirkungen auf Politik und Gesellschaft“ in Wien stattfand und von der Unterzeichnenden und P. Amann veranstaltet wurde. Zu unserer Freude konnte das Florentiner Mutterinstitut in den Personen seines Präsidenten G. Camporeale und seines Beiratsmitgliedes A. Maggiani teilnehmen.

Für die hohe Qualität der einzelnen Beiträge und die regen wissenschaftlichen Diskussionen sei allen Teilnehmenden, die den in vielen Fällen weiten Weg nach Wien nicht gescheut haben, herzlichst gedankt.

---

[1] L. Aigner-Foresti (Hrsg.), Etrusker nördlich von Etrurien. Etruskische Präsenz in Norditalien und nördlich der Alpen sowie ihre Einflüsse auf die einheimischen Kulturen, Akten des Symposions (Wien – Schloss Neuwaldegg, 2.–5.10.1989), Österr. Akad. der Wiss. Sitzungsbericht Bd. 589, Wien 1992.

[2] L. Aigner-Foresti (Hrsg.), Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom, Österr. Akad. der Wiss. Sitzungsbericht Bd. 658, Wien 1998.

[3] L. Aigner-Foresti – P. Siewert (Hrsg.), Entstehung von Staat und Stadt bei den Etruskern. Probleme und Möglichkeiten der Erforschung früher Gemeinschaften in Etrurien im Vergleich zu anderen mittelmeerischen Kulturen, Gespräche einer Tagung (Sezzate, 11.–14.6.1998), Wien 2006.

Großer Dank gebührt auch jenen Institutionen, ohne deren konkrete Hilfe das Treffen nicht möglich gewesen wäre. Die Österreichische Akademie der Wissenschaften – vertreten durch den Obmann der Prähistorischen Kommission H. Friesinger – hat ihre Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt und einen Teil der Aufenthaltskosten der auswärtigen Teilnehmer abgedeckt. Das Italienische Kulturinstitut in Wien mit seinem Direktor A.D. Marianacci übernahm die Finanzierung der italienischen Gäste. Wertvolle finanzielle Unterstützung steuerten auch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung und die Kulturabteilung der Stadt Wien mit ihrem Leiter H.C. Ehalt bei.

Besondere Anerkennung verdient Petra Amann, die die damalige Organisation der Tagung hervorragend trug und die Herausgabe des vorliegenden Sammelbandes besorgt hat. Frau Elisabeth Bruna half unermüdlich bei der organisatorischen und redaktionellen Arbeit.

Wien, im Frühjahr 2011 *Luciana Aigner-Foresti*

Einleitende Bemerkungen

Die (nicht nur) für die Antike aktuelle Bedeutung eines Themas, das die Zusammenhänge zwischen Religion, Gesellschaft und Politik zum Inhalt hat, ließ den Veranstalterinnen der vom 4.-6. Dezember 2008 abgehaltenen Tagung ein Bild des gegenwärtigen Forschungsstandes im Hinblick auf die Etrusker (und andere altitalische Völkerschaften) als wünschenswert erscheinen. Die Einladung erging an Expertinnen und Experten mit unterschiedlichen Forschungsschwerpunkten, dementsprechend verschieden sind die behandelten Bereiche, gleichsam ein Hinweis darauf, wie breitgefächert das Thema der Kulte, Riten und allgemein religiösen Vorstellungen bei den Etruskern inhaltlich als auch methodisch ist.

Nach etruskischer Vorstellung nahm die überirdisch-göttliche Sphäre starken Einfluss auf das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft: Der göttliche Wille durchdringt und lenkt alles. So bestimmt er – nach Ansicht der traditionellen Priesterschaften – letzten Endes auch die Naturphänomene, die dazu dienen, den Menschen und ihren Gemeinwesen Zeichen zu geben und sie auf ihrem Weg zu leiten. Es verwundert nicht, dass die Etrusker schon der Antike als sehr religiöses Volk galten, wobei hier natürlich in Übereinstimmung mit römischen Vorstellungen vor allem die sorgfältige Verrichtung kultischer Handlungen (*religio* im strengen Sinn) gemeint ist. Auf dieser Basis sind starke Wechselwirkungen zwischen religiösem und öffentlich-gesellschaftlichem Bereich zu erwarten – ein Phänomen, das im Übrigen mehr oder weniger stark der gesamten Antike eigen war, die keinen Gegensatz zwischen Religion und Staat kannte.

Der vorliegende Band soll ein kräftiges Lebenszeichen der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Florenz) darstellen. Für ihre Teilnahme danken wir allen Autorinnen und Autoren, ihre Beiträge beleuchten die vielen Aspekte des Generalthemas anschaulich. Insgesamt umfasst der Band 26 Artikel, die einen chronologischen Bogen von der Villanovaphase bis in die römische Kaiserzeit schlagen. Zu Untersuchungen, die sich spezifisch etruskischen Fragestellungen widmen, gesellen sich solche, die den Fokus auf das etrusko-italische und etrusko-griechische Beziehungsgeflecht legen oder Zeugnisse anderer italischer Völkerschaften zum Inhalt haben. Martin Bentz konnte seinen Vortrag mit dem Titel „Ikonographie und Funktion etruskischer Priester“ aufgrund zahlreicher akademischer Verpflichtungen leider nicht zum Druck überarbeiten. Wir bedauern dies, haben aber natürlich größtes Verständnis. Der Beitrag von Arianna Medoro Kanitz, die ihre Teilnahme an der Tagung leider kurzfristig absagen musste, konnte dafür erfreulicherweise in die Akten aufgenommen werden.

Die Gliederung der einzelnen Beiträge erfolgte nach inhaltlichen Kriterien, wobei die Einteilung in die folgenden Abschnitte lediglich eine von mehreren Möglichkeiten darstellt. Das vielschichtige Material hätte natürlich auch andere Gruppierungen erlaubt, die vorliegende erscheint mir jedoch im Hinblick auf das übergeordnete Thema der öffentlichen sowie privaten Kulte, Riten und allgemein religiösen Vorstellungen in ihrem Verhältnis zu Politik und Gesellschaft als sinnvoll. Zudem sollen diese neun Untergruppen bzw. Abschnitte der Leserschaft einen raschen Überblick ermöglichen: zum etruskischen Pantheon; zur Frage der Stadtschutzgottheiten; ‚Donnerkalender‘ und *Liber Linteus*; zur Frage der Priesterschaften (Zusammensetzung, Struktur, Aufgaben); zu den Gründungsriten; Spezialuntersuchungen ikonographischer Natur; Etrusker, Italiker und Griechen; Etrurien und Rom; Überlegungen allgemeiner Natur.

Der Natur eines Tagungsbandes entsprechend handelt es sich nicht um eine erschöpfende Behandlung des Generalthemas, sondern um eine Auswahl, die bestimmte Aspekte beleuchtet.

Die ersten zwei Abschnitte ‚**Zum etruskischen Pantheon**‘ und ‚**Zur Frage der Stadtschutzgottheiten**‘ widmen sich großteils Fragestellungen, bei denen der öffentliche Aspekt in der Erscheinung und im Kult bestimmter Gottheiten bzw. Gruppen von Gottheiten im Vordergrund steht.

Heiner Eichner („Sakralterminologie und Pantheon der Etrusker aus sprachwissenschaftlicher Sicht“) bietet eine ausführliche Analyse jener Appellative, die in Etrurien für Götter und *numina* verwendet wurden, und untersucht einige Theonyme, die sprachwissenschaftlich im Hinblick auf Herkunft, Etymologie, Entleh-

nung usw. aufschlussreich sind (z.B. Tinia, Sethlans). Die historische Relevanz derartiger Erkenntnisse muss nicht eigens betont werden.

Dominique Briquel („Bemerkungen zum Gott Voltumna und zum ‚Föderalkult' der Etrusker") widmet sich dem religiösen Aspekt der Versammlungen des *nomen Etruscum* beim Fanum Voltumnae und betont – im Gegensatz zu den Annahmen anderer – den eigenständigen Charakter der Gottheit Voltumna, die eine wichtige Rolle bei der Entstehung des sog. Etruskerbundes gespielt habe.

Petra Amann („Religion und Politik – zur Rezeption des Apollon in Etrurien") versucht aufzuzeigen, dass der allgemeine historisch-politische Hintergrund auch bei der Frage der Übernahme fremder Gottheiten – im konkreten Fall des griechischen Apollon – ins etruskische Pantheon nicht aus den Augen verloren werden sollte.

Gertraud Breyer („*Huius mali labes ex Etruria Romam […] penetravit.* [Liv. 39,9,1]: Der Kult des Paχa in Etrurien und die Bacchanalienaffäre 186 v.Chr.") zeigt anhand der epigraphischen und ikonographischen Evidenzen aus dem hellenistischen Etrurien sowie der Etymologie des Wortes *bacanal(ia)*, dass der römische Senat bei der Erstellung seines Bacchanalien-Verbots tatsächlich den etruskischen Paχa-Kult und seine soziale Sprengkraft vor Augen gehabt haben dürfte.

Lammert Bouke van der Meer („Etruskische und italische sub- und extraurbane Riten") widmet sich den Ritualen rund um die italo-etruskische Uni/Iuno. Für den Kult im multikulturellen Falerii Veteres erkennt er – ausgehend von zwei antiken Texten und dem archäologischen Befund im suburbanen Uni/Iuno-Heiligtum in Celle – faliskisch-latinische, aber auch ältere etruskische und möglicherweise jüngere römische Charakteristika. Bemerkungen zum Phänomen der ‚Verdoppelung' von Uni-Heiligtümern und zum vermuteten gentilizischen Charakter der Göttin in Etrurien schließen an.

Aufgrund des hohen Interesses, das den sog. Stadtschutzgotteiten naturgemäß in der Frage der öffentlich relevanten Kulte zukommt, wurden die zwei diesbezüglichen Beiträge zu einer eigenen kleinen Untergruppe zusammengefasst. Unter Einbeziehung der literarischen Überlieferung vermutet Gérard Capdeville („Zu den namengebenden und stadtschützenden Gottheiten der Etrusker") für eine ganze Reihe etruskischer Städtenamen Theonyme bzw. Heroennamen als Ausgangsbasis (Tarquinia, Capua, Mantua, Vetulonia, Volterra, Volsinii?, Populonia, Cortona?, Veji), wobei *heros eponymos* und zu einem bestimmten Zeitpunkt bekannte Stadtschutzgotteit nicht in jedem Fall übereinstimmen müssen. Stephan Steingräber („Etruskische Stadtgottheiten: Architektonischer Kontext, Ikonographie und Ideologie") nähert sich dem Thema aus einer archäologischen Perspektive und untersucht das ungriechische Phänomen des figürlichen architektonischen Fassadenschmucks – meist in der Form von Köpfen und Büsten – im früh- und hochhellenistischen Etrurien.

Im Abschnitt ‚**'Donnerkalender' und *Liber Linteus***' wird der Bedeutung der wenigen längeren Schriftquellen Rechnung getragen, die uns über Religionsvorstellungen und Rituale etruskischer Prägung informieren.

Weniger die Götter als vielmehr ihre Zeichen stehen im Mittelpunkt eines hochinteressanten literarischen Dokuments, das uns der späte Johannes Lydos unter Berufung auf Nigidius Figulus und etruskische Quellen überliefert. Peter Siewert („Zum politischen Hintergrund des etruskisch-römischen 'Donnerkalenders' bei Johannes Lydos, *de ostentis* 27-38") geht erstmals der Frage nach, inwieweit dieser 'Donnerkalender' anhand der Termini zur Bezeichnung des Staatswesens und vor allem seiner Machtträger Aufschluss über soziopolitische Verhältnisse in Etrurien geben kann.

Der Sprachwissenschaftler Gerhard Meiser („Umbrische Kulte im Liber Linteus?") widmet sich der bedeutsamen Frage, in welchem Ausmaß das längste bekannte etruskische Schriftdokument – der sog. *Liber Linteus*, ein Ritualkalender des 3.–1. Jhs.v.Chr. mit sicherlich älteren Wurzeln – umbro-italische Einflüsse vor allem im Vergleich mit den Iguvinischen Tafeln erkennen lässt. Neben einer ähnlichen Organisation des Opferdienstes und Parallelitäten im Ablauf der Opfer spräche auch die Götterwelt der Mumienbinde für eine kulturelle und religiöse Offenheit der Etrusker.

Der folgende Abschnitt ‚**Zur Frage der Priesterschaften – Zusammensetzung, Struktur, Aufgaben**' stellt das mit der Durchführung der Kulte beauftragte Personal in den Mittelpunkt. Die vier Beiträge thematisieren unterschiedliche Fragestellungen, drei befassen sich mit dem etruskischen und einer – zu Vergleichszwecken – mit dem griechischen Raum.

Tina Mitterlechner („Familienpriestertümer, „Gentilgottheiten" und Binome in Etrurien") stellt Überlegungen zu Familienpriestertümern und ihrer Genese an. Während die Existenz von erblichen Familien-

priestertümern für den öffentlichen Kult sowie anderen erblichen religiösen Rollen (z.B. Haruspices) außer Frage steht, kann das Vorhandensein von Gentilgottheiten aus den im epigraphischen Material belegten Binomen (Götternamen bestehend aus Theonym und angeblichem Gentilnamen) nicht ohne Zweifel abgeleitet werden; bei der Interpretation der Binome sollten daher auch andere Erklärungsmodelle herangezogen werden.

Ingrid Krauskopf („Die Rolle der Frauen im etruskischen Kult") verfolgt die wenigen epigraphischen und ikonographischen Hinweise aus dem etruskischen Bereich, die allgemein auf kultische Funktionen von Frauen und speziell auf die Existenz weiblicher Priesterämter verweisen. Es ergibt sich der Eindruck, dass das griechische Modell der unabhängigen Priesterin auf importierte Kulte beschränkt geblieben zu sein scheint.

Friedhelm Prayon („*Arae spectent ad orientem* – Altar und Priester im archaischen Etrurien") geht der bisher wenig diskutierten Frage nach der Orientierung der Priester während der Kulthandlung nach. Während Altäre für den Götterkult eine Orientierung des Priesters in östliche Richtung zeigen (Richtung Sonnenaufgang), scheint im Grab- und Ahnenkult eine Ausrichtung nach Süden zu überwiegen. Der mögliche Zusammenhang zum etruskischen Himmelskreuz wird diskutiert.

Anhand einiger ausgewählter Fallbeispiele gibt Hans Taeuber („Die politische Relevanz griechischer Priester") einen Einblick in das reichhaltige Quellenmaterial des griechischen Raums und arbeitet im Hinblick auf die Frage der politischen Relevanz von Kultfunktionären zentrale Aspekte heraus, die sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zum italischen Westen erkennen lassen. Insgesamt scheint der politische Einfluss griechischer religiöser Funktionäre weniger ausgeprägt.

Der wichtigen Frage jener Riten, die im Zusammenhang mit der Anlage von Bauten und Gebäuden im öffentlichen oder privaten Interesse stattfanden, geht Adriano Maggiani („Di tre piccoli depositi di fondazione") im kurzen Abschnitt ‚**Zu den Gründungsriten**' nach. Er analysiert drei kleine Fundkomplexe aus dem hellenistischen Etrurien, die in Verbindung zu rituellen Handlungen bei der Errichtung von Verteidigungsmauern zu sehen sind und den (in den *Libri Rituales* festgehaltenen) Charakter der *sanctitas* von Umfassungsmauern unterstreichen. Der gesamte Themenkomplex der für Italien schlecht belegten Gründungs- und Verschlussriten – seien sie nun öffentlicher oder privater Natur – wird im Zuge der immer ausgefeilteren Grabungsmethoden sicherlich allgemein an Bedeutung gewinnen.

Im Abschnitt ‚**Spezialuntersuchungen ikonographischer Natur**' sind in chronologischer Reihenfolge vier Beiträge angeordnet, die auf der Basis eines bestimmten Motivs oder einer bestimmten Gruppe von Bildträgern religiöse Konzepte bzw. kultisch relevante Darstellungen erkennen oder auch kritisch hinterfragen wollen.

In die Frühzeit etruskischer Glaubensvorstellungen führt Giovannangelo Camporeale („La barca solare nella cultura villanoviana: Evoluzioni iconografiche e semantiche"). Das ursprünglich mit dem Sonnenkult verbundene Motiv der Sonnenbarke wird in Etrurien im 8. Jh.v.Chr. aus dem östlichen Donauraum übernommen, ikonographisch rasch weiterentwickelt und auf unterschiedlichen Bildträgern abgebildet. Abgesehen vom zweifellos apotropäischen Charakter des Motivs und seiner Funktion als Statussymbol wird die mögliche kultische Valenz dieses alten Sonnensymbols diskutiert.

Ähnliche Fragestellungen beschäftigen Arianna Medoro Kanitz („Tra la terra e l'acqua: La rappresentazione degli uccelli tra l'età del Ferro e l'Orientalizzante. Esigenze religiose e simbolo distintivo") im Hinblick auf das im villanovazeitlichen und orientalisierenden Etrurien (mit Ausläufern in archaischer Zeit) sehr beliebte Motiv des Vogels, dessen Wiege im zentraleuropäischen Raum des 13.–12. Jhs.v.Chr. zu suchen ist. Es spielte offensichtlich eine große Rolle in der etruskischen Funerärideologie und darf mit Vorstellungen einer Reise des/der Verstorbenen ins Jenseits in Verbindung gebracht werden. Die beiden soeben besprochenen Artikel sind darüber hinaus auch für die Frage der frühen Beziehungen zwischen dem tyrrhenischen Italien und dem Raum nördlich der Alpen von großer Bedeutung.

Den nicht immer leicht zu interpretierenden Szenen der etruskischen Wandmalerei widmet sich Cornelia Weber-Lehmann („Ritus und Kultus. Taugliche Topoi zur Interpretation der etruskischen Grabmalerei?"), die in kritischer Herangehensweise davor warnt, die Begriffe „Ritus" und „Kult" – im Sinne tatsächlich geübter Rituale – allzu inflationär und selbstverständlich bei der Deutung der etruskischen Wandmalerei heranzuziehen.

Die umfangreiche Gruppe der etruskischen Spiegel bildet die Basis einer breit angelegten Untersuchung, die Giovanna Bagnasco Gianni (zusammen mit M. Marzullo, S. Zanni und V. Zentri) („Tra uomini e dei: funzione e ruolo di alcuni oggetti negli specchi etruschi") vorstellt. Anhand der Rolle und des symbolischen

Gehalts bestimmter auf Spiegeln dargestellter Gegenstände wird versucht, den Spiegel selbst in seiner Funktion als Instrument der Mantik, als Mittel der Kommunikation zwischen Göttern und Menschen besser greifbar zu machen. Zu betonen ist die enge Verbundenheit dieser Gerätschaft mit der weiblichen Sphäre.

Der heterogene Abschnitt ‚**Etrusker, Italiker und Griechen**' fasst Beiträge mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen zusammen, allen Beiträgen gemeinsam ist der Blick über Etrurien hinaus, und zwar von den italischen Völkerschaften bis hin zum (ost)griechischen Raum.

Neuerlich aus seinem Spezialgebiet der etrusko-italischen Gegenstände in griechischen Heiligtümern berichtet Alessandro Naso („Etruskische und italische Funde in der Ägäis"). Besondere Aufmerksamkeit widmet er im vorliegenden Beitrag der symbolträchtigen Fundgruppe der Throne aus Bronzeblech (z.B. zwei Fragmente des 7. Jhs.v.Chr. aus Olympia), die als direkte Weihungen von Etruskern mit öffentlichem Charakter erkannt werden. Zwei Diphros-Verkleidungen des 5. Jhs.v.Chr. aus Delphi seien möglicherweise als Weihung eines etruskischen Magistraten im panhellenischen Heiligtum anzusehen.

Larissa Bonfante („Luxury in Funerary Rituals in Ancient Italy: The Dress") verfolgt die Spur des aus dem Norden importierten Bernsteins in Italien, von seiner Rolle als Statussymbol zusammen mit anderen kostbaren Materialien wie Gold in reich ausgestatteten Frauengräbern des 8. und 7. Jhs.v.Chr. in Etrurien und Latium bis hin zu den späteren Bernsteinamuletten des ost- und süditalischen Raums (Pikenum, Apulien, Basilikata) mit magisch-apotropäischem Charakter.

Alexandrine Eibner („Herrschaftslegitimation und Religionsausübung – dargestellt anhand von Situlendenkmälern") gibt einen detaillierten Überblick über die Darstellung von Attributen sowie Insignien von Macht, Rang und Status in der Situlenkunst (Thron, Hals-/Armring, Zepter, Fächer, Ornat) und vergleicht mit dem archäologischen Befund im nordostitalischen und keltischen Raum.

Cesare Letta („Tradizioni religiose e romanizzazione tra le popolazioni italiche minori dell'Appennino centrale") widmet sich den kleineren italischen Stämmen im Bereich des mittleren Apennins (Marser, Päligner, Vestiner, Marrukiner). Trotz früher politischer und kultureller Romanisierung zeigen ihre religiösen Vorstellungen eine starke lokale Verhaftung, wobei vorhandene äußere Einflüsse eher in den (west- und ost)griechischen sowie etruskischen Raum als in die römische Welt verweisen. Das Bild ist allerdings komplex und die Präsenz eines römisch-latinischen Elements mitunter vorhanden.

Der vorletzte Abschnitt konzentriert sich ganz speziell auf das in religiöser Hinsicht enge Beziehungsgeflecht zwischen ‚**Etrurien und Rom**'. Hier sind nach wie vor zwei viel diskutierte Themenkomplexe aktuell, die in einer Studie über die gesellschaftlich-politische Dimension von Religion nicht fehlen dürfen: die Genese der Sitte des Triumphs und die Rolle der etruskischen *Haruspices* als Erforscher des göttlichen Willens im Dienste der Politik.

Nach H.S. Versnel fand die Kanonisierung der Strukturen des römischen Triumphes – einer gänzlich auf die Darstellung von Macht konzentrierten Zeremonie – in der sog. etruskischen Phase der römischen Monarchie statt. Mauro Menichetti („La guerra, il vino, l'immortalità. Alle origini della cerimonia del trionfo etrusco-romano") spürt auf der Basis der ab dem späten 9. Jh.v.Chr. vorhandenen ikonographischen Dokumentation den komplexen Wurzeln dieser „Sprache der Macht" nach.

Santiago Montero („Gli aruspici e il Campidoglio: prodigio e potere") konzentriert sich auf die Tatsache, dass *Haruspices* häufig zur Deutung von Prodigien herangezogen wurden, die dem römischen Kapitol galten (vor allem Blitz- und Vogelflug-Zeichen). Eine Analyse der betreffenden *responsa* zeigt die enge Zusammenarbeit zwischen dieser Klasse von Sehern, die nicht unmittelbarer Teil des römischen Staatskultes waren, und dem Senat in der Steuerung nicht nur des religiösen (z.B. Isis-Kult), sondern auch des politischen Lebens Roms.

Epigraphische Belege für die Praxis der Haruspizin außerhalb Italiens – vor allem aus den Provinzen des römischen Reichs – stellt Ekkehard Weber („Die *disciplina Etrusca* [*haruspices*] außerhalb Roms und Italiens. Einige Fallstudien aus den Provinzen") vor. Die Praxis kann hier nur unter direktem römischen Einfluss entstanden sein, eine Bevorzugung spezifisch „etruskischer" Gottheiten ist aus dem allerdings recht spärlichen epigraphischen Material nicht zu erschließen.

Der Abschnitt ‚**Überlegungen allgemeiner Natur**' beschließt den Band – gleichsam als Erweiterung in den gesamten antiken Raum – mit über die Etruskologie hinausgehenden Betrachtungen von Gerhard Dobesch („Polis, Staat und Kult. Grundsätzliche Überlegungen") zu den wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion/Kult und Staat/Herrschaft in der Antike und darüber hinaus.

Da jeder Beitrag über eine Spezialbibliographie bzw. ein Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur verfügt, konnte auf eine Sammelbibliographie am Ende des Bandes verzichtet werden. Im Hinblick auf die übrige Zitierweise wurde den Autorinnen und Autoren, die unterschiedlichen Traditionen entstammen, relativ viel individuelle Freiheit zugestanden, was rein formal natürlich kleinere Uneinheitlichkeiten mit sich bringt.

Dank gebührt der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die das Manuskript zum Druck angenommen hat. Robert Püringer und Gerald Reisenbauer von der Verwaltungsstelle der philosophisch-historischen Klasse der ÖAW standen bei organisatorischen und technischen Fragen mit Rat zur Seite. Die Kulturabteilung der Stadt Wien unter ihrem Leiter H.C. Ehalt hat durch die Bereitstellung finanzieller Mittel erheblich zum Erscheinen dieses Bandes beigetragen. Dies gilt auch für den der Förderung der ‚Alten Geschichte' in Österreich verpflichteten Verein Tyche. Unterstützt wurde die Drucklegung zudem von der Arbeitsgruppe „Etruskologie" an der Prähistorischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Für vielfältige Hilfestellungen sei dem Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien gedankt.

Last but not least soll an dieser Stelle meine Mitarbeiterin Elisabeth Bruna gebührend erwähnt werden, die jederzeit eine tatkräftige und wertvolle Unterstützung bei der aufwendigen redaktionellen Arbeit war. Die ‚muttersprachliche' Durchsicht der italienischen Beiträge besorgte Marco Pedrazzi, der auch darüber hinaus mit Rat und Tat zur Seite stand.

Wien, im Sommer 2011 *Petra Amann*

Zum etruskischen Pantheon

Sakralterminologie und Pantheon der Etrusker aus sprachwissenschaftlicher Sicht

Heiner Eichner (Wien)[1]

Dieser Beitrag behandelt nach einer ausführlichen Einleitung zunächst Appellative für ‚Götter' und ‚numina' und sodann zwei sprachwissenschaftlich aufschlussreiche Theonyme detailliert und in methodisch neuartiger Form. – Disposition: 1. Einleitung, 2. Forschungsstand, 3. Appellative, 4. Theonyme, 5. Rückblick.

1. Einleitung

1.1 Tyrsenisch

Nach neueren Erkenntnissen der Sprachwissenschaft bildet das Etruskische zusammen mit dem Rätischen den wichtigsten überlieferten Teil der tyrsenischen Sprachfamilie, die im Lemnischen[2] auch einen östlichen Zweig aufweist. Die Sprachwissenschaft kann das Etruskische also jetzt auch mit ihren bewährten komparatistischen Methoden betrachten[3]. Dabei wird sie die etruskische Kultur – wie bisher auch – im Kontext der mediterranen Sprachen und Kulturen vergleichend erforschen. Im Vordergrund stehen Italien, Griechenland und Anatolien; aus diesen Weltgegenden sind eine Reihe indoeuropäischer Sprachen zu berücksichtigen, wobei sowohl Wort- und Namensschatz als auch Textzeugnisse ausgewertet werden können.

1.2 Altitalische Sprachen

Im vorrömischen Altitalien sind uns etwa dreißig Sprachen und Dialekte in eigenen Schriftzeugnissen direkt greifbar. Die indoeuropäischen unter ihnen lassen sich nach ihren Verwandtschaftsverhältnissen glie-

---

[1] Druckfassung des Tagungsvortrags „Zum etruskischen Pantheon aus sprachwissenschaftlicher Sicht" vom 04.12.2008. Aus Zeit- und Raumgründen kann das potentiell gegen fünfzig Einheiten umfassende Pantheon (Gottheiten, Dämonen, Halbgötter, Heroen oder Gestalten des Mythos) hier nicht umfassend dargestellt werden. – Mein Dank für die Einladung zur Teilnahme am Kolloquium sowie für vielfache Hilfe und übermenschliche Geduld wegen der schleppenden Fertigstellung dieses Beitrags gilt den Kolleginnen Prof. Luciana Aigner Foresti, Dr. Petra Amann, der Bibliothekarin Mag. Andrea Ramharter-Hanel und dem Bibliothekar Johann Moser.

[2] Rix 1996, 1998a.

[3] Zu in dieser Veröffentlichung verwendeten Symbolen gehören:
a) > und <, z.B. ‚ais' > ‚eis' = ‚ais' wird zu ‚eis' (Früher-Später-Relation), und ‚eis' < ‚ais' = ‚eis' ist aus ‚ais' entstanden (Später-Früher-Relation);
b) * (hochgestellter *asteriscus a fronte*) = nicht belegte Form (Rekonstrukt oder Transponat) oder * (hochgestellter *asteriscus a tergo*) = nichtbelegte Einzelform eines ansonsten belegten Worts;
c) + (hochgestellte *cruciola a fronte*) = korrigierte Lesung;
d) ° (hochgestellter *circellus*) = willkürliche Abtrennung von Wortbestandteilen [= Schnittmarke];
e) – (waagrechter Strich) = Abtrennung von Morphemen oder Phonemen/Lauten [= Grenzmarke];
f) /a/ (schräge Klammern) = Phonem a;
g) <a> (spitze Klammern) = Graphem oder Buchstabe a;
h) </a/> (kombinierte Graphem- + Phonemklammern) = Phonem /a/ in schriftlicher Wiedergabe;
i) <a>; /<a>/ (kombinierte Phonem- + Graphemklammern) = Graphem <a> in phonologischer Interpretation /a/.
Ferner: Grammatische Kategorien werden mit geläufigen und daher selbstevidenten Siglen wie Sg. = ‚Singular' und N(om). = ‚Nominativ' bezeichnet, merke besonders ‚Pert.' = ‚Pertinentiv' (zur Bezeichnung des Ortes [cf. Lokativ], oder des Adressaten [cf. Dativ] oder des Urhebers [cf. Ablativ und *genetiuus subiectiuus*] einer Handlung).
Bei Sprachnamen ist „-isch" weggelassen, stärker verkürzt werden ‚etr.' = ‚etruskisch' und ‚lat.' = lateinisch (= ‚Sprache von Rom, samt ihrer [späteren] Weltgeltung' = ‚unser gewöhnliches Latein'; aber ‚latin.' = ‚latinisch' = Sprache von Latium, in älterer Zeit inklusive des Lateins), ieu. = ‚indoeuropäisch' (Synonym zu ‚indogermanisch'). Zu den Siglen für Text- und Sprachkritik siehe unten § 1.8.

dern. Ein erster Zweig umfasst Venetisch[4] und Latinofaliskisch als „q-Italisch“[5], ein zweiter Oskisch-Umbrisch = Sabellisch[6] als „p-Italisch“. Beim Sabellischen zeichnet sich weiter eine Zweiteilung in ein progressiveres „Umbrosabinisch“[7] und ein konservativeres „Samnitisch“ ab, die durch die Ausbreitung der Samniten[8] seit dem 6.–5. Jahrhundert[9] verkompliziert worden ist. Hinzu kommen noch die griechischen Kolonialdialekte Ionisch und vor allem Dorisch. Noch unklar bleibt vorerst die Sprachzugehörigkeit der Val Camonica[10], als definitiv nichtindoeuropäisch hat das Nordpikenische zu gelten. Das nordwestsemitische Punische ist auf Teile Siziliens beschränkt und im übrigen nur für einige kommerzielle, militärische und religiöse Kontakte relevant.

Für die arealen Beziehungen der Etrusker (im linguistischen Sinn) zu den Italikern spielt das Umbro-Sabinische die wichtigste Rolle. Aber auch das Latinische der Landschaft Latium inklusive der Stadtsprache Roms (Latein) ist mit im Spiel. Im Norden ist das Venetische zu berücksichtigen. Wohl weniger in Betracht kommen die Dialekte der samnitischen Stämme[11], das „klassische“ Oskisch.

1.3 Altitalische Religion

Bei der altitalischen Religion ist zu bedenken, dass die indoeuropäische Naturreligion im mediterranen Bereich umgebildet worden ist. Die großen, mit Naturerscheinungen identischen Gottheiten wie der Vater Himmel oder die Morgenröte (Eos-Aurora) verändern ihren Charakter, verlieren ihre Universalität oder entwickeln lokale Varianten, assimilieren sich an ihre Umwelt. Der oberste Gott **diyḗus* (Zeus, Iuppiter), ursprünglich der ‚leuchtende Tageshimmel‘, ist nur mehr schwer von einem vorderorientalischen Wettergott der Art des semitischen Adad, des hurritischen Teschub oder des hethitisch-luvischen Tarhunza zu unterscheiden.

Der vorderorientalische Einfluss auf das griechische Pantheon, der sich am deutlichsten in der Genealogie des Zeus als Sohn des Kronos manifestiert, wird durch die Griechen an Italien weitergegeben. Sowohl die Konfrontation mit griechischen Kolonisten als auch intensive Handelsbeziehungen sowie das Zusammenleben mit eingewanderten Handwerkern, Abenteurern und Sklaven haben viel zur Ausbildung der kulturellen und sprachlichen Koiné Altitaliens beigetragen.

---

[4] Ein besonders signifikantes Isoglossenbündel des Venetischen mit Latinofaliskisch und Sabellisch besteht in ie. **dʰ* > *f* im Wortanlaut und in der Verwendung der ie. Verbalwurzel **dʰeh₁* ‚setzen, stellen, legen‘ als *fa-k-*, *fa-k-s-, fe:-k-* ‚machen‘. Schon diese beiden Phänomene zusammengenommen lassen keinen Zweifel an engerer Verwandtschaft. Ob auch das Sikulische hierher gehört, kann man noch nicht mit Bestimmtheit behaupten, da nicht einmal das Resultat der Labiovelare **kʷ* (> *kʷ* oder *p*?), **gʷ* (> ?) festzustehen scheint. Die Form *brtom* (m.E. = *brûtom*) in *br(u)tom esti hem itom* „schwer ist das in die Erde Gegangene“ auf der *Kanne von Centuripe* weist zwar **gʷ* > *b* auf (z.B. gegenüber lat. *grauis* ‚schwer‘), aber gerade bei diesem Wort hat auch das Latinische *b* (lat. *brûtus* ‚schwerfällig‘ = *grauis*, cf. *brutum antiqui grauem dicebant* „‚*brutus*‘ pflegten die Alten einen ‚schweren‘ zu nennen“ (Paulus ex Festo p. 28,3 Lindsay, cf. p. 201, 29).

[5] Nach der Isoglosse Ie. **kʷ* > ital. *kʷ* : *p* in lat. <*quis tu*> = osk. <*pis tiú*> ‚wer bist du?‘ (Sa 31 = ST 86) = lat. *quis tu*? Für die frühe Überlieferung des Lat(e)inischen im Überblick sehe man jetzt Wachter 1987 und Hartmann 2005, für das Faliskische Bakkum 2009.

[6] Aktuelle Sammlung der Textzeugnisse in ST = Rix 2002, laufende Ergänzungen in *Revista di Epigrafia Italica* (Sigel: ‚REI‘) der Zeitschrift *Studi Etruschi* (Sigel: SE), einem Seitenstück zu *Rivista di Epigrafia Etrusca* (Sigel ‚REE‘) ebenda. Als Lexikon dient Untermann 2000.

[7] Wichtige (gerade auch für die etruskischen Lehnbeziehungen) Lautkennzeichen sind beim Vokalismus eine Tendenz zur Monophthongierung der Diphthonge (*ai* und *ei* > *ê*, *au* und *ou* > *ô*) und beim Konsonantismus die Tendenz zur Palatalisierung (*k* > **ć* > *ś*) und zur Auslautschwächung. Hierher zu stellen sind Umbrisch, Sabinisch und die Mitteldialekte wie Marsisch, Aequisch, Volskisch etc., dann Südpikenisch, sowie das „Opikische“ des praesamnitischen Kampanien. Die „nordoskischen“ Dialekte Pälignisch, Vestinisch, Marrukinisch weisen ebenso ein Substrat oder Adstrat umbrosabinischen (in diesem Fall: südpikenischen) Lauttyps auf wie weite Teile des Oskischen in Mittel- und Unteritalien (Rix 2009, 250 ff.).

[8] Markanteste Ereignisse sind die Eroberung von Capua 438 v. Chr. und die von Cumae 420 v. Chr.

[9] Von weiteren indoeuropäischen Sprachen ist noch das mit (dem Albanischen verwandte) Messapische zu nennen – es mag als „k-Italisch“ gelten –, ferner auch das Keltitalsche (nur „p-keltitalisch“) vor allem der Alpenzone und der Poebene.

[10] Dieser Beitrag ist nicht der Ort für die Auseinandersetzung mit Hypothesen von A. Zavaroni.

[11] Viel wichtiger ist das Praesamnitische in Kampanien, das man m.E. ‚opikisch‘ (nach den kampanischen Ὀπικοί) nennen sollte (was Buck 1904, 4 [für die Bezeichnung als ‚Oscan‘] präventiv ablehnt, aber es wäre zutreffend).

1.4 Etruskisch

Das Etruskische verfügt über ein Kerngebiet in der Toscana, Kolonialgebiete im Norden und Süden sowie über eine Diaspora (Gallien, Korsika, Afrika). Es gliedert sich in drei Schriftprovinzen[12] und zwei große Dialektgebiete, Nord- und Südetruskisch[13]. Von den lokalen Unterdialekten sind diejenigen von Caere, Veii, Tarquinii, Volsinii, Clusium, Perusia am reichlichsten überliefert.

1.5 Etruskische Texte

Die bekannten Texte liegen in der Monumentalausgabe des *Corpus Inscriptionum Etruscarum* (Sigel: ‚CIE') und in der modernen *Editio minor* von Rix/Meiser (Sigel: ‚ET') vor. Über Neufunde und Neuerkenntnisse orientiert die *Rivista di Epigrafia Etrusca* (siehe oben Fn. 6) und das im Internet angesiedelte *Etruscan Texts Project* (Sigel: ‚ETP'). Der bedeutendste Neufund nach der Publikation von ET ist die *Tabula Cortonensis* (Sigel: ‚TCo' = ETP 74), die aber für die Religion unergiebig ist. Für die sprachwissenschaftliche Arbeit können die Wortbelege den Indices in ET I[14], ETP, sowie dem *Thesaurus Linguae Etruscae* (ThLE, in 2. Auflage von Benelli)[15] systematisch entnommen werden.

Die Laufzeit der originalen etruskischen Überlieferung erstreckt sich vom Ende des achten Jahrhunderts v. Chr. bis in die augusteische Zeit. Eine Epochenscheide zwischen „archaisch" und „rezent" kann man um 480 v. Chr. ansetzen.

1.6 Sibilant und Schibilant

Bei der Darstellung etruskischer Zeugnisse ist heutzutage auf sprachwissenschaftliche Fortschritte der letzten Jahrzehnte Rücksicht zu nehmen. Insbesondere ist im Folgenden zu beachten, dass im Fall der beiden *s*-Phoneme in letzter Zeit mehr Klarheit geschaffen werden konnte[16]. Aber zwischen der Lautung und der Schreibung wird in den maßgeblichen Publikationen in einer Weise unterschieden, die leicht Verwirrung stiften kann. Die erst neu gewonnene Klarheit läuft dadurch Gefahr, gleich wieder ruiniert zu werden. Es sind verschiedene Experimente im Gange (Rix/Meiser[17], Wallace[18], Eichner[19]), die noch zu keinem Konsensus geführt haben. Dieser Gefahr der Verwirrung versuche ich hier so entgegenzusteuern, dass die beiden Phoneme in den mir zweifelsfrei scheinenden Fällen, eventuell zwischen schrägen Phonem-Klammern, als

---

[12] 1. Caere / Vei, 2. Mitteletrurien, 3. Nordetrurien, siehe Cristofani 1991, 17–27; Rix 2004, 945 und Wallace 2008, 21–24.

[13] Die Grenze der Hauptisoglosse /*s*/ : /*σ*/ in Wortformen wie *Laris* : *Lariç* verläuft etwa entlang einer Linie zwischen Vulci – Volsinii – Todi im Süden und Rusellae – Clusium – Perusia im Norden, siehe Rix 1983, 134–139 und Wallace 2008, 41.

[14] Darstellung der Sibilanten erstmals konsequent phonematisch. Enthält auch einen *index a tergo*.

[15] Die Neuauflage dieses ebenso voluminösen (580 p.) wie exorbitant teuren (gegen 1000,– Euro) Verzeichnisses orientiert hervorragend über einschlägige Belege und Literatur, scheint aber, wenn ich recht sehe, die Neulesungen von Rix/Meiser in ET gelegentlich zu verschmähen und ist zwar hilfreich, aber nicht immer maßgeblich. Die Sibilanten werden traditionell (nach der bloßen Schreibung) 1:1 transliteriert (*Sigma* = *s*, *San* = *ś*).

[16] Rix 1981, 115 Fn. 40; 1983, 134–140; 1985a, 221a und 2004, 947; Wallace 2008, 21–22 und 41–42.

[17] Rix/Meiser, ET I, 21–22 und 38. Diese Autoren gehen primär von den Phonemen (*s*, *σ*) aus und differenzieren sekundär nach den Schriftzeichen (s_1, s_2 ... und σ_1, σ_2 ...), unter Anwendung von Diakritika (also $s_2 = ś$). Mit Rücksicht auf die leichtere Lemmatisierung bleiben Dialektdubletten aber hiervon ausgenommen (*laris* für südetr. */laris/* = <*/laris$_1$/*> und gleichfalls für nordetr. */lariç/* = <*lariç$_2$*>, die beide mit dem dreistrichigen Sigma geschrieben, aber verschieden gesprochen werden). Die 1:1-Relation von Original und Transliteration ist leicht beeinträchtigt.

[18] Wallace 1991 und (anders) 2008, XVII sowie *passim*. Dieser Autor geht primär von den Buchstaben aus und differenziert diese sekundär nach ihrer Lautgeltung, also <*s*> = Buchstabe *Sigma* und <σ > = Buchstabe *San*, aber bloßes *s* = Buchstabe *Sigma* mit Phonemgeltung /*s*/ und bloßes *σ* = Buchstabe *San* mit Phonemgeltung /*s*/, hingegen *ś* (*s* mit Akut) als Buchstabe *Sigma* mit schibilantischer Phonemgeltung (= unser /*σ*/) und *σ́* (*σ* mit Akut) als Buchstabe *San* mit schibilantischer Phonemgeltung (unser /σ/). Für das vierstrichige Sigma von Caere-Vei schreibt er das Serpentinzeichen (Schluss-Sigma <ς>). Statt $s = s_1$ könnte man auch s_s (= „*Sigma sibilans*") schreiben, und statt $ś = s_2$ auch s_σ (= „*Sigma schibilans*"), statt $\sigma = \sigma_1$ auch σ_s (= „*San sibilans*") und $σ́ = \sigma_2$ auch σ_σ („*San schibilans*"), statt ς_2 in Caere-Vei auch ς_σ („*Serpens schibilans*") und statt ς_1 auch ς_s („*Serpens sibilans*"). Der Akut erscheint bei Wallace also immer, wenn eine Schibilans vorliegt, und die 1:1-Relation von Original und Transliteration bleibt gewahrt.

[19] Eichner 2001, 141–142 Fn. 4 und 2004, 211 mit Fn. 15, ebenfalls unter Wahrung der 1:1-Relation.

(a) /*s*/ = *s* bzw. /*S*/[20] = *S* = Sibilans und
(b) /*σ*/[21] bzw. /*Σ*/ (Majuskel, s. Fn. 20) bzw. /*ς*/[22] = palatales /*σ*/ = *σ* = Schibilans

notiert werden, im Zweifelsfall aber als /s_0/[23] = s_0. Dieses Prozedere wird angewandt, wenn von etruskischen Wörtern als Bestandteilen des Sprachsystems die Rede ist, z.B. bei den Wortformen:

Sg.N. /*seχ*/[24] ‚die Tochter' = (vereinfacht) *seχ* und Sg.G. /*seχis*/[25] bzw. (vereinfacht) *seχis* ‚der Tochter',

oder bei der Namenform

(a) südetr. /*Larisal*/ bzw. (vereinfacht) *Larisal*
(b) nordetr. /*Lariσal*/ bzw. (vereinfacht) *Lariσal*
(c) uninterpetiert /*Laris$_0$al*/ bzw. (vereinfacht) *Laris$_0$al*.

Werden aber Inschriftenzeugnisse zitiert, so müssen die Buchstaben *Sigma* und *San* gesondert transliteriert werden, während die Lautgeltung zunächst offenbleiben kann. Das Schriftzeichen *Sigma* (dreistrichig) wird hier nach dem methodischen Vorbild der Keilschriftphilologie und im Anschluss an ET I (etwas modifiziert) als s_1, eventuell zwischen Graphem-Klammern <s_1> umschrieben (oder: als σ_2), das Schriftzeichen *San* ‚M' als s_2 bzw. <s_2> (oder: als σ_1). Gelegentliche weitere etr. Sibilantenbuchstaben erhalten genauso wie in ET I höhere Indizes, also s_3[26], s_4[27], s_5[28].

Die phonologische Bestimmung der etruskischen Sibilantenbuchstaben ist abhängig:

(a) von der Gliederung des Etruskischen in Schriftprovinzen und Dialektgebiete,
(b) von Lexikon und Grammatik.

---

[20] Die Majuskel kann am Wortanfang von Namen zur Anwendung kommen.

[21] Der Gebrauch des griechischen *Sigma σ* (gegenüber dem lat. *s*) dient zur Bezeichnung eines weiteren sibilantischen Phonems, das man in Anlehnung an Rix als palatalisiert oder palatal auffassen kann, wobei aber auch breitere Beteiligung des Zungenrandes, Kesselbildung im Vordermund sowie (konkomitant) längere Dauer angenommen werden könnte. Der Laut ist auch im Lemnischen präsent, wo aber für die drei Phoneme /*s*/, /*σ*/ und /*c*/ (letzteres = /*t^s*/) nur die zwei Schriftzeichen *Sigma* (<*σ* >) und *Zeta* (<*ζ* >) zur Verfügung stehen und das *Zeta* sowohl für die Affrakate /*c*/ = /*t^s*/ als auch für den Sibilanten /*s*/ gebraucht wird, während das gelegentliche Auftreten des jüngeren *dreistrichigen Sigma* (in der zweiten Inschrift, auf der Schmalseite) neben dem älteren *vierstrichigen Sigma* (beide für den Schibilanten /σ/) irrelevant bleibt. – Der in der Etruskologie für den zwischen *Qoppa* und *Rho* gereihten Buchstaben gebräuchliche Name *San* knüpft an die nicht sicher deutbare Notiz des Herodotos I 139 an (cf. Cristofani 1991, 19 Fn. 2).

[22] Schluss-*Sigma* in rein graphischer Variation des normalen *Sigma*. Anders bei Wallace (s. Fn. 18).

[23] Ohne Interpretation müssen die Sibilantenzeichen bei unbekannter oder offen gelassener Lokalisierung bleiben, und können sie eventuell bei einem Sprachdenkmal wie der (für die Theonyme sehr wichtigen) Bronzeleber bleiben, in der nur ein Sibilantenzeichen vorkommt (Rix 1983, 140). Die Nordetrusker haben bei der Bronzeleber unter dem Einfluss des Lateins entweder nur die graphische Differenzierung aufgegeben oder sogar die beiden Phoneme zusammenfallen lassen. Um den Anschluss an und die Vergleichbarkeit mit dem sonstigen etr. Sprachmaterial zu gewährleisten, wird man auch hier – wo immer möglich – die Differenzierung vornehmen und dabei das einzige Sibilantenzeichen als „*Sigma*" einstufen. Dass aber Rix/Meiser in ET II 329 (= Pa 4.2) in Haus 6 und 34 *luσ$_2$l,* dann in 26 + 39 *mariσ$_2$l* und in b1 *uσ$_2$ils* [wäre = *uσ$_2$ils$_1$* bei mir] lesen, aber in 31 nicht *σ$_2$elva(ns$_1$l)* ‚des Silvanus', sondern *selva(nsl)* [= *s$_1$elva(ns$_1$l* bei mir, also die für Piacenza grundfalsche südetr. Lautung], beruht sicherlich auf Unachtsamkeit, und nicht auf der (m.E. sowieso unzutreffenden) Annahme einer aus dem Südetruskischen entlehnten Lautung dieses Theonyms. Auch die unpassende Anreihung von *neθunsl* an die südetr. Schreibungen *neθuns$_1$l* des *Liber Linteus* (VIII 3 etc.) im Index ET I 147a hätte durch explizites *neθuns$_0$l* für die nordetr. Belege Pa 4.2 (3mal, sprachgeographisch wohl gleichwertig mit *Liber Linteus neθuns$_2$l* IX 7 etc.) vermieden werden können und sollen.

[24] Belegt laut ET I 168–169 *s$_1$eχ* Cr. 1.13 etc. (über 20mal im Süden), *s$_2$eχ* Cl 1.93 etc. (nahezu 30mal im Norden, davon 15mal in Perusia); in Perusia auch (infolge von Zerrüttung) als *s$_1$eχ* (4mal); häufiger mit Depalatalisierung des *χ* > *c* im Auslaut *s$_1$ec* (22mal, davon 8mal infolge von Zerrüttung in Perusia) und *s$_2$ec* (über 60mal inklusive Clusium, aber nicht südlicher).

[25] Belegt je einmal *s$_2$eχis$_2$* Pe 1.1101 und in zerrütteter Weise *s$_2$eχis$_1$* Pe 1.21.

[26] Oder σ_3 =Vierstrichiges Sigma (der Gestalt: „Σ") in der Schriftprovinz Caere/Vei (ET I 22 und 38, bei Wallace 2008 als <ς> notiert), in frühester Zeit mit noch nicht konsistenter Lautgeltung. Es begegnet auch eine höherstrichige Variante, siehe zuletzt Wallace 2009, 6.

[27] Andreaskreuz, siehe ET I 38, und weiter Wallace 2009, 6 (zur Silbenpunktierung).

[28] Senkrechtes Kreuz, siehe ET I 38, und weiter Wallace 2009, 6 (zur fehlenden Silbenpunktierung).

Zur Desambiguierung der Schreibung muss man in gewissen Fällen wissen, aus welchem Gebiet das Zeugnis stammt. Bei der Schreibung

𐌋𐌀𐌓𐌉𐌔𐌀𐌋 *Laris$_1$al* oder *Lariσ$_2$al*

mit dreistrichigem Sigma ist im Fall des Belegs aus Caere Cr 2.97[29] die Lautgeltung /*Larisal*/, im Fall des Belegs aus Perusia Pe 1.123 aber /*Lariσal*/ anzunehmen[30]. Ohne die direkte Kenntnis der Geographie kann man unter Umständen auskommen, wenn in ein- und derselben Wortform der Zischlautbuchstabe zweimal auftritt, oder wenn er z.B. am Wortende in der stabilen Lautung von Flexionsformen steht. So ist die mehrdeutige Schreibung der artikulierten Form ‚der (Sohn) des Laris' mit den vier theoretisch möglichen Interpretationen

𐌀𐌌𐌉𐌋𐌀𐌓𐌉𐌔𐌀𐌋 *Laris$_1$ali$_1$σ$_1$a* oder *Laris$_1$ali$_2$σ$_2$a* oder *Lariσ$_2$ali$_1$σ$_1$a* oder *Lariσ$_2$ali$_2$σ$_2$a*

eindeutig als südetruskisch /*Larisaliσa*/ zu bestimmen, sobald man ihre lexikalische Bedeutung und grammatische Geltung erfasst hat – man braucht dazu die bezeugte Lokalisierung nach Kampanien (Beleg Cm 3.1) und Tarquinia (Ta 1.9) nicht zu kennen. Ebenso ist die Schreibung

𐌀𐌓𐌉𐌋𐌉𐌀𐌓𐌉𐌔𐌀𐌋 *Laris$_1$ali$_1$σ$_1$a* oder *Lariσ$_2$ali$_2$σ$_2$a* oder *Laris$_1$ali$_2$σ$_2$a* oder *Lariσ$_2$ali$_1$σ$_1$a*

nahezu eindeutig[31] nordetruskisch /*Lariσaliσa*/, unabhängig von der Kenntnis der Herkunft des Zeugnisses Vt 1.27 (= ET II 139).

Die Schreibung mit San

𐌋𐌀𐌌𐌉𐌔𐌀𐌋 *Laris$_2$al* oder *Lariσ$_1$al*

dürfte es für unsere Theorie eigentlich gar nicht geben. Sie kommt trotzdem mindestens einmal[32], und zwar in Spina vor[33] . Gleichgültig, ob wir sie als

(a) 𐌋𐌀𐌌𐌉𐌔𐌀𐌋 /*Laris$_2$al*/

– also mit südlicher Lautung in nördlicher Orthographie – oder als

(b) 𐌋𐌀𐌌𐌉𐌀𐌋 /*Lariσ$_1$al*/

[29] Auf einem Tongerät vom Ende des 5. Jhs. (ET II 37), aber auch oft später auf Grabinschriften aus Caere (Cr. 1.55 etc., 6mal), Tarquinii etc.

[30] Ebenso auf den anderen ca. 10 Belegen aus Perusia, den zahlreichen Belegen aus Clusium (ca. 20mal) und anderen nördl. Gebieten.

[31] Die Kautel „n a h e z u eindeutig" ist angebracht, denn die Wirklichkeit fügt sich unseren Postulaten nicht immer restlos. Antike geographische Irrläufer, antike Schreibfehler, jungetruskische Zerrüttung der Orthographie, moderne Lesefehler oder sogar Druckfehler können das Bild trüben. Man sehe in *Caere* die störenden Fälle Cr. 1.3 und 1.12 (rezent) *Larθaliσ$_2$a*, Cr 1.7 *Larisaliσ$_2$a,* alle drei in ET II 27 (überall mit schwieriger Lesung), Cr. 1.139 (Lesung schwierig) und 1.141 *Larθaliσ$_2$a* (beide ET II 32, bei Cr 1.141 erscheint die Lesung nach dem Foto in CIE als sicher), Cr 5.3 (Cippus, Ende 4. Jh., nur in alter Lesung bekannt) *Larisaliσ$_2$a* (ET II 42). Aber Rix/Meiser ändern den theophoren Namen */Usile/* in Caere und anderweitig im Süden systematisch zu *Uσ$_2$ile* ab (das heißt in genauerer Notation: /<*Uσ$_2$ile*>/ statt „unbefangenem" /<*Us$_1$ile*>/): Cr. 3.1 (Mitte 7. Jh.) = ET II 39 und Cr 2.64 (6. Jh.) = ET II 36. Für den Norden cf. Ad 2.3 (Gefäß, 5./4. Jh) *mi Laris$_1$al Us$_1$elnas$_1$* (in südlicher Orthographie und Lautung) = (geändert zu) ET II 325 *mi Larisal Uσ$_2$elnas*. Mit dieser „Holzhammermethode" folgen Rix/Meiser dem zwar verständlichen, aber keineswegs selbstverständlichen Vorurteil, dass beim ‚Sonnengott' lediglich das Phonem /σ/ im Spiele sei, verbauen so aber die Sicht auf die möglicherweise differenziertere Rezeptionsgeschichte des Anthroponyms bzw. seines zugrunde liegenden ieu. Theonyms.

[32] Benelli 2009, 230a zitiert einen zweiten Beleg [*m*]*i lariśal* für Caere (6. Jh.), geschöpft aus dem Werk *Miscellanea Ceretana*, Roma 1989, 74, n. 7 (*non uidi*), der vielleicht als Beleg für die noch nicht verfestigte Sibilantenorthographie in der archaischen Zeit zu werten ist und mit seinem *San* ein Fremdelement aufweist. Als Beleg für grammatischen Wechsel /*s*/ : /σ/ in N. /*Laris*/ : G. /*Lariσal*/ darf das Zeugnis nicht in Anspruch genommen werden.

[33] Sp 2.35 (4. Jh.) = ET II 321.

– also mit nördlicher Lautung in südlicher Orthographie – lesen, so oder so fällt sie aus dem Rahmen des Normalen. Der betreffende Zweiworttext zeigt nun mit dem Nachbarwort *Kaz*ˈ*na*(*s*$_2$) das typisch nördliche *Kappa*, also entscheiden wir uns für die Alternative

(a) (M*)AMIAX JAMIϘAJ /*Laris*$_2$*al*/

und schließen uns hier der Textgestaltung von Rix und Meiser in ET an[34]. Unser kleiner „Kunstgriff" der Notation des bei diesem Praenomen unerwarteten Buchstaben *San* mit *s*$_2$ (= /*s*/) impliziert also potentiell die Annahme eines kulturgeschichtlichen Szenarios folgender Art: Ein aus dem Süden in das multiethnische – griechische + etruskische + venetische – Emporion *Spina* am adriatischen Meer gereister Handwerker oder Kaufmann (etc.) hat seinen Namen dort in seiner heimischen südlichen Aussprache aufschreiben lassen, und zwar in der nördlichen Lokalorthographie[35]. Das gilt für den Fall, dass nicht gerade ein banaler Schreibfehler im Spiel ist, an dem all unser Bemühen zuschanden wird. Aber nachdem das Praenomen sonst in mehr als 250 Belegen richtig geschrieben steht (für die wenigen Ausnahmen siehe Fn. 31 und 32), hegen wir die Hoffnung, dass dieses unser Szenario nicht illusorisch sei. Denn gerade in *Spina* sind dafür besondere Voraussetzungen gegeben.

Wenn wir im *Liber Linteus Zagabriensis* mehrfach – und zwar offensichtlich trotz der sonst seltsamen Orthographie (siehe Fn. 37) dieses Denkmals – in der Regel die Schreibung MAϘƎRIA *ais*$_1$*eras*$_2$ (3mal) oder MAϘƎRIƎ *eis*$_1$*eras*$_2$ (1 mal) ‚der Götter' antreffen, dann haben wir sie phonologisch *prima facie* als */aiσeras/*, */eiσeras/* aufzufassen[36]. Das Wort für Gott hat also in der nordetruskischen Sprache dieses längsten etruskischen Denkmals regelrecht den Schibilanten[37]. Eine Einschränkung dieser Regelhaftigkeit für das Gesamtbild Nordetruriens ergibt sich freilich durch den rezenten Verfall der Orthographie in diesem Bereich[38].

Zur Orientierung des Lesers seien die aktuellen Transliterationskonventionen der etruskischen Inschriftenbelege noch einmal in Form einer Tabelle dargestellt:

SCHRIFT-PROVINZ	00 SCRIBAE TUSCI	01 PALLOTTINO Reine Transliteration (diakritisch)	02 RIX/MEISER Phonem / Graphem (diakritisch)	03 WALLACE Graphem / Phonem (diakritisch)	04 EICHNER Phonem / Graphem (numerisch indizierend)	05 EICHNER / WALLACE Graphem / Phonem (neu!) (phonologisch indizierend)
01 süd	ϟ ϛ	s	s	s	s_1	s_s
02 süd	M	ś	σ	ó	σ_1	σ_σ
03 nord	ϟ ϛ	s	ó oder s	ś	nur σ_2	s_σ

[34] ET I 131a und II 321 mit Schreibung *Lariśal* (= /< *Laris*$_2$*al* >/) und plausibler Ergänzung eines nördlichen Genetivzeichens *Kazna*(*ś*). Man beachte, dass die Umschreibung des *San* mit *ś* nur äußerlich derjenigen anderer Forscher – wie z.B. Massimo Pallottino – gleicht. Während sie bei Pallottino < *ś* > nur die Anwesenheit des Schriftzeichens *San* registriert, bringt sie bei Rix/Meiser zusätzlich noch die Lautgeltung als Sibilans (und nicht Schibilans) im Norden zum Ausdruck. Da Rix/Meiser aber gerade bei diesem Praenomen *Laris* ansonsten (abgesehen von dem Einzelfall Cr 2.15 mit *s*$_3$ ET I 131, links; oben = ET II 34) die dialektübergreifende Alleinnotation *Laris*, *Larisal* (mit „nacktem" *s*) für beide Belegtypen (mit etr. Sigmazeichen = /*s*/ im Süden und etr. Sigmazeichen = /*σ*/ im Norden) anwenden, kann einem unvorbereiteten Leser die Finesse leicht entgehen. Das ist mir ein *casus belli*.

[35] Rix 1983, 139 sieht einen ähnlichen Fall ausdrücklich vor, indem er einen Namen **Spurie* **Katena* „scritto in ortografia meridionale" erfindet, um von ihm ausgehend den Gebrauch des Sigma für den nördlichen Schibilanten zu begründen. Denn dieses Praenomen hat die gleiche Sibilantenentsprechung von südl. /*Spurie*/ und nördl. /*Σpurie*/ wie *Laris*$_0$. Der betreffende Reisende hätte aber nicht seine heimische Lautung diktiert, sondern den Nordlichtern seine heimische Orthographie für deren eigene Lautung vermittelt.

[36] Wallace 2008, 43 schreibt in Hinblick auf die Sprache *aiseras*, aber 174 und 249 für den Beleg ETP 279 *eiseraσ* ‚gods'. Dass die Nord-Südisoglosse das Wort in zwei unterschiedliche Lautvarianten teilt, südl. /*ais*/ und nördl. /*aiç*/, wird bei ihm ebensowenig klar wie bei Steinbauer 1999, 395. Cf. Fn. 58.

[37] Hier gilt freilich der Satz: „Die Ausnahme bestätigt die Regel". Denn „l'uso del sigma e del san nel testo del *liber linteus* di Zagabria [...] mi sembra una mescolanza curiosa di grafie storiche e grafie fonetiche" (Rix 1983, 140).

[38] Rix 1983, 135–136 (mit Statistiken): Die Fälle treten erst ab ca. 250 v.Chr. auf und zeigen die einsetzende Verdrängung des nördl. San durch das „lateinische S", die dann auf der Bronzeleber Pa 4.2 = ET II 329 vollendet ist.

SCHRIFT-PROVINZ	00 SCRIBAE TUSCI	01 PALLOTTINO Reine Transliteration (diakritisch)	02 RIX/MEISER Phonem / Graphem (diakritisch)	03 WALLACE Graphem / Phonem (diakritisch)	04 EICHNER Phonem / Graphem (numerisch indizierend)	05 EICHNER / WALLACE Graphem / Phonem (neu!) (phonologisch indizierend)
04 nord	M	ś	ś	σ	s_2	$σ_s$
05 Caere / Uei	ϟ ϛ	s	s oder ó	s oder ś	s_1 oder $σ_2$	s_s oder $s_σ$
06 Caere / Uei	ϡ	s̀	ò oder s̀	ç oder ς	$σ_3$ oder s_3	$ς_σ$ oder $ς_s$
07 OI (originis ignotae)	ϟ ϛ	s	s	s	s_0, s_1, $σ_2$	s_x
08 OI (originis ignotae)	M	ś	ś oder σ	σ	$σ_0$, s_2, $σ_1$	$σ_x$

Legende: ϟ = Sigma, M = San, ϡ (mehrstrichiges Sigma) = Serpens, 0100 = Sigma sibilans, 0200 = San schibilans, 0300 = Sigma schibilans, 0400 = San sibilans, 0500 = Sigma sibilans (aut: Sigma schibilans), 0600 = Serpens schibilans (aut: Serpens sibilans), 0700 = Sigma indeterminatum, 0800 = San indeterminatum. Hinzu kommen noch weitere seltene Zeichen (Andreaskreuz ‚X' = s_4, Senkrechtes Kreuz ‚+' = s_5, beide nur archaisch, nur im Süden). Der *casus belli* steht in dem Kästchen 0302 (= waagrecht 03 + senkrecht 02) Rix/ Meiser. Die im vorliegenden Beitrag angewandte Konvention ist die der Spalte 04 Eichner. Die Post-Pallottino-Transliteratonen inkludieren sämtlich phonologische Interpretationen der graphischen Befunde und korrespondieren mit entsprechenden Phonembuchstaben (bei Rix/Meiser und Eichner mit nichtpalatalem /s/ und palatalem /σ/). Die etruskischen Inschriftenglyphen werden also neuerdings sachgemäß als graphische Ausdrucksmittel für die Phoneme des etruskischen Sprachsystems bewertet.

Die expliziten numerischen Indizes in der Spalte 04 Eichner gestatten eine doppelte automatische Indexkontrolle. Die erste der beiden Kontrollen ist die „geographische": Bei Texten aus dem Süden darf sich nur der Index ‚1' finden, bei Texten aus dem Norden nur der Index ‚2'. Die zweite Kontrolle ist die der textinternen Konstanz: In einem Text geeigneter Länge (d.h. ab mindestens zwei verschiedenen Zischlautbuchstaben) müssen alle Indizes entweder ‚1' sein, oder aber ‚2'. Eine Mischung sollte nicht vorkommen. Tritt sie doch auf, so ist das ein Alarmzeichen: Die „Papiere" des Dokuments sind nicht in Ordnung, es liegt ein Fehler oder ein Sonderfall vor. Das ist eine Grundregel der etruskischen Orthographie: Man darf den gleichen Zischlautbuchstaben in ein- und demselben Wort oder Text nicht einmal so, und dann wieder anders lesen. Die Lautzuweisung ist völlig konstant, außer in der Zerrüttung der Spätzeit.

Das Einkleidungsverfahren ist auch bei dem in Spalte 05 gebrachten Vorschlag mit phonologischen Indizes in gleicher Weise effektiv: Im Süden müssen Transliterationsbuchstabe und Lautindex identisch sein (erlaubt sind nur „reine" s_s und $σ_σ$, verboten sind „gemischte" $s_σ$ und $σ_s$), für den Norden gilt das Gegenteil (erlaubt sind nur $s_σ$ und $σ_s$, verboten sind s_s und $σ_σ$). Ein längerer Text darf „nur reine" Ausdrücke (s_s und $σ_σ$, im Süden) enthalten, oder „nur gemischte" ($s_σ$ und $σ_s$, im Norden). Bei Inkonsistenzen der Art „s_s zusammen mit $σ_s$" (= rein + gemischt) oder „$s_σ$ zusammen mit $σ_σ$" (= gemischt + rein) sollten die Alarmglocken schrillen. Selbstverständlich funktioniert das Verfahren in entsprechender Weise auch bei der Textform von Rix/ Meiser, doch kommen die vielen „nackten" Transliterationsbuchstaben m.E. der Aufmerksamkeit der Leser zu wenig entgegen.

Jeder Zischlautbuchstabe hat seinen expliziten Index, der mechanisch auf seine geographische und kontextuelle Widerspruchsfreiheit hin kontrolliert werden kann. „Nackte" Zischlaute sind verboten, sie müssen durch Beigabe einer Indexziffer ‚1' oder ‚2' eingekleidet werden. Wenn die Sache einmal gang und gäbe geworden sein wird, kann man von dieser Vorschrift wieder absehen und zum „Nudismus" zurückkehren, wie er bislang üblich war. Denn selbstverständlich ist dieser ökonomischer.

Außer den beiden automatischen Kontrollmöglichkeiten hinsichtlich (a) geographischer und (b) kontextueller Verträglichkeit gibt es noch eine dritte (c), die grammatisch-lexikalische. Sie ist äußerst wichtig, doch spielen hier auch subjektive Faktoren eine wesentliche Rolle, eben die individuelle Einsicht des betreffenden Forschers in Lexikon und Grammatik des Etruskischen. Neben ausnahmslos akzeptierten Ansichten, z.B. dass der etr. *s*-Genetiv nur den Sibilanten /*s*/ und nicht auch den Schibilanten /*σ*/ aufweist, gibt

es auch viele offene Probleme, z.B. ob der Name des Sonnengotts nur den Schibilanten aufweist (/*Uσil*/) oder in zwei Varianten auftritt, /*Uσil*/ und /*Usil*/. Hier bestehen noch keine festgeschriebenen Ergebnisse, und wo sie es doch zu tun scheinen, können sie jederzeit angegriffen und umgestoßen werden. Denn ihre Erforschung steckt noch in den Kinderschuhen.

Die beiden Phoneme – Sibilans und Schibilans – hängen offenbar sprachgeschichtlich zusammen, insofern die Schibilans in etlichen Fällen offensichtlich eine durch Palatalisierung (und andere Lautwandel) entstandene Abspaltung von der Sibilans verkörpert[39]. In einer älteren Schicht scheint tyrsen. **sja* > gemeinetr. *σa* zu werden[40], wobei allerdings ein orthographisches Problem[41] zu beachten ist. In einer jüngeren Schicht erfolgt uretr. **s* > nordetr. σ direkt hinter[42] *i* oder vor *i* (siehe sofort Punkt 1.7) sowie in bestimmten Konsonanten-

[39] Rix 1985b, 213 (solches *σ*, „das lautlich aus ursprünglichem *s* hervorgegangen ist“) und 221.

[40] Cf. (a) Genetiv tyrsen. Sg. **isjala* > lemn. *-σial* und etr. **(i)σala, (i)σula* [Cm 2.55 = ET II 14 *Laruσula mi* „ich bin des (Sohnes) des Lar“]*, (i)σla* beim Determinativpronomen Nom. **isja* > etr. Nom. *(i)σa* (Steinbauer 1999, 470 und weiter Eichner 2002a, besonders p. 9 mit Fn. 22); (b) Zahlwort tyrsen. **s(i)ja* ‚6‘ oder ‚4‘ in tyrsen. Pl. **sial-χva* ‚60‘ oder ‚40‘ in Obliquus (Ablativ) lemn. *σial-χveis* und (jünger) *σial-χvis* sowie nordetr. **$σ_2$ealχus* (cf. südetr. Ta 1.169 = ET II 54 *$σ_1$ealχls* < **σialχvalas*). Das *i* im Anlautstück **σia°* des Numerale ‚60‘ oder ‚40‘ könnte aus **ki* ‚drei‘ bezogen sein, cf. Obliquus 1. *cealχus$_1$*, 2. *cealχus$_2$*, 3. *cealχuz*, 4. *cea(l)χv*[*(e)is*] und 5. *cialχ(l)s$_1$*, 6. *cialχus$_2$*, 7. *cealc(..?)* ‚30‘ (Belege: 1. LL XI.20, 2. LL IX.f2, 3. LL X.2, 4. Vs 4.15 = ET II 100, 5. AT 1.157 = ET II 75, 6. LL XI.17 und XII.10, 7. ETP 76 ?). Doch kehrt dasselbe Verhältnis wie bei **ja* : **ija* auch bei **va* : *uva* in der Dekade ‚50‘ wieder, man sehe: **mvaχ* > *maχ* ‚fünf‘ gegenüber Plural Ablativ **muvaχ(a)l-χv(a)l(a)s* > *muvalχls$_1$* ‚50‘ (Belege: Ta 1.183, 1.185, 1.192 = ET II 56). Das hier angenommene Bildeprinzip der etr. Dekaden als Plurale zu den (im Etr. anscheinend um ein adjektivisches Formans *-al-* erweiterten = Ordinalia? [cf. Esperanto *tri* ‚drei‘ mit Adjektiv *tria* ‚dritter‘]) Fingerzahlen (engl. *digits*) kennt man auch aus dem Semitischen (arab. Sg. *θalâθu* ‚drei‘ und Pl. *θalâθûn* ‚30‘, etc.). Hierzu ist noch anzumerken, dass vorgebliches lemn. *mav* ‚fünf‘ (unter angeblichem tyrsen. †**maχ^{v}* mit etr. *maχ* angeblich zu vereinigen) nicht existiert, sondern aus der den Text der Vorderseite der Stele von Lemnos abschließenden Phrase *maras-m av/* [+ retrograd!] *i-s ai-s* ‚und als Richter[??] an Jahren soundso fungiert habend‘ falsch herausgelöst ist (= *maras* Partizip + *-m* ‚und‘ + *avi-s* ‚an Jahren‘ + Zahlausdruck *ai-s* + Textende), wie aus dem parallelen Schluss des zweiten Textes auf der rechten Längsseite leicht zu ersehen ist: *maras-m avi-s aom-ai* (+ langes Spatium am Textende).

[41] Der Buchstabe <*i*>, sogar doppelt <*ii*>, wird im Etruskischen auch als Palatalitätszeichen verwendet, so dass z.B. die Schreibung einer Genetivform *Larθia(l)* sowohl zweisilbig (so im Fall des maskulin. Praenomens *Larθ*, archaisch) als auch dreisilbig (so im Fall des femin. Praenomens *Larθi*, rezent) zu lesen sein kann (Rix 2004, 947).

[42] In Auslautposition plausibel bei nordetr. *Lariç* (männl. Praenomen, Ableitung vom kürzeren männl. Praenomen *Lar*, dessen *u*-stämmiger Genetiv *Lar-u-s* ebenso sekundär sein wird wie der von Praenomen *Venel-u-s* gegenüber *a*-stämmigem lemn. *Vanal-a-*s*, cf. auch die weitere Ableitung *Larice* >*Lareke*) und bei nordetr. *aiç* ‚Gott‘ (*e*-Stamm). Inwieweit auch das *i* der Paenultima in Formen wie Gen. *Lariσal*, Pl. *aiσer* palatalisiert hat, bleibt ebenso zu untersuchen wie die Frage, ob die zahlreichen Gegeninstanzen (z.B. Gen. auf *°is*) alle analogisch sein werden. Das Gegenbeispiel /*netσvis*/ ‚haruspex‘ im Norden (*netσ$_2$vis$_2$* Cl. 1.1036 rezent = ET II 203) erklärt sich als aus dem Süden entlehnter und dort auch tatsächlich belegter Sakralterminus (*netσ$_1$vis$_1$* = entweder *haru-spex* ‚Eingeweide/Leber betrachtend‘ [cf. Meer 1995, 201 zu *Mala-vis* ‚looking into the mirror‘] oder hypostasierter Pluralobliquus **netσ-χvê-s* ‚*iecinoribus*‘ [mit regelrechtem Schwund von *χ* in °**σ-χv* >*σv* und Vokalschwächung *ê* > *i*] in der Bilingue von Pesaro, Um 1.7 = ET II 315, mit Gentile *Cafates$_1$* in eindeutig südetr. Orthographie, doch mit sekundärem *Tau* in *netσ$_1$vis$_1$* statt dem primären *Theta* von **neθσ$_1$vis$_1$*, nach Maßgabe von zugehörigem **neθσ$_1$-s$^{?}$-raχ-* in *ziχ neθσ$_1$rac* Ta 1.17 = ET II 47 „auf das Eingeweide-/Leberschau-Templum bezügliches Schriftwerk“ [Genetiv$^{?}$kompositum wie **tiñas-acvil* > *tinscvil* ‚Weihgabe an Iuppiter, Weihgabe‘]; zu *raχ* ‚heilige Stätte, Altar‘ cf. Steinbauer 1999, 459 sowie stark hypothetisch **raχθi-pi* > *rahθpi* Ve 0.5 (6. Jh.) = ET II 26 „im Temenos, im Altarbereich“ auf einem dedizierten Gefäß, nach Maras 2009, 411 gefunden im „santuario di Portonaccio .... zona del altare“; zur Lesung siehe Maras [doch mit ebenfalls interessanter anderer Deutung Colonnas $^{+}$*raθpi*, zu *raθ-,* cf. Steinbauer 1999, 274–276 und 460 mit der Vermutung ‚Leberschau‘, aber die Form *raθlθ* AT S.11= ET II 347 [Meer 1995, 98] wird nicht bedeuten ‚bei der Leberschau‘, sondern ‚im Bereich/ Tempel des Gottes *Raθ‘*, mit *Raθ* als Epiklese des Apollo nach Maras 2009, 114 und 121; zur Form *raθlθ* cf. *Unialθ*, *Unialθi* von *Uni* ‚im Bereich/ Tempel der Iuno‘ und die Lokative zu Ortsnamen *Tarχnalθ, Tarχnalθi* ‚in Tarquinii‘, *Velsnalθi* ‚in Volsinii‘, *Velclθi* ‚in Volci‘]). Der Versuch, auch in Fällen wie *Lariç* mit der obigen Annahme *sja* > *σa* zu arbeiten (N. **Larisi* > *Laris*, G. *Larisjal* > *Lariσal*, mit anschließend unterschiedlichem paradigmatischem Ausgleich, cf. die kryptische Andeutung bei Rix 1983, 137) verdient nicht den Vorzug, da dann die Nord-Süd-Distribution zufällig wäre und auch der Zusammenhang von nördl. *Lariç* mit nördl. *aiç* und südl. *Laris* mit südl. *ais* ebenso unberücksichtigt bliebe wie der spiegelbildliche nördl. Wandel *si* > *σi*. Festzuhalten bleibt, dass der Vokal *i* in *Laris$_0$*, *Laris$_0$al* im gesamten etr. Sprachgebiet weder der Synkope und noch der Mittelvokalschwächung unterliegt.

gruppen[43]. Inwieweit der Palatalisierungsgegensatz auch in anderen Positionen, speziell bei Entlehnungen aus dem Italischen[44], eine Rolle spielt, bleibt zu untersuchen[45].

1.7 Spezialfall: Wallace's lauχuσie-Regel oder: „Schibilantisierungsgesetz (vor i)"

Wegen ihrer besonderen Bedeutung für den vorliegenden Beitrag bespreche ich hier eigens die lautgesetzliche Entwicklung von /*si*/ > /*σi*/ (Sibilant > Schibilant, speziell vor folgendem /*i*/). Sie konnte kürzlich von dem amerikanischen Kollegen Rex Wallace an einem schlagenden Einzelfall beobachtet werden und hat sich im Zuge meiner Nachprüfung als veritables Lautgesetz herausgestellt. Das Beispiel von Wallace[46] ist:

- südl. Vs 1.81 (ca. 500 v. Chr.) *mi Lauχus$_1$ies$_1$ Latinies$_1$* „ich gehöre dem *Lauχusie Latinie*" (mit gleichzeitigem Gentile am selben Ort *Lauχus$_1$ienas$_1$* Vs. 1.34 = ET II 87)
- gegenüber nördl. Vt 1.71 (Stele, Ende 6. Jh.) = ET II 141 *mi Lauχuσ$_2$ies$_2$ Kurtes$_2$ ma* „Ich bin des *Lauχusie Kurte* Monument[47]" und weiter auch *L[a]uχu[s$_2$]hie Paiθin[a]s$_2$ = /lauχusie paiθinas/* auf dem *Santa Teresa Kyathos* (Ergänzung von Cappuccini), überdies mit der bislang nur noch in zwei weiteren Belegen auftretenden Sonderschreibung *San + h* für den Schibilanten.

Dass hier Rix/Meiser für Vetulonia 1.71 mit ihrer Notation *Lauχusies$_2$* ein <*s*> in der Wortmitte statt einem *σ$_2$* (bei ihnen mit Akut über dem *σ* statt der Indexziffer 2) als Lesung bieten, ist in ihrem System zwar korrekt, für mich aber trotzdem ein *casus belli*, weil das ausnahmsweise Abgehen vom Prinzip der phonologischen Notation Missverständnisse geradezu provoziert.

Wallace hat die Relevanz – wenn auch nicht die volle Brisanz – des Belegs sofort erkannt und richtig bewertet: „Also of interest here is the fact that the palatal fricative /ʃ/ in *l[a]uχu[ś]hie* is a secondary development deriving as it does from an original dental /s/ in the environment before the palatal glide /j/, **lawkhusje* > /lawkhuʃje/".

Etliche weitere Belege aus Nord und Süd, die ich hier nicht im Einzelnen anführen will, bestätigen diesen Befund. Gegenbeispiele sind rar und durch ihren Lehnwortcharakter zu erklären (TCo 4–5 *mles$_2$iê-ti* ‚in imagine' gehört wie das notorische TCo 5.24, Pe 8.4, 5, 21, 22 *ras$_2$na* der Kanzleisprache an).

Aus dem Material folgt also mit aller Deutlichkeit eine wichtige Teilregel der nordetruskischen Palatalisierung („Schibilantisierungsgesetz [vor *i*]"):

> */si/ und /sj/ werden zu /σi/ und /σj/ im gesamten Norden (d.h. etwa mit Rusellae – Clusium – Perusia von West nach Ost, und nördlich davon), und das Resultat ist schon seit der frühesten Überlieferung (6. Jh.) präsent. Der Lautwandel ist grammatikalisch blockiert und tritt in Kasusausgängen (Pertinentiv °si) nicht auf. Durch die bald erfolgende Senkung (um 500 v. Chr.) i > e wird seine Konditionierung teilweise opak.*

Im Bereich der Theonymie ist der Lautwandel zumindest für die Entsprechungen des griech. *Pan* und lat. *Silvanus* (etr. nördl. *Σilvans*, südl. *Selvans*), des *Hephaistos = Uolcanus* (etr. Hauptform **Sitilans*, **Sitelans* > *Σeθlans*) und des *Helios-Sol* (etr. [*]*Uσil*, [*]*Usil*, mit Varianten) von Bedeutung.

---

[43] Nämlich *s* + Okklusiv *p*, *t*, *k* > nördl. *σp*, *σt σk*, dann weiter vor allem *s + n* > *σn*, *s + v* > *σv*, *s + l* > *σl*, cf. Rix 1983, 136–139.

[44] Zum Beispiel die Palatalisierung **t* > *θ* vor *i* im ital. Praenomen **tifarje* (cf. lat. *Tiberius*) > etr. *θihvarie-s$_2$* Cr 2.7 = ET II 33 (7. Jh.), weiter zu <*θefarie*> Cr 4.4 und 4.5 = ET II 40 (= pun. <TBRY'>), aber auch in Fällen wie *Neθuns* ‚Gott Neptunus' (*θ* vor *u*), *Θevru Mines* (Palatalisierung vor **a* ? oder Grundform **θivru* ?) Fa S.2 (4. Jh.) = ET II 345 ‚Minotaurus', ital. Namen *Salvius* z.B. in TCo Gentile *Σalini* (Palatalisierung vor *a* ?).

[45] Da auch mit Lautsubstitutionen, Entlehnungen, Entstellungen, Hyperdialektizismen und inversen Schreibungen zu rechnen ist, steht die Sprachwissenschaft hier bei der „Groß-Trümmersprache" Etruskisch vor einer massiven Herausforderung.

[46] Wallace 2010, 143 Fn. 9.

[47] *ma[n]* bedeutet etwa „Gedenkstein, Monument", Steinbauer 1999, 440.

1.8. Das eben beschriebene Transkriptions- und Kontrollverfahren ermöglicht es, noch einen Schritt über die schon so progressive Edition von Rix/Meiser hinauszugehen und das etruskische Sprachmaterial schon in Richtung des Stils der Klassischen Philologie k r i t i s c h zu beurteilen und entsprechend zu etikettieren. Wo es mir erforderlich erscheint, verwende ich folgende Auszeichnungssymbole:

A. † (korrupt, unetruskisch): † *leaσ$_2$ies$_2$* (unetruskisch, cf. *lavσ$_2$ies$_2$* Fs 1.8 = ET II 311, archaisch), † *alapn* (umgestellt für *alpan*)[47a],

B. ‡ (hybrid oder „fehl am Platz“): Ta G.3 (= ET II 361) 𐌌𐌖𐌀𐌉𐌎𐌀𐌌 = Meiser/Rix *σεθλανś* = 1. ‡ *Σ$_1$εθλανs$_2$* (Indexinkompatibilität 1 ≠ 2) oder 2. ‡ *S$_2$eθlans$_2$*[48] oder 3. ‡ *Σ$_1$eθlanς$_1$*; ETP 249[49] Clusium 𐌑𐌀𐌏𐌉𐌈𐌅𐌏 𐌌𐌀𐌖𐌓𐌉𐌄 ® *eiσeras$_2$* ‡ *ϑuflϑaσ$_2$* (Schibilant ‡°σ$_2$ statt Sibilant ®°s$_1$ im Genetiv), aber nicht umgekehrt ‡ *eis$_1$eraσ$_2$* ® *ϑuflϑas$_1$* (‡-*s$_1$*-, ‡°σ$_2$ = lexikalisch-grammatisch in Clusium beide falsch *plus* Indexinkompatibilität 1 ≠ 2)!

C. $ (suspekt): $ 𐌔𐌌𐌀𐌉𐌕𐌀𐌓 *S$_1$etlans$_2$* (Index 1 zusammen mit t [statt ϑ] bei diesem Wort (geographisch bedenklich),

D. ® (richtig, integer): z.B. Ta S. 8 und Vs S. 5 ® 𐌔𐌌𐌀𐌉𐌎𐌀𐌌 *Σ$_1$eθlans$_1$* (Indexkompatibilität: 1 = 1), ebenso Ar S. 2 ® 𐌌𐌖𐌀𐌉𐌎𐌀𐌓 *Σ$_2$eθlans$_2$* (2 = 2),

E. + (emendiert): z.B. $^{+}$*lev^{l}σ$_2$ies$_2$* oder $^{+}$*la^{l}v^{l}σ$_2$ies$_2$* (siehe oben A),

F. ( ): (komplettiert): Ergänzung eingesparter oder ausgefallener Buchstaben, z.B. Pa 4.2, 35 = ET II 29 *S$_0$atre(n)s(l)* „Saturni (?)“,

G. []: (restituiert, bei Beschädigung des Texträgers), z.B. Cl S. 13 [*Σ$_1$eθ*]*lans$_1$*.

2. Sakraltermini und Theonyme: Forschungsstand

In jüngster Zeit sind in der sprachwissenschaftlichen Erforschung der etruskischen Sakraltermini und Theonyme große Fortschritte erzielt worden. D. Steinbauer[50], G. Meiser[51] und vor allem H. Rix[52] haben eine Reihe einschlägiger Publikationen vorgelegt, in denen sie mit fundierter Methodik, souveräner Quellenkenntnis und verblüffender Treffsicherheit ebenso revolutionäre wie überzeugende Thesen zur etruskischen Religion und ihren Theonymen[53] zur Diskussion stellen. Auch die Beziehungen des Etruskischen zum Umbrischen (und zum übrigen Sabellischen) sind kürzlich von P. Amann[54] und G. Meiser[55] ausführlich und aufschlussreich

[47a] Colonna, REE 73 Nr. 93 (SE 73, 2009) mit Dossier von weiteren zehn Belegen.

[48] Diese Lautung würde zwar die Bifurkation *Seθlans* versus *Σeθlans* erzeugen, sodass dieses Theonym eben auch eine Doppellautung S : Σ aufweisen würde, was man ohne Zusatzwissen ja für zulässig halten müsste. Aber in der Zischlautbifurkation gehört der Schibilant /σ/ sonst immer in den Norden (= ‚Index 2‘, gleichgültig welcher Zischlautbuchstabe dasteht) und der Sibilant /s/ in den Süden (= ‚Index 1‘, gleichgültig welcher Zischlautbuchstabe dasteht). Also hätte *S$_2$eθlans$_2$* den in geographischer Hinsicht falschen ‚Index 2‘ als Kainsmal (deshalb unsere Markierung: ‡) und würde außerdem eine singuläre Lautung des Theonyms erzeugen. Bei der alternativen Lesung †*Σ$_1$eθlanς$_1$* trägt die Wortform zwar auch ein Kainsmal, nämlich das der Ungrammatizität, hat aber einerseits einen zu andern Zeugnissen passenden Anlaut und andererseits den dazu stimmenden ‚Index 1‘ (der also nicht nach dem Fundort Tarquinii vergeben worden ist, denn eine Gemme ist ja immerhin ein *objet voyageur!*). Es liegt ein ziemlich trivialer, wenn auch selten begegnender Schreibfehler vor, wie auch beim nächsten Beispiel †*θuflθaς$_2$*. Also ist unter den drei „legitimen“ Transliterationen die an letzter Stelle genannte †*Σ$_1$eθlanς$_1$* die sachlich angemessene (im Groben: *Schethlansch* ist Fehler statt *Schethlans*). Der Fall ist ein Bilderbuchbeispiel dafür, wie die „vierte“ phonologische Transliteration im bisherigen Spiel, nämlich Meiser/ Rixens *σεθλανś*, die Probleme verschleiert, als einzige „illegitim“ erscheint und die philologisch-sprachwissenschaftliche Erforschung des Etruskischen erschwert: *quartum non datur!*

[49] REE 64 (SE 64, 1998) 115 (Clusium, Ende 3./Anf. 2. Jh., K. Wylin), cf. Maras 2009, 244 „alfabeto meridionale recente, con l’intrusione settentrionale dell’uso del tsade.“ Aber der Störenfried ist nicht das Tsade (San), sondern das Sigma von θuflθas$_1$ = θuflθaσ$_2$.

[50] Steinbauer 1993, 1998, 1999.

[51] Meiser 1986, 1996, 2009.

[52] Rix 1969, 1981, 1986, 1998b.

[53] Insbesondere Rix 1998b.

[54] Amann 2006.

[55] Meiser 2009 und 2010.

erörtert worden. Die zahlreichen Votivgaben hat schließlich D. F. Maras[56] eingehend abgehandelt. So ist mir jetzt lediglich die Rolle zugefallen, die Diskussion aufzunehmen und kritisch fortzuführen. Dabei wird das oben erörterte neue Verfahren zur Zitierung und Bewertung altbekannten etruskischen Sprachmaterials praktiziert, das größere Detailgenauigkeit erzwingt. Dadurch eröffnen sich auch neue Perspektiven und stellen sich neue Fragen, auf die es Antworten zu finden gilt.

3. Allgemeine Ausdrücke für ‚Gott' oder ‚numen' und ähnliches

3.1 *ais* und *aiς* ‚Gott'

Es wird im folgenden versucht, einen systematischen und vollständigen Überblick über den derzeitigen Belegstand dieses Worts zu erzielen.[57] Der gravierende lautliche Unterschied zwischen Südetruskisch */ais-/* und Nordetruskisch */aiσ-/* wird erstmals[58] genau und inklusive seiner Interpretationsproblematik dokumentiert. Für den chaotisch wirkenden *Liber Linteus*[59] wird nordetruskische Orthographie als Norm angenommen und für die Indexkontrolle der Index ‚2' verlangt. Stehengebliebene Reste einer südetruskischen Vorlage[60] des LL (wir setzen die Marke ‡) sind davon beim Wortstamm selbst nicht zu unterscheiden, weil dieselbe Lautdifferenz wie beim Namen *Laris*$_0$ etc. identische Schreibung bedingt. Erst bei der Endung des Genetivs Plural /°*s*/ muss der Schreiber Farbe bekennen. Dadurch provoziert macht er beim Wortstamm gelegentlich Fehler (wir setzen die Marke ‡)[61].

Belege:

A) Nom.-Akk.(-Vok.)= /*ais*/ oder /*aiς*/ (oder auch mit jüngerem *ei*) (Sg. N. und A.) ‚*deus* oder *dea*, Gottheit', 4 Belege in LL: 𐌀𐌄𐌌𐌉𐌀 𐌉𐌄 /*aiς*$_2$/ in ® *Aiς*$_2$ *Cemnac* oder ‡ *Ais*$_1$ *Cemnac* = ‚*Deus Ciminius*' LL V.18 und [IX.23] (Anrede?[62]), 𐌀𐌄𐌌𐌉𐌀 𐌌𐌄 ‡ *Ais*$_2$ *Cemnac* oder ‡ *Aiς*$_1$ *Cemnac* LL IV.21 (Anrede) und ‡ *Aiς*$_1$ *Cemnaχ* VIII. 16 (mir unverständlich), 𐌉𐌉 in ‡ *Eis*$_1$ *Cemnac* oder ® *Eiς*$_2$ *Cemnac* LL X.10, hinzu kommt aus Ligurien ® 𐌉𐌄 = *aiς*$_2$ (Genua)[63].

B) Pl. Nom-Akk. */*aiser*/ oder /*aiσer*/, */*eiser*/ oder /eiσer/ (Pl. N. und A.) 5 Belege 𐌓𐌀𐌉𐌄 ‡ *ais*$_1$*er* oder ® *aiσ*$_2$*er* LL IV.20 und ® *aiσ*$_2$*er* Pa 4.1 = ET II 329 (Feltre, siehe unten Fn. 72; Colonna 1997, 175), ‡ eis$_1$er oder ® *eiσ*$_2$*er*> LL V.10,14,15.

---

[56] Maras 2009.

[57] Nach ET I 65 und ThLE^2 17.

[58] Ohne Beachtung der etr. Lautung Steinbauer 1993, 298–300 und 1999, 395; mir unklar Wallace 2008, 174 und 249.

[59] Cf. Rix 1983, 140 „una mescolanza curiosa", siehe oben Fn. 37.

[60] So bereits H. Rix *passim*, z.B. 1985, 212. Der Liber Linteus ist – nach bislang zumeist nicht beobachteten oder nicht richtig bewerteten lautlichen und inhaltlichen Kriterien – um 450–400 v. Chr. (später als *i* > *e* und postsynkopal, aber früher als *ai*$_1$ > *ei*) im Gebiet von *Mons* und *Lacus Ciminius* (d.h. südetr. Viterbo-Sutri) im Original geschrieben und (laut Paläographie) um 200 v. Chr. in Clusium (mit *lv* > *l* in der Wortform *acalve* > *acale* ‚im Juni') kopiert oder sogar neu redigiert (mit Einfügung von *Uni Urσmnei** ?) worden. Eine ausführlichere Begründung soll an anderer Stelle folgen. Noch nicht zugänglich war mir das neueste Werk *Il Liber Linteus di Zagabria* aus der Feder von Valentina Belfiore, Pisa/Roma 2010 (Biblioteca die Studi Etruschi, 50).

[61] Es handelt sich in diesem Fall dann wohl um hyperkorrekte Schreibungen. Als Alternative kommt die Annahme der Beibehaltung südetruskischer Lautung durch einen im Norden fremden Schreiber oder auch ein Diktat mit südetr. Aussprache nach der südetr. Vorlage in Betracht. Nach philologischen Kriterien ist manchmal die Entscheidung zwischen den Alternativen möglich.

[62] LL IX.23 *σ*$_2$*in* (= *s*$_1$*in*) *aiσ*$_2$*er* (= *ais*$_1$*er*) *fas*$_2$*e*, nach Rix 2004, 953 „take, o gods, from the porridge" (mit scheinbar endungslosem Ab. III *fas*$_2$*e* (auch IV.20, 2mal) = *fas*$_2$*ei* (II.11 etc., 8mal), cf. auch LL IV.21 *fas*$_2$*eis*$_2$.

[63] Kleines Fragment einer Wand (?), mit nur diesen drei Buchstaben, s. Colonna 2004, 304 nr. 12 (Datierung 500–450 v. Chr. *sub* nr. 9) in voll überzeugender Verbesserung der Erstlesung Neppi Modenas (SE 38, 285: *vis*) und trefflicher Begründung: „La parola, certamente completa sulla destra, lo era anche a sinistra, spettando la *-s* al tema invece che a una finale morfologica, per la quale ci aspetteremmo *-ś*. Si a pertanto il noto lessema ‚dio', ortografato con *-s* come si verifica sia nell'Etruria meridionale che in quella settentrionale". Der Hinweis auf diesen wichtigen Beleg wird Benelli 2009, 17b = ThLE^2 17 (mit Datierung VI–V sec.) verdankt.

C) ® *aiσ$_2$er[X]* Ru 4.1 = CIE 11559 (nordetr. Rusellae, Ende 6. Jh.); Ergänzung zu Genetiv *aiσ$_2$er[as$_2$ X]* ist in Hinblick auf den Genetiv Ru 4.3 (5 sec.) *Artmσ$_2$l* zu erwägen, beide Belege stehen auf Gefäßen. Anders Ru 4.1 = ET II 131, wo die Form <*aiser*> als vollständig (also Pl.N.) und ein weiteres Wort in einer zweiten Zeile angenommen wird.

D) Südl. /*aiseras*/ und /*eiseras*/, nördl. */*aiσeras*/ und /*eiσeras*/ (Pl. G.). Südl. ® *ais$_1$eras$_1$* AV 4.1 (Blei von Magliano, 5. Jh.) = ET II 127; OA 3.5 (rezent) = ET II 338 (~ *ϑufl̨ϑi-cla*) sowie [TC 37]. Südl. ‡ *eis$_1$eras$_1$* in nördl. Cl 3.7 = ET II 253 (*ϑufli*[*-cla*] *cvera*), nördl. ® *eiσ$_2$eras$_2$* LL V.20; ® *aiσ$_2$eras$_2$* LL II.11,V.8, XII 2; auch Ru 4.1 (oben Punkt C) kann hierher gehören; hybride Mischung südl.-nördl. ‡ *eis$_1$eras$_1$ ϑufl̨ϑas$_2$* (Clusium, siehe oben Fn. 36) für südl. ‡ *eis$_1$eras$_1$ ϑufl̨ϑa-*s$_1$* (mit *Sigma* statt *San* am Ende) oder für nördl. ® *eiσ$_2$era-*s$_2$ ϑufl̨ϑas$_2$* (mit *San* auch am ersten der beiden Genetive).

E) /*aiσ$_2$vale*/ LL VII 3[64] und nochmals VII 20 mit °[*le*][65] (Lokativ einer zweiten Pluralbildung; σ$_2$ und nicht *s$_1$* ist hier notwendig, da bei /*s*/ das Allorph *-cvale* erforderlich wäre, also **ais$_1$cvale*, siehe die Fußnoten[66].

F) Nicht behandelt, sondern nur kurz erwähnt werden hier noch die Ableitungen
1. *Ais$_0$una** oder *ais$_0$una**, fem. *Ais$_0$unei**[67] in Sg.G. fem. ‡ *Ais$_1$unal* = ® *Aiσ$_2$unal* ‚*Diuina*, *diuina*' (nur LL VI.7, siehe Fn. 64–65 mit Hinweis auf die Antonymie *vel̨ϑinei** ‚die Irdische[?], Menschliche[?]' und *aiσ$_2$unei** ‚die Göttliche[?]'; cf. umbr. *rí esona* ?),
2. *ais$_0$na* (*eis$_0$na*) ‚*res diuina, caeremonia*, *ritus*' (öfters LL),
3. *eis$_1$nevc* (AT 1.1 = ET II 69[68]),
4. *ais$_1$iu* (AV 0.22 = ET 128, auf ehernem Helm „gottgeweiht, den Göttern geweiht"),
5. *ais$_1$ias$_1$* (Vs. 4.3 + 1.30 = ET II 100 und 87),

---

[64] LL VII.3 *vel̨ϑre male....aiσ$_2$vale male* „auf **vel̨ϑra-* sieht .... auf die Götter sieht ...". Statt „...auf die Götter..." käme hier vielleicht noch „...zum Himmel..." in Betracht, zur Metonymie cf. lat. *sub Ioue* ‚unter freiem Himmel'. Aber der Vergleich mit VII.20 ist noch einzubeziehen. Wenn *Cel*, *cel* ‚Erde'= lat. *Tellus*, *tellus* (und nicht gleich lat. *humus* ‚Erde'), so kann in *vel* oder eher *vel̨ϑ(i)-* die Entsprechung zu lat. *humus* zu suchen sein. Also *vel̨ϑra-* (cf. osk.* húnttro- ‚unterer'?)*, vel̨ϑina = humanus* (Gellius *humano ritu* ‚auf der Erde liegend', südpiken. HOMANAH MOLK[T]A[H] ‚*hûmânâ multâ*') ‚auf der Erde, irdisch, menschlich'. Cf. auch LL X.8 und 10 *vel̨ϑa* in Verbindung mit *teσ$_2$im* ‚Bestattung[?]' (< *teσjama** in Cr 4.4 *teσ$_3$iamei-tale ilacve alσ$_3$ase* „im Monat *alσ$_3$asa* am dem (Tag) mit dem Begräbnis" = pun. BJRH KRR BJM QBR 'LM).

[65] LL VII.20 ... *nac amce etnam vel̨ϑi-te etnam aiσ$_2$vale* „wie ... war, ebenso bei *vel̨ϑi-ta**, ebenso bei den Göttern" (es geht um Kulthandlungen; Kultvorschrift). Die Form *vel̨ϑi-te* kann aus Lok.*vel̨ϑê* geschwächt sein*,* der Sinn wäre also etwa „wie soundso war, ebenso ...bei dem auf der Erde[?], ebenso bei der Götterschaft". Zu beachten die Antonymie von *aiσ$_2$vale* zu *vel̨ϑi-te** (‚bei dem, das *vel̨ϑi* ist', oder ‚bei dem auf dem *vel*', mit Ableitung *vel̨ϑi-na,* fem. *vel̨ϑi-nei** in LL VI.7 *etnam vel̨ϑinal etnam aiσunal ϑunχers$_2$ iχ sacnicla*, wörtl. „ebenso der ‚Velthinischen', ebenso der ‚Aisunischen' mit Libationen[?] [*r*-Pl. Ab., zu *ϑunχ°,* Wortsippe in Verbindung mit Flüssigkeit, siehe *Cippus Perusinus*] wie der *sacni-ca**"), LL XI.8-9 *mur in vel̨ϑines$_2$ cil̨ϑs$_2$* „das *Mur*, welches von der Velthinischen ‚Dreiheit, Drittelheit'".

[66] Wie im Indoeuropäischen und speziell auch im Italischen gibt es im Etruskischen zwei verschiedene Pluralklassen. Dabei entspricht der *r*-Plural dem „gewöhnlichen" (plurativen, individuativen, distributiven) Plural (lat. *loci* „Örter", *ioci* ‚Scherzworte') und der *χva*-Plural dem komprehensiven (kollektiven, summarischen, Sigel „Kp.") Plural (lat. *loca* „Orte", *ioca*, umbr. IUKU ‚feierliche Gebetsworte') und dem Plural des Neutrums. Man findet bei den Substantiven mindestens zwei einigermaßen klare Fälle von Doppelpluralen, nämlich *hil* ‚Grenz-Marke' (?) mit *hilar* und *hilχva** (in LL VI.2 *hilχve-tra*) [anders Wallace 2008, 50] und südetr. *ais$_1$* ‚Gott' mit *ais$_1$er* und *ais$_1$-cva** = nordetr. *aiç$_2$* mit *aiσ$_2$er* und **aiσ$_2$va;* verdunkelt auch der *l*-Stamm *avil* ‚Jahr', *r*-Plural **avil-r* > **avill* > etr.-lemn. *avil, χva*-Plural *avilχva.* Zur dreifachen Allomorphie des *χva*-Plurals mit *-χva* (Hauptform), *-cva* (hinter Frikativen *f*, *ϑ*, χ und dem nichtpalatalen *s*), *-va* (hinter dem palatalen σ und hinter den Palatalvokalen *e*, *i*) siehe vorläufig Steinbauer 1999, 87-89, Rix 2004, 947 und 954, Wallace 2008, 50 (alle selektiv und ungenau); ganz falsch Steinbauer 1999, 395 („Der Lok. [Pl.] könnte ... *aisvale* sein", *sc.* zu *aisiu* !). Wichtig ist auch der bislang völlig verkannte pronominale Plural (starktonig) *iσva** (L. *iσvei-tule* ‚an dem bei denselben [Orten?]' = ‚an ebendemselben' > *eσvitle*), schwachtonig *-σva,* G. *-σvla*, siehe Eichner 2002a und die Konstellation Sg. *ita*, *-ta*, Pl. N. *-tra* (Pl. L. *-tre*, Ab. *-tres*) mit Suppletion Kp. N. *ica*, *-ca*.

[67] Es wird sich um ein substantiviertes fem. Adjektiv handeln, das neben einer (hier in Ellipse stehenden) Bezeichnung einer Göttin ebenso die feminine Motion aufweist wie *Meχ rasnei** (<**rasnai* < **rasnaia*) ‚Etruskische Herrin' (so mit Steinbauer, belegt im Genetiv in der Verbindung *Meχl rasnal*, Nebenform *rasneas*). Auch die fem. Gentilizia auf *°nei* sind ursprüngliche Adjektive. Das Adjektiv etr. *aisuna* kann aus dem Sabellischen **aisso:no-*, fem. **aisso:nā* entlehnt und an das etr. *-na* adaptiert worden sein, siehe auch (etwas anders) Meiser 1986, 253. Zur Wortbildung ist auch das vieldiskutierte Theonym sabell.-etr. VESUNA zu vergleichen, siehe zuletzt Weiss 2010, 236–240.

[68] Mit *ev* < **aisnaiv..*[??] oder mit *e* statt *a* nach koordiniertem *macs$_1$trevc* < *macistre-va-* + *c* ‚und' oder **macistrevaχ* mit verbautem **macistre* < lat. **magistros*?, sowie *epr̨ϑnevc* zu Cl. 1.113 = ET II 173 *pur̨ϑne*.

6. *Esia* (mit umbr. Monophthongierung *e* <**ais(i)ja* [nicht mit etr. *e* < *ei* < *ai* wie bei Meer 2007, 25 Fn. 79 erwogen!], mythologische Frauengestalt, La S. 1 = ET II 345, Mitte 5. Jh., cf. Meer 1995, 51–54);
7. *aiσ$_2$eke* Vt 4.2 (Bleistreifen, *defixio*) = ET II 147 (‚hat den Göttern überantwortet, hat verflucht[?]'; cf. osk. *deiuatud* ‚soll schwören'); fern bleibt das verwandte
8. volsk.[?] *esaristrom* ST 66 ‚*sacrilegium*', oder vielleicht ‚*piaculum*' (öfters hinsichtlich des Suffixes mit etr. †*aisar* verbunden, siehe Untermann 2000, 233, ist aber rein ital. **aissâri-stro-m*, wäre lat. etwa **dîuâlistrum*). Vielleicht nur anklingend
9. Cr 0.4 (Gefäß, 650–625) = ET II 43 *alχuvais$_1$era turannuve* (cf. Facchetti 2002, 139 ‚dono divino, Gottesgeschenk'; vielleicht „Dorothea" oder modifiziete Hypostase „Gaben[??] der Götter [*alχu* + *aiseras*] (spendende) Venus..." ?).

Durchaus einleuchtend ist die Verwendung der Doppelplurale in der Sprache der Mumienbinde. Wenn man die Götter feierlich im Vokativ anruft oder im vom Vokativ regierten Genetiv[69] in den Anruf inkludiert, sagt man *ais$_0$er!* „ihr (einzelnen) Götter!" bzw. *ais$_0$eras* und nicht „ihr Götter (zuhauf)!". Werden sie aber in Kultanweisungen bloß erwähnt, so genügt der oblique Kollektivplural *aiσ$_2$vale* (2mal). Das erinnert daran, was Wackernagel seinerzeit zum Gebrauch von griech. homer. μηροί, Schenkel, die man einzeln der Reihe nach in Fett hüllt' gegenüber μῆρα ‚verbrannte Schenkelmasse' beobachtet hatte[70]. Auch bei den Dedikationen, die ja immerhin schriftlich „verewigt" sind, kann man feierlichen, respektvollen Gebrauch des *r*-Plurals *aiseras* für das Angemessene halten. Mögliche Antworten auf weitere Fragen nach der Konstruktion von *ais$_0$eras ϑuflϑas* und der Inkongruenz bei *ais**er**as ϑuflϑi**-cla*** (statt erwartetem numeruskongruentem **ais$_1$**cval** *ϑuflϑi**-cla***) kann etwa folgendermaßen lauten: Die Form *ϑuflϑas* ist Genetiv Singular „Götter/Göttinnen der Göttin *Θuflϑa*" (Theonym mit dem bei Femininbildungen üblichen Suffix -*ϑa*). Mit dem „normalen" Genetiv gleichwertig ist der typisch etruskische „artikulierte" Ausdruck **ϑuflϑê-ca* „das Kollektiv bei (Lokativ auf lemn.-etr. **ai*, monophthongiert zu etr. *ê*, dann mit folgender Schwächung °ê > °*i*) der Göttin *Θuflϑa*". Einen Singularausdruck **ϑuflϑi-ta* hat man normalerweise nicht gebildet (cf. griech. Εἰλειθυῖαι), und folglich gab es auch keinen zugehörigen individuativen *r*-Plural **ϑuflϑi-tra*. Als man zum Zweck der Dedikation statt des kollektiven **aiscva ϑuflϑi-ca* den ehrerbietigen *r*-Plural *aiser* wählte, konnte man auf kein kongruierendes Äquivalent auf *-tra* zurückgreifen. Es handelt sich also um eine *incongruentia pietatis causa*.

Bewertung: Das Wort begegnet im Etruskischen seit dem (Ende des) 6. Jahrhunderts (je ein Beleg aus Genua und Rusellae, Ru 4.1, es folgen mehrere Belege aus dem 5. Jh.) in dünner Beleglage, doch gesamtetruskischer Verbreitung[71]. Die Bedeutung ist durch den etr. Belegkontext[72] ebenso wie durch die Nachricht Suetons *quod aesar Etrusca lingua deus uocaretur* in der lat. Nebenüberlieferung[73] und die Hesychglosse αἰσοί· θεοί ὑπὸ Τυρρηνῶν „*aisoi* = Götter von den Tyrrhenern (= Etruskern) (so genannt)" zweifelsfrei bezeugt. Durch Rix, Meiser und Steinbauer[74] ist festgestellt, dass es sich um ein Lehnwort aus dem Sabellischen

---

[69] Der besonders enge Anschluss solcher Genetive an den Vokativ wird am besten aus dem Akzentverhalten der Vokativsyntagmen mit Genetiv im Rigveda ersichtlich.

[70] Näheres bei Eichner 1985.

[71] Meiser 1986, 253 schreibt: „Auffällig ist, dass das Wort fast nur in den nördlichen und östlichen Gebieten begegnet, in denen mit sabellischem Einfluss zu rechnen ist....".

[72] Z.B. Pa 4.1 (Feltre) *ci aiσ$_2$er* „drei Götter" und dann folgen Götternamen, darunter *Tinia* ‚Zeus'. Auch anderweitig ist die Beziehung auf die Götter und die Götterwelt so evident, das sich die explizite Demonstration erübrigt.

[73] Sueton, *Augustus* 97,2. Da es hier um den durch einen Blitz am Wortanfang beschädigten Namen des *C. Iulius Caesar* geht (nämlich CAESAR > . AESAR als Namenbeischrift auf dem Sockel einer Statue des Diktators), dessen Tod (und Aufnahme unter die Götter) als bevorstehend geweissagt wird, ist dieses Zeugnis hinsichtlich der Abweichung in der Lautung des Ausgangs (°*ar* statt recte °*er*) und im Numerus (Sg. *deus* statt Pl. *dei*, *di*) *ad hoc*. Für Suetons Nachricht hätte nur ein Name wie dt. MEISER > ~~*M*~~EISER das auch auf die etr. Stammbildung voll Zutreffende ergeben. Falsch bei Untermann 2000, 233 der Plural etr. †*aisar* und die damit verknüpften Überlegungen.

[74] Siehe Meiser 1986, 252 (mit Hinweis auf Kretschmer), Steinbauer 1993, 298–300 und Amann 2006, 531f.

handelt. Dort lautet das Wort für Gott *aiso-s**[75], oder eher (+) *aisso-s**[76] mit indoeuropäischer Etymologie[77]. Diskussionswürdig ist die Stammbildung, da ein sabellischer o-Stamm vorliegt. Steinbauer[78] hat angenommen, dass dasselbe Prinzip wie bei den Götternamen auf °*ans* greife, die den etr. Nominativ liefern, während bei Personennamen die Vokativform entlehnt wird (z.B. *Tite* ‚Titus'). Deshalb schließt er kurzsichtig die Übernahme des Vokativs **aise-* aus und verlangt Übernahme aus dem sabellischen synkopierten Nominativ **aisos* > **aiss*. Von Vorbildern wie *papalser* ‚Enkel' hätte das Etruskische seinen Plural *aiser* bezogen. Aber was für die Theonyme auf °*ans* der Fall ist, gilt nicht einmal für alle Götternamen, cf. *Mae** = ‚Maius[?]' (Meer 1987, 41 f.). Außerdem ist ais_0 ein Appellativum. In zweigliedrigen Epiklesen wie *Ais Cemnac* taugt es ausgezeichnet zur direkten Anrede. Im Umbrischen wird auch *Iuppiter* selbst im Vokativ angesprochen: umbr. Vok. <*die/di grabouie*>. Ich ziehe es deshalb vor, den etr. *e*-Stamm direkt aus einer ital. Vokativform **aisse*[79] herzuleiten. Als zugehörig erkannt, doch von anderer Stammbildung und Bedeutung ist auch umbr. Pl. D. *erus* < ital. **ais(u)bos* ‚den ‚Heischenden' oder ‚Verehrenden'[80].

Die diphthongische Lautung *ai* ist bemerkenswert, da sie zeigt, dass das Wort ‚Gott' entweder sehr früh[81] oder aus einem nichtmonopthongierendem sabellischen Dialekt übernommen ist, anders als im Fall *au* des Namens des Sonnengottes (*Uσil*, etc., immer mit <*u*> = /*u*/ oder /*o*/). Erhaltenen Diphthong würde auch das zugehörige Wort *aisuna* zeigen, falls die Wortbildung wirklich sabellisch und nicht inneretruskisch ist. Faszinierende Perspektiven für die Geschichte der Entlehnung eröffnet die dialektale Bifurkation mit südl. Sibilant und nördl. Schibilant, doch scheint es noch zu früh für eine fundierte Beurteilung. Ich rechne mit einer zu der oben erwähnten Wallaceschen Regel *si* > *σi* spiegelbildlichen Palatalisierung *is* > *iσ* irgendwann in der Zeit vor 600 v. Chr., die auch weitere Wörter wie *Laris* > *Lariç* oder die Theonyme *Mariç*, **Θisan*, **ϑisan*

---

[75] Siehe Untermann 2000, 68–69. Als Belege sind Pl.N. mars. *esos* VM 5 = ST 66, marrukin. MV 1 = ST 77 *aisos*, frentan. *aisos* Fr 12 = ST 80, Pl. D.-Ab. pälign. *ais(o?)is* Pg 12 = ST 74 und osk. Cp 37,7 (= ST 101) Pl. D.-Ab. †*aisusis* = +*aisuis* (Rix, mit Tilgung des mittleren *s*) oder +*aissuis* (?, mit Umstellung des *s*) anzuführen. M.E. handelt es sich nicht unbedingt um versehentliche Wiederholung des vorvorhergehenden Buchstabens °*s*° oder um Vorwegnahme des Auslautbuchstabens °*s* (so Rix, mit Korrektur zu +*aisuis*), sondern vielleicht um den Nachtrag des vorher vergessenen zweiten *s* der Geminata (im Einklang mit dem Umbrischen, siehe sofort). Denn gerade die oskische Orthographie kennt anderweitig die Geminatenschreibung, allerdings fehlt gerade in Cp 37 ein Beleg. Lautet aber die Grundform sabell. **aisso-*, so ist auch sofort klar, warum das Umbrische hier keine Vorstufe des „Rhotazismus" *s* > *z* aufweist. Der marrukinische Beleg *aisos* „Götter!" (wie in griech. Inschriften am Textbeginn, und m.E. nach griech. Vorbild) spricht nicht dagegen, da für diese Sprache um 300 v. Chr. das lateinische Alphabet mit dessen Orthographieregeln übernommen worden ist. Im Gegensatz zu den Oskern kennen die Römer Geminatenschreibung noch lange Zeit nicht, erst der Süditaliker Ennius (aus Rudiae in oskisch-messapischem Sprachgebiet, *uixit* 239–169) soll sie eingeführt haben. Für das Etruskische ist von Interesse, dass der etruskische Schibilant im Lateinischen typischerweise mit Geminata <*ss*> wiedergegeben wird, siehe Rix 1985, 221 und 2004, 947; Wallace 2008, 31. Das nordetruskische σ könnte also vielleicht auch umgekehrt eine sabellische Geminate repräsentieren (spezifischer Lautersatz). Dann würde südetr. *s* eventuell auf Geminatenvereinfachung in der Quelle weisen. Ich möchte aber die Vermutung vorziehen, dass das Wort als **aisse-, *aise-* (*s* durch Lautersatz, weil das Etruskische keine solchen Geminaten hatte) übernommen worden ist und dass das *s* erst im Nordetruskischen hinter dem i zu σ palatalisiert worden ist (**is* > **is'* > *iσ* wie in *Laris* > *Lariç* [Praenomen]). Siehe noch die folgenden Fußnoten.

[76] Die Form mit doppeltem Sibilanten *ss* wird von Meiser Lautgeschichte 252–253 auf **aisd-to-* (als „PPP" ‚verehrt') zurückgeführt, doch ist die sonstige Entwicklung von Dental + Dental zu *ss* in der Position hinter *s* nicht anderweitig zu belegen und auch in phonetischer Hinsicht etwas zweifelhaft. Es kommt m.E. eher die Ableitung von einem *s*-Stamm **(h₂)ais-(e)s-* oder **(h₂)aizd-(e)s-* in Betracht, cf. griech. αἰδώς.

[77] Etymologie von ital. (*)*aisso-* ‚zu verehrendes (oder: zu scheuendes) Wesen, verehrtes Wesen', wobei sich andere Bildungen von dieser Wurzel auch auf die Ehrerbietung gegenüber Menschen beziehen wie deutsch *Ehre* (urgerman. **aizô-* < Transponat **(h₂)aisáh₂-*).

[78] Steinbauer 1993, 299.

[79] Dabei ist gleichgültig, ob das *ss* aus dem Nominativ stammt, oder wie ich lieber annehme, aus einem *s*-Stamm **h₂ais-es-*, **h₂aizd-es-* o.ä. Überdies ist *papalser* ‚Enkel' eine Hypostase aus Abl. **papalas(i?)*, *papals* ‚(die) vom Großvater' und muss sich seinerseits nach einem Vorbild gerichtet haben. Eben **aisse-* als alter *e*-Stamm wäre ein passendes solches, das übrigens auch für die *e*-stämmigen Theonyme *Axviser* und (vermutlich) *Thuluter*, *Vaiuser* maßgeblich gewesen sein kann.

[80] Rix bei Meiser 1986, 253 Fn. 5.

[81] Zur frühesten etr.-lemn. Entlehnungsschicht gehört auch das Idionym *Venel* (ieu.-ital. **Venelo-s*) dessen ursprüngliche Stammbildung im Lemnischen G. *Vanalas* (wäre etr. **Veneles*) erhalten ist, während im Etruskischen über den apokopierten (Nominativ-) Vokativ als Scharnierform ein seit den ältesten Schriftzeugnissen belegter neuer *u*-Stamm *Venelus* (wie *Larus*, *Θukerus*, *Larϑrus*, *Θanrus*) eingeführt worden ist.

(Appellativ ‚Morgen') > nordetr. **Θiσan* > *Θeσan*, *ϑeσan* (südetr. *Θesan* ‚Aurora') erfasst und wieder durch Entlehnungen wie südl. *netσ$_1$vis$_1$* > nördl. *netσ$_2$vis$_2$* ‚Haruspex' scheinbar durchkreuzt wird.

3.2. *fler* ‚sacrificium, sacrum' und *flere*

Bislang für echt etruskisch gehaltene Wörter dieses Bedeutungsbereiches liegen in den Substantiven *fler* „(etwa:) Opfer, Opferfeier"[82] (mit Kollektivplural[83]) und *flere* „Gottheit, (latein.) *numen*" vor.

3.2.1. Belege für *fler* (laut ET I 186b–187a und ThLE^2 431 f.)

A) Nom.-Akk. ***fler*** (10mal) LL III.12 [*fle*]*r*, III.13, IV.3 und IX.2.9 (*fler ϑezince*), VIII.16 (*ϑezin fler*), VI.9 (*luσ$_2$as$_2$ fler ... ϑezeri*)[84] und 10 (beschädigt *luσ$_2$tras$_2$ fler*)[85], VIII.12 (*zivas$_2$ fler ϑezine* ‚für Soundso[86] das Opfer') und 16, XI.14 (*cntnam ϑeσ$_2$an fler Veives$_2$ ϑezeri* „ebendiesen Morgen ist ein Opfer für *Ueiouis* darzubringen?").

B) Gen.-Ab. ***flers$_2$*** LL VI 13 (*ϑuns$_2$na* [sc. *eis$_1$na, ‡s$_1$*] *ϑuns$_2$ flers$_2$*, siehe Fn. 86), unwahrscheinlich *vhl(e)re(s)* (würde zu *flere* ‚*numen*' gehören, siehe unten).

C) Lok. ***fler-ϑ*** verbaut in der Zusammenbildung *flerθrce* Vc 7.38 = ET II 121 = CIE 11188 auf einem Gefäß ca. 300 v.Chr in der Darstellung der Abschiedsszene von Admetos und Alkestis: *atmite alcs$_1$ti / eca ers$_1$ce nac axrum flerθrce*, Übersetzung vielleicht: „Admetos, Alkestis. Dies *stellt(e) dar* (?; Endung *-e*, nicht *-ce*

---

[82] Steinbauer 1999, 421 ‚Opfer (?)'; zu Rix und Wallace 2008, 254 angeblich ‚victim, sacrificial victim' siehe unten Fn. 86; die Belege beschränken sich auf den *Liber Linteus.*

[83] Mit Plural *fler-χva* LL VIII.3: „Am 28. September sind Opfer für Neptun zu soundsoen...". Zweimal wird anschließend das Wort *fler* gebraucht, VIII.11–12 im Zusammenhang mit *flere Neϑuns$_1$l* (‡s$_1$!) der Ausdruck *zivas$_2$ fler* ‚Opfer für die (verstorbene) Verwandtschaft' und VIII.16 schon im Zusammenhang mit *Ais$_2$ Cemnaχ* (‡χ!), wobei mindestens ein Opfer für Neptun zu fehlen scheint. Offenbar sind mit *fler-χva* die verschiedenen Opfergaben gemeint, also *vinum* ‚Wein' (Zeile 5 und 7) und *zus$_2$leva* (Zeile 7, Pl.N., man hält es für eine Bezeichnung spezieller Opfertiere, Rix 2004, 954 „*zusle*-sacrificial animals", auch Rix 1991a, 674, aber allgemeiner Steinbauer 1999, 503 ‚Bezeichnung für eine Opfergabe'). Bemerkenswert, obschon in sich widersprüchlich Rix 1991a, 688 (= Kl. Schriften 356) ‚*flerχva* ‚ceremonia rituale' = plurale di *fler* ‚hostia'".

[84] „Ein Opfer für *Luσ$_2$a* (= eine Gottheit, siehe Meer 2007, 106f.) ist dazubringen?".

[85] „Ein Opfer für ‚die bei der *Luσ$_2$(a)*' ist darzubringen?". Dabei ist „endungsloses" *Luς$_2$* entweder synkopiert (cf. LL III.5 *cluctras$_2$*, VIII.9 †*clucϑras$_2$* (hyperkorrekt) mit folgendem *caperi* und XII.13 *cluctras$_2$ hilar* gegenüber vorhergehendem XII.12 *cluce* (mit Lok. °*e* < *°*aj*), also **clucetras* > *cluctras, luσetras* > *luστras* ?) oder eine endungslose Obliquusform des Typs *Ravnϑu, Tute, fase, clen* (Rix 2004, 953).

[86] Steinbauer 1999, 502 f. ‚Familie', auszuschließen hingegen die beliebte traditionelle Annahme ‚lebend'. Da aber für ‚Familie, ‚*gens*' schon *lautun, lautn* den Platz belegt, wähle ich zumindest provisorisch den Ausdruck ‚Verwandtschaft' oder ‚Nachkommenschaft (inklusive des Grabinhabers)' = ‚die Verwandten, *συγγενεῖς*'. Dass *zivas$_2$* nicht Nominativ des Partizips auf °*as* (so Rix und Wallace), sondern Genetiv eines Substantivs ist, zeigen doch erstens schon sämtliche anderen klar genetivischen Belege neben *fler* des *Liber Linteus* (~ *luσas, ~ luστras, ~ Veives, ~χva Neϑunsl*, wohl auch VI 13 f. *etnam eis$_1$na iχ fleres (*in) crapsti ϑuns$_2$na ϑuns$_2$ flers* „so das Ritual wie das erste (Ritual) des einen [ersten?] Opfers für FiC") und zweitens die davon nicht zu trennende substantivische lemn. Dativ-Lokativform *zivai* (als Angabe des Zwecks beider Inschriften der Stele von Lemnos). Ob die Substantivformen *zivas* und *zivai* ‚für die *familia*', ‚für die Verwandtschaft', ‚für die Nachkommenschaft' (so m.E.) bedeuten oder ‚für die Beisetzung, als Grabesstätte, für die Toten' bleibt vorerst weiter in der Diskussion. Vgl. Ta 1.132 = ET II 52 *zivas erce* ‚hat für die Familie/die Toten gemacht?', Ta 1.153 *ceriχunce ϑui zivas* ‚hat hier für die Familie/die Toten errichtet', Ta 1.182 *zivas ceriχu* ‚für die Familie/die Toten errichtet (habend)' (zu *ceriχunce* zu ergänzen [?], oder eher doch so richtig mit °*u*, wie lemn. [vorne] *zivai eviσϑu* und [seitlich] *zivai eptesiu* sowie *zivai ... eviσϑu*). Man sehe insbesondere Ta 1.182 (am Textende) *scuna calti σuϑiti munϑ zivas murσl XX* „man wird anweisen? [cf. Rix 2004, 958] in diesem Grab den Bestattungsplatz [*munϑ* = im Latein etr. Lehnwort *mundus* im chthon. Sinn ‚Opfergrube o.ä.'] für zwanzig Urnen der Familie (oder: der Familie[ntoten])" (so im Anschluss an Steinbauer 1999, 503). Fazit: Der Gebrauch des Syntagmas LL VIII.122 *zivas$_2$ fler*, (angeblich: ‚lebendes Opfertier', cf. Wallace 249, 254 nach Rix 2004, 954) als Argument für die Bestimmung von *fler* als ‚Opfer t i e r' ist also nicht akzeptabel. Dass Opfertiere (*hostiae, uictimae*) unter den allgemeineren Begriff (*sacrificium, sacrum*) fallen können ist klar, cf. die lat. Wendung *inter sacrum saxumque* ‚zwischen Opfer(-tier) und dem Stein in der Hand des zur Tötung ausholenden Fetialen'. Auch falls das Verbum *ϑez(i)-* ‚schlagen, *τύπτω*' bedeuten würde (anders Steinbauer 1999, 488 ‚prüfen, schätzen, gutheißen?'), im Hinblick auf die Münzaufschriften NU N. 10 *ϑezi*( ) und NU N 11 *ϑezle* = ET II 369, würde das nicht die engere Bedeutung von *fler* als *hostia, uictima* erfordern, cf. lat. *foedus ferire* ‚ein Bündnis unter Schlachtritus schließen' oder *immolare* ‚opfern' (mit Bedeutungsverschiebung aus ‚mit *mola salsa* bestreuen').

?), wie sie (sich) am Acherôn *opferte* (?, *fler-θ *arce oder *erce* ‚zum Opfer machte', oder *fler-θ *turce* ‚zum Opfer gab'[87]?)

D) Nom-Akk.Pl. ***flerχva*** *neϑuns$_2$l* ‚Opfer für Neptunus' LL VIII.3 und Lok. verbaut in *flerχvetr*[*a*][88] LL XI 16.

Nicht unmittelbar zugehörig oder ganz fernzuhalten ist das Gentile *Fleri* Vs. 1.256 (Cippus, rezent) = ET II 95 *Σ$_1$ϑ. Fleri.V.* „*Σ$_1$(e)ϑ(re) Fleri* (Gentile), (Sohn des) *V*(*el*)". TLE 725 (6.Jh.) *vhl$^{?}$re* (ThLE^{2} 152b [*m*] *ulvenice vhl$^{?}$res*) gehört zu *flere*, siehe dort.

3.2.2. Belege für *flere*

A) Sg. N. ***flere*** LL III.18, IV.14, 19, VIII.11, IX.7, 18, 22; Ar 3.1 (Travertinblock, 3. Jh., Einworttext, Maras 2010, 227[89]) = ET II 309, Pe S. 14 (ES 170, 3. Jh., Didaskalie *Nele*, *Turia*, *Pelia*, *flere* „Neleus, Tyro, Pelias, ein [männl.] Götterbild" Meer 1995, 173–182, 175 Abb. 83); *flere* = Aufschrift auf Sockel) = ET II 354.

B) Sg.G. ***fleres$_1$*** LL IX.14 (‡ *s$_1$*), Ve 4.2 = ET II 25 *mi fl*[*eres*], Vs 4.15 = ET II 100]*fleres C*[, OA 3.7 (Statuette, rezent) = ET II 339 *fleres$_1$ tlenaces$_1$ cver* ‚Weihgeschenk an die Gottheit *ex propria$^{?}$* (*pecunia*)[90], Cr 4.16 *mi fle*[*res$_1$* –] = ET II 41 (Maras 2009, 269), ***fleres$_2$*** LL IV.8 f, VI.12, AS 3.3 (*fleres$_2$* allein) = ET II 167 und AS 4.1 mi *fleres$_2$ Avaniϑial* = ET II 167, Pe 3.3 (Arringatore, *fleres$_2$ tece σ$_2$ans$_2$l*) = ET II 297, Co 3.7 (*fleres$_2$ Mantrns$_2$l*) und 3.8 (*fleres$_2$ tecσ$_2$ans$_2$l cver*) = ET II 303, OB 3.2 (*mi fleres$_2$ s$_0$pulare* [$^{+}$*s$_0$purale$^{?}$*] *Aritimi* ... „ich gehöre der Gottheit im Stadtgebiet$^{??}$ zu Arretium") = ET II 341 und OB 3.3 (... *turce fleres$_2$*...) = ET II 341; ***?vhl(e)res$_1$*** Vc 3.7 (525–500 v. Chr.)[91] = ET II 119 (mit weniger gefallender Lesung *vhi^{l}/reme h*). Interessant ist noch sehr wahrscheinlich zugehöriges ***†flezrl,*** wahrscheinlich für $^{+}$*flerzl* auf den beiden Statuetten Pe 4.2 und 4.3 = ET II 297, Maras 2009, 323f.[92]. Dann könnte es sich um den regulären *l*-Genetiv des synkopierten Deminutivs **flereza* > **flerza* handeln, doch würde man ein Deminutiv bei diesem Wort gar nicht erwarten. Ich erwäge auch Heteroklisie von *r*-Stamm *fler*, älterer G.**flens* (unklar *flenz-na* 2mal, L. *flenzne* Ta 5.6, Grabpfeiler 2. Jh. = ET II 62) als sekundärer Nominativ mit nun regelrechtem l-Genetiv **flenzl*, durch Kreuzung mit *flere* dann mit dessen Bedeutung ‚*numen*' und dem *r* in $^{+}$*flerzl*.

C) Sg. L. + Postposition (oder i-Lok. vom r-Plural?) *flereri* LL VIII.10

---

[87] Aber nicht Nom.-Akk. *fler* + *turce* ‚gab'. Der Schnitt vor *–rce* wird bestätigt durch *atrσ-rce* Ta 1.182 = ET II 55, mit *-rce* hinter wohlbekanntem *atrç* (Vs. 1.32 Vc 1.18 etc., 8mal belegt).

[88] Lesbarkeit beeinträchtigt, Ergänzung des Ausgangs nach LL VI.2 *hilχvetra,* m.E. Lokativformen mit dem *r*-Plural *-t(a)ra* des Artikels *-ta*, also *flerχve-ta** ‚der/das bei den Opfern', Pl. ‚die (Personen oder Sachen) bei den Opfern'; cf. LL III.5 und XII.13 *cluctras$_2$* = VII.9 *clucϑras$_2$*! (: *cluce* XII.12). Der bisher als Suffix, Postposition oder Kompositionsform verkannte Ablativ Plural lautet *-tres* (z.B. in *Unialas-tres* Cr 4.4 *von Unialas-ta**). So ist wohl auch LL VI.10 *luσ$_2$tras$_2$ fler* ‚Opfer für die bei *Luσ$_2$*' neben LL VI.9 *luσ$_2$as$_2$ fler* ‚Opfer für *Luσ$_2$*' zu erhellen. Die Konstruktion mit den Determinativpronomina *-ca*, *-ta* und (-)*iσa*, *-σa* ist kumulierbar, cf. *sacni-cs-tres* (cf. *sacni-cla*, *sacni-tle*, *sacni-tn*, *sacni-σa* mit Pl. *sani-σva*), **χi(s$^{?}$)-σ(*χ)vlê-cês* > Arringatore Pe 3.3 *χi-σ$_2$vli-cs$_2$*. Dann wohl auch *χva*-Pl. zu selbständigem *iσa* ‚der' als *iσva**, Pl. Lok. determiniert *iσvei-ta** > LL VIII.1 *eσ$_2$vita* ‚der/das bei denen' mit Sg. Pert. *Tabula Capuana iσ$_2$vei-tule* > LL VIII.2 *eσ$_2$vitle*. Unzureichend Rix 2004, 962. Die *r*-Pluralform des Artikels *-tra* ist gegenüber dem vokallosen Substantivausgang °*r* (*clenar* ‚Söhne') völlig normal, cf. andere Formen wie Sg.G. *-tla*, *-cla*, *-σva*, Pl.G. *-σvla*, D. *-tle*, *-cle*, *-σvle* gegenüber substantivischen °*al* und °*ale.*

[89] Lastra di travertino „ ...funzione d'uso come segnacolo per una ‚casa' divina entro un auguraculum..."; „ ...termine *flere* ...qui utilizzato evidentemente per indicare la divinità titolare del culto nel santuario...".

[90] So zu vermuten aufgrund von Co 3.6 (Statuette, 2. Jh.) = ET II 303 = Maras 2009, 261 *Velias$_2$ Falacnal ϑuflϑas alpan menaχe clen ceχa tuϑines$_2$ tlenaχeis$_2$* „Von Velia Falacnei ist es als Dankesgabe *pro filio* für die Geburtsgöttin dediziert aus soundso (eigenem?) Besitz$^{?}$. Cf. ETP 332 *tuϑina apana ‚patrimonium'*. Zu beachten ist aber noch Maras 2009, 133 mit Hinweis auf *Tlenasie* und den Kult des *Tlennasis* in Perusia in der frühen Kaiserzeit (nach Maggiani). Maras 2009, 262 bestimmt *tuϑines$_2$ tlenaχeis$_2$* als Herkunftsangabe aus „unità amministrativa del territorio cortonese, nota anche da Pe do.4)" (= Pe 3.2 = ET II 97), was mir weniger passend scheint. Wichtig kann auch die neue Schreibung *tuvϑi* sein (*uv* = Indiz für Entlehnung aus sabell. *ou*?), siehe Maras 2009, 365.

[91] Laut ThLE^{2} 152b [*m*]*ulvenice vhl$^{?}$res* und Maras 2009, 399.

[92] „... si può leggere con G. Colonna *fle<rz>l* e riconoscere una variante sigmatica del noto appellativo *flere* ‚nume', forse creata per analogia con i teonimi in –(*n*)*s*." Gemeint ist hier wohl $^{+}$*flenzl*.

D) Nicht oder nur mittelbar[93] hierher gehört des Gentile *Fleres* Vs. 1.188,1.219-1.220, 4.15 = ET II 92–93.

Hauptsächlich kommt *flere, fleres* mit einem koordinierten Attribut als Regens vor, so *flere in craps$_2$ti* LL III–VI (3mal Anrede, 1mal Ritualvorschrift) sowie LL VII und *flere Neϑuns$_0$l* LL IX (5mal, alles Anrede), es kann auch selbst zum regierten Genetivattribut werden in LL IV.8 [*farϑan*] *fleres in craps$_2$ti* ‚O Genius der Gottheit, welche bei dem (?) von der Eiche (ist)!'. In der Genetivkonstruktion bei *flere* liegt ein wesentlicher Unterschied zum Wort *ais$_0$*, *ais$_0$er* (*eis$_0$*, *eis$_0$er*), bei dem Attribute im gleichen Kasus stehen, z.B. nominativisch LL V.10 und 14 *eiσ$_2$er s$_2$i-c s$_2$eu-c* und genetivisch LL V.20 *eiσ$_2$era-s$_2$ s$_2$eu-s$_2$*, Cl 3.7 = ET II 253 *eiσ$_2$era-s$_2$ ϑuflϑi*[*-cla*]*,* ETP 249 *(*REE 64, 115*) eiσ$_2$era-s$_2$ ϑuflϑa-s$_1$* (†°*s* hier fehlerhaft statt *s$_2$*). Die bei *flere in crapsti* viermal bezeugte Verbindung mit der unpersönlichen Anschlusspartikel *in* (statt persönlichem *an*) teilt das Wort vielleicht mit AV IV 1 (Bleistreifen, 5. Jh.) = ET II 126–127 *ais$_1$eras$_1$ in ecs$_1$* ‚der Götter, welche von diesem (Ab. **icês*, **icas*) sind', falls sich hier die Partikel *in* wirklich auf *aiseras* und nicht auf einen vorher genannten Begriff bezieht. Dass überhaupt nach *flere* die „unpersönliche" Partikel *in* steht, passt gut mit der mutmaßlichen lat. Entsprechung ntr. *numen* und mit dem *χva*-Plural (indoeuropäistisch gesprochen „Neutrum Plural") *flerχva* zusammen[94].

Obwohl das Wort etr. *fler* selbst keinen fremdartigen Eindruck erweckt[95], erinnert das morphologische und semantische Verhältnis zu *flere* stark an den ieu.-ital. Typus lat. *res* ‚Gerichtssache' zu *reus* ‚Angeklagter'. Bei Personenbezeichnungen hat man den Typ lat. *decus*, *decor*: Adjekt. *decorus* im Hydronym *Tiberis*: Praenomen *Tiberius*, *septem:* Ordinale = Praenomen *Septimus* und entsprechend sind auch **ausel* ‚Sonne' (etr. *Us$_0$el*, *Us$_0$il* ‚Sonnengott', eventuell ‚Mittag', LL V.21 *ϑeσ$_2$ane uσ$_2$lane-c* ‚am Morgen und am Mittag / Nachmittag'): Praenomen *Us$_0$ele, Us$_0$ile* (mit Gentile *Us$_0$elna* ‚Aurelius')[96] zu verstehen. Deshalb wird etr. *fler* eine sehr frühe Entlehnung[97] aus dem Italischen sein. Dieses ausgestorbene ital. Wort **fle:r* kann man mit got. *blotan* ‚opfern' verbinden und etwa auf eine Grundform r-Stamm **b^{h}le:r* (< **bhle:h$_2$-+-r*)[98] zurückführen. Eine Stütze erhält eine solche Konstruktion durch Schaffners[99] neue Herleitung der Priesterbezeichnung lat. *flamen* (mit *flamonius*) aus ieu. **b^{h}léh$_2$-mo:n* bzw. **b^{h}l̥ h$_2$-mé:n*. Die Bezeichnung *flere* ‚Gottheit, Inbegriff eines Gottes, *numen*' ist also nach der Funktion als Adressat der Opfer (*fler*) gewählt.

3.3 farθan ‚Genius'

Belege (7 laut ET I 1185a [5 Zeugnisse] + ThLE^2 427b–428 [6 Zeugnisse]):

A) Nom.-Akk.(-Vok.) a) LL IV.7-8 *nunθen* [*Farθan f*]*leres$_2$ in craps$_2$ti* „o Genius des *numen* dessen bei/von/in dem der *Eiche*[?]"[100], b) IX.14 *Farθan fleres$_1$ Neϑuns$_2$l* „Genius *numinis Neptuni*"[101], c) II.11–12 *nunθen Farϑan aiσ$_2$eras$_2$ s$_2$eus$_2$*; d) V.7–8 *etnam Farϑan aiσ$_2$eras$_2$ s$_2$eus$_2$* „ebenso der[?]/den[?] Genius der Götter *soundso*", Die partizipartige Bildung (oder: Bildung als quasi-*nomen agentis*, oder eher Ab-

[93] Als theonymisches Gentile; zum Phänomen eines Theonyms als Namenglied cf. Rix 1963, 251 mit Fn. 49.

[94] Weitere Beobachtungen zum Verhältnis *ais* : *flere* bei Maras 2009, 73 mit Fn. 8–11 (mit Literatur).

[95] Cf. *cver* ‚Weihgeschenk' (allerdings ohne inneretr. etymolog. Anschluss), *ner*„?" etc.

[96] Das Praenomen *Avele*, *Avile*, *Avle*, *Aule* gehört nicht zu etr. *avil* ‚Jahr', sondern als Deminutiv zu ital. *avo-* ‚Großvater', etr. (Name) *Ave*. Da das °*e* in *Us$_0$ile* funktionsstark ist, wird die auch hinter °*l* eintretende Apokope (ital. **Venele* > etr. *Venel*) nicht realisiert.

[97] So wie der Name etr.-lemn. *Venel* < ital. Vok. *Venele* und **putlum* (mit sonst in Italien nur im Venetischen erhaltenem *-tl-*) in *putlumza* ‚Krüglein' (zu lat. *poculum*, *pocillum*) oder auch die Namen mit Diphthong ieu. *eu* (sonst nur äusserst sporadisch wie in latin. inschriftl. NEUEN ‚neun') in etr. *Clevs$_0$ins* ‚Clusinus'.

[98] Zur Bildeweise ist das Wort *Jahr* (ieu. **ye:h$_2$ -r*) zu vergleichen, das im Latein verbaut in *hornus* ‚heurig' (**ho: -ye:*[?]*r-* ...) fortlebt.

[99] Schaffner 2011. Ich danke dem Verfasser für die gewährte Einsicht in das Manuskript.

[100] M.E. wohl gemeint als ‚Genius des (mit einem Namentabu belegten) *Iuppiter Grabouius*' oder eines anderen derart gefürchteten Gottes. Der Ausdruck [*farθan f*]*leres$_2$ in craps$_2$ti* könnte mit lat. *Genius Iouis* zu vergleichen sein. Die Form *craps$_2$ti* sieht nicht wie ein direkter Lokativ zum Wort ‚Eiche' (russ. *grab* ‚Hagebuche', mazedon. γραβιον ‚Holz einer Eichenart' etc.) – oder was immer das Wort bedeuten mag – aus (überwiegend so die bisherige Forschung, es wäre aber als Lokativ m.E. eher **crap-**ϑi* > *crapti* zu erwarten), sondern wie der Lokativ zu **craps$_2$-ta* (Pronomen *ta* hinter Ablativ auf °*s,* cf. TCo *peç$_2$ Pêtrus$_2$-ta* ‚die *familia*[?], die bei/von Petru [ist]') in der Gestalt **craps$_2$-tê,* mit Vokalschwächung *ê* >*i* dann *craps$_2$-ti.* Ebenso *ϑii fals$_2$-ti*, siehe Fn. 107.

[101] Zur zweistöckigen Genetivkonstruktion mit *farϑan fleres NN* (Gen.) cf. lat. CIL XIV 3565 *Genius numinis Priapi.*

straktum[102]: ‚Zeugungspotenz') mit dem Formans *-an-* zur Wurzel (*)*farθ-* des Verbs *farθna-* ‚zeugen' (sic)[103] teilt *farθan* mit einer Reihe anderer Theonyme wie *Turan* ‚Aphrodite, Venus' (*‚schenkend, Schenkerin' oder eher ‚Gabenfülle')[104].

B) Gen. a) *farϑans* Cr 4.15 (4./3. Jh, auf eherner Schöpfkelle) = ET II 41; b) *fartns*$_2$ Arezzo[105].

C) Lok. *farϑne* Ta 1.164 (3.–1. Jh. *paries sepulcri*) = ET II 54 *Spitus*$_1$ *.Larϑ. Larϑal. s*$_1$*valce. LVIII/huσ*$_1$*ur .maχ. acnanas*$_1$*. arce. maniim. mlace. farϑne. falu*$_1$*ϑras*$_1$ „Larth Spitus, (Sohn des) Larth, lebte (Jahre) 58, sechs[?] Kinder hervorgebracht habend, verewigte er sich[106] (?) bei gunsterweisendem Genius der Hohen (= Himmlischen = Grabes-) Stätte[107]".

Dass *Farθan*, wie in der Forschung bereits geläufig ist, dem latein. *Genius* entspricht, steht außer Zweifel. Es wird sich allerdings die Frage stellen, ob und wie sich etr. *Farθan* und lat. *Genius* gegenseitig beinflussen oder bedingen[108]. Die Bildeweise des Verbs **farθana-* ist nicht ganz leicht einzuschätzen, es kommt wohl

---

[102] Steinbauer 1999, 111 zu – *-an*: „Das Suffix bildet Abstrakta". Bemerkenswert ist *tezan* mit *χva*-Plural *tezn-χval-c* AT 1.1 = ET II 69*,* siehe Steinbauer 1999, 478.

[103] Diese neuere *communis opinio* zur Bedeutung (cf. Maras 2009, 74, mit Hinweisen auf Colonna, SE 48, 1980, 141–170, Maggiani, Wylin 2000, 76 und 114) besteht m. E. sehr zu Recht. Überall meint *an±c farϑnaχe* in aller Deutlichkeit ‚(± und) welche(r) gezeugt wurde von' oder ‚(± und) diese(r) wurde gezeugt von' (mit Lokativ bzw. Ablativ b e i d e r Eltern im typischen Namenformular): Vc 1.64 , 1.92 (bis), 1.93 = ET II 114 und 116, ohne erhaltenen Kontext nur Vs. 0.11= ET II 109. Die Formel steht immer genau dort, wo man sonst die Filiation findet. Dass dabei dreimal Sarkophage als Textträger fungieren, weist nur auf den vornehmen Kontext der Wortwahl „gehobenen Stils". Weiter ist Pe 1.460 = ET II 271 *s*$_2$*eχ farϑana* und Cl. 1.2686 = ET II 250 *s*$_2$*eχ harϑna* die ‚leibliche, natürliche, nichteheliche Tochter' (jeweils: einer Frau, also offenbar vaterlos, also bestimmt nicht mit Steinbauer 1999, 420 im Gegenteil ‚Stieftochter'). Die abweichende Meinung Steinbauers 1999, 420 „wurde durch die Stiftung geehrt (?)" und „meint auf jeden Fall die Bestattung" ist unhaltbar, und der Bedeutungsansatz ‚was prayed (?) for', ‚war erfleht worden' von Rix 2004, 958 würde in den Belegkontext der lakonischen Formel kaum passen.

[104] *Θesan / Θeσan* ‚Eos, Aurora', *Mean* ‚Hebe, Iuuentus' (Steinbauer 1999, 442 f.), *Laran* ‚Ares, Mars', *Peϑan** (eine Göttin).

[105] ThLE^2 426a; cf. Maras 2009, 225 mit Lit., doch unnötiger Supplementierung zu *fart(a)ns*$_2$, denn die Synkope ist selbstverständlich regelrecht, cf. Nom. *Turan* ‚Aphrodite' mit Gen. *Turns* (8mal, nur so), Nom. *ϑesan* ‚Morgen' mit Gen. LL XI.11 ‡*cla ϑes*$_1$*ns*$_1$ ‚dieses Morgens', Nom. *Peϑan*, Ge. *Peϑns*, siehe Rix 1985b, 216 und Wallace 2008, 39.

[106] Das wäre wörtlich ‚richtete er das Monument auf' = ‚hinterließ er sein Andenken' (s. noch AT 1.105 = ET II 73), als Tabuwendung für ‚er starb', nach Rix 2004, 960.

[107] Zu *falu*$_1$*ϑras*$_1$ ‚der erhabenen Stätte' < *falaϑra-* (m.E. Ableitung mit Adjektivsuffix *-ra-* wie in LL XII.4, 8 *caϑ-ra-* [vom Göttinnennamen *Caϑa* < *Cavaϑa*] etc., cf. Steinbauer 1999, 125 f. § 23) zu **falaϑ, *faluϑ* ‚Hoher', cf. die Glosse (cf. Facchetti 2000, 22, Fn. 56, mit Lit., doch mit anderer Auswertung) Festus 78, 64 Lindsay 23–24 ***falae*** *dictae ab altitudine, a* ***falado,*** *quod apud Etruscos significat caelum* „Die *falae* sind nach der Höhe benannt, nach (dem Wort) *faladum*, das bei den Etruskern ‚Himmel' bedeutet" und *ibidem* 20 ***falarica*** *genus teli missile, quo utuntur ex falis, id est ex locis extructis, dimicantes* „die *falarica* ist eine werfbare Art von Geschoß, dessen man sich bedient, wenn man von *falae* aus kämpft, das heisst von in die Höhe aufgetürmten Stätten [Erdhaufen, Wällen, Rampen, Türmen?] aus". Zum Derivationsverhältnis **fal(a)-* versus **falaϑ°*, **faluϑ°* (in lat. *falae* uersus *falado*) cf. das Suffix *-aϑ-* in Wörtern wie *zilaϑ* ‚Inhaber eines höchsten Amtes', *tevaraϑ* ‚Schiedsrichter'. Ob das hybride etr.-lat. *falarica* ‚Vertikalschleudergeschoss' von einem etr. Plural **falar* ‚die hohen' oder von einer anderen etr. Bildung **fala-* + *-ra-* oder aber mit lat. *°ari-* + *-(i)co-* gebildet ist (cf. volsk.[?] *esaristrom*, m.E. rein italisch), bleibt zu diskutieren. Falls ‚Schiedsrichter' als ‚Unparteiischer, Ausgleichender, Schlichter' mit *teurs* Um S. 4 = ET II 355 ‚beim Urteil' (Steinbauer 1999, 478) und **tiwa-r(a)-* ‚*aus zwei gleichen Hälften bestehend, *Periode des zunehmenden und des abnehmenden Mondes' > *tiur* ‚Mond, Monat' (auch ohne *r*-Suffix bzw. *r*-Plural in *tiu*, *Tiu* ‚Mond, Mondgott') zusammenhängt, kann es eine Parallele zu *falar°* in lat. *falarica* sein. Cf. insbesondere noch das Gentile *Falaϑres* Vs 1.176 (rezent) = ET II 91. Hierher gehörig wohl auch noch *falas*$_2$ *, fals*$_2$*-* auf dem *Cippus Perusinus* Pe 4.8 Zeile 12–13 *ϑunχulϑe falas*$_2$ und 15 Lok. *ϑii fals*$_2$*ti* (m.E. mit *°i* < **°ê* geschwächt in Lok. **fals*$_2$*tê*, von Nom. **falas*$_2$*-ta* ‚das [sc. Wasser] von der Anhöhe, vom Hochspeicher/Wasserturm/Aquädukt', oder vom Berg *Monte Malbe*, an dessen Fuß der Cippus in der Nähe der Quelle des Flusses *Genna* gefunden wurde, siehe Meer 2007, 19 Fn. 60 mit Lit.), 19 Gen. *ϑil ϑunχulϑl* (cf. LL XII.3 *ϑunχulem*). Als zugehörig wird auch AV 4.1 Magliano = ET II 127, Zeile a 4–5 *falzaϑi ais*$_1$*eras*$_1$ *in ...* (vielleicht „im Himmel der Götter, die[??] ...") betrachtet (cf. Facchetti, *l. c.*), doch *falza* sieht entweder wie ein Deminutiv mit *-za* + Suffix *-aϑ-* + Lokativ – *-i* aus, oder es ist lautlich aus **fal(a)s-ϑi* (mit *ls* > *lz* und anaptyktischem *a* zu Lok. *fals*$_2$*ti* des Cippus Perusinus) entstanden und erfordert jedenfalls weitere Erörterung.

[108] Während bei den beiden Verben *farϑ-* und *gignere* sowohl der Mann als auch die Frau als Agens gebräuchlich sind, ist der lat. *Genius* bei Personenbezug deutlich dem Mann zugeordnet. Nun wäre es aufschlussreich zu wissen, ob *Farϑan aiσ*$_2$*eras*$_2$ *s*$_2$*eus*$_2$ vielleicht ‚Genius der weiblichen (??) Götter' bedeutet. Denn wenn das Antonympaar *s*$_2$*i-c s*$_2$*eu-c* ‚sowohl männlich als auch weiblich' bedeuten würde, wäre verständlich, warum das letztere (**si-w*[*a*]*-*, siehe Steinbauer 1999, 465) eine Suffixableitung vom ersteren wäre (cf. semit. *-at-*). Aber es scheint, dass es eher ‚sowohl der unteren wie der oberen Götter' zu bedeuten scheint, einmal in Hinblick auf osk. Cp 37,7 (sog. Fluch der Vibia) = ST 101 *nip hu[n]truis nip supruis* $^{+}$*aissuis* ‚weder bei den unteren

eher ein „fertiges“ Vebalsuffix *-ana-* an der Wurzel oder dem Wort **farθ-* in Betracht als ein Denominativ zu **farθan ‚genius‘ ’*[109].

Wie bei *flere* können auch bei *Farθan* Attribute im Genetiv verbunden sein, was auch zum Lateinischen stimmt, z.B. im Haingesetz von Furfo CIL I2 756,19 *Iouis Genio*. Bei ais_0 ‚Gott, Götter‘ sind hingegen Attribute im gleichen Kasus bezeugt. Auch das mögliche Auftreten als *Genius loci* (?) in Tarquinia (s. oben zu *farϑne*) gereicht uns zur freudigen Überraschung.

Ich muss hier darauf verzichten, noch den Ausdruck *σ(i)ans* zu untersuchen, der wegen der Wortfolge *harϑ · $σ_2$ians$_2$l* oder des Kompositums Gen. *harϑ$σ_2$ians$_2$l* (mit dialektalem *h* < *f*)[110] einschlägig ist, und den man als *genius generans* auffassen möchte[111].

4. Theonyme

4.1 Tiña, der etruskische Iuppiter

Bei diesem Theonym will ich aus Platzgründen auf die Darstellung intensiver Forschungen verzichten und mich auf die kurze Erwähnung zweier sprachwissenschaftlicher Probleme beschränken, nämlich (1) das Vorliegen einer Lehnübersetzung bzw. Lehnschöpfung, und (2) das Lautproblem des erhaltenen /*i*/.

4.1.1 *Tiña* ‚Iuppiter‘ und *tiña* ‚Tag‘

Der etr. *Tiña* ist ikonographisch in seiner Hauptform ein bärtiger Mann, dem als Attribut das Blitzbündel zukommt. Zweifellos entspricht er dem lateinischen *Iuppiter* und dem griechischen *Zeus*. Dabei erscheint als wesentlich, dass der indoeuropäische oberste Gott **diyḗws* der personifizierte strahlende Tageshimmel ist. Lat. *Dies-piter* hat im Vorderglied das Wort *dies* ‚Tag‘[112]. Auch das Sabellische bietet wichtige Belege für das Theonym[113]. Das Appellativum ‚Tag‘ selbst ist im Oskischen anscheinend durch die Anfügung des zur Bildung von Deminutiva verwendeten Suffixes **-kelo-* vom Theonym differenziert[114].

---

noch bei den oberen Göttern‘ und zum anderen wegen Cr. 4.3 = ET II 40 (besser restituierter Text bei Maras 2009, 264 f.) $Tinas_1$ $atalenas_1σ_3eas$ ‚Iouis ... Summani ?‘ ($σ_3eas$ < **σias* < **sias*, falls wirklich */σ/,* was im Süden unerwartet käme, also eher ‡*/seas/* zu lesen? Kontext fragmentarisch, Zusammengehörigkeit in dieser Form nicht verbürgt, auch würde das */s/* des LL konsequent falsch gesetzt sein). Das Syntagma könnte bedeuten ‚sowohl der Unterirdische (Sg. *si*) als auch die Unterirdischen‘ (Pl. **si-χva* >*σewa* > schwachtonig *seu,* cf. Steinbauer 1999, 465 f., verdunkelt, deshalb mit neuem Gen. °*s* statt °*l*). Dazu passt, dass nur s_2eu-s_2 allein neben Pl. ais_0eras steht und nicht auch *si-s**. Besonders aufschlussreich scheint die Anrede LL V.19–20 $Θeσ_2an$ $Tins_2$ $Θeσ_2an$ $aiσ_2eras_2$ s_2eus_2 „O Aurora des Iuppiter (= des Tages), o Aurora der unterirdischen Götter!“ Wegen des völligen Fehlens von Wallace‘s Palatalisierungsregel (N. **σi-c *σeu-c*, G. **σeu-s*) würde die Göttergruppe südetr. Ursprungs zu sein.

[109] Bei einem Denominativ **farθana-* ‚zeugen, gebären‘ von Mann und Frau sollte das Nomen *farθan* sowohl lat. *Genius* (vom Mann) als auch *Iuno* (von der Frau) entsprechen und hätte damit entweder anfänglich eine andere Verwendung als lat. *Genius*, oder wenn es eine Lehnübersetzung wäre, müsste es eine nachträgliche Ausweitung auf die Frau im Etruskischen aufweisen. Da sich keine klare Entscheidung ergibt, verzichte ich darauf, die weiteren Einzelheiten hier auszudiskutieren. Zum *Genius* als „Sexualseele“ cf. Eichner 2002b.

[110] Steinbauer 1999, 63 mit ausdrücklichem Hinweis auf die Dublette *farϑana* uersus *harϑna,* aber verfehlt 267 mit *harϑ* als Lokativ.

[111] Maras 2009, 72, 126, 240.

[112] Die Paradigmen N. *Diespiter* (selten auch der neugebildete N. *Iouis* [z.B. bei Ennius im Zwölfgötterhexameter *Annales* 240 Skutsch aus metrischen Gründen], insbesondere im Kompositum *Ueiouis*), V. (> N.) *Iuppiter*, G. *Iouis* und N. *dies* ‚Tag, Termin‘, G. *diei* haben sich auseinanderentwickelt. Die alte Form des Nominativs *dius* ist nur fossilisiert erhalten, als Theonym in *Uedius*, als Appellativ in *nudiustertius* ‚vorgestern‘, *nudius-quartus* ‚vorvorgestern‘, *-quintus*, *-sextus*. Hier hat sich ein Syntagma über den Gebrauch als Parenthese zum temporalen Adverb entwickelt, z.B. Plautus, *Curculio* 438*: quia nu(-)dius(-)quartus uenimus in Cariam* „weil wir – nun ist es der vierte Tag – nach Karien gekommen sind“.

[113] Untermann 2000, 182–186 und 869 (ζωFηι).

[114] Osk. **[d?]iíkúlús** (Fr 14 = ST 80, Gebiet der Frentaner, Kontext fragmentar.), und *zicolo-* (mask.) auf der Tabula Bantina, siehe Untermann 2000, 868–869. Ob das Deminutivum wirklich das normale sabell. Wort für den ‚Tag‘ war, bleibt offen. Es kann auf der *Tabula Bantina* auch lediglich dem lateinischen Deminutivum *diecula* entsprechen, das etwa ‚ein kurzer Tag, eine kurze Frist, hübsche Frist, ein paar Stunden‘ bei Plautus und Terenz und speziell ‚Zahlungsfrist‘ bei Cicero bedeutet. Cf. Eichner 1993, 90 und 92 Fn. 172.

Bemerkenswert erscheint, dass die doppelte Geltung des Wortes als Theonym ‚Zeus' und Appellativum ‚Himmel'[115] oder ‚Tag', die sonst nur noch im Vedischen erhalten, aber schon im Griechischen und auch in allen anderen ieu. Sprachen verloren ist, sich gerade in Altitalien gehalten hat.

Nun ist schon lange vermutet, dass das Etruskische ebenfalls ein Wort *tiña* ‚Tag' besitzt[116], das im *Liber Linteus* gut bezeugt ist[117]. Diese Übereinstimmung, falls sie denn wirklich besteht, kann angesichts der „italischen Koiné" nicht auf Zufall beruhen. Somit ist evident, dass der Name des etr. *Tinia* eine Lehnübersetzung nach dem ieu. Italischen ist[118]. Da auch das weibliche Pendant *Uni* ‚Iuno' italisch ist, und selbst das Wort ais_0 ‚Gott' aus dem Sabellischen entlehnt wurde, überrascht das nicht.[119] Dass in der etr. Ikonographie auch eine bartlose, jünglinghafte Zeusgestalt auftritt, wird mit *Uedius*, *Ueiouis* (entlehnt als etr. *Vetis*[120] *Veive*[121]), wörtl. ‚Klein-Iuppiter, *Iuppiter iunior*'[122] zusammenhängen.

---

[115] Diese Bedeutung ‚Himmel' außer im Vedischen auch in slav. **duz-dju-* ‚schlechter Himmel; Regenwetter' > russ. *dožd'* Regen' etc., **$h_1$su-diw-o-* in griech. εὐδία ‚heiteres Wetter, Windstille' etc.

[116] Zuerst erkannt von Sophus Bugge, mündl. bei Alf Torp, Etruskische Studien, 1902, 92.

[117] LL *tiña* ‚Tag' *Liber Linteus* als erweiterter Lokativ-Pertinentiv $tins_2i$ neunmal II.n2, II.6, II.21, IV.2, V.4, VIII.15, VIII.f 6, IX.3, IX.10. Dabei ist ein (im Kontext „verschiebbares") fünfgliedriges Syntagma fixiert, mit dem dreigliedrigen Kern $tins_2i.tiurim.\ avils_2$, also der Folge Tag-Monat-Jahr, wörtl. ‚am /im Tages-X und im Monat, des Jahres / vom Jahr (G. oder Ab.)', dem jeweils $e\vartheta r\sigma_2e$ vorhergeht und χis_2 folgt. Auf die dringend notwendige Diskussion der grammatischen Bezugsgröße zu $tins_2i$, vermutlich X = $e\vartheta r\sigma_2e$ (G. **iϑa-ra-s* + Determinativpronomen *-σa* im Lokativ *-σe*, mit einer *ra*-Ableitung zum provisorisch als ‚Geburt? o.ä.' bestimmten Substantiv **iϑa* ?) und des reich belegten Schlusswortes *χi*, das Steinbauer 1999, 414 f. ohne detaillierte Darlegung kurzerhand als ‚früher, vorherig' bestimmt, kann ich mich hier leider nicht einlassen. Auch dürfte die Vermutung plausibel sein, dass die Form $tins_2i$ viel eher zu ‚Tag' als zum Theonym zu stellen ist. Aber für die obigen Ausführungen zu *Tiña* ergibt sich aus der noch fehlenden genauen Untersuchung ein Vorbehalt.

[118] Klar Steinbauer 1999, 479: „Das Theonym ist eine Lehnübersetzung nach einer italischen Sprache", schwankend Meiser 2009, 153 (*Tinia* mit Fragezeichen in der Rubrik „provenienza etrusca"), Rix 1998 *uacat*. Die Proportionalgleichung lautet ital. z.B. latein. *dies* „Tag": ital. z.B. lat. *Dies*(*piter*) ‚(Vater) Himmelsgott' = etr. *tiña* ‚Tag': *x*, mit Lösung *x* = *Tiña*. Nun stellt sich die Frage, ob der oberste Gott des Pantheons nicht nur seinen Namen, sondern auch seine Existenz einer derartigen mathematisch anmutenden Proportion verdanken kann. Oder ist seine Gestalt doch wohl irgendwie (als Wettergott ?) schon früher dagewesen, und er hat nur einen neuen Namen erhalten?

[119] Das Lydische hat das angestammte ieu. anatolische Theonym des Wettergotts (*Tarhunza* o.ä.), das selbst eine gesamtanatol. Neuerung und in der Wahl genau dieser Benennung wohl durch den starken lautlichen Anklang an hatt. ^{d}*Taru-* ‚Wettergott' bestimmt ist (eventuell beruht *Tarhunt-*, **Tarhui-* etc. sogar auf volksetymologischer Einkreuzung der anatol.-idg. Wortsippe in den hatt. Namen), durch die griech. Entlehnung *Lefs* ‚Zeus' ersetzt.

[120] Belege N.-Vok. $Vetis_1$ (‡s_1 *oder* ® σ_2) LL X.f6 (Anrede, nur die obersten Köpfe der Buchstaben sind erhalten und schwer lesbar, cf. z.B. das Faksimile in Bombi 1985, 44; aber hier muss ein Göttername stehen und eine Alternative bietet sich nicht) und Pa 4.2 (Bronzeleber, Haus 15, entsprechend lat. *Vediouis* bei Martianus Cappella) = ET II 329 G. $Vetis_0l$ (Zischlaut nicht bestimmbar, da dieser Text nur noch ein Sibilantenzeichen verwendet). Zur Lautung ausführlich Rix 1998b, 216–218. Der von ihm verfochtene Ansatz der sabell. Gundform **Ve:die:s* > *Ve:di:s* beruht auf der Annahme, dass *e:* hinter *i*, *j* zu einem besonders geschlossenem, dem *i* nahekommenden oder mit ihm zusammenfallenden Langvokal entwickelt sei, die aber mit den graphischen Fakten nicht zwanglos vereinbar erscheint (anders z.B. Meiser 1986, 46 „auf altes *é:* < *e:* weist <*dei*, *di*> /*dé:*, *dé:m*/ im Vok. Akk."). Sollte sie zutreffen, so wäre klar, warum der etr. Name nicht etr. **Vitis* oder **Vetes* lautet. Der Einfluss von lat. *Dis-* in *Dispater* ‚Pluto' (cf. Meer 2007, 143 mit Lit.; mit Vorderglied *Di:s* < *di:vit-* < **de:vit-*, cf. pälign.-lat. *des* ‚*diues*, reich') wäre erst ab ca. 150 v. Chr. (Zeit des vollzogenen Übergangs dieses aus *ei* entstandenen geschlossenen *e:* > *i:*) lautlich plausibel und liegt auch angesichts der sonst aus dem Sabellischen stammenden Theonyme nicht auf der Hand, scheint aber nicht ganz ausgeschlossen. *Non liquet*.

[121] Beleg LL. XI.14 $Veives_2$ (in *fler* ~ „ein Opfer für *Veive**"), hinzu kommt ein nicht ganz sicherer Neubeleg aus Pyrgi $Vei[v]is_1$, wohl Nominativ, eventuell Genetiv (südetr. um 300 v.Chr., Maras 2009, 121f., 138, 346f. mit Lit., 138 als *interpretatio Latina* „in un epoca di frequentazione romana del santuario" aufgefasst, d.h. sogar direkte etr. Umsetzung einer lat. Schreibung **VEIUIS* nit <U> = /*uv*/ statt /*ov*/ kommt eventuell in Betracht), wohl mit alternativer Lesungsmöglichkeit $Vet^{?}is_1$. Höchst bemerkenswert ist, dass die Sprache des *Liber Linteus* die ital. Allomorphie mit N.-A.-V. **di* (in der Anrede LL X.f6 N. *Vetis* aus dem ital. Nominativ **Ve:dies*, siehe die vorige Fn.) und *casus obliqui Vejjov-* (> etr. **Vejuv-* mit Synkope des mittleren *u* um 480 v.Chr. dann > *Veiv...*) getreu widerspiegelt. Der Auslaut °*e-s* bleibt zu diskutieren, er könnte sich nach anderen Namen mit °*e* (wie *Maie*) gerichtet haben oder direkt aus sabell G. °*eis* mit umbrosabin. Monophthongierung > °*es* übernommen sein. In der jüngeren Sprache der Bronzeleber finden wir die triviale Neubildung des *l*-Genetivs $Vetis_0l$. Ob der Name phonetisch bifurkiert, d.h. die nördl. Palatalisierung °*is* > °*iç* durchlaufen hat, bleibt uns leider unbekannt. Die Datierung von ital. *dj* > *jj* im sabell. und latein. Wortinlaut ist kaum zu ermitteln und kann durchaus vor dem Datum der Urfassung des *Liber linteus* liegen; im Wortanlaut ist sie später (4./3. Jh.).

[122] Für die Bedeutungsbestimmung ist das alte lat. Adjektiv *uegrandis* in seiner einen Bedeutung ‚nicht eben groß, recht klein, winzig' maßgeblich. Cf. *Paulus ex Festo* Lindsay p. 512, 6–15, 513, 1 *uegrande significat male grande*, cf. Esperanto *malgranda*

4.1.2 Das *i* in *Tiña*

Ein in der vorliegenden Fachliteratur meines Wissens völlig übersehenes Problem ist das Ausbleiben der Senkung *e* > *i* in der Erstsilbe[123] vor folgendem *a* von *Tiña*, (*)*tiña*. An der Palatalität[124] des folgenden Nasals *n* kann das nicht liegen, wie uns der Fall *cliñar** > *cleñar* ‚Söhne' zeigt. Auch der Ansatz eines besonderen Phonems i_2, das der Absenkung nicht unterliegt, könnte aufgrund des damit verbundenen Verstoßes gegen *Occam's razor* nur nach gründlicher Untersuchung als Notlösung in Betracht gezogen werden[125]. Um nun nicht nur – *quasi* als Störenfried – auf das Problem hinzuweisen, sondern auch einen Lösungsvorschlag zu bringen, lanciere ich die Hypothese, dass die Bewahrung des *i* mit der Tatsache zusammenhängt, dass *Tiña* als Theonym *singulare tantum* ist, obwohl mit mehreren Manifestationen des *Tiña* zu rechnen ist. Denn bei einem *a*-stämmigen Wort wie ‚Sohn' hatte das *e* eine Stütze im gesamten Plural, sodass der dreifache Vokal-

---

‚klein', oder aber *uegrande* ‚ungeheuerlich groß'?) 519,23 (*uegrandem fabam minutam dicebant* „Die ganz kleine Bohne pflegten sie die ‚Ungroße' zu nennen").

[123] Die Regel lautet grob formuliert „*i* > *e* vor folgendem *a* oder *e* in den Jahrzehnten nahe um 500 v.Chr.", cf. Steinbauer 1999, 30–32, Rix 2004, 949 (§ 3.5.2.2), Wallace 2008, 34 f. (§ 3.11). Die von allen drei Autoren angegebene Kontextbedingung ist nur *cum grano salis* zutreffend, und die von ihnen einhellig angegebene Ausnahmebedingung „außer hinter anlautendem *z*" (mit Belegen wie *zilaϑ*) scheitert an *zelarvenas* „verdoppelt habend" (so nach Agostiniani mit Wylin 2000, 163f., 247–254 und Rix 2004, 960 entgegen Steinbauer 1999, 65 und 501 [mit angeblichem *zelva-* > *zela-* ‚Nebenkammer' und für Tarquinii geographisch ohnehin unpassendem Ansatz *lv* > *l*, siehe Rix 1962, auch 220 zu ausspurendem Ta 1.100 *Cale*, auch das weiter verbreitete Gentile *Alveϑna* > *Aleϑna* dürfte entsprechend zu beurteilen sein] von **izaλar* (mit palatalem *λ*) oder **izálir* > **izílir* oder **iziλar* ‚je zwei [oder] doppelt' mit **izílaru* ‚verdoppelt', zur Weiterbildung mit °*enas* in *zelarvenas* und *σarvenas* ‚vervierfacht habend' cf. TCo 19.37 $\sigma_2 u\vartheta iu$ ‚archiviert' mit TCo 19–20 $\sigma_2 u\vartheta ivenas_1$; zum im Schwachton geschwundenen Anlaut-*i* cf. **ízalim* > **izilim* * > **iz(e)lem*[?] > *eslem* ‚minus zwei', **íturusia* > lat. *Etruria*, *ita* > *ta* ‚der' etc., *i-* bislang häufig als Präfix oder Prothese gedeutet). Aber was ist mit folgendem *u* ? Cf. *tir-iia* : *ter-um* ‚ganz, *sanctum*' [engl. *whole* : *holy*], **hi-χva* ‚alle' > *heva* [Sg. Akk. *hevn* hybrid], **hi-t-um* > *hetum* ‚zusammen' in LL XI.4 *tur hetum vinum ϑi-c* ‚gib zusammen Wein und Wasser' (cf. *hia*), cf. *Tabulae Iguuinae* II b 24–25 *uinu fertu ... utur fertu* „Wein sollst du hineintun / bringen, Wasser sollst du hineintun (cf. russ. *nabrat´ vodu* „Wasser einfüllen") / bringen". Außerdem stellen sich z.B. noch die Fragen: Was ist mit folgendem *Schwa*, wie verhält sich *i* im Hiat? Zu (zum Teil überlieferungsbedingten Schwankungen) cf. LL *ciar* und LL VII.3–5 3mal *ceia hia* ‚dreie[?], alles[?]', LL *cialχus*$_2$ ‚dreißig' neben XI.12 ‡*cealχus*$_1$, IX f2 *cealχus*$_2$, X.2 *cealχuz*. Besonders wichtig auch A. **inan* ‚aliquid' >*enan* (Benelli 1998, 221, etwa 5. Jh., Chiusi) mit G. LL 17mal **inas* > *enas*$_2$ (nur s_2, da erst in der Neuredaktion eingeführt, um einen konkreten Namen der Vorlage zu „verallgemeinern"?) ‚*alicuius*', LL XII.4 ‡*enaχ* ‚alicunde[??]' (°*χ* aus der Vorlage oder hyperkorrekt?), sonst noch vielleicht LL 5mal *enac* (oder *ena-c* ? Cf. noch Ta 5.6 = ET II 62?), jedenfalls etymologisch zugehörig zur Anknüpfungspartikel bei Sachen *in* ‚*quid*, *quod*' und TCo 5 *inni* ‚*quidquid*[?], *quidcumque*[?], was (alles) anbelangt'. Fälle wie *itanim* > *etnam* können über eine synkopierte Zwischenstufe **itnem* gelaufen sein, Gegenbeispiele wie *zivas* sollten analogisches *i* aufweisen (nach **ziu*?), Widersprüche bleiben (TCo 6 *tiur* : Um S.4 *teurs*$_2$ ‚beim Urteil' [Steinbauer 1999, 478] mit *e* nach *tevaraϑ,* [*t*]*eurat* ‚*arbitrium*, *arbiter*'?, Theonym *Cilens* nach *ci* ‚drei'?). Man schelte mich nicht der Unbedachtsamkeit, wenn ich hier darauf verzichten muss, alles Einschlägige aufzuspüren und durchzudiskutieren.

[124] Dass „nur" palatales *ñ* (diese Umschrift in Anlehnung an das Spanische scheint mir typographisch prakischer als *ń*, *ň*, *ņ* nach dem Polnischen, Tschechischen / Slowakischen, Lettischen oder gar als das ungeschlachte IPA-Zeichen *ɳ*) vorliegt und nicht zweilautiges /*n* + *j*/, ist aus mehreren Kriterien ersichtlich: 1) orthographisch am Wechsel von <*Tinia*>, <*Tiniia*°> mit <*Tina*>, 2) lautgeschichtlich am Fehlen einer postsynkopalen Samprasarana-Variante mit einem *i* (S_0*puriena* > S_0*purina*), das ein folgendes *s* nicht mehr palatalisiert (**seχjVs* > nordetr. <$s_2 e\chi is_2$> = /*seχis*/‚der Tochter', Sigel V = Vokal, mit ein Grund für „grammatische Blockade der Palatalisierung"): Gen. gesamtetr. *Tins*, L.- Pert. nordetr. *tinsi.* Mir unannehmbar Rix 2004, 948, mit der abenteuerlichen Annahme einer palatalen Geminate *n* + *n* > *ñ* „*tina* /*tinia* [gemeint ist *Tiña* ‚Iuppiter'] as if from **tin* ‚day'") und der ganz falsch beurteilten angeblichen Parallele „*rasnea* ‚public' from **rasn(a)na*, derived from *rasna* ‚people'" (vielmehr abnormaler s-Genetiv **rasnias* > *rasneas* zum Nom. fem. **rasnei* ‚die etruskische, die Etruskerin' statt sonstigem korrektem *l*-Gen. *rasnal*, siehe Fn. 67) und dem weiteren (mir schwer unverständlichem) Fall G. *clens* mit Umlaut, dessen *e* aber nicht direkt aus *a* kommt, sondern über den Umweg *a* > *i* (Umlaut) > *e* (Absenkung, die hier analogisch nach dem Pl. sein kann).

[125] An der Tatsache der möglichen Entstehung des *i* aus älterem *a* durch Umlaut **taña* > *tiña* wie bei ‚Sohn' mit Sg. *clan* und Pl. *cliñar** kann es nicht liegen (wegen *cliñar** > *cleñar*). Ist das *i* aber nicht aus *a* umgelautet, unterliegt es vor erhaltenem Folgevokal (*e, ei* > *i,* und *a*) ebenfalls klar der Senkung, z.B. im Plural des Determinativpronomens *iσa** in Pl.L. *iσvei* ‚an den betreffenden (Orten?)' in *iσvei-tule* > *eσvi-tle* oder im Theonym Pl. Fa 0.4 = ET II 21 (Maras 2009, 289–292; Ende 7. Jh., das wichtige Theonym fehlt in den Indizes ET I 123 und ThLE[2] 204) ‡ *Iϑavus*$_4$*va ka* [mit <s_3> u.a. Pallottino, Maras oder <s_4> Meiser/Rix (*non uidi*) = /*σ*/ !] > La S. 3 (4. Jh., Didaskalie) = ET II 345 *Eϑauσ*$_1$*va* ‚die der Geburt[?]', zur Paarentsprechung bei *i* > *e* siehe Steinbauer 1999, 432, zur Geburt der *Menerva* aus dem Haupt des *T'inia* siehe Meer 1995, 120–134 mit 120 Abb. 53). Der theoret. Sg. dieser vielleicht nur im *pluralis tantum* gebräuchlichen Bezeichnung einer Göttinnengruppe wäre *Iϑavus-σa** ‚die des **Iϑava*', offensichtlich einer Ableitung mittels des Suffixes *-va* oder *-u* vom noch unklaren Wort (archaisch) Vn 0.1, Ende 7.Jh. = ET II 133 *iϑa* [‚Geburt' oder eine andere zu den Geburtsgöttinnen irgendwie passende Bedeutung ?], zur Belegstelle in einem frühen Vers cf. Eichner 1993, 68). Siehe noch Fn. 126 und 128.

wechsel *a-e-i* in Sg. N. *clan*, Pl.N. *cleñar*, Sg.G.Ab. **clins* ⇒ *clens* , Sg.L. **clin* ⇒ *clen* zugunsten des nur zweigliedrigen Vokalmusters *a-e* und zu Lasten des *i* ausgeglichen worden ist[126]. Das *i* des Genetivs *Tins* ist also nicht unter dem massiven Druck eines lautgesetzlichen Plurals *e* in **Teñar* gestanden und konnte sich so halten[127].

Diese Annahme impliziert allerdings zwei nicht selbstverständliche Voraussetzungen. Die erste besteht in der lautgeschichtlichen Hypothese, dass mindestens ein Teil des potentiellen Inputs für die Senkungsregel dieser durch die Synkope[128] entzogen worden ist.[129] Die zweite besteht in der weiteren Annahme, dass das „prominente" Theonym auch für die Lautgestalt des profanen Appellativs maßgeblich geworden wäre. Hierfür gibt es eine „schlagende" Parallele im Lateinischen, wo die Lautentwicklung bei *inferus* ‚unterer', *infra* ‚unter' (statt erwartetem **inderus* etc.) durch die Präfixeinkreuzung von *in-* ‚nicht' oder *in-*‚hinein' nur in der Sakralsprache gut verständlich erscheint[130].

Abschließend sei noch erwähnt, dass die früher so verlockend erscheinende Verbindung von *Tiña*, *tiña* mit der anderen Stammbildung ieu. **din-* ‚Himmel, Tag'[131] schon deshalb zweifelhaft ist, weil das etr. *i* auf Palatalumlaut aus **taña* (wie **klañar* ‚Söhne' > *cliñar** > *cleñar* = 7mal <*clenar*>, und jetzt auch TCo <*cleniar*>) beruhen kann.

4.2 *Seϑlans* ‚Hephaistos, Volcanus'

Zu den olympischen Göttern gehört bei Griechen und Römern auch der sagenumwobene Schmiedegott griech. *Hephaistos* = lat. *Uolcanus*, *Uulcanus*. Dieser Gott hat in anderen ieu. Sprachen[132] andersnamige Entsprechungen, wie in kelt. air. *Goibniu*, in german. deutsch *Wieland*, im Hethitischen aber den aus dem Hattischen *Hasammil* übernommenen *Hasammili.*[133] Auch für die Insel *Lemnos* und somit für die etruskisch-lemnische Sprache, das nichtindoeuropäische Tyrsenische, würde man einen Schmiedegott mit nichtieu. Namen erwarten. Denn sie ist bei Homer der irdische Lieblingsaufenthalt des griech. *Hephaistos.*[134] Dass damit aber kein Präjudiz für das Etruskische gegeben ist, zeigt die neue Bewertung des Lemnischen als frühem, vorlite-

---

[126] Anders liefe der Ausgleich bei ‚Aurora; Morgen' für unseren Ansatz *ϑis_0an > ϑes_0an, G. *ϑis_0anas > *ϑis_0ns, ausgeglichen zu nordetr. LL XI.9 $\vartheta e\sigma_2ns_1$, mit stützender Ableitung nordetr. L. *$\vartheta isalanaj$ > *$\vartheta e\sigma_2lane$ ‚am Vormittag?' (anzusetzen in Analogie zu LL V.21 $u\sigma_2lane$ ‚am Mittag [cf. Colonna 1997, 183 n. 48: peut-être „au lever du soleil"] [oder] Nachmittag').

[127] Als Alternative sehe ich momentan nur die Annahme eines sakralsprachlichen Archaismus. Zu vergleichen wären die „heiligen Wörter" des bairischen Dialekts „Fleisch", „heilig", „Geist", wo die hochdeutsche Aussprache des Pfarrers in der Kirche die bodenständige Entwicklung zum Teil blockiert hat. Man spricht „*der heilige Geist*" mit /*ai*/, aber /*goascht*/ mit /*oa*/ für *Geist* im Sinne von ‚Gespenst'. *Fleisch* (sc. *und Blut Christi*) kann auch in Bezug auf gewöhnliches Fleisch die Aussprache mit /*ai*/ beibehalten.

[128] Dies nehme ich in Hinblick auf Fälle wie *cialaϑ* ‚*Drittelheit' (diese sprachliche Trivialanalyse wird durch den einzigen Beleg AV 4.1 = ET II 127, Magliano, Mitte 5. Jh., Steinbauer 1999, 409 allerdings derzeit weder bestätigt noch widerlegt) > *cilϑ*, wobei mir (im Anschluss an Steinbauer) der einer Bedeutungsmotivation entbehrende (sprachwidrige) Bedeutungsansatz ‚*arx*, Burg', der nur aus einer äußerst unsicheren quasibilinguistischen Vergleichung mit den *Tabulae Iguuinae* folgen würde, ohnehin illusorisch erscheint. Die Stelle Cr. 4.3 = ET II 40 *Uneial χias* (zur in ET verabsäumten selbstverständlichen Abtrennung siehe Maras 2009, 364 mit Lit.) > späterem G. *χis* mit gehaltenem *i* in *χias*, aber *eia* (aus fem. **aia* statt *ia,* oder direkt aus *ia* ?) wirft ein Schlaglicht auf die Schwierigkeit der Erforschung.

[129] Nach der generativen Phonologie engl. „bleeding order" statt „feeding order" bei geordneten Regeln, hier in diachronischer Perspektive. Die genaue Untersuchung am etr. Material gestaltet sich wegen des knappen zeitlichen Abstandes der Senkung zur Synkope und der Unsicherheiten bei der genauen Datierung der Sprachdenkmäler schwierig und konnte für den vorliegenden Aufsatz nicht mehr geleistet werden.

[130] *inferi* ‚die Unterirdischen', denen man Opfer darbringt (in-ferre), cf. *fēralia* ‚Totenfest'. Cf. oben Fn. 127 zu den „heiligen" Wörtern im Bairischen.

[131] Kretschmer 1940/1943, 87–99 (speziell 88, 95 „etr. *Tin-* nicht aus der idg. Grundsprache, sondern aus einer mit ihr parallelen Sprachentwicklung").

[132] Eine aktuelle Sammlung von ieu. und nichtieu. Zeugnissen bietet Błażek 2010.

[133] Angesichts der schon im 3./2. Jahrtausend in Anatolien blühenden Metallverarbeitung (Gold, Silber, Kupfer, Zink, Bronze, Blei, Meteoreisen) ist die Übernahme einschlägiger hattischer Termini ins ieu. Hethitische selbstverständlich (Schmiedegott *Hasammili*, *hapalki-* ‚Eisen').

[134] Samt einem nach ihm benanntem Ort *Hephaistia*.

rarischem Import aus Italien[135]. So kommt es keineswegs überraschend, wenn der etruskische Name *Σeϑlans* von Paul Kretschmer[136] sehr plausibel[137] als entlehnt aus ieu.-ital. **situlan(o)s* gedeutet werden konnte. Diese Größe ist als indoeuropäisch-italische Wortbildung[138] aufzufassen, bei der von einem Grundwort *situla* ‚eimerförmiges (Metall-) Gefäß'[139] eine Handwerkerbezeichnung ‚Hersteller der *situlae*, Situla-Meister' abgeleitet ist. Bei der herausragenden Bedeutung der Situlenkunst[140] für die subalpine Kultur (mit Akme im 6. Jh.v.Chr.) ist leicht verständlich, dass gerade diese spezielle Bezeichnung nach dem so glanzvollen Kunsthandwerk zum Theonym für den Schmiedegott wird.

Die folgende Belegübersicht zielt insbesondere auf den Nachweis ab, dass dieser Name nach derzeitigem Kenntnisstand von den Nordetruskern aus dem Italischen entlehnt und mit dem nordetr. Schibboleth des anlautenden Schibilanten an die Südetrusker weitergereicht worden ist. Dies ist nur unter kritischer Bewertung der immerhin sechs etr. Schriftzeugnisse zu erreichen, von denen zwei scheinbar aus der Reihe tanzende hier als fehlerhaft bzw. unzuverlässig entlarvt und entsprechend gebrandmarkt werden.

4.2.1. Belege[141]:

Insgesamt 6, ab etwa 4. Jh., und bis 3.Jh., in vier Schreibungen, d.h. in allen hier mathematisch möglichen vier Permutationen von s_1 und s_2, sowie mit Wechsel $\vartheta \sim t$:

---

[135] Eichner in zwei Vorträgen (20. Österreich. Linguistiktagung in Salzburg, Dezember 2009; Tronskij-Gedenkkonferenz für Indoeuropäistik und Klass. Philologie in St. Petersburg, Juni 2010), mittlerweile auch Oettinger 2010. Die Auffassung beider Autoren steht in keinem Zusammenhang mit der Hypothese De Simones von jüngerer Übertragung des schon alphabetisierten Etruskischen nach Lemnos [s. noch Eichner, Journal of Language Relationship 7 (2012), 9–32].

[136] Kretschmer 1954. Schon dreißig Jahre früher hatte Kretschmer, gestützt auf die Glosse des Festus 22,5 Lindsay *Aureliam familiam ... a Sole dictam* sehr zu Recht auch den etr. Namen des Sonnengottes *Us$_0$el* als aus dem Italischen entlehnt angenommen, cf. Rix 1998b, 220.

[137] Akzeptiert von Rix 1998, 211 mit *postilla* 4, 225. Meiser 2009, 153–154 setzt ein unangebrachtes Fragezeichen und konstatiert versehentlich „Un aspetto italico e propriamente indoeuropeo per via della sua struttura a anche il teonimo etrusco *Śethlans* ‚Vulcanus'; ma ancora non ne esiste un' interpretazione fonologica e morfologica." Das Schibboleth °*ns* weist in der Tat auf das Sabellische mit seiner Endsilbensynkope (cf. *S$_0$elvans* ‚*Pan*, *Silvanus*', *Neϑuns* ‚*Neptunus*', *Fufluns* ‚*Dionysos*, *Liber*, *Bacchus*'), doch kann auch mit nachträglicher Angleichung an das geläufige Schema zu rechnen sein (cf. echt-etr. *Culsu* ‚weibl. Dämon' [cf. die Abbildung bei Simon 1985, 157: aus einem Hades t o r tretende Frau, plausibel als „Hüterin der Hadespforte" gedeutet], von etr. *culs* ‚Tor' gegenüber hybridem oder hybridisiertem *Culsans* ‚*Ianus*'; hybrid wirkt auch *Cilens*), weshalb auch das Venetische als Gebersprache nicht völlig auszuschließen zu sein scheint. Die Möglichkeit einer etr. Etymologie mit *nomen instrumenti* **seϑil* oder **siϑil* entwirft Rix 1998b, 226, ohne sie selbst zu verfechten. Merkwürdig ist die Gefäßaufschrift Cs 2.6 (350–325 v. Chr.) = ET II 333 *s$_2$itele*, die aber einen Personennamen (Praenomen oder Idionym) *Sitele* ‚Eimerchen' wiederzugeben scheint (cf. den plautin. Komödientitel *Sitellitergus* ‚Der mit dem Eimerrücken' bei Varro, LL VII.66), dessen *e* auf postsynkopale Entlehnung aus dem Sabellischen weisen könnte, im Vergleich zu Cs 2.3 (Gefäßaufschrift, 450–425 v.Chr.) = ET II 333 *Kailes$_1$* (‡*s$_1$*), mit Synkope < **Kajeles,* dem Deminutiv zu *Caie** > *Cae* ‚*Gaius*'.

[138] Kretschmer vergleicht zum formalen das Theonym lat. *silua* : *Siluanus* und appellativisches *hortus* ‚Garten' : *hortulanus* ‚Gärtner', zur Semantik italien. *lattaia* ‚Milcheimer': *lattaio* ‚Klempner, Spengler', und zieht den Schluss: „das Wort se*ϑlans* bedeutet demnach den Eimermacher, d.h. den Gott der Eimerfabrikanten", vgl. noch etwas anders CIL II.3442 *sitularius* ‚Eimermann' = ‚Wasserträger, Wasserverkäufer'. Der Situlenkunst und ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung war sich Kretschmer dabei überhaupt noch nicht bewusst, so dass man hier von einer nachträglichen „glänzenden" Bestätigung seines etymologischen Vorschlags sprechen darf.

[139] lat. *situla* (auch *situlus*) ‚Eimer zum Wasserschöpfen, Deminutiv *sitella* (auch ‚Lostopf', ‚Stimmurne'), synkopiert *sitla* > **secla* > ital. *secchia*, frz. dialekt. *seille* (schweiz. *seillon* ‚Melkkübel') und (**sitella* >) *sceau* ‚Eimer' etc., als Lehnwort serb. kroat. *sidlo*, *siglo* und deutsch *Seidel*. Die für die Zeit der Entlehnung anzunehmende Lautung ist **sitela* mit *e*, das aber durch Einfluss des etr. suffixes *-il* (*acil* ‚Werk', *Aril* ‚Atlas' (als ‚hebend', ‚Heber' zum etr. Verb *ar-* ‚*tollere*') zu *i* abgeändert sein kann.

[140] Auf die auch Rix 1998b, 225 f. gebührend hinweist.

[141] Als Vergleichsgrundlage für den Leser bringe ich die beiden verfügbaren Verzeichnisse in ausführlicher Wiedergabe: Rix/Meiser ET I 158b + 160b (6 Belege), *a tergo* 236a: **σeθlans** Ta S.8 Vs S.5, Cl S.13; **σeθlanś** Ta G.3; **σ́eθlanś** Ar S.2; **σ́eθlans** Fa S.4. – Benelli ThLE^2 329 + 358 + 364 (6 Belege), a tergo 516a + 528a: **śeθilanś** TARQ. 10034 (V sec.), **śeθlanś** TARQ. 10202 – CL. LOC. INC. *CII* 477 (> CSE, Bundesrepublik Deutschland 4. Staatliche Museen zu Berlin, p. 35, n. 32) – OR. INC. *CII* 2492 (*TLE* 751); **seθlanś** ARR. CII 459 (> Gerhard, ES, tab. LXVI) – **setlans** FAL. CORCHIANO 8920. – Die in älterer Fachliteratur anzutreffende Münzlegende *setl*(*ans*) ist als falsch erwiesen (recte ET II NU N. 12 *metl, sc. metl*[*um*] = *meϑlum* ?).

A) Erstbeleg? Ta G. 3 = ET II 361 (mit wohl veralteter Datierung „Mitte 5. Jh.“, anders Krauskopf „1. Hälfte 4.Jh.?“[142]) ‡ 𐌔𐌄𐌈𐌋𐌀𐌍𐌔 *Σ$_1$eθlanς$_1$* bzw. *S$_2$eθlans$_2$*, andere Lesung[143] mit zusätzlichem mittlerem i von W. Helbig und jetzt übernommen in CIE 10034 ‡ 𐌔𐌄𐌈𐌉𐌋𐌀𐌍𐌔 *Σ$_1$eθi$^{??}$lanς$_1$* bzw. *S$_2$eθi$^{??}$lans$_2$*, so dann auch Rix 1998b, 211). Es handelt sich um eine Einwortbildbeischrift[144] auf einem Karneolskarabäus aus Tarquinii (heute verschollen).

B) ® 𐌓𐌔𐌄𐌈𐌋𐌀𐌍𐌔 *Σ$_1$eθlans$_1$* 3mal, auf drei Spiegeln (Anlaut einmal zerstört):
1. ® Ta S.8 = ET II 346 (4. Jh., genauer Meer 1995, 105 „second half of the fourth century B.C.“, Krauskopf „3. Viertel 4. Jh.v. Chr.“, s.v. LIMC VII (1994), 656 Nr. 15) = ES V 49 *Tretu* oder $^{+}$*Trep^{l}u*,[145] *Uni*, *Σ$_1$eθlans$_1$*. „**Treto*$^{??}$ oder $^{+}$Trebo$^{?}$, Iuno, Volcanus“[146].
2. ® Vs S.5 = ET II 348 (4./3. Jh. laut ET[147], aber 3.– frühes 2. Jh.v.Chr. laut Krauskopf s.v. LIMC VII (1994) 657 Nr. 17, Spiegel der Kranzspiegelgruppe/ Spiky Garland Group) = ES III 219, tab. 235, 2 *Huins$_1$*,

---

[142] Krauskopf 1994, *s.v.* SETHLANS in LIMC VII, 655 Nr.3, cf. Furtwängler 1900, 83 „Stil sehr ähnlich wie an 22“, und zu 22: „der jüngere Stil“, Zazoff 1968, 157 „freier Stil“ (in der Abfolge archaisch-streng-frei).

[143] W. Helbig hat bei der rasch erfolgten ersten Bekanntgabe des Fundes eigens auf das außergewöhnliche *i* hingewiesen. Aber auf dem Foto des Abdrucks bei Furtwängler 1900 (Tafel XVII 23), der die Beischrift selbst als *Sethlans* liest (1900, vol. I, p. 83), ist auch mit der Lupe nichts davon auszumachen. Da die Buchstaben einzeln verteilt sind, könnte Helbig hastend ein Strichlein oder einen Kratzer falsch aufgefasst haben. Dass hier im 4. Jh. noch ein Nachklang einer präsynkonpalen Grundform mit *i* der Mittelsilbe zu vernehmen wäre, ist äußerst unwahrscheinlich. Eher handelt es sich um ein Versehen des Handwerkers oder um einen anders gearteten Fehler. Auch die Herausgeberin bezweifelt in CIE 10034 die Existenz des <*i*>.

[144] Furtwängler 1900, I 83: „Der etruskische Hephaistos ... unbärtig, einen Pilos mit Rand auf dem Kopfe, mit der Linken auf den Stock gestützt, fasst, sich vorbeugend, mit der Zange in der Rechten ein Stück glühenden Metalls; davor Andeutung des Ofens mit herausschlagender Flamme. Hinter ihm ein Stuhl, von dem er aufgestanden ist“. Ähnlich dann auch Zazoff und Krauskopf.

[145] Rix/Meiser *Tretu* (t mit Punkt darunter, aber der Buchstabe scheint mir klar <*t*> in ES V 49; bei der Ähnlichkeit der Buchstaben ist falsche Kopie einer Vorlage mit <*p*> gut annehmbar). Für $^{+}$*Trep^{l}u* ‚Handwerker [Zimmermann?]‘ siehe Steinbauer 1993, 294–296, dessen Vorschlag weit besser gefällt als die hypothetischen älteren Konstruktionen in Anknüpfung an das griech. Verbaladjektiv τρητός ‚durchbohrt‘. Steinbauer hätte aber noch an die auf den *Tabulae Iguuinae* Ia 8 Sg.D. TREBE IOUIE (mit °*e* < °*ôi*, *o*-Stamm) und VIa 58 *Trebo Iouie* (*u*-Stamm, mit Schwankung im Stamm zwischen °*o*- und °*u*- wie bei *Sancus*, *Ianus* laut Radke 1965, 301 nach Schulze 1904, 474) genannte Gottheit erinnern können (siehe Untermann 2000, 760, Amann 2006, 509).

[146] Zur Szene aufschlussreich Meer 1995,105, siehe auch Krauskopf op.cit. 656.

[147] So auch Meer 1995, 228 „the chronology is uncertain“ ... „these mirrors have to be dated at the end of the fourth and the beginning of the third century B.C.“... „the Spiky Garland Group is the most recent group of mirrors with inscriptions“. Die Kranzspiegelgruppe umfasst 46 Griffspiegel, etliche davon mit Inschriften.

[148] Da die Auffassung von Meer 1995, 220 ausgezeichnet gefällt, gebe ich sie hier in ausführlicherer sprachwissenschaftlicher Ausgestaltung wieder: Ital. *fons* (lat. *fons*, umbr. PL.D.-Ab. TabIg Ib 24 FUNTLERE = VIIa 3 *fondlire* = Ortsbezeichnung *Fontulis* + Postposition „*in Fontulis*, d.h. an dem nach den kleinen Quellen benannten Ort“) ergibt mit dem falisk. oder hier dem etr. sporad. Lautwandel *f* > *h* etr. **huns*, und ähnlich wie in lat. *scaena* ‚Bühne‘ (übers Etruskische aus dem Dorischen entlehnt) oder in etr. Vs. S. 7 = ET II 348 *Calaina* (griech. Nereide *Galênê* neben *Thetis* und *Theseus*) kommt ein parasitisches *i* ins Wort, somit *huins*. Möglicherweise ist der Vokalismus eines etr. Wortes mit *ui* oder sogar **hui* volksetymologisch eingekreuzt, da *ui* eine geläufige etr. Vokalfolge ist, cf. *ϑui* ‚da‘ oder ‚darin‘, *puia*, G. *puil* ‚Gemahlin‘. Es kann nun auch noch ein obliquer Kasus entlehnt werden (etr. *cletram* aus umbr. Sg.A., lat. *taeda* ‚Fackel‘ übers Etruskische **taita* aus griech. Akk. *dâ:ida, δᾷδα*), daher auch der Stamm **huinϑ*-. Wir haben nun die gleiche Zweistämmigkeit wie beim Theonym N. *Vetis* ‚*Uedius*‘, G. *Veives* ‚*Ueiouis*‘. Vom obliquem Stamm wird ein Zugehörigkeitsadjektiv **huinϑna*- ‚*fontanus*‘ gebildet (im Latein wie *Fons* selbst auch personifiziert-deifiziert als *Fontanus* und *Fontana*). Dessen feminine Motionsform lautet in pseudoarchaisierender Form *Uni huinϑ-nai(a)*- = rezent *huinϑnei-**. In der Weihung steht der unregelmäßige Genetiv REE 56, 69 (siehe Steinbauer 1999, 292f. und 429; Maras 2009, 149 und 401 f., 300–250 v. Chr.) *Unial huinϑnaias „Iunonis fontanae / Fontanae“*, wobei das °*s* die nicht mehr verstandene archaische *l*-Genetivform *huinϑnaia** (mit „virtuellem“ *l*, das jedenfalls im Auslaut nicht geschrieben wird) verdeutlicht; die gewöhnliche rezente Femininform zu *huinϑnei-** wäre *huinϑnal**. Die Dedikation steht auf einer Bronzestatuette, die in Vulci bei einem Quellheiligtum gefunden wurde (area sacra di Fontanile di Legnisina). Festzuhalten ist, dass die hier beschriebene Zweistämmigkeit nur bei Entlehnung aus dem Italischen ensteht, für das die Allomorphie in lat. N. *fons*, anderweitig *font*- normal und auch typisch ist. Wäre die Form *huins$_1$* ein Ablativ **huinϑs$_1$* mit geschwundenem *ϑ*, so hätten wir ein doppeltes Skandalon vor uns: Erstens käme dieser Kasus in dieser Didaskalie unerwartet (cf. auch oben § 4.1 zur ähnlichen Aufschrift *flere* im Nominativ), und zweitens auch der Schwund des *ϑ*, denn der Ablativausgang °*ϑs* hat im Etruskischen durchaus festen Dental (*cilϑs*, *huϑs*, LL *puϑs* ~ LL Ta AT *puts*?, laut Index *a tergo* ET II 233 und 236). Der Wechsel °*ϑs* ~ °*s* in N. *pruma ϑs* (Hapax mit ‡*s$_2$* in *Volsinii* 1.178 = ET II 91, rezent; *a* anaptyktisch mit Steinbauer 1993, 293, Grundform ital. **promptVs* mit im Etr. erhaltenem **ts* wie in sabell. **neftVs* > etr. *nefts* = drei Belege, alle postsynkopal) ~ *prums* (m. E. < ital. **proms* mit *m* aus *n* vor *p* in **prompôs* mit aus dem Paradigma bezogener Schwundstufe der Mittelsilbe statt **pronepôs* mit eventuell schon ieu. Schwund des *t* hinter Langvokal vor auslautendem °*s* etc., zum Ablaut cf. Steinbauer 1993, 290–293; aber seine Annahme einer etr. Entwicklung **prunefts* > **prumfts* > **prumts* etc. ist *ad hoc* und für *nf* > *mf* stark zu bezweifeln) ‚Urenkel, Großneffe‘ haftet wiederum dem Lehnwort

Etule, *Pecs$_1$e*, *Σ$_1$eθlans$_1$*. „(im rechteckigen Brunnenbau gefasste Quelle?) *Huins*,[148] *Etule* (= *Aitôlus* ?)[149], Pegasus[150], Volcanus“.
3. (‡?) Cl S.13 = ET II 353 (3. Jh.[151]) = ES 90 *Laran*, *Fuflun[s$_1$]*; *[Σ$_1$eθ]lans$_1$*, *Mariç* „Laran, Dionysus; Volcanus, Marish“.

C) ® 𐌌𐌀𐌉𐌉𐌓 *Σ$_2$eθlans$_2$* auf einem weiteren Spiegel aus Arezzo Ar S.2 = ET II 354 (Ende 4./Anfang 3. Jh.) = ES 64[152] *Θanr*, *Tina*, *Θalna*, *Σ$_2$eθlans$_2$* „Thanr, Iuppiter,Thalna, Volcanus“.

D) ‡ 𐌓𐌀𐌉𐌕𐌓 (‡ t !) auf dem Spiegel aus Falerii Fa S.4 = ET 345 (4./3. Jh.[153], in ET mit Lesung *σetlans*): ---- *Turan* / *Aχvis$_1$er S$_1$etlans$_1$* „ .... Venus / die A*χvis*-Göttin(nen)‘[154] Volcanus“.

Bewertung:

Die Beleglage spricht eine deutliche Sprache: Die Beleggruppen (b) und (c) weisen konsistente Schreibungen auf, alle vier Inschriften, die unser Prädikat ® ‚recte‘ verdienen, zeigen das Phonem /σ/ im Anlaut, gleichgültig, ob sie in nordetrukischer Orthogaphie (so der Spiegel aus Arezzo Ar S.2) abgefasst sind oder in südetruskischer (so die Spiegel Ta S.8, Vs. S.5, so wohl auch als fünfter ‡? Cl S.13). Nur die Einwortinschrift auf dem Skarabäusstein tanzt bei jeder Lesung aus der Reihe: 𐌌𐌀𐌉𐌉𐌓𐌌 = (a) 𐌕 *Σ$_1$eθ(i??)lanç$_1$ /Sheϑ(i)lansh/* (!) oder (b) *S$_2$eθilans$_2$* (= sowohl in falscher Schriftprovinz als auch in falschem Isoglossenareal als auch im Widerspruch zu allen anderen Zeugnissen sich befindend) bzw. (c) 𐌕 *Σ$_1$eθ(i)lans$_2$* (Indexinkompatibiltät 1 ≠ 2 !). Die Orthographie ist in sich inkonsistent, vorne „hui!“ und hinten „pfui!“. Man kann den Fall nicht mit dem Nord-Südgegensatz nördl. */Lariç/* : südl. */Laris/* und nördl. */Σel(v)ans/* : südl. */Selvans/* vergleichen. Wäre der Skarabäus als bereits beschrifteter „objet voyageur“ aus dem Norden nach Tarquinii gekommen, so sollte er auch die nördliche Lautung */Σeθlans/*, *Σ$_0$eθlans$_0$* mit anlautendem */σ/* aufweisen, so wie die oben unter Wallaces’s *lauχuσie*-Regel nachgewiesenen Belegpaare, und ebenso wie der oben zitierte tatsächliche Nordbeleg (c) 𐌌𐌀𐌉𐌉𐌓 *Σ$_2$eθlans$_2$* aus Arezzo, dessen „Papiere“ in jeder Hinsicht in Ordnung sind (1. geographisch, da nördl. Index ‚2‘; 2. vorne und hinten konsistent, da gleicher Index „2 = 2“; 3. lautgeschichtlich plausibel, da schibilantischer Anlaut */σe°/* im Norden ebensogut möglich wie sibilantischer Anlaut */se/*). Der Gemmenschneider hat sich beim Beleg (a) also geirrt. Es kann sich hier also ganz sicher nicht um die übliche dialektgeographische Variation nördl. */σ/*: südl. */s/* handeln, wie man auf den ersten Blick glauben würde,

---

pronepôs, *pronepôt-* an, wo die Doppelstämmigkeit etr. *nefts* ‚Enkel‘ : lemn. *naφoϑ-* (Bedeutung ‚Enkel, Neffe‘ nach Textneulesung Eichners jetzt kombinatorisch sicher) sogar noch den ieu. Stammablaut indirekt reflektiert und außerdem „gemeintyrsenisch“ ist.

[149] Zu *Etule* siehe Lamprechts 1994 (LIMC II 39 *s.v. Aitolos* = Bruder eines *Epeios*; er sei aufgrund von Namengleichheit einem anderen *Epeios* als Helfer beigesellt, der als Hersteller des trojanischen Pferdes gilt). Das *e* weist umbrische Monophthongierung auf, was angesichts der Grenzlage von *Volsinii* zu Umbrien verständlich ist. – Zum Einworttext *huins* referiert Lamprechts die Auffassung von Rebuffat als *Hellênes* ‚die Griechen‘ im Sinne einer Widmung seitens der Dedikanten des Pferdes. – Zur rechteckigen Zeichnung der Quelle *huins* cf. „Pegasus bei der Quelle“ auf einer rotfigurigen apulischen Vase des 4. Jh. im Tampa Museum of Arts, Florida / USA, Inv. 86.104 = LIMC VII 2, 154 (= Pegasos 118); s. jetzt Betsy A. Robinson, Histories of Peirene, Princeton 2011, p. 37, fig. 25. Cf. Pausanias 2,3,5.

[150] *Pecs$_1$e* ‚Pegasus‘ hier von Interesse wegen *s$_1$*, im Unterschied zum *σ$_1$* im Anlaut des Theonyms, dessen Auslaut *°s$_1$* in *Σ$_1$eϑlans$_1$* so gestützt wird (Indexkontrolle 1 = 1= 1 sowohl wortintern wie auch im weiteren Kontext stimmig). Andere Lautform Co S. 2 = ET II *Pakσ$_2$te* (zum *st*, nördl. *σ$_2$t* für den speziellen griech. Laut <ss> ~ /*ts?/ cf. *sϑ* in *Uϑste, Uϑσ$_2$te* ‚Odysseus, Ulixes‘). Pegasus und die Quelle passen gut zusammen, wie Steinbauer 1999, 429 hervorhebt (auch volksetymologisch: Πήγασος ~ πηγή ‚Quelle‘). Es handelt sich vor allem um die berühmte Hippocrene ‚Rossquelle‘ am Musenberg Helikon, z.B. Ovid, Fasti V 7.

[151] So auch Krauskopf 1994, 656 Nr. 13, anders Meer 1995, 228 f.

[152] Geburt der Athena/Minerva aus dem Haupt des Zeus, Meer 1995, 119 f. mit Abb. 52. Datierung laut Krauskopf 1994, 655 Nr. 6 „2. Hälfte 4. Jh.v.Chr.“.

[153] Krauskopf 1994, 67 Nr. 19 „frühes 3. Jh.v.Chr.“.

[154] Diese mit *Turan* verbundene Göttinnengruppe oder Göttin (anscheinend *Plurale tantum*) interessiert uns hier in erster Linie wegen der durch ihre Kontext-Vergesellschaftung möglichen verstärkten Festlegung des *Sigma* auf <*s$_1$*> = */s/* (geograph. Indexkontrolle: 1 = südl., d.h. „ohnehin in Ordnung“) auch beim Namen des Schmiedegottes (Kompatibilitätskontrolle wird nur mit Index 1 = 1 = 1 bei allen drei *s* korrekt). Die reich variierenden Belege enthalten alle konstant ein *Sigma*, das in Tuchfühlung mir *r* zu *z* werden kann (*Aχvizr* 2mal, *Aχuvizr*) und überall als *s$_1$*, nirgends als *σ$_2$* zu deuten ist. Cf. nach unserem Fa S.4 noch Fa 0.4 = ET II 21 ca. 600 v.Chr. *Aχavis$_1$ur*, OI S.45 = ET II 358 *Aχvis$_1$-r*, S.3 = ET II 355 (4. Jh., TUDER) *Aχuves$_1$r* (vergesellschaftet mit *Θeϑis$_1$*), selbst CIE 8920 *Acavis$_1$er* (nicht in ET), falls nicht gefälscht, würde passen.

sondern es muss etwas anderes vorliegen, und da kommt vor allem hyperkorrekte Lautgebung eines Fremden aus dem Norden im Süden in Betracht[155].

Rix/Meiser treiben hier bei ihrer Lesung 𐌌𐌇𐌀𐌉𐌎𐌓𐌌 = *σeθlanś* ein verbotenes Spiel mit den Indizes beim Buchstaben *San*, den sie im Handumdrehen verschieden auszeichnen. Am Wortanfang präsentieren sie ihn unmarkiert (wäre bei mir Index ‚1'), am Wortende aber mit dem Akut (wäre bei mir Index ‚2'), und schon ist alles „in Butter". Auf diese Weise werden Störungen der Überlieferung einfach wegretuschiert, was mir unerträglich scheint. Denn die Indexvergabe hat sich nach den orthographischen Regeln zu richten, sie darf nicht der Willkür von Editoren anheimgestellt sein.

Nun ist auch noch die Schreibung (d) 𐌚𐌇𐌀𐌉𐌕𐌓𐌚 überliefert (bei Rix/Meiser ebenfalls in unzulässiger Weise als *śetlans* interpretiert), die doch die für den Süden postulierbare Lautung */S_1eθlans$_1$/ in der korrekten Orthographie und zudem auch im Einklang mit dem Nord-Süd-Gefälle bei der Schibilantisierung zu bezeugen scheint, abgesehen von der Schreibung des Dentals in der Wortmitte. Aber gerade das ist „des Pudels Kern"! Durch seine Verwendung des *Tau* anstatt des *Theta* verrät der Graveur nördliche Herkunft oder doch zumindest starken nördlichen Einfluss. Als „fahrender Scholar" wird er ins multiethnische – etruskische + latinofaliskische – *Falerii* gekommen sein. Denn die Entpalatalisierung des Theta z.B. bei den Praenomina *Arnθ* > *Arnt* und *Larθ* > *Lart* ist, wie man weiß[156], eine (jüngere) nördliche Erscheinung, speziell vor *l* ist sie auch in den ursprünglichen Deminutiva *Arntle* (fem. *Arntlei*) und *Lartle* vertreten[157].

Fazit: Der Name des etruskischen Schmiedegotts „Sethlans" lautet im gesamten etruskischen Sprachgebiet[158] *Σeϑlans* mit Schibilant. Darin zeigt sich noch seine Affinität zur Situlenkultur. Dass er noch im 6. Jh. mit *i* übernommen ist, das dann um 500 v.Chr. im Etruskischen zu *e* abgesenkt wourde, ist wahrscheinlich. Wegen der erst beginnenden Erforschung der etr. Palatalisierungsregeln und des Auftretens von /σ/ – nur in Lehnwörtern! – auch vor sabellischem *e* ist hier noch eine kleine Kautel anzubringen[159]. Es wäre *lege artis* möglich, den Namen auch auf eine Grundform **Set$V_x$lans* zurückzuführen und den so evidenten Zusammenhang mit lat. *situla* anzuzweifeln. Aber übertriebene Skepsis ist eine der Möglichkeiten, sich als Sprachwissenschaftler auch angesichts der faszinierendsten Probleme unglücklich zu machen. Statt ein kleines Risiko in Kauf zu nehmen, würde man weiterhin der *ars ignorandi* frönen und dem Erkenntnisfortschritt einen Riegel vorschieben.

Zu guter Letzt wollen wir noch den Blick auf ein kleines ikonographisches Detail des schon erwähnten Spiegels mit der Didaskalie Vs S.5 = ET II 348 richten. Weil mindestens weitere sieben Exemplare der Kranzspiegelgruppe mit dem Trojanischen Sagenkreis befasst sind[160], vermeint die Forschungstradition hier eine ungewöhnliche Bilderzählung vom Bau des trojanischen Pferdes vor sich zu haben, wobei für den Namen des Gehilfen *Etule* eine durchaus möglich erscheinende Erklärung angeboten wird (siehe Fn. 149). Es ist aber auch denkbar, dass dieser Gehilfe auch bei der Erschaffung eines anderen berühmten Pferdes zugegen ist, nämlich der des wunderbaren Flügelrosses des lykischen Helden Bellerophon oder einfach: des Götterrosses namens *Pegasus*. Wer sich wie der Verfasser an die Auskunft der Beischrift zu *Pecs$_1$e* = *Pegasos* zu halten

---

[155] Zu vergleichen mit einem Franken wie mir, der in Oberbaiern /k^{h}a^{r}dn/ mit falschem Anlaut statt *Garten* sagt. Handwerkerfehler finden wir auf Kleingegenständen öfters, wie auch auf dem gleich zu besprechenden Spiegel von Falerii Fa S.4. Ich notiere noch das Beispiel OB S.2 = ET II 355 (Anfang 4. Jh.) ‡ *Aχle Eivas$_1$ Telmunus$_2$* (Phonem */s/* grammatisch erzwungen, danach Indexunverträglichkeit $s_1 \neq s_2$) „Achilles, Aias des Telamon (Sohn)".

[156] Theta > Tau Rix 1985a, 220b; Steinbauer 1999, 57–58 (§ 26).

[157] Es genügt nicht, nur den Spiegel selbst als „objet voyageur" einzustufen. Denn wenn er im Norden nach nördlicher Orthographie beritzt wäre, dann sollte er die Schreibung *$Σ_2$etlans$_2$* mit s_2 (Indexkompatibilität 2=2) im Auslaut aufweisen.

[158] Hingegen bifurkiert der ebenfalls entlehnte Name *Σelvans* (σ° selten) / *Selvans* (auch mit *lv* > *l; /s°/* dominierend, und das südl. */s°/* macht gerade den Unterschied zu *Σetlans* mit seinem nördl. /σ°/ aus) ‚*Siluanus*', ist also entweder schon sehr früh – vor Eintritt der nordetr. Palatalisierung – oder später in beide Dialektgruppen getrennt gekommen. Letzteres kommt mir sehr unwahrscheinlich vor; die Gründe für diese Einschätzung kann ich hier nicht darlegen.

[159] Diese Palatalisierung *se* > *σe* bifurkiert ebenso wie diejenige nach der Wallaceschen Regel (*si* > *σi*), also würde gesamtetr. *Σeϑlans* trotzdem eine Entlehnung aus dem Nord- ins Südetruskische implizieren. Es sei denn, man verschließt auch vor dem sabellischen Indiz des Ausgangs °*ans* die Augen und erklärt das Theonym für genuin etruskisch. – Zur Bifurkation bei **e* in Entlehnungen cf. Abkömmlinge von sabell. **septVmos* ‚*septimus*' wie den aus guten Gründen für ein Theonym gehaltenen südl. Namen G. TC 16 *S_1eϑums$_1$al-c* (Meer 2007, 134 mit Anführung von Cristofani, allerdings mit irriger Annahme einer Göttin, die ja nur für LL X.5 *$σ_1$eϑuma-ti* in Betracht kommt) und TCo 12–13 *$Σ_2$êtmnal*, Cl 1.2178 *$Σ_2$etumnal* etc.

[160] Meer 1995, 229.

und sie nicht brüsk als Irrtum zur Seite zu schieben bereit ist[161], mag sich die Sache folgendermassen zurechtlegen: Hephaistos/*Seϑlans* ist berühmt für seine Wunderwerke. Insbesondere kann er Gebilde schmieden, die sich alsbald wie lebendig von selbst zu regen und zu arbeiten beginnen, das, was wir heute „Roboter" nennen[162]. So sehen wir hier den *Pegasos* entstehen und schon vorsichtshalber gleich mit einer Fußfessel angekettet, wie dies bei edlen Pferden notwendig[163], beim hölzernen *equus Troianus* aber weniger vordringlich erscheint. Meer (1995, 218) referiert hierzu nämlich eine in unserem Kontext besondere Bedeutung gewinnende Hypothese von F.-H. Massa-Pairault:

Sethlans und Etule are about to remove the clay mantle around the neck of the bronze horse that was made with the aid of the cire perdue method[164]*. Sethlans, therefore, holds in his hand a piece of clay the he has just removed.*

Ob Zufall oder nicht: Wir sehen (**Abb. 1**) *Seϑlans* gerade in seiner aus der Situlenkunst angestammten „etymologischen" Funktion als Meister des Bronzegusses, und zwar in der für das Gelingen des Werks kritischen Situation, wie seine Schöpfung gerade „aus dem Ei gepellt" wird: Während der Gehilfe *Etule* die „Halskrause" als letzten Rest des Tonmantels mit dem Hammer zertrümmert, schält der Bronzeschmied eigenhändig die Scherben ab und hält den Blick wie gebannt auf sein zum Vorschein kommendes Meisterwerk gerichtet. Der fast zur Gänze „geschlüpfte" *Pecse* blickt, quicklebendig und vorsichtshalber bereits mit metallener Kette angepflockt, zurückgewandten Hauptes, neugierig die Ohren spitzend, auf etwas seitlich zu Erratendes (Nymphen ?). Der wie in einem (sc. künftigen) Quellbrunnen (türk. *çeşme*) gefasste *fons* = etr. *huins* ‚Hippocrene' umsprudelt, soeben durch Hufschlag erzeugt, seinen linken Hinterfuß, während ein zweiter Quickborn im Hintergrund aus den dem Blick des Betrachters entzogenen Felsen des Musenbergs Helikon oder des Parnass herabquillt.

Abb. 1: Erschaffung des Pecse/Pegasos durch Seϑlans/ Hephaistos (nach ES III 219 + Tab. 335,2).

5. Rückblick und Ausblick

In diesem Beitrag werden zuerst die aktuellen Rahmenbedingungen für die sprachwissenschaftliche Bearbeitung etruskischen Materials ausgelotet, damit – als Innovation gemeint – die Diskussion über *Sakraltermini* und *Theonyme* leichter zu führen ist. Deshalb referiert ein knapp gehaltener Einleitungsteil die aktuelle Sachlage bei Sprachverwandtschaft (§ 1.1.), Sprachkontakt (§ 1.2, auch §1.3) und den praktischen Arbeitsgrundlagen (§§ 1.4–1.5). Danach werden die Transliteration und besonders die phonologische Interpretation der Zischlaute thematisiert, ihre Notation erläutert und ein praktikables Kontrollverfahren zur Diagnose der Überlieferungsqualität eingeführt (§ 1.6) sowie die sprachgeschichtlichen Grundlagen ihrer Dialektgeographie an einem herausgegriffenen Lautgesetz exemplarisch beleuchtet (§ 1.7). Zudem wird ein

[161] Selbst eingedenk der Feststellung „It (sc. the Spiky Garland group) shows many mythological errors" bei Meer 1995, 228, die man für das Fehlen der Flügel (wie ES V 51a, 72–73) im Auge behalten kann, wird ein Sprachwissenschaftler die von Meer 1995, 218 nach D. Emmanuel Rebuffat referierte Gleichsetzung von *huins* = *+hlins* = „*Hellênes*" (sc. als Dedikanten des troianischen Pferds) nicht leicht einsehen. Meer selbst weist mit seiner Vermutung *huins = fons* einen viel aussichtsreicheren Weg.

[162] Cf. Homeros, Ilias XVIII 369 ff.; Aristoteles, Politika 1253b36.

[163] Cf. ved. Chandogya-Upanisad V 1,12 (Wettstreit der Lebensfunktionen): „Als sich der Atem (*prâṇa*) anschickte emporzufahren, da drückte er die anderen Sinne zusammen, so wie ein edles Ross (*suhaya*) die Pflöcke der Fußfesseln (*padvîśa-śankûn*) zusammendrücken würde ...".

[164] Ein Model aus Wachs wird in Lehm gehüllt und dann durch das einfließende heiße Erz ausgeschmolzen, das daraufhin die Form des Models annimmt.– Nach Hesiodos, Theogonie 571 f. knetet Hephaistos im Auftrag des Zeus die erste Frau (Pandora) aus Lehm.

Verfahren zur historisch-kritischen Auszeichnung etruskischer Sprachdaten durch Sigla eingeführt (§ 1.8). Es folgen Hinweise zum Forschungsstand bei Sakraltermini und Theonymen (§ 2). Mit dem bereitgestellten Schlüssel werden sodann *exemplarisch* Ausdrücke für *Gott(heit)* und *Opfer* (§ 3) untersucht. Die schon längst erkannte italische Herkunft von *ais* ‚Gott' (§ 3.1) wird um die spezifische Note einer geographischen Bifurkation südetr. (mit Sibilant) *ais* und nordetr. (mit Schibilant) *aiç* ergänzt, die künftig Schlüsse auf chronologische und areale Umstände der Entlehnung ermöglichen sollte. Auch für das bislang als rein etruskisch geltende Wort *fler* ‚Opfer(handlung), *sacrificium*' (*sic*, und nicht: ‚Opfertier, *uictima*, *hostia*') und seine Ableitung *flere* ‚Inbegriff einer Gottheit, *numen*' wird aufgrund der unetruskischen, aber gut indoeuropäisch erscheinenden Wortbildung Entlehnug aus einem verlorenen ieu.-ital. Wort **flēr* n. postuliert (§ 3.2). Bei *farϑan* ‚*genius, Genius*' (zum Verb *farϑ-* ‚*gignere*') wird der schon geläufige Bedeutungsansatz bestätigt und die Frage nach der Priorität bei diesem den Etruskern und Römern gemeinsamen etr.-latein. Sonderbegriff gestellt (§ 3.3). Bei den Theonymen (§ 4) wird für *Tiña* ‚*Zeus*, *Iuppiter*' (neben gleichlautendem Appellativ ‚Tag') die schon von anderer Seite ins Auge gefasste Annahme eines *calque sémantique* nach dem indoeuropäischen Modell (z.B. lat. *Dies-piter* und *dies* ‚Tag') akzeptiert (§ 4.1). Die gleiche Bifurkation mit Sibilans und Schibilans wie bei diphthongischem *ais* ‚Gott', die sich (aufgrund von Wallace's Regel) auch beim etr. *Silvanus* und weniger deutlich bei *Us$_0$il* ‚Sonnengott' zeigt, wie nur knapp angedeutet werden kann, fehlt aber dem Schmiedegott *Σeϑlans*. Dies ist durch dessen etymologische Herkunft als **situlan(o)s* (nach Kretschmer) aus dem Gebiet der nur im Norden blühenden *Situlen*kultur bedingt, was aber erst durch kritische Bewertung der etwas verworrenen Quellenlage nachweisbar wird (§ 4.2). *En passant* werden unter konstanter Anwendung des zu Anfang konstruierten Schlüssels bei gegebenem Anlass weitere Probleme der Etruskologie erschlossen (wie: Orthographieregeln, Lautgesetze, grammatische Kategorien, Pronominaldeklination, Semantik, Textstellen, Dialektologie, Chronologie, Sprachkontakt). Die hier knapp, aber doch einigermaßen detailliert präsentierten *Exempla* sind aus Materialien wesentlich weiter ausgreifender Forschungen ausgewählt und auch als ein Modell unter anderen für die künftige sprachwissenschaftliche Behandlung etruskischer Daten gedacht.

Bibliographie

Amann 2006: P. Amann, *Beziehungen zwischen umbrischer und etruskischer Götter- und Kultwelt. Ein Beitrag zur ‚schwierigen' Genese des Etruskertums*, Athenaeum 94 (2006), 507–541.

Ancillotti/Calderini 2009: A. Ancillotti, A.Calderini (Hrsgg.), *L'umbro e le altre lingue dell'Italia mediana antica*. Atti del I Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri (Gubbio, 20–22 settembre 2001), Perugia 2009.

Bakkum 2009: G.C.L. M. Bakkum, *The Latin Dialect of the Ager Faliscus.* 150 Years of Scholarship, Academisch Proefschrift, University of Amsterdam 2009.

Benelli 1998: E. Benelli, *Quattro nuove iscrizioni etrusche arcaiche dal'agro chiusino*, StEtr 64 (1998), 213–224.

Benelli 2009: E. Benelli, *Thesaurus linguae Etruscae, I. Indice lessicale*, Pisa u.a. 2009 (Seconda edizione completamente riveduta sulla base della prima edizione pubblicata nel 1978 da Massimo Pallottino).

Błažek 2010: V. Błažek, *The Indo-European "smith"*, Journal of Indo-European Studies, Monograph nr. 58, Washington 2010.

Bombi 1985: G. Bombi, *Scrivere Etrusco*, Milano 1985.

Buck 1904: C.D. Buck, *A grammar of Oscan and Umbrian: with a collection of inscriptions and a glossary,* Boston 1904.

Camporeale 1960: G. Camporeale, *Thalna e scene mitologiche connesse*, StEtr 28 (1960), 233–262.

CIE: *Corpus Inscriptionum Etruscarum*

Colonna 1983: G. Colonna, *Nota di mitilogia e di lessico etrusco (Turmuca, Cvera, Esia),* StEtr 51 (1983), 143–170.

Colonna 1997: G. Colonna, *Divinités peu connues du panthéon étrusque*, in: Gaultier/Briquel 1997, 167–184.

Colonna 2004: G. Colonna, *Catalogo delle iscrizioni preromane di Genova*, in: R.C. de Marinis, G. Spadea (Hrsgg.), I Liguri, Catalogo della mostra, Milano 2004, 302–307.

Cristofani 1985: M. Cristofani, *Die Etrusker*, Stuttgart 1985.

Cristofani 1991: M. Cristofani, *Introduzione allo studio dell'etrusco. Nuova edizione*, Firenze 1991.

Cristofani 1997: M. Cristofani, *Masculin/féminin dans la théonymie étrusque*, in: Gaultier/Briquel, 209–219.

De Simone 1968: C. de Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, 2 Bde., Wiesbaden 1968–1970.

Del Tutto Palma 1996: L. del Tutto Palma, *La tavola di Agnone nel contesto italico*. Convegno di studio (Agnone, 13–15 aprile 1994), Firenze 1996.

Devoto 1937: G. Devoto, *Il Pantheon umbro*, in: Scritti in onore di Bartolomeo Nogara, Città del Vaticano 1937, 159–167.

Eichner 1985: H. Eichner, *Das Problem des Ansatzes eines urindogermanischen Numerus ‚Kollektiv' (‚Komprehensiv')*, in: B. Schlerath, V. Rittner (Hrsgg.), Grammatische Kategorien. Funktion und Geschichte, Wiesbaden 1985, 134–169.

Eichner 1993: H. Eichner, *1919 oder 1991? Zur Entwicklung der oskisch-umbrischen Studien*, in: Rix 1993, 46–95.

Eichner 2002a: H. Eichner, *Etruskisch -σvla auf der Bronze von Cortona*, in: F. Cavoto (Ed.), The Linguist's Linguist, A Collection of Papers in Honour of Alexis Manaster Ramer. München 2002, 141–151/2.

Eichner 2002b: H. Eichner, *Indogermanische Seelenbegriffe*, in: J. Figl, H.D. Klein (Hrsgg.), Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg 2002, 131–141.

Eichner 2006: H. Eichner, *Das Ǝ von Cortona und das etruskische Phonemsystem*, in: P. Amann, M. Pedrazzi, H. Taeuber (Hrsgg.), Festschrift für Luciana Aigner-Foresti, Wien 2006, 209–220.

ES: *Etruskische Spiegel*, vol. 1–4 von E. Gerhard, Berlin 1840–1867, vol. 5 von K. Klügmann, G. Koerte, Berlin 1884–1897.

ET: *Etruskische Texte*, s. Rix/Meiser 1991.

ETP: R. Wallace, M. Shamgochian, J. Patterson (eds.), *Etruscan Texts Project*, online: http://etp.classics.umass.edu.

Facchetti 2002: G. Facchetti, *Rezension von Wylin* 2000, StEtr 65–67 (2000), 584–589.

Fontana Elboj 1992: G. Fontana Elboj, *Ager: estudio etimológico y functional sobre Marte y Voltumna*, Zaragoza 1992.

Furtwängler 1900: A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen I–III*, Leipzig-Berlin 1900.

Gaultier/Briquel 1997: F. Gaultier, D. Briquel (Hrsgg.), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes*, *État de la recherche sur la religion étrusque*, Actes du colloque internationale (Paris, 17.–19.11. 1992), Paris 1997.

Jannot 1997: J.-R. Jannot, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?* in: Gaultier/Briquel 1997, 139–166.

Hartmann 2005: M. Hartmann, *Die frühlateinischen Inschriften und ihre Datierung*, Bremen 2005.

Krauskopf 1994: I. Krauskopf, *Culsans und Culsu*, in: R. Altheim Stiehl, M. Rosenbach (Hrsgg.), Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschrift Gerhard Radke, Münster 1994, 156–163.

Kretschmer 1940/43: P. Kretschmer, *Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten,* Glotta 30 (1940/43), 84–218.

Kretschmer 1954: P. Kretschmer**,** *Der etruskische Gott Sethlans,* Glotta 33, 1/2 (1954).

Latte 1960: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft, fünfte Abteilung, vierter Teil), München 1960.

LIMC: *Lexicon iconographicum Mythologiae Classicae*, red. H.C. Ackermann, 8 Bände + Indices, Zürich 1981–1999.

Maggiani 1985: M. Maggiani, *Wissenschaft und Religion*, in: Cristofani 1985, 136–151.

Maras 2009: D.F. Maras, *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa/Rom 2009.

Markey 2009: T.L. Markey, *An interpretatio italica among the Casalini (Sanzeno) Votives and Another Helbig Hoax*, in: Ancillotti/Calderini 2009, 97–136.

Meer 1987: L.B. van der Meer, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam 1987.

Meer 1995: L.B. van der Meer, *Interpretatio Etrusca: Greek Myths on Etruscan Mirrors*, Amsterdam 1995.

Meer 2007: L.B. van der Meer, *Liber Linteus Zagrabiensis. The Linnen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text*, Louvain u.a. 2007.

Meiser 1986: G. Meiser, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache,* Innsbruck 1986 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Bd. 51).

Meiser 1996: G. Meiser, *Accessi alla protistoria delle lingue sabelliche,* in: Del Tutto Palma 1996, 187–209.

Meiser 2009: G. Meiser, *Le relazioni fra la lingua umbra e la lingua etrusca*, in: Ancillotti/Calderini 2009.

Meiser 2010: G. Meiser, *Saturnus – Lord of Time*, Vortrag auf der Konferenz 'The Sound of Indo-European 2', Opava 19.11.2010.

Morandi 1999: A. Morandi, *Il cippo di Castelciès nell'epigrafia retica*, Roma 1999.

Oettinger 2010: N. Oettinger, *Seevölker und Ertrusker*, in: PAX HETHITICA. Studies on the Hittites and their neighbours in honour of Itamar Singer, Wiesbaden 2010, 233–246.

Pallottino 1954: M. Pallottino, *Testimonia linguae etruscae*, Firenze 1954 (^{2}1968, etc.).

Pallottino 1988: M. Pallottino, *Etruskologie*, Basel 1988.

Pfiffig 1975: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975.

Radke 1965: G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965.

Rix 1962: H. Rix, *Ein lokal begrenzter Lautwandel im Etruskischen*, Die Sprache 8 (1962), 29–45.

Rix 1963: H. Rix, *Das etruskische Cognomen. Untersuchungen zu System, Morphologie und Verwendung der Personennamen auf den jüngeren Inschriften Nordetruriens*, Wiesbaden 1963.

Rix 1969: H. Rix, *Etruskisch ‚aiseras'. Ein scheinbares Dilemma zwischen grammatischer und philologischer Analyse,* in: R. Stiehl, H.E. Stier (Hrsgg.), Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für Franz Altheim, Berlin 1969, 280–292.

Rix 1981: H. Rix, *Rapporti onomastici fra il pantheon etrusco e quello romano*, in: Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di M. Pallottino (1979)*,* Rom 1981, 104–126 (= Rix 2001, 262–271).

Rix 1983: H. Rix, *Norme e variazioni nell'ortografia etrusca*, AION 5 (1983), 127–140.

Rix 1985a: H. Rix, *Schrift und Sprache,* in: Cristofani 1985, 210–239.

Rix 1985b: H. Rix, *Descrizioni de rituali in etrusco e in italico*, in: L'etrusco e le lingue dell' Italia antica, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Pisa 1985, 21–37.

Rix 1986: H. Rix, *Etruskisch culs* „Tor" und der Abschnitt VIII 1–2 des Zagreber Liber Linteus*, VjesAMuzZagreb 19 (1986).

Rix 1991a: H. Rix, *Etrusco un, une, unu 'tu, tibit, vos' et le preghiere dei rituali parelleli nel liber linteus*, Archeologia Classica 43 (1991), 665–591.

Rix 1993: H. Rix (Hrsg.), *Oskisch – Umbrisch, Texte und Grammatik*, Freiburg-Wiesbaden 1993.

Rix 1998a: H. Rix, *Rätisch und Etruskisch,* Innsbruck 1998 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften 68).

Rix 1998b: H. Rix, *Teonimi etruschi e teonimi italici*, in: I culti stranieri in Etruria, AnnFaina 5 (1998).

Rix 2001: H. Rix, *Kleine Schriften, Festgabe zum 75. Geburtstag*, ausgewählt und herausgegeben von G. Meiser, Bremen 2001.

Rix 2002: H. Rix, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen,* Heidelberg 2002.

Rix 2004: H. Rix, *Etruscan*, in: R.D. Woodard, The Cambridge Encyclopedia of Ancient Languages, Cambridge 2004, 943–966.

Rix 2009: H. Rix, *Umbro e sudpiceno*, in: Ancillotti/Calderini 2009, 249–264.

Rix/Meiser 1991: H. Rix, G. Meiser, *Etruskische Texte. Editio minor*, 2 Bde., I. Einleitung, Konkordanz, Indices, II. Texte, Tübingen 1991.

Schaffner 2010: S. Schaffner, *Der lateinische Priestertitel ‚Flamen'*, in: Graeco-Latina Brunensia 15 (2010), 87–105.

Schulze 1904: W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil.-Hist. Klasse, NF 5,5), Berlin 1904[2] (unveränderte Auflage Berlin-Zürich-Dublin 1966; Neuausgabe Zürich-Hildesheim 1991).

Schumacher 2004: S. Schumacher, *Die rätischen Inschriften*, 2. erweiterte Auflage, Innsbruck 2004 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 121/Archaeolingua).

Simon 1985: E. Simon, *Etruskische Kultgottheiten*, in: Cristofani 1985, 152–167.

Simon **1990**: E. Simon, *Die Götter der Römer*, München 1990.

ST: *Sabellische Texte*, s. Rix 2002.

Steinbauer 1993: D.H. Steinbauer, *Etruskisch-ostitalische Lehnbeziehungen,* in: Rix 1993, 287–306.

Steinbauer 1998: D.H. Steinbauer, *Zur Grabinschrift der Larthi Cilnei aus Aritim/Arretium/ Arezzo*, ZPE 121 (1998), 263–281.

Steinbauer 1999: D.H. Steinbauer, *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999.

Steingräber 2010: S. Steingräber, *Orvieto. Auf den Spuren des Fanum Voltumnae im Herzen Etruriens*, Mainz 2010.

Torelli 1997: M. Torelli, *Les Adonies de Gravisca*, in: Gaultier/Briquel 1997, 233–291.

Untermann 2000: J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.

Wachter 1987: R. Wachter, *Altlateinische Inschriften – Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v.Chr.*, Bern u.a. 1987.

Wallace 1991: R.E. Wallace, *The transcription of sibilants in Etruscan: A new proposal*, Glotta 69 (1991), 77–83

Wallace 2008: R.E. Wallace, *Zikh rasna – A Manual of the Etruscan Language and Inscriptions*, Ann Arbor-New York 2008.

Wallace 2009: R.E. Wallace**,** *Rezension zu G. Colonna/D.F. Maras*, CIE II, 1, 5 et addit. II, 2, 1, in: RASENNA, Journal of the Center for Etruscan Studies [= Internetzeitschrift], vol. II, issue 1, 2009, Article 3.

Wallace 2010: R.E. Wallace, *Etruscan mlak[and the Interpretation of the Inscription on the Santa Teresa kyathos*, in: B.R. Page, A.D. Rubin (Hrsgg.), Studies in Classical Linguistics in Honor of Philip Baldi, 2010, 141–147.

Weiss 2010: M. Weiss, *Language and Ritual in Sabellic Italy*, Leiden-Boston 2010.

Wylin 2000: K. Wylin*, Il verbo etrusco. Ricerca morfosintattica delle forme usate in funzione verbale,* Roma 2000.

Zazoff 1968: P. Zazoff, *Etruskische Skarabäen*, Hamburg 1968.

Bemerkungen zum Gott Voltumna und zum ‚Föderalkult' der Etrusker

Dominique Briquel (Paris)

Im klassischen Altertum spielte sich Kultgeschehen nicht nur im Rahmen des Stadtstaates ab, sondern konnte sich auch an diejenigen richten, die ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu einer größeren Einheit pflegten, über die Grenzen der *polis* oder der *civitas* hinaus, in denen das normale Leben ihrer Bewohner ablief. Es bot sich die Gelegenheit, die Existenz übergreifender Gemeinschaften und die Zugehörigkeit der verschiedenen Stadtstaaten zu diesen Einheiten auszudrücken und in die Wirklichkeit umzusetzen. Man braucht nur daran zu erinnern, wie wichtig die groβen panhellenischen Heiligtümer und die in regelmäβigen Abständen dort stattfindenden Feierlichkeiten (z.B. die olympischen Spiele in Olympia, die isthmischen Spiele in Korinth) für die griechische Welt als konkreter Ausdruck der Mitgliedschaft aller Griechen an demselben Hellenentum waren, auch wenn die einzelnen Stadtstaaten ständig gegeneinander kämpften. Deutliches Zeichen für die Bedeutung dieser gemeinsamen, panhellenischen Dimension war die Tatsache, dass Nicht-Griechen ausgeschlossen blieben. Man weiβ von den Schwierigkeiten des Königs Alexander von Makedonien, seine Teilnahme an den Olympischen Spielen durchzusetzen[1]. Solche Feste hatten also die konkrete Funktion, die Mitgliedschaft aller sich griechisch fühlenden Personen an derselben Ganzheit auszudrücken. Dieses Gefühl drückte sich in der Teilnahme an gemeinsamen Festlichkeiten aus, die sich an Götter richteten, die nicht allein den Stadtstaat, dem man angehörte (wie die üblichen Stadtgottheiten), sondern die ganze hellenische Welt vertraten.

Die griechischen Tatsachen sind wohl bekannt und ermöglichen uns zu erfassen, was solche gemeinsamen Feste bedeuteten. Aber dies war keineswegs eine rein hellenische Schöpfung, eine Art Gegenmittel, das die Griechen gegen die Zerstückelung von Hellas in zahlreiche Stadtstaaten gefunden hätten. Es ist schlieβlich ziemlich normal, dass Individuen mit einem gemeinsamen ethnischen Zusammengehörigkeitsgefühl über die kleineren Organisationseinheiten hinaus, in denen sich ihr gewöhnliches Sozialleben abspielt, eben dieses Gefühl mit der Teilnahme an Kollektivkulten ausdrücken, zu denen die verschiedenen Gruppen zusammenkommen. Eine solche Demonstration von ethnischem Gefühl, das über den beschränkten Rahmen des alltäglichen Lebens hinausreicht, hat natürlich nicht auf das Auftauchen des Stadtstaates gewartet, um zu erscheinen. Man denke an das von Herodot gelieferte Beispiel der drei Barbarenvölker aus Kleinasien: Karer, Lydier, Myser[2]. Wie die Griechen in den panhellenischen Heiligtümern trafen sie zusammen, um miteinander im Heiligtum von Mylasa Zeus Karios zu ehren; und genau wie die Griechen bei ihren panhellenischen Festen verboten sie die Gegenwart derjenigen, die nicht diesem gemeinsamen ethnischen Stamm entsprungen waren. Auβerdem erscheint ein Punkt im Fall dieses Barbarenkultes eindeutiger als bei den Festlichkeiten der panhellenischen Heiligtümer und beweist damit exakt die ethnische Ausdrucksfunktion solcher Kulte: der im gemeinsamen Heiligtum geehrte Gott trägt selber den ethnischen Namen und wird als der Schutzgott all jener aufgefasst, die sich zu diesem *Ethnos* bekennen. Es ist der eigene Gott der Gemeinschaft. Und schlieβlich drückt sich durch einen Kult dieser Art am besten das Zusammengehörigkeitsgefühl einer ethnischen Gemeinschaft aus.

Die Existenz und die Bedeutung solcher ethnischen Kulte und Festlichkeiten, die diese mit sich brachten, sind nicht auf den östlichen Bereich des Mittelmeerbeckens begrenzt. Italien ist dafür ein gutes Beispiel – man denke an Latium und seiner föderalen Kulte, deren immerwährendes Gewicht von A. Alföldi[3] in *Early Rome*

[1] Hdt. 5,22.
[2] Hdt. 1,171.
[3] Alföldi 1965. Zur Frage von Alba Longa verfügen wir jetzt über die Studie von A. Grandazzi (Grandazzi 2008).

and the Latins unterstrichen worden war. In der Tat liefert Latium einen sinnbildlichen Fall für Kulte, die nicht diesen oder jenen Stadtstaat betrafen, sondern ein ganzes Volk, konkret das *nomen Latinum,* dem die latinischen Stadtstaaten alle angehörten. Weit mehr als auf den Beschlüssen politischer oder diplomatischer Natur bzw. auf der möglichen Teilnahme an gemeinsamen militärischen Operationen unter der Leitung einer föderalen Obrigkeit ist es der religiöse Aspekt, d.h. das alljährliche Feiern gemeinsamer Zeremonien in den Heiligtümern der Gemeinschaft, auf welchem die Existenz des *nomen Latinum* gründet. Auch hier ist die Verwendung des ethnischen Namens aufschlussreich: die Feierlichkeiten, die in der Gegend von Alba Longa stattfanden[4], das man sich als die antike Hauptstadt der Gemeinschaft vorstellte, waren latinische Feste, *Feriae Latinae*, und der Gott, der in diesem Ort von den Vertretern der dreiβig Völker, die zum *nomen Latinum* gehörten, geehrt wurde, war Jupiter Latiaris, d.h. ein Gott, der ein Beiwort trug, das nur eine Variante (mit einem anderen Suffix) des üblichen ethnischen Namens *Latinus* war.

Für das antike Italien ist der Fall von Latium aus überlieferungstechnischen Gründen am besten erkennbar. Aber er ist bei weitem nicht isoliert. Viele Völker Altitaliens, stark zersplittert in verschiedene Stadtstaaten und Völkerschaften, hegten genau wie die Latiner das Gefühl, einem bestimmten *nomen* anzugehören, um den Begriff zu gebrauchen, der in der lateinischen aber auch in einer ostitalischen Sprache wie dem Umbrischen[5] dazu gedient hat, eine solche ethnische Einheit zu bezeichnen[6]. Genau wie die Angehörigen des *nomen Latinum* durch Versammlungen der Vertreter seiner *triginta populi* im Ort Alba Longa zusammengekommen waren, um bei den *Feriae Latinae* denselben latinischen Jupiter zu verehren, so hatten sicher auch andere Gruppen die Gelegenheit, ihre Mitgliedschaft zur selben Gemeinschaft durch gemeinsame Feiern zu bekunden. Leider kann man dies von wenigen Ausnahmen abgesehen nur mutmaßen. Ein Beispiel wären etwa die hernikischen Völker: Livius spricht für das Jahr 306 v. Chr. von einem *concilium populorum omnium,* einer Gruppierung also, die das *nomen Hernicum* (*omnes Hernici nominis*) bildete[7], der aber die Bewohner von Aletriae, Ferentinum und Verulanum offensichtlich nicht angehörten. Die Versammlung wurde an einem Ort in der Nähe von Anagni abgehalten, der *circus maritimus* („Meerkessel“) benannt wurde: unbestritten die Haupstadt dieses Volkes. Livius erwähnt nur militärische Fakten, und zwar den Beschluss der Herniker, einen Krieg gegen Rom zu führen. Aber das ist nur der Brennpunkt, den wir immer wieder finden, nämlich das Interesse des antiken Historikers für die politisch-militärische Rolle, die diese Versammlungen gespielt haben: Es steht auβer Zweifel, dass das *concilium* mit politisch-militärischer Dimension (Livius ist nur an dieser interessiert) sich – ganz wie die Versammlungen der latinischen Liga – einer Einrichtung mit vor allem religiöser Funktion angegliedert hat, in der die Völker des „hernikischen Namens“ zusammentrafen, um gemeinsam ihren föderalen Kult zu feiern. Die religiöse Bedeutung Anagnis erscheint erst viel später, und zwar anlässlich eines Besuches von Fronto, der dort noch ehrwürdige *libri lintei* sehen konnte, in denen antike Rituale eingetragen waren[8]. Und vielleicht ist (nach einem Vorschlag von G. Colonna[9]) der Ort dieses Treffens mit einem Heiligtum zu identifizieren, das wahrscheinlich seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. in Betrieb war und das Ausgrabungen unter dem Platz von Osteria della Fontana zutage brachten; und zwar an einem trockengelegten See (was dem *in circo, quem Maritimum vocant* von Livius entsprechen kann) an der Kreuzung der *via Latina* und der *via Casilina*. Die an dieser Stelle geehrte Göttin könnte Diana gewesen sein, wenn man das Heiligtum mit dem *lucus Dianae* identifiziert, den Livius für das Jahr 210 v. Chr. im Zusammenhang mit

---

[4] Wir können uns hier mit einigen Bemerkungen zum föderalen Kult von Alba Longa begnügen (obwohl er sicher der wichtigste war), wollen aber an Lavinium mit seinem 13-altärigen Heiligtum erinnern, dem man bisweilen eine föderale Dimension zusprechen wollte, sowie an das Heiligtum der Diana im Nemi-Wald bei Aricia, das sicher die Rolle eines Kultortes für den Latinerbund gespielt hat, zumindest zu einer bestimmten Zeit (Cat. *Origines*, Fr. 58 Peter, II, 28 Chassignet), oder auch den *lucus Ferentinae* (siehe jetzt Grandazzi 1996).

[5] Die iguvinischen Tafeln erinnern (in einer Reihe von rituellen Verwünschungen) an das **Turskum numem,** das **Naharkum numem,** das **Iapuzkum numem**; dem Sinn nach werden diese fremden Völker (wenigstens die Etrusker und die Iapoder/Iapyger sind klar als solche erkennbar) durch den Begriff *numen*/*nomen* bezeichnet, während die Einwohner von Tadinum ebendort als „tadinatischer Stamm“ (**trifu tadinate**) Erwähnung finden: sie sind Umbrer, gehören also demselben *nomen* wie die Bewohner von Iguvium an.

[6] Zum Begriff *nomen* siehe Alföldi 1965, besonders S. 24–25; Perl 1990; für den italischen Bereich Letta 1994.

[7] Liv. 9,42,11.

[8] Fronto*, Ep. Ad Caes*. 4,4, S. 67 Naber.

[9] Colonna 1988, S. 519.

den an der „Kreuzung von Anagni" (*ad Compitum Anagninum in luco Dianae*) überlieferten Wundertaten erwähnt[10].

Derselbe Livius ermöglicht es uns, die Existenz eines anderen föderalen Heiligtums in Zentralitalien zu verorten, nämlich jenes der Kampanier in Hamae, zwischen Liternum und Kyme. Er erwähnt es im Rahmen von Ereignissen, die mit dem politischen Umsturz in Capua 215 v. Chr. zusammenhängen[11]. Auch wenn der Begriff *Campani* bei Livius oft die Capuaner allein bezeichnet, ist es hier angebracht, ihm eine breitere Geltung zu verleihen: Er steht an dieser Stelle für die Gesamtheit der Völker oskischer Sprache in Kampanien, deren Hauptstadt Capua war, wie die vorsichtige Etymologie des lateinischen *caput*, auf das man den Namen Capuas zurückführte, zu beweisen schien[12]. In der Tat handelt es sich hier sicherlich um ein föderales Heiligtum, in das nicht nur die Capuaner eingeladen waren, sondern auch die Bewohner von Kyme[13], einem von Capua völlig unabhängigen Stadtstaat, der (im Gegensatz zu Capua, Atella und Calatia) während des zweiten punischen Krieges dem Bündnis mit Rom treu geblieben war. Wie üblich bevorzugt der Historiker die politisch-militärischen Aspekte: Dem Schein nach hätten die Capuaner den Kumanern vorgeschlagen, mit ihnen über das Vorgehen nach den römischen Niederlagen zu diskutieren, aber in Wirklichkeit hätten sie eine Falle geplant, um Kyme zu zwingen, ihnen in ihrem Verrat zu folgen, indem sie sich der Senatoren dieses Stadtstaates bemächtigt hätten. Diese Erzählung lässt allerdings die dahinter stehenden kulturellen Tatsachen ziemlich klar erkennen[14] – und zwar weit eindeutiger als im Fall der Herniker. Das Fest, das – wie man es wohl erwarten kann – auch Anlass für ein Opfer ist, findet jedes Jahr statt, gehört also zu den *feriae stativae*: *Campanis omnibus sacrificium statum ad Hamas.* Es ist ein offizielles Fest, an dem die politischen Verantwortungsträger der betroffenen Stadtstaaten teilnehmen, weshalb sich auch der Senat von Capua auf Einladung jenes von Kyme dorthin begibt. Wie aus Parallelfällen ersichtlich, erklärt dieses Beispiel, dass solche föderalen Feierlichkeiten auch Entwicklungen politisch-militärischer Natur nach sich ziehen konnten. Darüber hinaus erfahren wir aber auch den Ablauf der Riten, die die föderale Versammlung mit sich brachte: Neben der Tatsache eines Opfers teilt der Historiker uns mit, dass die Feierlichkeiten drei Tage dauerten (*triduum sacrificatum ad Hamas*) und weiters, dass die Zeremonie nach Einbruch der Nacht begann, um vor Mitternacht zu enden (*nocturnum erat sacrum, ita ut ante mediam noctem compleretur*). Er sagt uns allerdings nicht, welche Gottheit es war, die von den verschiedenen Teilen des kampanischen Volkes verehrt wurde. Das nächtliche Gepräge der Zeremonie ist aber ein Hinweis darauf, dass sie einer Gottheit mit chthonischen oder gar unterweltlichen Zügen galt. Diese Annahme wird durch die Entdeckung einer Inschrift aus der Kaiserzeit bestärkt, die an diesem Ort von der Existenz eines Kultes für Kybele, die Mutter der Götter, berichtet[15]. Wie J. Heurgon richtig festgestellt hat, sollte man die Bezugnahme auf die griechische Kybele nicht auf die Zeit der Unabhängigkeit des *populus Campanus* übertragen, aber man darf immerhin der Ansicht sein, dass sich die *interpretatio Graeca* auf eine vormals existierende heimische Muttergottheit bezieht, von denen die kampanische Welt mehrere aufzuweisen hat[16].

Neben dem Fall Latiums und jenem, der uns hier unmittelbarer betrifft (nämlich dem der Gemeinschaft der zwölf etruskischen Völker), erlaubt uns die antike Literatur, noch ein weiteres Beispiel ins Auge zu fassen: die Kulte des samnitischen Bundes. Durch die Texte erfahren wir allerdings nicht viel über das bedeutendste föderale Heiligtum Samniums, jenes von Bovianum, auch wenn der Ort eine wichtige Rolle in der Erzählung des Livius spielt. Dieser spricht ausschließlich von Roms wiederholtem Bemühen, sich des Stadtstaates zu bemächtigen[17]. Im andauernden Interesse der römischen Militärstrategie wie auch in der Tatsache der Stadt-

[10] Liv. 27,4,12.

[11] Liv. 23,35.

[12] Strab. 5,4,3 (242).

[13] Die griechische Stadt, eine Gründung der Chalkidier, ist 421 v. Chr in den Machtbereich der Kampanier gefallen (Liv. 4,44,12).

[14] Diese sind von J. Heurgon gut dargestellt worden: Heurgon 1942a, S. 381–385.

[15] Not. Sc. 1885, S. 81.

[16] J. Heurgon brachte die Gottheit von Hamae in die Nähe der Hauptgöttin vom Fondo Patturelli, in der er eine Juno erkannte (auch Heurgon 1942b, S. 47–48). Die letzte Herausgeberin dieser Serie von Inschriften weist den Platz eher dem Jupiter Flagius zu (Franchi De Bellis 1981, S. 43).

[17] Bei Livius soll die Stadt dreimal eingenommen worden sein (**311**: 9,31,4–5; **305**: 9,44,14–15; **298**: 10,12,9). Die Einnahme von 311 ist sicher unhistorisch (wie auch ein Überfall, der schon 312 stattgefunden haben soll, cf. Liv. 9,28,1–3), was den symbolischen Wert des Ereignisses zeigt (verstärkt durch die von der Stadt gespielte Rolle als zweite Hauptstadt der Aufständischen im Bundesgenossenkrieg).

eroberung im Jahre 305 v. Chr.[18], der kurz darauf ein Friedensgesuch seitens aller samnitischen Völker folgte, sind sicher Hinweise auf die Bedeutung von Bovianum (das heutige Boiano) für die Samniten zu erkennen. Aber die Texte ermöglichen es uns kaum, diese Rolle konkret zu erfassen. Es bleibt nur die Auffassung der Ursprungslegende (die uns hier nicht beschäftigen soll), diese Stadt als Metropole für ganz Samnium anzusehen, d.h. als Mutterstadt, von der aus das Volk sich herausgebildet habe[19].

Viel klarer erscheint dagegen die religiöse Bedeutung von Pietrabbondante, auch wenn dieser Ort nicht dieselbe historische Rolle wie Bovianum gespielt hat. Er galt trotz wichtiger archäologischer Funde als literarisch unbekannt, nachdem A. La Regina aufgezeigt hatte, dass die herkömmliche Identifizierung mit Bovianum Vetus nicht zutreffend sein kann[20]. Eine vor kurzem erschienene Studie von G. Colonna[21] legt jedoch nahe, dass man hier die Stadt Touxion erkennen sollte[22] oder auch den *collis Samnius,* zu dem (nach einer Alternativfassung zu Strabo über die Ursprünge der Samniten[23]) ein Anführer namens Cominius Castronius die jungen Sabiner geführt hätte, die infolge eines *ver sacrum* aus ihrem Vaterland vertrieben worden wären[24]. Die Stadt Touxion wäre – genau wie Bovianum – eine Mutterstadt der Samniten gewesen, und der römische Feldherr Fabius Fabricius (in dem sicher Fabius Gurges, der Sieger über die Samniten während des dritten Samnitenkrieges, zu erkennen ist), hätte daher nach seinem Sieg 290 v. Chr. eine von den Samniten verehrte Statue der Aphrodite Nikephoros nach Rom gebracht. G. Colonna hat gezeigt, dass diese Überlieferung mit dem übereinstimmt, was die Ausgrabungen im Heiligtum von Pietrabbondante zutage gebracht haben; seine föderale Bedeutung scheint durch die Bezeichnung „samnitisches Heiligtum“ (**safinim sak[araklum]**[25]) garantiert. Die dort verehrte Hauptgöttin war in der Tat eine Kriegsgöttin, die der griechische Text mit einer siegtragenden Aphrodite identifiziert. Eine Weihung des 2. Jhdts. v. Chr. in oskischer Sprache gebraucht zwar bereits eine *interpretatio Latina* (der Name der Göttin war in **Vikturria** latinisiert worden), dennoch lässt sich in ihr die sabinische und samnitische Siegesgöttin Vacuna erkennen, die von Varro erwähnt wird[26]. Das kriegerische Gepräge des Kultes wird eindeutig durch die zahlreichen Waffen bezeugt, die als Gaben niedergelegt worden waren und sicher als Beutestücke zu betrachten sind: Die älteren Exemplare tarentinischer Machart stammen von süditalischen Griechen, die jüngeren des 3. Jhdts. v. Chr. von den Römern, die im Zuge des zweiten Samnitenkrieges wiederholt militärische Misserfolge hinzunehmen hatten. Wenn auch die schriftliche Überlieferung nichts über die Zeremonien berichtet, die dort im Namen des samnitischen Bundes abgehalten werden mussten, so kann an die interessante Hypothese von A. La Regina erinnert werden, die um die besondere Form des als Tempel B bekannten Gebäudes kreisen, die man auch im Heiligtum von San Giovanni in Galdo wiederfindet: ein viereckiger, in sich abgeschlossener und mit Portiken versehener Hof, der sich diesseits und jenseits des eigentlichen Tempels erstreckt. Ein solcher Hof kann mit dem Ritual der Auslese von ausgewählten Kämpfern der *legio linteata* in Zusammenhang gebracht werden, wie es sich beispielsweise nach der großartigen Schilderung des Livius 293 v. Chr. in Aquilonia abgespielt haben soll[27]. Im Heiligtum könnten also Riten abgehalten worden sein, die auf militärische Aktivitäten zurückzuführen sind, die der Bund im Notfall ergriff. In der Tat dürfte es sich nicht um eine übliche, bei

[18] Als historisch anzunehmen, auch wenn dieses Vorrücken der römischen Armee sicher nicht auf eine dauerhafte Besetzung des Ortes gerichtet war.

[19] Strabo erzählt in 5,4,12 (250) von einem *ver sacrum:* Junge Sabiner wurden von einem von Ares geschickten Ochsen zum neuen Siedlungsplatz geführt. Der Hinweis auf Bovianum als jener Ort, wo das Tier stehenblieb, ist eindeutig in Schol. *ad* Isidorus, *Et.* 14,4,18. Methodisch sollten der Begriff der Metropole und der Ort eines gemeinsamen Kultes für die Gesamtheit des Volkes getrennt gehalten werden, auch wenn sich beide gegebenenfalls decken können.

[20] La Regina 1966, S. 260–286.

[21] Colonna 1996.

[22] Erwähnt in einem relativ unbekannten Abschnitt der *Parallela Minora* des Pseudo-Plutarch (*Parall. Min*. 37B, einen vermeintlichen Dositheos zitierend, Autor von *Italika* (F. Jacoby, FGrHist 290 F 4).

[23] S.o. Anm. 19.

[24] Fest. 436 L und Schol. *ad* Isidorus, *Et.* 14,4,8.

[25] Von M. Lejeune 1972 vorgeschlagene Transkription der an dieser Stelle freigelegten oskischen Inschrift; siehe Lejeune 1972, besonders S. 100–101.

[26] Siehe Varro, von Pseudo-Acro zitiert, Kommentar zu Hor., *Ep*. 1,10,49; vgl. für die Existenz dieser Göttin im Sabinerland Plin., *Nat. Hist*. 3,12,109; für den Kult der Göttin am See von Cutiliae siehe Dion. Hal. 1,15,1-2, der sich auf Varro stützt (aber das griechische Wort *Nikè* verwendet). Zur Gottheit und ihrer Bedeutung für die Sabiner und die Samniten siehe Colonna 1996, S. 122–125 sowie Briquel 2000.

[27] Liv. 10,38 (auch P. Fest., 102 L). Siehe La Regina 1988, S. 421 und Tagliamonte 1996, S. 182–188.

jedem Kriegsbeginn wiederholte Prozedur handeln: Ihr außergewöhnlicher Charakter (wie etwa jener der Mobilmachung durch eine *lex sacrata*) wird vom antiken Historiker unterstrichen (Notieren des Rituals in einem *liber vetus linteus*, Bezug auf das vorhergehende Beispiel der Einnahme des etruskischen Volturnum/ Capua durch die Samniten). Neben solchen Zeremonien außergewöhnlicher Natur dürften auch eher klassische Feierlichkeiten föderaler Natur im Heiligtum abgehalten worden sein: Die Existenz einer theaterförmigen Struktur vor dem Tempel lässt an die Abhaltung von *ludi* denken, einer Eigenart der föderalen Kulte, die wir in Etrurien wiederfinden werden.

Auf diese Weise vergegenwärtigen die literarischen Quellen, manchmal auch durch archäologische Funde gestützt, mehrere Kultarten, die über den Rahmen der sozialen Basisstrukturen der Stadtstaaten bzw. der kleinen Völkerschaften (im Sinne von Stamm) hinausgehen, die das Italien vor der römischen Vereinigung bildeten. Diese Kulte und die kollektiven Zeremonien waren sicher sehr mannigfaltig: Wir sind grundverschiedenen Gottheiten begegnet, wie dem König der Götter, Jupiter, für die Latiner, einer chthonischen Muttergöttin für die Kampanier, vielleicht Diana für die Herniker und einer weiblichen Kriegsgöttin, die an die Herkunftssage des Volkes der Samniten und seine Entstehung im Zuge der Prozedur des 'Heiligen Frühlings' gebunden ist. Auch die Riten – wo immer sie sich fassen lassen – zeigen Vielfalt: Die Zerteilung des Opferochsen auf dem Albanerberg[28] am hellen Tag hat nicht viel gemeinsam mit dem nächtlichen Opfer von Hamae und noch weniger mit der Ausnahmefestordnung militärischen Gepräges, die die *legio linteata* ausmachte, wie sie im Tempel von Pietrabbondande stattgefunden haben mochte. Aber diese Vielfalt zeigt vielleicht, dass die konkrete Ausgestaltung dieser Kulte und die Feierlichkeiten, die daraus resultierten, weniger Bedeutung hatten als die Tatsache ihrer Existenz als Ausdruck einer gemeinsamen Identität über die alltäglichen Spannungen der Stadtstaaten und einzelnen *populi* hinweg. Es ist nicht uninteressant festzustellen, dass in dieser Mitgliedschaft auch die besondere Charakteristik eines jeweiligen Volkes zum Ausdruck kommen konnte. Es hat durchaus seine Bedeutung, dass die Latiner durch den Kult am Albanerberg hauptsächlich Werte wie Ordnung und Autorität betont haben, die Jupiter oblagen, während die Samniten, ein ausgesprochen kriegerisches Volk und dem Kriegsgott geweiht, eine Siegesgöttin vorangestellt haben, die übrigens direkt an die Darstellung ihrer Herkunft anband.

Vor diesem allgemeinen Hintergrund soll nun auch der uns in diesem Zusammenhang eigentlich interessierende Fall näher beleuchtet werden, und zwar jener der föderalen Versammlungen des *nomen Etruscum* beim Fanum Voltumnae und die damit verbundene Gottheit Voltumna. Nach den Angaben des Livius, der diesbezügliche Informationen für die Jahre zwischen 434 und 389 v. Chr. gibt, habe das *fanum Voltumnae* die Versammlungen der etruskischen Liga zumindest in dieser Periode beherbergt. Es sei hier von vornherein festgehalten, dass wir uns nicht mit dem Problem der Lokalisierung des Heiligtums beschäftigen werden, das dank einer Menge übereinstimmender Indizien im Allgemeinen in der Nähe von Volsinii gesucht wurde – eine Lokalisierung am Campo della Fiera scheint durch die derzeitigen Ausgrabungen unter der Leitung von Simonetta Stopponi bestätigt[29]. Weder die Frage der Existenz anderer föderaler Heiligtümer in Etrurien soll hier erörtert werden noch die Rolle des Fanum Voltumnae in chronologischer Hinsicht: Vielleicht hat es in

[28] Die Haupttexte sind:
Varro, *L. L.* 6,25: *Latinae Feriae dies conceptivus dictus a Latinis populis, quibus ex Albano monte ex sacris carnem petere fuit jus cum Romanis, a quibus Latinis Latinae dictae;*
Liv. 32,1,9: *Feriae Latinae pontificum decreto instauratae sunt, quod legati ab Ardea questi in senatu erant sibi in monte Albano carnem, ut adsolet, datam non esse;* 37,3,4: *Latinae instauratae, quod Laurentibus pars carnis, quae dari debet, data non fuerat;*
Dion. Hal. 4,49,2: τάξας ἅ δεῖ παρέχειν ἑκάστην πόλιν εἰς τὰ ἱερὰ, καὶ μοῖραν ἣν ἑκάστην δεήσει λαμβάνειν;
Plin., *Nat. Hist.* 3,5,69: *carnem in monte Albano soliti accipere populi Albenses;*
Serv., *ad Verg. Aen.* 1,211: *ut in Albano Latinis visceratio dabatur, id est caro;*
Schol. Bob. *ad Cic. Planc*. 9,23 (S. 128 Hild): *Feriarum Latinarum sacrificio solebat hoc observari, ut de hostia civitates adjacentes portiunculas carnis acciperent ex monte Albano secundum veterem superstitionem.*

[29] Gute Darstellung der Argumente in Camporeale 1985. So können in Betracht gezogen werden:
1) das Reskript von Spello durch Konstantin, von 333/337 n. Chr., das sich auf ein föderales Fest der Etrusker bezieht (denen die Umbrer beigeordnet worden waren), und zwar *aput Vulsinios*;
2) in Anbetracht der höchst wahrscheinlichen Identifikation Voltumna/Vertumnus und dem varronischen Ausdruck *deus Etruriae princeps* (*L. L.* 5, 46), auf Vertumnus angewandt, die Formel *nec paenitet inter/ proelia Volsinios deseruisse focus* von Prop. 4,2,3-4 mit Bezug auf Vertumnus;
3) im selben Sinn die Darstellung des Konsuls M. Fulvius Flaccus, der Volsinii im Jahre 264 v. Chr. eingenommen hatte, in Siegeskleidung im Tempel des Vertumnus auf dem Aventin (Festus, 228 L).

seiner panetruskischen Funktion andere Heiligtümer ersetzt, die vorher eine ähnliche Funktion innehatten; vielleicht ist eine solche umfassende Rolle eines auf dem Territorium von Volsinii gelegenen Kultortes auf den Durchsetzungswillen dieser Stadt zu Ungunsten anderer Städte zurückzuführen, die früher die Rolle einer „Hauptstadt" des *nomen Etruscum* gespielt haben[30]. So wollen wir lediglich von der Existenz eines uns bekannten etruskischen Bundes ausgehen, wie wir ihn dank unserer Dokumentation aus einer relativ späten Epoche der etruskischen Zivilisation kennen. Wir wollen uns keine Fragen stellen über sein Auftauchen und auch nicht über die Hypothese einer Genese nach fremdem Vorbild, insbesondere jenem der ionischen Dodekapolis. Und auch der politische Aspekt der Versammlungen der Liga, wie er in den schriftlichen Quellen, die vom Fanum Voltumnae sprechen, immer wieder bevorzugt wird und dem vor kurzem praktische und nähere Bestimmungen zuteil wurden, hat uns hier nicht länger aufzuhalten[31].

Immerhin ist festzustellen, dass in keiner der Textstellen, in denen Livius (unsere einzige Quelle für das Fanum Voltumnae) über die dort stattfindenden Versammlungen der Liga der zwölf etruskischen Völker berichtet, etwas anderes zur Sprache kommt als Beschlüsse politischer Natur. Im Jahr 434 v. Chr. bitten die Veienter und ihre Verbündeten der faliskischen (also nicht-etruskischen) Stadt Falerii vergeblich um die Unterstützung der anderen etruskischen Stadtstaaten gegen die Römer, die durch die Einnahme von Fidenae ein besonderes Bedrohungspotential entfalteten. Derselbe Vorgang wiederholt sich 432 v. Chr. (diesmal werden die Falisker nicht erwähnt); wie schon zwei Jahre zuvor erhalten die Veienter keine Unterstützung von ihren Stammesgenossen, die die Sache lediglich auf das nächste Jahr verschieben – und dann wird Livius nicht mehr darüber sprechen. Die nächste von Livius erwähnte Versammlung ist jene von 405 v. Chr., also im ersten Jahr der Belagerung von Veji: Wieder kommt die Frage einer eventuellen Hilfe für die Veienter auf die Tagesordnung, ohne dass etwas von der Dodekapolis beschlossen wird. Die Auseinandersetzung wird im Jahre 397 v. Chr. weitergeführt mit der Bitte der Falisker und der Capenaten, zwei nicht-etruskischen Stadtstaaten, die am Tiber angesiedelt und mit Veji verbündet waren: Sie erhalten eine klare Absage – nach Livius größtenteils wegen der gallischen Bedrohung, die damals bereits spürbar war. Die letzte Erwähnung des Fanum Voltumnae fällt in das Jahr 389 v. Chr. (also bereits nach der Einnahme von Veji), als Rom durch die Kelteninvasion geschwächt war und gegen eine Erhebung der Latiner und Herniker, unterstützt von den Volskern, kämpfen muss. Ein *concilium* der etruskischen Völker berät darüber, Sutri und Nepet von den Römern zurückzuerobern[32].

Man kann also feststellen, dass in keinem dieser Texte die Rede von religiösen Aspekten der gemeinsamen Versammlungen der etruskischen Völker ist. Der einzige Hinweis darauf ist eben die Lokalisierung dieser *concilia omnium Etruriae populorum* beim Fanum Voltumnae[33]. Aber es handelt sich lediglich um einen topographischen Hinweis, dem Livius keine nähere Bestimmung religiöser Natur hinzufügt. Auf diese Weise erscheinen die Versammlungen, die er konkret beim Fanum Volumnae ortet, nicht anders als jene Treffen der Liga, bei denen Angaben zur Lokalisierung an einem sakralen Ort fehlen. Das gilt sowohl für die Begegnungen, die er im zweiten Buch für das Jahr 481 v. Chr. erwähnt (bezüglich des Eingreifens auch anderer etruskischer Städte neben Veji gegen Rom[34]), als auch für die Zeit nach dem Sturz von Veji, als er die Debatte im Hinblick

---

Für die archäologische Situation am Campo della Fiera siehe die Darstellung der heute bekannten Daten in Stopponi 2002–2003 und Stopponi 2007.

[30] So hat G. Colonna die Hypothese geäußert, dass der Ara della Regina-Tempel in Tarquinia, dessen Hauptgöttin eine Diana-Artemis gewesen sein soll, im 5. Jahrhundert v. Chr. ein Heiligtum für die Gesamtheit des etruskischen Bundes gewesen sei (in: *Santuari* 1985, S. 73); siehe auch Bonghi Jovino 1997, S 90.

[31] Fehl am Platze wäre hier ein Eingreifen in die Diskussion um die bekannte Frage der „*disunione politica degli Etrusci e i suoi riflessi storici ed archeologici*", um den Titel eines berühmten Artikels von L. Pareti zu erwähnen (Pareti 1929–1930). Zur Funktion der Liga siehe jetzt Aigner Foresti 1994. Wir haben in demselben Buch besonders das Zeugnis des Livius untersucht (Briquel 1994a). Die Schlussfolgerungen, die M. Torelli dank der Untersuchung der Elogien für die Familie Spurinna auf dem Forum von Tarquinia vorschlug (Torelli 1975, S. 67–92), können natürlich nur den Wert einer Hypothese haben, auch wenn sie durch die wohl berechtigte Kritik an der föderalen Bedeutung, die traditionsgemäß dem *zilaθ meχl rasnal* verliehen worden war (Rix 1984 und De Simone 1985), nicht direkt in Frage gestellt werden.

[32] Siehe in chronologischer Reihenfolge Liv. 4,23,4; 4,25,7; 4,61,2; 5,17,6; 6,2,2.

[33] Die Terminologie des Livius für diese Versammlungen ist unterschiedlich; man findet mit der Erwähnung des Fanum Voltumnae: 4,23,5: *ad fanum Voltumnae omnis Etruriae concilium*; 4,61,1: *Etruscorum concilium ad fanum Voltumnae*; 5,17,6: *concilia Etruriae ad fanum Voltumnae*; ohne diese Erwähnung: 2,44,8: *in omnium Etruriae populorum conciliis*; 10,10,11: *concilia populorum Etruriae*; 10,14,3: *concilia Etruriae populorum*; 10,16,3: *Etruriae concilium*.

[34] Siehe Liv. 2,44; vgl. Dion. Hal. 9,1,2 für 479 v. Chr.; 9,18,2 für 475 v. Chr.

auf die Möglichkeiten der Etrusker wiedergibt, die Gallier gegen Rom einzusetzen[35], oder wenn er von der Vermittlung des samnitischen Generals Gellius Egnatius beim *concilium* von 296 v. Chr. berichtet; dieser wollte die tyrrhenischen Städte dazu aufrufen, ihre Kräfte mit den seinigen zu vereinen, um den römischen Feind zu bekämpfen[36]. Vorrangig sind immer politische und militärische Fragen und – wenn man das aus den genannten Textstellen ableiten kann – die Fakten, dass die Versammlungen einen jährlichen Charakter hatten[37] und die zwölf Stadtstaaten dort durch Delegationen vertreten waren[38]. All dies würde aber nicht für die Behauptung ausreichen, dass der Rahmen dieser Versammlungen des *nomen Etruscum*[39] von vornherein religiös geprägt war oder dass diese *concilia* (zumindest anfänglich) deswegen abgehalten worden waren, um den zwölf Bestandteilen des etruskischen Volkes die Möglichkeit zu geben, ihre gemeinsame Identität durch gemeinschaftliche Kultfeiern hervorzuheben[40] – und zwar auf dieselbe Art und Weise, wie es ihrerseits die dreißig latinischen Völker um den Jupiter Latiaris von Alba Longa oder die verschiedenen oskischen Völker von Campanien in Hamae gemacht hatten.

Außer der Tatsache, dass diese *concilia* beim Fanum Voltumnae abgehalten wurden, was (auch wenn Livius daraus keine Schlussfolgerung in diese Richtung zieht) den jährlichen Versammlungen der Delegierten der zwölf Völker an sich schon einen religiösen Stempel aufdrückt, verfügen wir über einen sehr bekannten Text des Livius, der (wenn er auch nicht ausdrücklich das Fanum Voltumnae erwähnt) immer und mit Recht mit dem in Zusammenhang gebracht worden ist, was andere Texte über die Versammlungen der Liga der tyrrhenischen Stadtstaaten berichten: Es handelt sich um die bekannte Stelle am Anfang des 5. Buches mit der Definition der Etrusker als Volk, das mehr als alle anderen dem Religiösen ergeben sei[41]. Wir wissen, wie wichtig diese Passage für unsere Kenntnis hinsichtlich der Funktion der Liga ist: Es ist der einzige Textbeleg, wo die Rede von einem Vertreter des gesamten *nomen Etruscum* ist, gewählt von den zwölf Völkern[42], d.h.

---

[35] Siehe Liv. 10,6,6-12; 10,11; 13,3.

[36] Siehe Liv. 10,16,3-8.

[37] Dieser Punkt folgt aus der für 432 v. Chr. angegebenen Verschiebung der Frage auf das nächste Jahr (Liv. 4,25,8: *ibi prolatae in annum res decretoque cautum ne quod ante concilium fieret*). Es bestand aber die Möglichkeit für außerordentliche und wahrscheinlich nicht an religiöse Feste gebundene Versammlungen (4,23,4 für 434 v. Chr.: *cum duae civitates legatis circa duodecim populos missis impetrassent, ut ad Voltumnae fanum indiceretur*; 10,16,3 für 296 v. Chr.: *postulaverunt principes Etruriae concilium*).

[38] Der Hinweis auf die Falisker für die Jahre 434 und 397 v. Chr. und auf die Capenaten für 397 v. Chr. bedeutet nicht, dass diese nicht-etruskischen Städte mit vollem Recht an den Versammlungen des *concilium* der Liga der zwölf Völker teilgenommen haben.

[39] Der Ausdruck *nomen Etruscum* samt der genaueren Definition *omne* unterstreicht wohl, dass die Gesamtheit der Dodekapolis auf diese Weise benannt wird: Liv. 9,41,6 für 308 v. Chr.: *nomen omne Etruscum foedus ab consule pete(bat*); 7,17,6 für 356 v. Chr.: *concitatur deinde omne nomen Etruscum*; weniger spezifisch in 5,22,8 über den Fall von Veji 396 v. Chr.: *hic Veiorum occasus fuit, urbis opulentissimae Etrusci nominis*.

[40] Auch hier ist die Existenz der zwölf Völker nicht direkt den Textstellen des Livius über die Versammlungen beim Fanum Voltumnae zu entnehmen. Man kann sie jedoch anhand des Textes für das Jahr 434 v. Chr. annehmen (Liv. 4,23,5: *legatis circa duodecim populis missis ut ad Voltumnae fanum indiceretur omni Etruriae concilium).* Zu den antiken Zeugnissen zur etruskischen Dodekapolis siehe Briquel 2001.

[41] Liv. 5,1,3-6.

[42] Wir schließen hier jene Texte aus, die darauf anspielen, dass die Etrusker zur Zeit der Monarchie einen einzigen König gehabt hätten, der den Herrschern der Stadtstaaten der Liga überlegen gewesen wäre (Serv., *ad Verg. Aen*. 8,475: *ingentes autem populos non sine causa dixit. Nam Tuscia XII lucumones habuit, i.e. reges quibus unus praeerat*; 10,202: *quia Mantua tres habuit populi tribus, quae et in quaternas curias dividebandur, et singulis singuli lucumones imperitabant, quos in tota Tuscia XII fuisse manifestum est: ex quibus omnibus unus praeerat*). Zur hier angeführten Verwechslung zwischen der gemeinschaftlichen Organisation des etruskischen Volkes und der internen Organisation der Städte siehe unten. Diese Texte, die sich auf den Streitbegriff *lucumo* beziehen (siehe Cristofani 1984, S. 125 und besonders Cristofani 1991), scheinen extrapoliert, und zwar anhand der Erklärung zur Zahl der Liktoren, die die römischen Konsuln zu begleiten hatten (Liv. 1,8,3: *me haut paenitet eorum sententiae esse quibus et apparitores hoc genus ab Etruscis finitimis unde sella curulis, unde toga praetexta sumpta est, numerum quoque ipsum ductum placet et ita habuisse Etruscos, quod ex XII populis creato rege singulos singuli populi dederint*; Dion. Hal. 3,61,2: ὡς δέ τινες ἱστοροῦσι, καὶ τοὺς δώδεκα πελέκεις ἐκόμισαν αὐτῷ λαβόντες ἐξ ἑκάστης πόλεως ἕνα. Τυρρηνικὸν γὰρ εἶναι ἔθος δοκεῖ ἑκάστου τῶν κατὰ πόλιν βασιλέων ἕνα προηγεῖσθαι ῥαβδοφόρον ἅμα τῇ δέσμῃ τῶν ῥάβδων πέλεκυν φέροντα· εἰ δὲ κοινὴ γίνοιτο τῶν δώδεκα πόλεων στρατεία τοὺς δώδεκα πελέκεις ἑνὶ παραδίδοσθαι τῷ λαβόντι τὴν αὐτοκράτορα ἀρχήν). Beiden kann u.E. kein großes Vertrauen geschenkt werden, vgl. dazu auch Briquel 2001.

von ihren Delegierten, die innerhalb der aristokratischen Klasse der *principes* ausgewählt worden waren[43]. Nun aber ist bemerkenswert, dass dieser gewählte Vertreter des etruskischen Volkes kein *praetor* war, wie es später in der römischen Kaiserzeit der Fall sein wird, auch kein Ädil (die Funktion ist ebenfalls für diese Zeit bezeugt[44]), sondern ein Priester, ein *sacerdos*, dessen Funktion darin bestand, den jährlichen Spielen vorzusitzen, wie auch immer die uns unbekannte etruskische Bezeichnung gelautet haben mag, die der lateinische Begriff übersetzt[45]. Dies ist ein klarer Hinweis auf die Bedeutung des religiösen Aspekts dieser Versammlungen, auch wenn dieser nicht in die Schriften von Historiographen wie Livius oder Dionysos von Halikarnassos eingeflossen ist, die nur politisch und militärisch relevante Entscheidungen aufzeichneten. Aber die sich jährlich wiederholenden Zeremonien, die – wie in den Texten erwähnt – an sich keinen Einfluss auf die Ereignisse hatten, mochten ihnen zu banal erscheinen, als dass sie ihnen hohe Aufmerksamkeit schenkten oder sich die Mühe machten, sie zu beschreiben. Nur einmal hat der Ablauf dieser Spiele auf die „große“ Geschichte eingewirkt, und zwar aufgrund des Benehmens des Königs von Veji (der die Feindschaft der anderen etruskischen Stadtstaaten auf sich gelenkt hatte)[46], worüber uns Livius einige Einzelheiten mitteilt[47].

Was wir auf diese Weise erfahren, ist zugegebenermaßen relativ wenig. Wir haben bereits auf die Wahl eines föderalen Priesters hingewiesen, der in den anschließend gefeierten Festen zwischen der etruskischen Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit und ihren Göttern als Vermittler fungieren wird. Was die Zeremonien selbst betrifft, kann man feststellen, dass sie Spiele nach sich zogen, und zwar ähnlich einem in Griechenland gut belegten gemeinsamen Festzug, den wir in Italien mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit für Samnium aufgezeigt haben[48]. Aber zu den Spielen selbst sagt der Historiker nicht viel, bis auf den konkreten Hinweis, dass es verboten war, ihren Ablauf zu unterbrechen. Dabei ging es allerdings um eine rituelle, letztlich banale Regel, die den Zorn der Götter bei Störung der Riten vermeiden sollte. Für den Fall Rom veranschaulicht dies die Geschichte des alten Mimen Q. Pomponius, der unter Flötenbegleitung bei den Apollinischen Spielen von 211 v. Chr. weitertanzte, obwohl das unerwartete Nahen der Armee des Hannibal sie unterbrochen hatte. Auf diese Weise sorgte er für eine Weiterführung der Zeremonie und rettete Rom vor einer schlimmen rituellen Schuld[49]. Wir wissen nicht, ob diese Spiele zu den *ludi circences* gehörten und daher den athletischen Wettbewerben oder den Pferderennen zuzurechnen sind[50], oder zu den *ludi scaenici* und daher in theatralischen

---

[43] Über die Rolle der Aristokraten in den Funktionsinstanzen der etruskischen Liga: Liv. 2,44,8 für 481 v. Chr. (*principes omnium Etruriae conciliis fremebant*); 6,2,2 für 389 v. Chr. (*Etruriae principum ex omnibus populis*); 10,13,3 für 298 v. Chr. *(omnibus conciliis… principes Etruscorum*); 16,3 für 296 (*postulaverunt principes Etruriae concilium*); Dion. Hal. 3,59,4 (Herrschaft des Tarquinius Priscus) spricht von οἱ δυνατώτατοι τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν. Wie von L. Aigner Foresti hervorgehoben (Aigner Foresti 1994, S. 338–339), scheint eine Passage des Livius (10,13,3: *palam omnibus conciliis vexari principes Etruscorum*) die Teilnahme auch von Vertretern der eher volkstümlichen Schichten an den Versammlungen der Liga zu bezeugen, ohne dass diese die zu fassenden Beschlüsse beeinflussen konnten.

[44] Zum Ursprung der *praetores* (und auch der *aediles*) der etruskischen Völker in der Kaiserzeit siehe Liou 1969. Bezüglich der zwölf, dann fünfzehn etruskischen Völker vgl. die gute Richtigstellung von M. Torelli in Torelli 1985. Zum problematischen Charakter der traditionellen These, die im *zilaθ meχl rasnal* das dem *praetor Etruriae* der lateinischen Inschriften entsprechende etruskische Bundesorgan sah, siehe oben Anm. 31.

[45] Der *zilaθ meχl rasnal* ist kein *sacerdos*, sondern ein *magistratus*.

[46] Liv. 5,1,4-5: *gravis iam is (rex) antea genti fuerat opibus superbiaque, quia solemnia ludorum quos intermitti nefas est violenter diremisset, cum obi ram repulsae, quod suffragio duodecim populorum alius sacerdos ei praelatus esset, artifices, quorum magna pars ipsius servi erant, ex medio ludicro repente abduxit.*

[47] Bezüglich der Möglichkeit, dass die Information bei Livius an jener Stelle, wo die Rolle des Etruskerbundes in Verbindung zum finalen Krieg gegen Veji erwähnt wird, von Licinius Macer stammt, siehe Briquel 1994a (wobei eine Perspektive weiterentwickelt wird, die von D. Musti in Musti 1970 herausgearbeitet wurde). Aber die Qualität der in diesen Textstellen vorhandenen Information über die Funktion der etruskischen Liga sowie ihre allgemeine Ausrichtung lassen in der Verarbeitung der Erzählung an einen Einfluss etruskischer Elemente denken: Die etruskische Liga versucht, das gegenüber Rom feindliche Veji vom Rest des *nomen Etruscum* zu trennen, indem es Veji nicht in seinem Krieg unterstützt und ihm vorwirft, das verhasste Regime des *regnum* wiederhergestellt zu haben, was die Gottlosigkeit des veientischen Königs unterstreicht, d.h ein Benehmen, das genau dem entgegengesetzt ist, wie die Etrusker in dieser Zeit dargestellt wurden.

[48] Siehe oben zum Theater, das neben dem Tempel B von Pietrabbondante liegt. Eine interessante Hypothese von H.S. Versnel (Versnel 1970, S. 273–284) macht aus dem Fanum Votumnae den Sitz der etruskischen Zeremonie des Triumphes, das dem römischen dann als Vorbild gedient habe; dies ist aber nicht zu beweisen.

[49] Festus 436 L; Serv., *ad Verg. Aen*. 8,110; Macr., *Sat*. 1,17,25.

[50] Zu den athletischen Spielen in Etrurien siehe die grundlegende Studie von J.-P. Thuillier (Thuillier 1985; vgl. auch die gesammelten Studien in Thuillier 1991); zu den Wagenrennen siehe Bronson 1965.

oder wenigstens proto-theatralischen Schauspielen bestanden[51]. In dieser Hinsicht ist der Begriff *ludi* zweideutig und der Hinweis auf *artifices* erlaubt keine exaktere Klassifizierung: Diesem Wort kam vermutlich eine groβe Bedeutung zu und es ermöglichte – wie J.-P.Thuillier aufgezeigt hat – eine klare Unterscheidung zwischen den griechischen Spielen, bei denen freie Bürger wetteiferten, um die Farben ihrer Stadt zu verteidigen, und den aristokratischen etruskischen Spielen, die vor allem Schauspiele waren und einem Publikum gefallen sollten: Die Ehre des Gewinns war jene von reichen Geldgebern, die professionelles Personal engagierten. Dennoch besagt dies nichts über dessen Identität, der Begriff *artifices* kann genauso gut Wagenlenker, Athleten wie auch Schauspieler oder Tänzer bezeichnen[52]. Aber die Debatte ist vielleicht überflüssig – es kann nicht ausgesschlossen werden, dass die Zeremonien beim Fanum Voltumnae beide Spielkategorien in sich vereinigten, wie dies auch woanders der Fall war[53]. Das Reskript von Spello ist ein in diese Richtung weisender Beleg, da es für die gemeinsamen Feierlichkeiten von Umbrern und Etruskern *aput Vulsinios* Bühnenspiele (*ludi scaenici*) und Gladiatorenkämpfe erwähnt. Wie J.-P. Thuillier unterstreicht, könnten die Gladiatoren einer „Modernisierung" der athletischen Wettbewerbe entsprechen, nachdem diese durch damals eher übliche Schauspiele ersetzt worden waren. Schon in dieser Variante, die den Erwartungen des Publikums der Kaiserzeit angepasst war, hätte man also in der Tat eine Verbindung von *ludi scaenici* und *ludi circenses* erzielt[54].

Wie dem auch sei, die Existenz von Spielen im Rahmen von Zeremonien der panetruskischen Versammlungen beim Fanum Voltumnae überrascht nicht. Man weiβ, wie sehr die Römer sich dessen bewusst waren, was ihre eigenen Spiele den nördlichen Nachbarn verdankten: dies gilt für die sportlichen Spiele (hier sei nur an die Bemerkung des Livius über die Einführung der athletischen und hippischen Spiele durch Tarquinius Priscus erinnert: *ludicrum fuit equi pugilesque, ex Etruria maxime acciti*[55]) ebenso wie für die Bühnenspiele, die im Jahr 364 v. Chr. in Etrurien eingeführt wurden (auch darüber berichtet der Pataviner – quasi als Echo zum Vorherigen: *ludiones ex Etruria acciti*[56]). Dass die Feste des *nomen Etruscum* von Spielen begleitet waren, kann ab diesem Zeitpunkt als üblich gelten, lässt aber dennoch kaum eine genaue Definition der Natur dieser panetruskischen Feste und ihrer Darstellung im Rahmen der religiösen Darbietungen dieses Volkes zu.

Von groβer Hilfe ist der andere über diese Feste bekannte Punkt, und zwar ihre Lokalisierung beim Fanum Voltumnae. Unserer Meinung nach ist kaum zu bestreiten, dass die am Anfang des 5. Buches von Livius erwähnten *ludi* an diesem Versammlungsort des Bundes stattfanden, wie er es auch in anderen Auszügen andeutet. Das, was über die Persönlichkeit des im Fanum verehrten Gottes bekannt ist, kann uns auch helfen, den religiösen Charakter der Feste besser zu verstehen und erhellt darüber hinaus die Tatsache, dass die Etrusker an diesen Gott appellierten, um – zumindest in einer bestimmten Epoche – an seinem Kultort ihre föderalen Versammlungen abzuhalten. Wir haben gesehen, welchen Wert die Latiner darauf legten, ihre *Feriae Latinae* im Zusammenhang mit dem höchsten Gott Jupiter zu sehen, und dass sich die Samniten in Pietrabbondante an der kriegerischen und erobernden Gestalt der Vacuna/ Victoria orientierten.

Es kann also angenommen werden, dass die Wahl des Fanum Voltumnae als Versammlungsort der Liga eine gewisse Bedeutung (auch in religiöser Hinsicht) hatte. Damit stehen wir im Gegensatz zu einer Interpretation, die den Prozess umgekehrt sehen möchte: Die Relevanz des Gottes (der sogar zum *deus Etruriae princeps* wird[57]) sei eher die Folge der Tatsache, dass sein *fanum* als Versammlungsort der zwölf

---

[51] Unter der umfangreichen Literatur, die sich der Frage des etruskischen Theaters widmet und den ursprünglichen Formen der Bühnenschauspiele, die dem Erscheinen des eigentlichen Theaters vorangehen, seien Jannot 1976, Szilàgyi 1981, Jolivet 1991 und Colonna 1991 genannt.

[52] Thuillier 1985, S. 520–529.

[53] Man kann an das italische Beispiel der *ludi Cetasti* erinnern, die in Padua stattfanden und einen theatralischen Teil mit Pferdewettbewerben zu verbinden scheinen. Siehe Linderski 1992 mit antiken Belegen und Bibliographie.

[54] Thuillier 1985, S. 522, Anm. 89; kritisch Gascou 1967, S. 634–635, der es ablehnt, eine Kontinuität zwischen den Zeremonien des Fanum Voltumnae und den durch dieses epigraphische Dokument bekannten Spielen anzunehmen. Siehe auch Manino 1989.

[55] Liv. 1,35,9.

[56] Liv. 7,2,1-13; Val. Max. 2,4,4; Cluvius Rufus *ap.* Plut., *Q. R.* 107 (= HRR Fr. 4). Zu den verschiedenen Formen der Tradition siehe Briquel 1990.

[57] Varro, *L. L*. 5,46 (zu Vortumnus ebenda 5,74). Die Liste der Gottheiten, die der Sabiner Titus Tatius in Rom eingeführt habe, hat nur eine relative Bedeutung, weil diese Überlieferung nur einen nebensächlichen und artifiziellen Charakter hat (dazu Poucet 1967, S. 320–325).

Völker diente. Das Fanum Voltumnae hätte demnach keine besondere, in seiner eigenen Natur begründete Bedeutung für den Bund. In der Tat ist es mit M. Cristofani möglich, eine formale Analyse des Namens *Voltumna* vorzunehmen. Er sieht darin die Adjektivbildung einer Gens; man habe es daher mit einer Gottheit zu tun, die an eine gleichnamige Familie gebunden gewesen sei, und nur die Tatsache, dass ihr Heiligtum dem *nomen Etruscum* als Versammlungsort diente, habe dazu geführt, dieser göttlichen Gestalt den Rang des ersten Gottes Etruriens zu verleihen[58]. Eine solche Annahme kann durch eine andere Bemerkung ergänzt werden, die linguistisch von der etruskischen Form des Namens Voltumna abhängt: man hat es nicht mit einer Nominal-, sondern mit einer Adjektivbildung zu tun. Infolgedessen handelt es sich wahrscheinlich um eine Namensersetzung, die (wie C. De Simone aufgezeigt hat) nach einem im Etruskischen häufig auftretenden Usus autonom zur Kennzeichnung einer Gottheit verwendet worden und auf diese Weise unabhängig geworden sei[59]. Anfangs wäre Voltumna also nur ein Eigenschaftswort gewesen, das einen andersnamigen Gott bezeichnete – das entspricht einer häufig geäußerten und schon 1928 von R. Pettazzoni vorgebrachten Meinung, wonach Voltumna nur eine Bezeichnung für den etruskischen Jupiter, also Tinia, gewesen sei[60]. Anders gesagt wäre Voltumna, der *deus Etruriae princeps*, nur eine lokale Form für den höchsten Gott der tyrrhenischen Religion, nämlich Tinia als Äquivalent des griechischen Zeus und lateinischen Jupiter.

Formal ist die Analyse tadellos. Aber sie hat den großen Nachteil, das, was wir über den etruskischen Voltumna sagen können (das ist das Wenige, was seine Namensanalyse zulässt), von dem zu spalten, was man über den lateinischen Vertumnus weiß. Die lateinischen Autoren (Varro, Properz) beteuern jedenfalls unermüdlich, er sei ein etruskischer Gott[61] – das macht es schwierig, ihn von Voltumna zu trennen. Die Gegenüberstellung der beiden göttlichen Gestalten – des etruskischen Voltumna, der nur durch sein *fanum* erwähnt wird, und des lateinischen Vertumnus – wird übrigens von den Anhängern der o.a. Erklärung nicht verneint. Es wäre unmöglich, die etruskischen Merkmale des Vertumnus zu negieren und ihm folglich jeden Zusammenhang mit der tyrrhenischen Gottheit ähnlichen Namens abzusprechen. Aber in Wirklichkeit spiele das überhaupt keine Rolle für die Erklärung des Wesens des Titulargottes über den Versammlungsort der etruskischen Liga: Der Name Vertumnus wird als eine paretymologische Wiederherstellung des Namens des etruskischen Gottes definiert, nachdem die Römer ihn sozusagen „vereinnahmt" hatten; was in der Literatur über ihn gesagt wird, sei also das Ergebnis einer sekundären Entwicklung. Die Nähe zur Wurzel des Verbs *verti/vertere* habe dazu geführt, ihm Charakteristika zu verleihen, die er anfangs keineswegs gehabt hätte. Anders gesagt, alles, was in ihm eine Veränderung, eine Verwandlung voraussetzt (und Properz spielt in seiner dieser Gottheit gewidmeten Elegie glänzend mit diesem Aspekt), sei die Frucht einer rein römischen Bearbeitung, ohne dass man das Geringste daraus folgern könne, um die Gestalt des ursprünglich etruskischen Gottes zu erfassen[62].

Eine derart negative Einstellung gegenüber der Möglichkeit, aus der Gegenüberstellung von Voltumna und Vertumnus etwas ableiten zu können, erscheint uns jedoch nicht zwingend. Die Hypothese der paretymologischen Ableitung aus dem lateinischen *verti/vertere* ist – linguistisch gesehen – zweifellos das beste Mittel zur Erklärung der Koexistenz beider Formen[63]. Man sollte sie allerdings nicht vernachlässigen, wenn man versucht, den Charakter der originär etruskischen Gottheit zu umreißen. Im Lateinischen haben wir es mit einer Form klarer Bedeutung zu tun, aus diesem Grund muss der Göttername vom Verzeichnis der Namen *indigitamenta* auf *-mnus* getrennt werden – die Nachsilbe ist eine Erweiterung in Bezug auf die Basis, deren

---

[58] Cristofani 1985. Dieser Analyse folgt C. De Simone in De Simone 1989, S. 199–200 und De Simone 1997, S. 188. Was die Analyse des Namens Veltune betrifft, siehe die Bemerkungen in De Simone 1989, *l. c.* Der Name ist von jenem des Voltumna zu trennen – methodologisch ist es also gefährlich, Veltune in die Analyse des Gottes Voltumna einfließen zu lassen. Dieselbe Feststellung gilt noch treffender für den Namen des Monsters Olta bei Plin., *Nat. Hist*. 2,54 (Cristofani 1985, S. 76–77).

[59] De Simone 1997.

[60] Pettazzoni 1928; Versnel 1970, S. 279; Pfiffig 1975, S. 234–236; Camporeale 1985, S. 14–15; Roncalli 1985, S. 70–73; Cristofani 1985, S. 85; Coarelli 1988, S. 421–424; De Simone 1997, S. 188, 202, 209; Jannot 1998, S. 164–165.

[61] Zur davon abweichenden Haltung Ovids, der beim Gott Vertumnus kein etruskisches Element erwähnt, siehe Cristofani 1985, S. 84–86. Dies entspricht einer allgemeinen Einstellung Ovids, der sich für eingebrachtes etruskisches Kulturgut wenig empfänglich zeigte (siehe unsere Bemerkungen zur Legende des Mezentius in Briquel 1998a).

[62] Wir fassen hier die von M. Cristofani geäußerte Meinung zusamman: Cristofani 1985; siehe auch Cristofani 1997, S. 209.

[63] Dies war schon die Meinung von A. Ernout und A. Meillet in Ernout/Meillet 1959, S. 727 („la forme latine est peut-être due à une déformation de l'étrusque Voltumna, due à une étymologie populaire qui a rapproché le nom du dieu *verto* et en a fait le dieu des changements de saison"). Bibliographie zur Frage bei Breyer 1993, S. 412.

Wert nicht mehr zu erfassen ist[64], die aber sicherlich nichts mit der Bedeutung des Gottes Vertumnus zu tun hat. Im Namen dieses Gottes wird der Wert als medio-passives Partizip in Bezug auf das Verb *vertere/verti* klar ausgedrückt, dadurch ist der Begriff eher mit *alumnus* in Bezug zu *alo* zu vergleichen, wo er eindeutig die Rolle eines passiven Partizip Präsens übernimmt[65]. Eine solche Bildung hat alle Chancen, alt zu sein; dies stimmt auch mit der Überlieferung überein, die die Statue des Gottes im *vicus Tuscus* als das Werk des sagenhaften Schmiedes Mamurius Veturius ausgibt, der sie zur Zeit von König Numa geschaffen habe, als auch mit der Lokalisierung seines Kultes innerhalb des Pomeriums[66]. Die Wortbildung reicht in ein Zeitalter zurück, in dem das Lateinische noch die Möglickeit besaß, solche Bildungen auf Verbalgrundlage zu verwenden, deren Fehlen das System der Partizipien im klassischen Latein dann aus dem Gleichgewicht bringt, was wohl nicht den ursprünglichen Zustand widerspiegelt[67]. Unter diesen Bedingungen kann die Wahl einer so speziellen Bezeichnung der Gottheit nicht von einem einfachen phonetischen Zufall abhängen. Diesbezüglich ebenfalls wenig Bedeutung hat die (obendrein ganz äußerliche) Tatsache der Lokalisierung des Kultes an der Tiberschleife, wenn auch der Versuch, die Nähe zum Verb *vertere/verti* damit zu rechtfertigen, von den antiken Schriftstellern teilweise gerne akzeptiert wird[68]. Der Faktor Wandel bzw. Veränderung mag mit einbezogen worden sein, weil man fühlte, dass darin ein Hauptmerkmal des göttlichen Wesens lag. In diese Richtung führen übrigens die meisten etymologischen Erklärungen der antiken Autoren, die in unterschiedlicher Weise immer um diese Idee kreisen[69]. Es gibt also keinen Grund, in der Verbindung des Gottes mit dem Begriff *vertere/verti* eine ausschließlich römische Sonderentwicklung zu sehen – Folge einer Interpretation, die der Gottheit ihre lateinische Benennung aufgezwungen hätte. Schon der etruskische Gott muss wohl eine Affinität zu Begrifflichkeiten wie Veränderung, Wandel und (ewige) Erneuerung aufgewiesen haben, die dann das Wesen des Vertumnus zu kennzeichnen scheinen.

Eine solche Definition scheint uns von Jupiter, bzw. besser gesagt, von Tinia zu entfernen, mit dem man den Gott Voltumna oft identifiziert. Die Annahme eines Beinamens für den Gott Tinia, der zur Entstehung einer eigenen Gestalt geführt habe, ist deshalb nicht ganz hinfällig, allerdings sollte man ihr einen nur diachronischen Wert einräumen und zugeben, dass diese Gottheit – ausgehend von ihrer Anfangsbedeutung als König der Götter im etruskischen Pantheon – in der Folge eine autonome Entwicklung durchlaufen und dabei eine ganz besondere Persönlichkeit angenommen hat, in der die Idee des Wandels in den Vordergrund gerückt wurde. Unserer Meinung nach ist dies aber nicht die wahrscheinlichste Hypothese und man kann eine andere formulieren, die von Varros Definition ausgeht, der Vertumnus als *deus Etruriae princeps* empfindet.

Tatsächlich genügt diese Formulierung Varros nicht, um aus Voltumna/Vertumnus ein Äquivalent zu Tinia-Jupiter zu machen. G. Colonna hat in einer Untersuchung zur Bedeutung des Wortes *princeps* (wie Plinius es in seinem 3. Buch der Naturgeschichte für Felsina, Urhaupstadt der *Etruria Padana*, anwendet[70]) darauf aufmerksam gemacht, dass das Wort nicht zwangsläufig im Sinne einer Herrschaft oder einer höheren Obrigkeit aufgefasst werden muss, sondern dass es ebenso einen zeitlichen Bezug haben kann[71]. Die im *Thesaurus Linguae Latinae* aufgeführten Fälle bestätigen diese Analyse: neben der häufigsten Verwendung des Wortes

---

[64] Vgl. das Paar Picumnus/Pilumnus, mit den Riten der Verehelichung verbunden, sowie die kinderschützenden Gottheiten Vitumnus, Volumnus und die weibliche Volumna (Varro *apud* Nonius 528,11; Tertullian, *Nat*. 2,11 und Augustinus, *C. D*. 7,2,3; Augustinus, *C. D*. 4,21).

[65] Ernout/Meillet 1959, S. 23.

[66] Diese Punkte unterstreicht Colonna 1981, S. 163. Zur Geschichte der Statue vgl. Varro, *L. L*. 5,46; Prop. 4,2,57-64. Zur Lokalisierung des Kultortes vgl. Cic., *Verr*. 2,1,154; Liv. 14,16,10; Hor., *Ep.* 1,20, 1; Prop. 4,2,7-10. Zur Lokalisierung des *signum Vortumni* siehe Coarelli 1983, S. 229–230, 236, 286.

[67] Es sei daran erinnert, dass die Bildung der medio-passiven Partizipien auf *-mnos* im Venetischen eine gewisse Vitalität beibehalten zu haben scheint, wie Anthroponyme vom Typ *Voltiomnos* zeigen, gebildet auf der Basis **voltyo,* was den „Willen", **voltis*, dem lateinischen *volo* verwandt, benennen mag (Prosdocimi 1967, S. 207–210, Lejeune 1974, S. 52). So auch *Karamnos,* gebildet nach einem Verb, das „innig lieben" bedeutet, mit dem lateinischen *carus* verwandt (Lejeune 1974, *ibid.*). Zur Nichtanwendbarkeit der Hypothese, die den etruskischen Voltumna dem venetischen Voltomnios nahe bringen will (Devoto 1940), siehe Cristofani 1985, S. 82.

[68] Prop. 4, 2,7-10, der auf diese Etymologie hinweist, sie aber nicht übernimmt. Vgl. auch Ovid, *F*. 6,410.

[69] Spezifische Bezugnahme auf den Jahreskreis (*annus vertens*) bei Prop. 4,2,11-18); Charaktermobilität bei Hor., *Serm.* 2,7,15 (mit Kommentar des Pseudo-Acro in 2,7,14); Fähigkeit, das Aussehen zu ändern bei Prop. 4,2,19-40: *in quamcumque [speciem] voles verte*; Ov., *Met.* 14,643-653) und Pseudo- Acro, *ibid.*

[70] Plin., *Nat. Hist. H.* 3,15,115: *Felsina vocitata tum cum princeps Etruriae esset...*

[71] Colonna 1999, der Plin., *Nat. Hist.* 3,15,115 analysiert.

princeps im Sinne eines politischen und institutionellen Vorrangs (*cum respectu aestimationis vel potestatis)* und einer räumlichen Vorrangstellung (*cum respectu loci*) ist auch die Bedeutung *cum respectu temporis vel originis* durchaus oft anzutreffen – diese Fälle machen etwas mehr als ein Drittel aller Beispiele aus, was beachtenswert ist, auch wenn der Sinn „Obrigkeit" fast 60 Prozent ausmacht[72]. Unter dem religiösen Gesichtspunkt ist die zeitbezogene Bedeutung des Wortes für den Gott Voltumna von Interesse. Wie G. Capdeville unterstrichen hat[73], erinnert sie an das, was Varro vom latinischen Gott Janus sagt, der durch seine Zuständigkeit für Anfänge definiert ist. Janus zeigt sich (in klar unterscheidender Definition) als Gott der *prima*, und diese Eigenart gibt dem Wissenschafter die Möglichkeit, ihn vom Weltenherrscher Jupiter zu unterscheiden: Janus steht den *prima* vor, während Jupiter für die *summa* zuständig ist[74]. Diese klare Unterscheidung zwischen den beiden Göttern machte es möglich, dass G. Dumézil den Gott Janus als einen initialen Gott, d.h. einen Gott der Anfänge bezeichnen konnte[75]. Diese Formel scheint sich aber auch auf unseren etruskischen Gott als *princeps* anwenden zu lassen[76]. Man könnte ihn daher nicht als die Gottheit betrachten, die die Herrschaft über das *nomen Etruscum* ausübt (was Tinias Rolle ist), sondern als jenen Gott, der die Schaffung des *nomen* ermöglicht hat und der dessen Organisation vorstand.

Vom reinen Standpunkt der zeitlichen Priorität aus, die zu einer Definition Voltumnas als Ursprungsgott der Etrusker führen muss, erweist sich die oben ausgeführte Analyse sicher als unzulänglich. Sie hat den Nachteil, Voltumna weit in die Vergangenheit zurückzuprojezieren, in eine Zeit der Anfänge, die nichts mehr mit der aktuellen Phase zu tun hat, kurz gesagt, nicht von seinem immerwährenden Platz innerhalb der Organisation des *nomen Etruscum* Rechenschaft geben kann. Aber hier wiederum liefert ein Vergleich mit Janus interessante Aspekte: Es genügt nicht, sich lediglich mit einer einfachen Definition dieser Gottheit als Gott der Anfänge zu begnügen. Über diese enge Definition hinaus (die im Hinblick auf den Vergleich nicht viel einbringt) schlagen wir vor, eine andere Gestalt aus dem Pantheon miteinzubeziehen, die einen Vergleich mit anderen Göttern aus der indoeuropäischen Welt ermöglicht: Was G. Dumézil den „Rahmen"gott genannt hat, findet man in Indien im Gott des Himmels Dyauh Pitar (seine epische Überlieferung liegt im *Mahabharata* Bhisma vor) und in Skandinavien im Gott Heimdallr[77]. Diese göttliche Figur scheint in Griechenland auf Ouranos übertragbar zu sein und im Falle Latiums auf Janus[78]. Wenn sie für Voltumna angewendet werden soll, ist eine genauere Definition des Wesens wichtig, weil uns das ermöglicht, die Vorstellung eines lediglich in der Ursprungszeit verankerten Gottes zu überwinden und seine beständige Funktion in der nachfolgenden Welt zu unterstreichen. So wie Heimdallr in der skandinavischen Sage sich nicht damit begnügt, dem ersten Menschengeschlecht auf die Welt zu helfen, sondern seine Rolle wieterhin von Geschlecht zu Geschlecht ausübt, so wie der Bhisma des *Mahabharata* die Stellung eines aufmerksamen Ratgebers bei den nachfolgenden Herrschern beibehält, deren Aufblühen er begünstigt, und so wie beide erst im Zusammenhang der eschatologischen Schlacht verschwinden, so muss man – wenn man dieser Definition folgt – Voltumna als denjenigen verstehen, der den strukturellen Rahmen für die aktuelle Welt der Etrusker geschaffen hat, deren Schicksal er weiterhin leitet, und zwar in der Form des Bundes der zwölf Völker. Auf diese Weise ließe sich die Wahl des Gottes für die Versammlungen des *nomen Etruscum* gut rechtfertigen. Wenn man so will, hätte

[72] Wie G. Colonna notiert hat, liefern die erschienenen Faszikel des *Thesaurus* vier Spalten an Beispielen für den Sinn der zeitlichen Priorität, dagegen zehn für die politische und eine halbe Spalte für die räumliche Priorität.

[73] In Capdeville 1999 hat G. Capdeville ähnliche Vorschläge formuliert wie jene, die wir hier über den Sinn von *princeps* (auf den Gott Vertumnus/Voltumna angewandt) vorlegen, ebenso im Hinblick auf eine mögliche Annäherung an den römischen Janus, aber ohne den Begriff „Rahmen"gott ins Auge zu fassen, der es uns ermöglicht, über die Natur dieser zwei Gottheiten zu berichten.

[74] Die Aussage von Varro ist bei Augustinus, *C. D*. 7,9 erhalten.

[75] Siehe besonders Dumézil 1966, S. 322–328 (= Dumézil 1974, S. 333–339). Seine Annahmen sind von R. Schilling und G. Capdeville genauer definiert worden (Schilling 1960, Capdeville 1973). Vgl. auch Grimal 1945 und Holland 1960.

[76] Die hier vorgeschlagene Annäherung an den latinischen Gott Janus ist typologischer Art und bedeutet nicht, dass der etruskische Gott das genaue Abbild des latinischen Gottes war oder aus ihm entstanden wäre. Im etruskischen Pantheon existiert ein doppelköpfiger Gott, der Janus ähnelt; sein Name Culsans erscheint auf einer Votivstatuette aus Cortona (dazu Pfiffig 1975, S. 246–247, der eine Nähe zum umbrischen Schutzgott Spetur vermutet; vgl. auch Krauskopf 1997, S. 33). Vom Terminus *culsu* = „Tür" abgeleitet, wird der Name einer weiblichen Gottheit, die ausschließlich dem Tor zur Unterwelt zugewiesen zu sein scheint. Siehe Jannot 1997*,* S. 147–148).

[77] Siehe besonders Dumézil 1968, S. 176–190. Die Anwendung dieses Konzepts für die latinische Göttin Diana (Dumézil 1966, S. 396–400 = Dumézil 1974, S. 409–413) ist abzulehnen (zur Göttin und zu ihrem Zusammenhang mit Juno siehe Briquel 1994b).

[78] Siehe unsere Artikel Briquel 197; Briquel 1980; Briquel 1981.

die spezielle Funktion Voltumnas (im Vergleich zu den Aufgaben des Tinia, der wie Jupiter oder Zeus eine klassische Schutzfunktion für die Herrschaft innehatte) darin bestanden, darauf zu achten, dass die Organisation der zwölf Städte der tyrrhenischen Welt gut funktioniert[79], unabhängig davon, ob er nun am Beginn eine Spezifikation dieses Tinia gewesen sein mag oder nicht.

Diesem Vergleich zwischen Voltumna und Janus (oder – breiter gesehen – dem Begriff des „Rahmen"gottes, wie er aus der indoeuropäischen Überlieferung herausgeschält werden kann) scheint die Tatsache entgegenzusprechen, dass ein solcher „Rahmen"gott eher auf die Zeit und weniger auf den Raum Einfluss hat: Die Abfolge der Strukturen des aktuellen Lebens im Zeitenlauf und weniger die Form dieser Strukturen scheint im Aufgabenbereich eines Heimdallr, eines Bhisma oder eines Janus zu liegen. Nun sieht man aber im Falle des Voltumna von vorneherein keine zeitliche Dimension, abgesehen von der Tatsache, dass er für die Ursprünge des Bundes gesorgt hat. Aber eine genauere Betrachtung des Gottes Vertumnus (der ja die *interpretatio Latina* des Voltumna ist) kann zur Überwindung dieser Schwierigkeit beitragen. Wenn man sich der hier vertretenen Ansicht anschließt, dass eine Analyse des latinischen Vertumnus sinnvoll ist, um die Gestalt des dahinter stehenden etruskischen Gottes zu verstehen[80], kommt man nicht umhin hervorzuheben, dass die zeitliche Dimension, die für Voltumna weniger klar ist, bei Vertumnus ganz eindeutig zu erkennen ist. Wie dieser Gott schon allein durch seinen Namen deutlich ausdrückt, ist er ein Gott der Veränderung, des Werdens. Der Gedanke des „Drehens", dem er seinen Namen verdankt, erstreckt sich v.a. auf den Ablauf der Zeit in der Form der Jahreszeiten und Jahrgänge (das von Properz erwähnte *annus vertens*[81]). Die zeitliche Dimension ist im Falle des Gottes, den wir aus Rom kennen, von größter Bedeutung. Weit davon entfernt, nur für eine entfernte Vergangenheit zu gelten, spielt sie im aktuellen Leben mit und kann über Verwandlungen berichten, welche die Schicksalsschläge des Lebens bei den Menschen hervorrufen, ebenso wie über den immer wieder neu beginnenden Kreis der Jahreszeiten mit ihren vielfältigen Erzeugnissen der Natur[82].

Damit sind wir, wie es scheint, ziemlich weit von der politischen Funktion des etruskischen Voltumna in seinem Verhältnis zum Bund der zwölf Völker entfernt. Aber man kann sich fragen, ob nach etruskischer Auffassung die den Zeitkreis betreffende Funktion und die die Organisation des *nomen Etruscum* betreffende Funktion, d.h. – allgemeiner gesehen − die zeitliche Dimension (die augenscheinliche Kernaufgabe des Vertumnus) und die Raumdimension (die Voltumna kennzeichnet), nicht als Einheit zu betrachten sind. Von Bedeutung könnte eine etruskische Überlieferung sein, die von Caecina aufgezeichnet wurde und die, wie durch ein Scholion der *Aeneis* überliefert, dem Helden Tarchon (bei der Bildung des padanischen Etrurien) sowohl die Organisation des „Jahres" (d.h. des Kalenders, dessen hohe Bedeutung für die Etrusker Dokumente wie das Leinenbuch von Zagreb oder die Tontafel von Capua zeigen) als auch jene der Dodekapolis zuschreibt[83]. Es ist durchaus möglich, dass die Wahl einer Struktur mit zwölf Mitgliedern untrennbar mit der Symbolik der zwölf Monate des Jahres verbunden war.

---

[79] In diesem Sinn würde die Gestalt des Voltumna natürlich einem Herrschergott mit politischer Funktion nahekommen. Zu den erwähnten Vergleichen ist anzumerken, dass Janus als ehemaliger König von Latium aufgefasst wurde, während Ouranos in Griechenland, auch wenn er kein echter König des Weltalls war (wie J.-P. Vernant unterstrichen hat. Siehe *Les combats de Zeus*, in: Détienne/Vernant 1974, S. 66–70), einen Platz am Anfang jener Genealogie einnimmt, die zu den Weltherrschern Kronos und Zeus führt.

[80] Wir gehen davon aus, dass Vertumnus keine direkte Antwort auf eine etruskische Form darstellt, sondern als pseudo-etymologische Missbildung von Voltumna im Lateinischen (in Beziehung zu *vertere/verti*) zu betrachten ist.

[81] Prop. 4,2,11-12: *seu, quia vertentis fructum praecepimus anni,/ Vertumni rursus creditur esse sacrum*.

[82] Die Verwandlungsgabe des Vertumnus wird ausschließlich im Bereich der Menschen ausgeübt (Geschlecht, Handwerk), hat also nichts gemeinsam mit derjenigen Gabe, die den Wassergottheiten als Merkmal eigen ist (siehe Briquel 1985 und Sterckx 1994). Der Unterschied ist auch im Verhältnis zu jenen Verwandlungen spürbar, denen Dionysos in der Episode der tyrrhenischen Seeräuber vorsteht, die nicht den Bereich der Natur und ihrer Kräfte verlassen. Im Fall von Vertumnus ist das Motiv der Verwandlung sicher nicht alt, es lässt sich auch nicht auf den etruskischen Voltumna übertragen. Immerhin scheint uns diese von den lateinischen Schriftstellern beschriebene Entwicklung einen von Anfang an wichtigen Charakterzug des Gottes zu betonen, und zwar seine enge Beziehung zur menschlichen Gesellschaft (und nicht zu einer nur astronomischen Zeit oder zum landwirtschaftlichen Vegetationskreis). Auch wenn es sich um eine Nebenentwicklung handelt, scheint sie uns doch im Hinblick auf das Wesen der Gottheit interessant zu sein.

[83] Schol. Veron., *ad Verg. Aen*. 10,200: *<T>archon inquit cum exercitu Appenninum transgressus primum oppidum constituit, quod tum <Mantuam> nominavit <vocatumque Tusca lingua a>Dit<e Patre> est nomen. Deinde undecim oppida dedicavit Diti Patri… ibi constituit annum et item locum consecravit quo duodecim oppida condere*.

Natürlich befinden wir uns hier auf der Ebene reiner Mutmaβung. Es soll aber daran erinnert werden, dass die für Etrurien zutreffende Perspektive einer Organisationsform mit zwölf Untereinheiten weltweit häufig vorkommt und besonders im Fall Israels und seiner zwölf Stämme wissenschaftlich gut erforscht ist[84]. Die *duodecim populi Etruriae*, deren Sammelpunkt das Fanum Voltumnae war, lehnen sich an das „amphiktyonisch" genannte Vorbild an: Strukturierung einer Gesamtheit durch Gruppierung der zwölf Bestandteile um ein zentrales Heiligtum[85]. Es ist zumindest nicht zu leugnen, dass für die Etrusker das Prinzip einer sozialen Organisation auf einer zwölfteiligen Basis ganz wesentlich gewesen sein muss. Ob mit Recht oder Unrecht (das ist hier relativ unwichtig) haben die Etrusker ihre Ausdehnung über die Grenzen Kernetruriens hinaus, nämlich in die Poebene im Norden und nach Kampanien im Süden, in der Art beschrieben, dass sie die ursprüngliche Dodekapolis im Bereich der Gebiete ihrer Machtausdehnung reproduzierten. Capua, das antike etruskische Volturnum, habe an der Spitze eines Bundes von zwölf Stadtstaaten in Kampanien gestanden[86]. Und eine andere Überlieferung behauptet noch klarer, dass das padanische Etrurien nach dem Vorbild der zwölf Stadtstaaten in der Heimat der Siedler gebildet worden sei[87]. Was die Ur-Dodekapolis im etruskischen Kernland betrifft, ist es aufschlussreich, dass eine klar einheimische Form der Sage von den lydischen Ursprüngen existierte, die neben dem Tyrrhenos des Herodot auch den Helden von Tarquinia, Tarchon, eingreifen lässt und ihn ausdrücklich als Gründer der Dodekapolis darstellt, während die rein griechischen Formen der Ursprungserzählung sich für diesen Punkt überhaupt nicht interessieren[88]. Die Frage war für die Etrusker unbestreitbar sehr wichtig[89]. Darüber hinaus scheint sich die Struktur der zwölf Einheiten nicht nur auf die Organisation des Volkes in seiner Gesamtheit erstreckt zu haben, sondern auch auf die interne Organisation jeder Stadt: Das können wir jedenfalls in einem überlieferten Fall annehmen, und zwar bei der Geburtsstadt des Vergil, Mantua, von der er in der *Äneis* anzudeuten scheint, dass sie in zwölf Stämme zerfiel[90]. Wenn man anhand dieser isolierten Andeutung darauf schlieβen darf, dass die Etrusker ihren Stadtstaaten eine auf zwölf Bestandteilen basierende Organisation zu geben pflegten (nach dem Vorbild dessen, was für das *nomen Etruscum* in seiner Gesamtheit galt), dann hätte man bei den Etruskern eine Homologie zwischen dem strukturellen Aufbau des ganzen Volkes und dem Aufbau eines jeden seiner Bestandteile. Dies wäre vergleichbar mit der Situation in Latium, wo die dreiβig Kurien auf der Ebene des Stadtstaats zu wiederholen scheinen, was auf der Ebene der dreiβig Völker existierte, die das *nomen Latinum* ausmachten[91]. So hätte man also mit

---

[84] Siehe Noth 1930 und de Vaux 1973, S. 19–36.

[85] Es ist nicht nötig, dass die Pflege des zentralen Kultes nacheinander von jedem der zwölf Bestandteile für je einen Monat des Jahres übernommen wird. Der Wert der Zahl Zwölf ist eher symbolisch als praktisch (vgl. de Vaux 1973, S. 25: „le chiffre douze, qui est celui des mois de l'année, exprime la plénitude").

[86] Strabo 5,4,3 (242): .....δώδεκα δὲ πόλεις ἐκατοικίσαντας τὴν οἷον κεφαλὴν ὀνομᾶσαι Καπύην. Die durchsichtige Etymologie durch das lateinische Wort für Haupt, *caput*, mindert ihren Wert in der Überlieferung nicht.

[87] Auβer im Fragment von Caecina (zitiert Anm. 83) findet man diese Behauptung auch bei Liv. 5,33,7-8: *Tuscorum ante Romanorum imperium late terra marique opes patuere. Mari supero inferoque, quibus Italia insula modo cingitur, quantum potuerint, nomina sunt argumento, quod alterum Tuscum communi vocabulo gentis, alterum Hadriaticum vocant. Et in utrumque mare vergentes incoluere urbibus duodenis terras, prius cis Appeninum ad inferum mare, postea trans Appenninum, quot capita originis errant coloniis missis, quae trans Padum omnia loca excepto Venetorum angulo, qui sinum maris, usque ad Alpes tenuere*.

[88] Siehe Strab. 5,2,2 (219): Τυρρήνος ..... ἐλθὼν δὲ τὴν τε χῶραν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ Τυρρηνίαν ἐκάλεσε, καὶ δώδεκα πόλεις ἔκτισεν, οἰκιστὴν ἐπιστήσας Τάρκωνα, ἀφ᾽ οὗ Ταρκυνία ἡ πόλις, ὃν διὰ τὴν ἐκ παίδων σύνεσιν πολιὸν γεγεννῆσθαι μυθεύουσι. Zu diesem Text siehe Briquel 1991, S. 127–179.

[89] Siehe unsere Bemerkungen in Briquel 2001.

[90] Verg., *Aen.* 10,201-203: *Mantua dives avis, sed non genus omnibus unum:/ gens ille triplex, populi sub gente quaterni,/ ipsa caput populis, Tusco de sanguine vires*. Die nicht ganz deutliche Überlieferung ist von den antiken Kommentatoren einerseits mit Bezug auf die allgemeine Organisation des *nomen Etruscum* in der Form einer Dodekapolis interpretiert worden, und andererseits auch mit Bezug auf eine stadtinterne Zwölfteilung (vgl. Serv., *ad Verg*. 2,78: «*et bis sex thoraca petitum perfossumque locis*» *propter XII populos Tusciae: XII enim lucumones, qui reges sunt lingua Tuscorum habebant, unde est* (10,202) *gens ille triplex, populi sub gente quaterni;* 10,202*: quia Mantua tres habuit populi tribus, quae et in quaternas curias dividebantur, et singulis singuli lucumones imperitabant, quos in tota Tuscia XII fuisse manifestatum est: ex quibus omnibus unus praeerat*). Die Kommentatoren führen hier eine Aufteilung in ethnische Elemente ein (Etrusker, Veneter, Gallier für Servius im Kommentar zu 10,201; Thebaner, Etrusker und Gallier oder Sarsinaten für seinen Interpolator). Sie sind mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenso artifiziell wie jene, mit denen die drei ursprünglichen Stämme Roms erklärt wurden. Zur Frage siehe Briquel 1998b.

[91] Die Analogie ist von M. Torelli (Torelli 1985, S. 51) gut beobachtet worden.

der Zwölfereinteilung ein soziales Organisationsprinzip, das für die Etrusker genauso so wichtig war wie jenes der Einteilung in dreiβig Elemente für die Latiner[92].

Daraus ergibt sich nicht automatisch, dass dieses Prinzip der Zwölfzahl (wenn man von seiner Existenz ausgeht) einen Bezug zur Organisation der Zeit gehabt hat – das Sonnenjahr war ja normalerweise in zwölf Mondmonate eingeteilt[93], aber ein zumindest symbolischer Zusammenhang ist möglich[94]. Dieser wird natürlich spürbar, wenn man die weiter oben zum Gott Voltumna/Vertumnus gemachten Ausführungen miteinbezieht. Die Persönlickeit dieses Gottes, der den Jahreskreis und die zwölfteilige Struktur des Etruskerbundes verbindet, wäre auf derselben Idee von Fülle im Bereich der Zeit wie im Bereich des Raumes begründet. Als „Rahmen"gott (um zum bereits erläuterten Begriff zurückzukehren), der ebenfalls räumlich wie zeitlich zu verstehen ist, wäre er jene Gottheit, der die Einrichtung der etruskischen Welt zugeordnet wurde.

Es ist aber nicht angebracht, dieser Raum-Zeit-Dimension eine abstrakte und rein theoretische Bedeutung zu verleihen; sie will in ihrer Beziehung zum (etruskischen) Menschen, zum Rahmen, in dem sein Leben verläuft, verstanden sein. Schon die Zeit, der dieser Gott vorsteht (wenn man für ihn akzeptiert, was die lateinischen Dichter über Vertumnus sagen), wird nicht als eine abstrakte, astronomische Zeit empfunden. Auch wenn der Gott eine Verbindung zum Jahreskreis aufweist, hat er diese vor allem durch das, was der Wechsel der Jahreszeiten dem Menschen bringt. Daher hat der Gott eine Beziehung zur Landwirtschaft, die allerdings sehr von der Legende geprägt ist. Ovid berichtet von der Liebschaft des Vertumnus mit Pomona[95], ohne dass davon die Rede wäre, aus ihm einen ländlichen Gott oder einen Gott der Pflanzenwelt zu machen. Aber diese konkrete, menschliche Dimension ist im räumlichen Bereich noch spürbarer. Voltumnas Verhältnis zu Etrurien passt nicht in eine abstrakte Geographie hinein. Er steht als Schützer des Bundes seinen zwölf Völkern vor und setzt die Rahmenbedingungen, in denen das Leben des *nomen Etruscum* organisiert ist. Er setzt sich für die Gesellschaft ein, nicht für die Topographie. Und das entspricht genau dem, was bei Vertumnus der Fall ist, wenn man die Bedeutung der zahlreichen Verwandlungen des Gottes aufzeigt. Diese entsprechen wohl nicht einer alten Mythologie, sie sind sicher von den Römern erdacht worden und können nicht unverändert auf die Gestalt des zugrundeliegenden etruskischen Gottes übertragen werden. Aber immerhin drücken sie etwas Grundsätzliches über seine Natur aus: seine Wandlungsfähigkeit durch die Zeit hindurch. Nun, anhand dieser Verwandlungen kann man sehen, wie Vertumnus die verschiedensten Positionen besetzt, geschlechtlich und sozial gesehen. Im Gedicht von Properz wird er – der Reihe nach – Mann und Frau, nimmt das Aussehen von allen Innungen, von allen menschlichen Beschäftigungen an. Er ist nacheinander Bauer (durch die jahreszeitlich bedingten Beschäftigungen des Mähens, des Einbringens der Ernte), Soldat, Jäger, Wagenlenker, Reiter, Fischer, Stoffhändler, Hirt und Blumenhändler[96]. Darin liegt eine menschliche, soziale Dimension, die für die Charakterisierung des Gottes wichtig ist und es ermöglicht, ihn nicht als einen Gott der Jahreszeiten und des Vegetationskreises zu betrachten. Diese steht aber keineswegs im Widerspruch zur Annäherung an die Idee des „Rahmen"gottes, wie wir sie weiter oben formuliert haben. Der „Rahmen"gott, den wir durch Gestalten wie den indischen Bhisma oder den germanischen Heimdallr erfassen, kümmert sich nicht um eine abstrakte Welt, um einen Kosmos, in dem er sich mit einem entfernten Dasein begnügen würde, ohne Einwirkung auf die Gesellschaft der Menschen. Wenn er die epische Projektion des indischen Himmelsgottes ist, zeigt Bhisma ganz konkretes Interesse an der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft durch die Zeiten hindurch; seine Rolle besteht darin, die aufeinanderfolgenden Generationen von Herrschern

---

[92] Dazu Alföldi 1965, S. 10–25; *idem* 1974, S. 58–68. Die Bedeutung des Zahlenprinzips (insbesondere das dezimale Prinzip) beim strukturellen Aufbau ethnischer Gruppen ist für die Indoeuropäer bereits von Rodriguez Adrados 1948 beobachtet worden (gefolgt von Momigliano 1963, S. 107–108 = Momigliano 1966, S. 583–584).

[93] Die etruskische Sprache zeigt eine vollkommene Entsprechung zwischen den Bezeichnungen für Monat und Mond = *tiur* (auf einer Votiv-Mondsichel, dazu G. Colonna, in: *Santuari* 1985, S. 29).

[94] Die Wechselbeziehung zwischen der Organisation der Zeit und jener des sozialen Standes in primitiven Gesellschaften ist mit Recht von A. Carandini betont worden (Carandini 1997, 434–436). Die Tatsachen sind besonders deutlich im Athen vor Kleisthenes: zwölf Phratrien, jede mit dreiβig *genè*, was eine Gesamtzahl von 360 elementaren Einheiten ausmacht.

[95] Ov., *Met*. 14, 622–697.

[96] Prop. 4,2,23-40. Dasselbe Beharren auf die Wandlungsfähigkeit innerhalb eines sozialen Standes trifft man bei Ov., *l.c.* (der zum Teil auf Properz zurückgeht), wo der Gott nacheinander Bauer (gegenüber Properz kommt hier das Pflügen hinzu), Soldat und Fischer ist. Gute Analyse der Gedichte in Cristofani 1985, S. 83–84. Der Gott übernimmt bei Properz in einem Fall das Aussehen eines Händlers; das genügt nicht, um aus ihm einen Gott des Handels zu machen (Ps. Acr., *ad Hor., Ep.* 1,20,1). Zu den Ursachen dieses Beharrens siehe Cristofani 1985, S. 82–83.

in die Welt zu setzen und ihnen Macht zu verleihen. Der menschliche Aspekt der weltlichen Macht, der dieser Gott vorsteht und die er ermöglicht, ist noch eindeutiger im Falle des skandinavischen Gottes. Auch Heimdallr ist – durch die Zeiten hindurch – mit den aufeinanderfolgenden Menschengenerationen verbunden: er zeugt bei jedem seiner Besuche ein Kind, beim Urgroßvater und der Urgroßmutter, beim Großvater und der Großmutter, endlich beim Vater und der Mutter. Außerdem besteht seine Funktion klar darin, den sozialen Rahmen der Gesellschaft festzulegen. Die Söhne, die aus diesen Paarungen geboren werden, sind – der Reihe nach – der „Sklave", der „freie Bauer", der „Adelige". Wir sind nicht weit entfernt von der Rolle des Voltumna, der die etruskische Welt aufgebaut hat, oder von jener des Vertumnus im Hinblick auf die durch Geschlecht oder Beruf bedingten Unterschiede innerhalb der menschlichen Gesellschaft; die Rolle des „Rahmen"gottes Heimdallr drückt sich durch das Festlegen sozialer Grundprinzipien aus, nach denen sich die Welt der Menschen organisiert.

Wir sind uns dessen wohl bewusst, dass weiterhin eine gewisse Unsicherheit bleibt, wenn wir von der Gottheit sprechen, die den Versammlungen des *concilium omnis Etruriae* vorstand. Aus diesem Grund konnten Interpretationen agrarischer oder chthonischer Art vorgeschlagen werden oder auch die Ansicht, in diesem Gott nur eine Spielart u.a. von Tinia zu erkennen. Alle diese Ansichten stehen im Gegensatz zu der, die wir hier in Betracht gezogen haben. Es sei uns aber erlaubt, den „Rahmen"gott als einen Begriff heranzuziehen, der zumindest eine neue Spur im Nachdenkprozess eröffnen kann[97]. Vielleicht setzten die alten Etrusker zeitliche und soziale Rahmen für ihre aktuelle Welt und hatten deshalb Voltumna als jenen Gott erwählt, dem die gemeinsamen Feste huldigten, bei denen die Einheit des *nomen Etruscum* verkündet wurde – auch wenn die zwölf Stadtstaaten in ihrem politischen Handeln, wie L. Pareti in einem nachhaltigen Artikel festgestellt hat, diese gemeinsame Identität kaum in die Realität umgesetzt haben[98].

Bibliographie

Aigner Foresti 1994: L. Aigner Foresti, *La lega etrusca*, in: Federazioni e federalismo nell'Europa antica. Alle radici della casa comune europea I (Bergamo 1992), Mailand 1994, 327–350.

Alföldi 1965: A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965.

Alföldi 1974: A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates,* Heidelberg 1974.

Bonghi Jovino 1997: M. Bonghi Jovino, *La phase archaïque de l'Ara della Regina à la lumière des recherches récentes*, in: Gaultier/Briquel 1997, 69–95.

Breyer 1993: G. Breyer, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluss des spezifisch onomastischen Bereiches,* Leiden 1993.

Briquel 1978: D. Briquel, *Mahabharata*, *Crépuscule des dieux et mythe de Prométhée*, *RHR* 193 (1978), 165–185.

Briquel 1980: D. Briquel, *La Théogonie d'Hésiode: essai de comparaison indo-européennes*, *RHR* 197 (1980), 243–276.

Briquel 1981: D. Briquel, *Jupiter, Saturne et le Capitole: essai de comparaison indoeuropéenne*, *RHR* 198 (1981), 131–162.

Briquel 1985: D. Briquel, *Vieux de la Mer grec et Descendant des Eaux indo-européen*, in: R. Bloch (Hrsg.), Recherches sur les religions de l'Antiquité classique 2. D'Héraklès à Poséidon, mythologie et proto-histoire, Paris − Genf 1985, 141–158.

Briquel 1990: D. Briquel, *Die etruskische Herkunft des römischen Theaters bei den Schriftstellern der Kaiserzeit (Livius, Valerius Maximus, Cluvius Rufus),* in: H. J. Blänsdorf (Hrsg.), Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum (Mainz 1987), Tübingen 1990, 93–106.

Briquel 1991: D. Briquel, *L'origine lydienne des Etrusques*, Rom 1991.

Briquel 1994a: D. Briquel, *I passi liviani sulle riunioni della lega etrusca*, in: Federazioni e federalismo nell'Europa antica. Alle radici della casa comune europea, I (Bergamo 1992), Mailand 1994, 351–372.

[97] Wir haben uns auf den Begriff eines „Rahmen"gottes berufen, der im Hinblick auf Religionen indoeuropäischer Völker definiert wurde. Dies impliziert aber nicht im geringsten, dass die Etrusker irgendwie zu diesen Völkern gehörten. Der Begriff (der von den drei Funktionen, die G. Dumézil als wesentlich für die indoeuropäische Ideologie betrachtete, ganz unabhängig ist) dürfte einen typologischen Wert haben, sodass man ihn auch auf andere, nicht spezifisch indoeuropäische Religionen übertragen kann. Im besonderen Fall der Etrusker ist außerdem eine Beeinflussung durch indoeuropäische Auffassungen möglich. Ohne hier den Begriff „peri-indoeuropäisch" verwenden zu wollen, den G. Devoto gebraucht hat, um die etruskische Sprache zu kennzeichnen (z. B Devoto 1962, S. 116–119), darf dennoch an altitalische (besonders umbrische) Religionsvorstellungen erinnert werden, die auf die etruskische Religion eingewirkt haben (Rix 1981; Van der Meer 1997; Rix 1998).

[98] Pareti 1929–1930.

Briquel 1994b: D. Briquel, *Fêtes des calendes et des ides: une solidarité structurale dans le calendrier romain*, Kentron 10,2 (1994), 41–44.

Briquel 1998a: D. Briquel, *Le personnage de Mézence: érudition et poésie, Ovide entre Verrius Flaccus et Virgile*, REA 100 (1998), 401–416.

Briquel 1998b: D. Briquel, *Aspetti politici*, in: F. Rebecchi (Hrsg.), Spina e il delta padano; riflessioni sul catalogo e sulla mostra ferrarese, Atti del Convegno Internazionale di Studi "Spina: Due Città a Confronto" (Ferrara, Aula Magna dell'Università, 21.1.1994), Rom 1998, 41–52.

Briquel 2000: D. Briquel, *La zona reatina, centro dell'Italia, una visione dell'Italia alternativa a quella romana*, in: E. Catani, G. Paci (Hrsg.), La Salaria in età antica, Atti del Convegno di studi (Ascoli Piceno-Offida-Rieti, 2.–4.10.1997), Rom 2000, 79–89.

Briquel 2001: D. Briquel, *La tradizione storiografica sulla dodecapoli etrusca*, in: M. Iozzo (Hrsg.), La lega etrusca, dalla dodecapoli ai quindecim populi, Atti della giornata di studi (Chiusi, 9.10.1999), Rom 2001, 9–18.

Bronson 1965: R. C. Bronson, *Chariot-Racing in Etruria*, in: Studi in onore di L. Banti, Rom 1994, S. 89–106

Camporeale 1985: G. Camporeale, *Volsinii e la dodecapoli etrusca. Storia del problema*, in: Volsinii e la dodecapoli etrusca = AnnFaina 2 (1983) [1985], 11–36.

Capdeville 1973: G. Capdeville, *Les épithètes cultuelles de Janus*, MEFRA 85 (1973), 395–436.

Capdeville 1999: G. Capdeville, *Voltumna e altri culti del territorio volsiniese*, in: Volsinii e il suo territorio, Orvieto 1998 = AnnFaina 6 (1999), 109–135.

Carandini 1997: A. Carandini, *La nascità di Roma. Dei, eroi e uomini all'alba di una civiltà,* Torino 1997.

Coarelli 1983: F. Coarelli, *Il Foro Romano, 1, Periodo arcaico*, Rom 1983.

Coarelli 1988: F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Rom 1988.

Colonna 1981: G. Colonna, *Quali Etruschi a Roma?*, in: Gli Etruschi e Roma, Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino (1979), Rom 1981, 159–172.

Colonna 1988: G. Colonna, *I Latini e gli altri popoli del Lazio*, in: *Italia – omnium terrarium alumna*, Mailand 1988, 411–528.

Colonna 1991: G. Colonna, *Strutture teatriforme in Etruria*, in: Thuillier 1991, 321–347.

Colonna 1996: G. Colonna, *Alla ricerca della «metropoli» dei Sanniti*, in: Identità e civiltà dei Sabini (Rieti-Magliano Sabina, 1993), Florenz 1996, 107–130.

Colonna 1999: G. Colonna, *Felsina, princeps Etruriae*, CRAI 1999, 285–292.

Cristofani 1984: M. Cristofani, *Diritto e amministrazione dello stato*, in: M. Cristofani (Hrsg.), Gli Etruschi, una nuova immagine, Florenz 1984, 125–138.

Cristofani 1985: M. Cristofani, *Voltumna: Vertumnus*, in: Volsinii e la dodecapoli etrusca = AnnFaina 2 (1983) [1985], 75–88.

Cristofani 1997: M. Cristofani, *Masculin/féminin dans la théonymie étrusque*, in: Gaultier/Briquel 1997, 209–219.

Cristofani 1991: M. Cristofani, *Lucumones, qui reges sunt lingua Tuscorum*, in: Miscellanea etrusca e italica in onore di Massimo Pallottino (= Arch Class 43), Rom 1991, 553–557.

De Simone 1985: C. De Simone, *Volsinii e I XII populi nella documentazione epigrafica*, in: Volsinii e la dodecapoli etrusca, AnnFaina 2 (1983) [1985], 89–100.

De Simone 1989: C. De Simone, *Etrusco Tulumne(s)-latino Tolonio(s) e le formazioni etrusche in -na*, AION 11 (1989), 197–206.

De Simone 1997: C. De Simone, *Dénominations divines étrusques binaires: considérations préliminaires*, in: Gaultier/Briquel 1997, 185–207.

Détienne/Vernant 1974: M. Détienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Paris 1974.

De Vaux 1973: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. II*, Paris 1973.

Devoto 1940: G. Devoto, *Vertumno*, StEtr 14 (1940), 275–281.

Devoto 1962: G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Florenz 1962.

Dumézil 1966: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.

Dumézil 1968: G. Dumézil, *Mythe et épopée I*, Paris 1968.

Dumézil 1974: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2. Auflage, Paris 1974.

Ernout/Meillet 1959: A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4. Auflage, Paris 1959.

Franchi De Bellis 1981: A. Franchi De Bellis, *Le Iovile capuane*, Florenz 1981.

Gascou 1967: J. Gascou, *Le rescrit d'Hispellum*, MEFRA 79 (1967), 609–659.

Gaultier/Briquel 1997: F. Gaultier, D. Briquel (Hrsg.), *Les Etrusques, les plus religieux des homme*; état de la recherche sur la religion étrusque, Actes du colloque international, (Galeries nationales du Grand Palais, Paris, 17.–19.11.1992), Paris 1997.

Grandazzi 1996: A. Grandazzi, *Identification d'une déesse: Ferentina et la ligue latine archaïque*, CRAI 1996, 273–294.

Grandazzi 2008: A. Grandazzi, *Alba Longa, histoire d'une légende. Recherche sur l'archéologie, la civilisation, les traditions du Latium préromain,* Rom 2008.

Grimal 1945: P. Grimal, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, Lettres d'humanité 4 (1945), 15–12.

Heurgon 1942 a: J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris 1942.

Heurgon 1942 b: J. Heurgon, *Etude sur les inscriptions osques de Capoue dites Iuvilas,* Paris 1942.

Holland 1960: L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, Rom 1960.

Jannot 1976: J.-R. Jannot, *Le ballet de Phinée*, in: Mélanges offerts à J. Heurgon, Rom 1976, 477–482.

Jannot 1997: J.-R. Jannot, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, in: Gaultier/Briquel 1997, 139–166.

Jannot 1998: J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démon. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris 1998.

Jolivet 1991: V. Jolivet, *Les jeux scéniques en Etrurie: premiers témoignages (VIème – IVème siècles av. J.-C.)*, in: Thuillier 1991, 349–377.

Krauskopf 1997: I. Krauskopf, *Influences grecques et orientales sur les représentations des dieux étrusques*, in: Gaultier/Briquel 1997, 25–36.

La Regina 1966: A. La Regina, *Le iscrizioni osche di Pietrabbondante e la questione di Bovianum Vetus*, RhMus 109 (1966), 260–286.

La Regina 1988: A. La Regina, *I Sanniti*, in: Italia omnium terrarium alumna, Mailand 1988, 299–432.

Lejeune 1972: M. Lejeune, *Notes de linguistique italique 31: l'aspect fédéral du sanctuaire samnite de Calcatello*, REL 50 (1972), 94–111.

Lejeune 1974: M. Lejeune, *Manuel de la langue vénète*, Heidelberg 1974.

Letta 1994: C. Letta, *Dall'oppidum* al *nomen*: *i diversi livelli dell'aggregazione politica nel mondo osco-umbro*, in: Federazioni nell'Europa antica, Bergamo 1992 (Mailand 1994), 387–405.

Linderski 1992: J. Linderski, *Games in Patavium*, Ktèma 17 (1992), 55–76.

Liou 1969: B. Liou, *Praetores Etruriae XV populorum*, Brüssel 1969.

Manino 1989: L. Manino, *Persistenza della religione etrusca in età tardo romana (rileggendo il rescritto costantiniano di Spello)* in: Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco*,* (Florenz 1985), Rom 1989, 1225–1235.

Momigliano 1963: A. Momigliano, *Interim Report on the Origins of Rome*, JRS 53 (1963), 95–122.

Momigliano 1966: A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici,* Rom 1966.

Musti 1970: D. Musti, *Tendenze nella storiografia romano e greca sulle origini di Roma. Studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso,* Rom 1970.

Noth 1930: M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.

Pareti 1929–1930: L. Pareti, *La disunione politica degli Etrusci e i suoi riflessi storici ed archeologici*, RPAA 7 (1929–1930), 89–100.

Perl 1990: G. Perl, *Nomen Etruscum*, in: H. Heres, M. Kunze (Hrsg.), Die Welt der Etrusker (1988)*,* Berlin 1990, 101–109.

Pettazzoni 1928: R. Pettazzoni, *La divinità suprema della religione etrusca*, SMSR 4 (1928), 179–192.

Pfiffig 1975: A. J. Pfiffig*, Religio Etrusca,* Graz 1975.

Poucet 1967: J. Poucet, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome,* Louvain-Kinshasa 1967.

Prosdocimi 1967: A. L. Prodocimi*, La lingua venetica*. *II*, Padua 1967.

Rix 1981: H. Rix, *Rapporti onomastici fra il pantheon etrusco e quello romano*, in: Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di M. Pallottino (1979)*,* Rom 1981, 104–126.

Rix 1984: H. Rix, *Etr. meχl rasnal: lat. res publica*, in: Studi di antichità in onore di G. Maetzke*,* Rom 1984, 455–468.

Rix 1998: H. Rix, *Teonimi etruschi e teonimi italici*, in: I culti stranieri in Etruria, Orvieto 1998 = AnnFaina 5, 207–229.

Rodriguez Adrados 1948: F. Rodrigez Adrados, *El sistema gentilicio decimal de los Indo-Europeos y las origines de Roma*, Madrid 1948.

Roncalli 1985: F. Roncalli, *I santuari dei duodecim populi*, in: Volsinii e la dodecapoli etrusca = AnnFaina 2 (1983) [1985], 55–73.

***Santuari* 1985**: G. Colonna (Hrsg.) *Santuari d'Etruria*, Ausstellungskatalog (Arezzo), Mailand 1985.

Schilling 1960: R. Schilling, *Janus le dieu introducteur, le dieu des passages*, MEFR 72 (1960), 89–131.

Sterckx 1994: C. Sterckx, *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-européens*, Brüssel 1994.

Stopponi 2002–2003: S. Stopponi, *Recenti indagini archeologiche in loc. Campo della Siera di Orvieto (TR)*, Etruscan Studies 9 (2002–2003), 109–121.

Stopponi 2007: S. Stopponi, *Les fouilles de Campo della Fiera à Orvieto*, in: F. Gautier (Hrsg.), Les Etrusques, dernières découvertes*,* 1992/2007 (= *Les Dossiers de l'Archéologie,* 322), 2007, 68–73.

Szilàgyi 1981: J. G. Szilàgyi, *Impletae modis saturae*, Prospettiva 24 (1981), 2–23.

Tagliamonte 1996: G. Tagliamonte, *I Sanniti*, Mailand 1996.

Thuillier 1985: J.-P. Thuillier*, Les jeux athlétiques dans la civilisation étrusque*, Rom 1985.

Thuillier 1991: J.-P. Thuillier (Hrsg.), *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Rom 1991.

Torelli 1975: M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florenz 1975.

Torelli 1985: M. Torelli, *I duodecim populi Etruriae*, in: Volsinii e la dodecapoli etrusca = AnnFaina 2 (1983) [1985], 37–53.

Van der Meer 1997: L. Bouke van der Meer, *Religion étrusque et religion ombrienne. Influences réciproques*, in : Gaultier/Briquel 1997, 223–231.

Versnel 1970: H. Versnel, *Triumphu. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.

Religion und Politik – zur Rezeption des Apollon in Etrurien

Petra Amann (Wien)

Das etruskische Pantheon ist ein äußerst interessantes und vielschichtiges Gebilde. Neben den sogenannten genuin etruskischen Komponenten manifestieren sich hier zahlreiche Einflüsse vor allem inner-[1], aber auch außeritalischer Herkunft. Was den griechischen Einfluss betrifft, so wurden die großen griechischen Heroen und Sagenkreise von den Etruskern geradezu gierig aufgesogen und zu etwas Eigenem gemacht[2]. Anders ist dies in der Welt der etruskischen Götter – als der griechische Einfluss ab dem 7. Jh.v.Chr. immer stärker zu werden begann, war das etruskische Pantheon schon so weit herausgebildet, dass kaum mehr Bedarf an zusätzlichen Göttergestalten und göttlichen Funktionen bestand. Die vorhandenen Gottheiten wurden im Laufe der Zeit äußerlich und in geringerem Ausmaß auch innerlich dem griechischen Vorbild angeglichen, behielten aber ihre charakteristischen Züge[3]. Nur sehr wenigen der großen griechischen Gottheiten gelang es, namentlich in Etrurien übernommen zu werden: Abgesehen vom erst spät rezipierten Herrscherpaar der Unterwelt Hades (etr. Aita) und Persephone (etr. Phersipnai) sind dies vor allem die göttlichen Geschwister Artemis und Apollon. Während die etruskische Artume schon ab dem späteren 6. Jh.v.Chr. tatsächlich auch kultische Verehrung fand[4], ist der Fall bei ihrem prominenten Bruder etwas komplizierter.

Über den Bildschmuck der zahlreich in Etrurien importierten griechischen (besonders attischen) Keramik und durch die Vermittlung vor Ort vertretener griechischer Händler und Handwerker muss die Gestalt des Apollon den Bewohnern der südlichen Etruskermetropolen spätestens ab der zweiten Hälfte des 6. Jhs.v.Chr. ein Begriff gewesen sein. Aus dem von Griechen frequentierten Emporion-Heiligtum am Südrand von Gravisca sind mindestens drei archaisch-griechische Weihinschriften für den Gott bekannt. Neben zwei Vaseninschriften (vgl. **Abb. 1**) ist hier vor allem der um 500 v.Chr. zu datierende Marmorstein des Kaufmanns Sostratos aus Ägina zu erwähnen (Ἀπό/λον/ος Αἰ/γινά/τα ἐμ/ί Σόστ/ρατος/ ἐποίε/σε / ho[])[5]. Die Mehrzahl der griechischsprachigen Weihungen nennt allerdings Hera (33 Belege), gefolgt von Aphrodite (5–6 Belege) und in weitaus geringerem Ausmaß auch von Demeter und den Dioskuren (jeweils ein Beleg)[6]. Die etruskischen

---

[1] Zu den inneritalischen Einflüssen siehe vor allem H. Rix, *Rapporti onomastici fra il panteon etrusco e quello romano*, in: Gli Etruschi di Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino (Rom, 11.–13.12.1979), Rom 1981, 104–126; *idem*, *Teonimi italici e teonimi etruschi*, AnnFondFaina 5 (1998), 207–229; P. Amann, *Beziehungen zwischen umbrischer und etruskischer Götter- und Kultwelt. Ein Beitrag zur ‚schwierigen' Genese des Etruskertums*, Athenaeum 94 (2006), 507–541.

[2] Die diesbezügliche Literatur ist sehr umfangreich: R. Hampe – E. Simon, *Griechische Sagen in der frühen etruskischen Kunst*, Mainz a.R. 1964; G. Camporeale, *Banalizzazioni etrusche di miti greci: I*, in: Studi in onore di L. Banti, Rom 1965, 111 ff.; *II*, StEtr 36 (1968), 21 ff.; *III*, StEtr 37 (1969), 59 ff.; K. Schauenburg, *Zu griechischen Mythen in der etruskischen Kunst*, JdI 85 (1970), 28–81; I. Krauskopf, *Der thebanische Sagenkreis und andere griechische Sagen in der etruskischen Kunst*, Mainz a.R. 1974; M. Menichetti, *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Mailand 1994; D. Steuernagel, *Menschenopfer und Mord am Altar: griechische Mythen in etruskischen Gräbern*, Wiesbaden 1998; F.-H. Massa-Pairault (Hrsg.), *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image*, Actes du colloque (Rom – Neapel 1986), Rom 1999; L.B. van der Meer, *Interpretatio etrusca. Greek myths on Etruscan mirrors*, Amsterdam 1995; Van der Meer 2004; L. Bonfante – J. Swaddling, *Etruscan Myths*, London 2006; De Grummond 2006; guter Überblick zum Problem in Domenici 2009, 1–58.

[3] Zur Götterwelt siehe allgemein Pfiffig 1975; Jannot 1998, 153 ff.; zuletzt Simon 2006 und De Grummond 2006, 53 ff.; Maras 2009, 101 ff. Zum Kult des Paχa siehe den Artikel von G. Breyer in diesem Band.

[4] Dafür sprechen Kultinschriften aus Veji/Portonaccio (ET Ve 3.34: *aritimi*, spätes 6. Jh.v.Chr.), Gravisca (CIE 10256*: aretum[e*; andere Lesung in ET Ta 0.16, 5. Jh.v.Chr.) und Roselle (*artmsl*, 5. Jh.v.Chr., ET Ru 4.3), ins 4. Jh.v.Chr. fällt die Weihinschrift aus Tarquinia/Ara della Regina auf einem Bronzestab (ET Ta 4.14: *artum[es -?-]*). Zur etruskischen Artemis vgl. besonders Krauskopf 1998 und zuletzt Nielsen – Rathje 2009. Siehe auch G. Colonna, *Sull'origine del culto di Diana Aventinense*, PP 17 (1962), 57 ff.; Cristofani 1992.

[5] Zur Inschrift siehe Dubois 1995, 168–170, Nr. 66 (mit älterer Literatur); Johnston – Pandolfini 2000, 15 f., Nr. 1 (A. Johnston).

[6] Zu den Inschriften siehe M. Torelli, PP 26 (1971), 44–67; *idem*, PP 32 (1977), 398–458; M. Cristofani, *Sostrato e dintorni,* in: *idem*, Etruschi e altre genti nell'Italia preromana. Mobilità in età arcaica, Rom 1996, 49–57, bes. 50 f.

Weihinschriften richten sich mehrheitlich an Turan (12 Inschriften), seltener an Vea, Uni und Artume; der etruskische Ap(u)lu fehlt bisher.

Aus dem sog. Südheiligtum im kampanischen Pontecagnano sind fünf griechische Weihinschriften für den Gott bekannt, wobei deren älteste auf einem Buccherokantharos aus dem dritten Viertel des 6. Jhs.v.Chr. eingeritzt ist[7]. Eine archaisch-etruskische Inschrift aus dem Heiligtum erwähnt die Gottheit Manth[8].

Im 5. Jh.v.Chr. finden sich griechische Inschriften mit dem Namen des Apollon auch in den großen Hafensiedlungen des Podeltas, über die in klassischer Zeit ein Großteil der attischen Handelsinteressen Richtung Nord- und Mittelitalien lief. Die Präsenz von Griechen war hier jedenfalls gegeben. Aus dem etruskischen Spina stammen zwei Gefäßinschriften, deren Grabkontext an einen eher profan-privaten Zusammenhang denken lässt[9], während wir eine sichere Weihinschrift für Apoll auf einer attisch-schwarzfigurigen Kylix des zweiten Viertels des 5. Jhs.v.Chr. aus Adria kennen[10].

Die Etrusker Kernetruriens entwickelten ein gewisses, nicht allzu intensives Interesse an der Figur des Gottes. Ab der 2. Hälfte des 6. Jhs.v.Chr. taucht Apoll in der einheimisch-etruskischen Vasenmalerei, Bronzistik und Gemmenkunst auf, und zwar anfänglich vor allem in der bogenbewehrten Figur des Rächers: Relativ häufig dargestellt wird der Tityosmythos, aber auch die in Griechenland selten zu findende Tötung der Koronis ist belegt (**Abb. 2a–b**). Als Beispiele können zwei pontische Amphoren aus der Zeit um 530/520 v.Chr. und der Dreifuß B Loeb aus San Valentino di Marsciano (530 v.Chr.) genannt werden[11]. Besonders der Tityosmythos ist eng mit dem delphischen Apoll verbunden. In diesen Darstellungen hat Apoll eine zweifellos enge Affinität zur Sphäre der Unterwelt und des Todes; dämonische Figuren mit Löwen- oder Wolfskopf gehören zu seinem Gefolge. Parallel dazu wird aber schon früh auch ein anderer Wesenszug des Apollon fassbar: Eine Amphore der sog. Efeublatt-Gruppe zeigt den etruskischen Fufluns/Dionysos zusammen mit seinem Halbbruder Apollon, wobei dieser nicht Pfeil und Bogen, sondern die Kithara trägt (**Abb. 3**). Die zwischen 540–520 v.Chr. in Vulci produzierten Vasen dieser Gruppe sind allgemein stark der dionysischen Sphäre verpflichtet[12]. Apoll erscheint nicht als der rächende bzw. reinigende Gott, sondern als Herr der schönen Künste und Musenführer. Allgemein verdrängt der Bildtyp des Gottes mit der Leier bzw. Kithara ab dem 5. Jh.v.Chr. langsam den rächenden Apoll[13].

Im Dekor der frühen etruskischen Griffspiegel ist der Gott ebenfalls vertreten. Dies trifft auch auf in Griechenland relativ selten dargestellte Sagen zu wie z.B. jene vom sterblichen Idas (*Ite*), der Apoll (*Apulu*) gegenübertritt, um seine Braut Marpessa (*Marmis*) wiederzugewinnen[14]. Daneben existieren häusliche Szenen mit *Apulu* und *Artumes*[15]. Die engen familiären Bande der Geschwister waren den Etruskern zweifellos bekannt, eher ungewöhnlich erscheint, dass es Artumes ist, die ihren göttlichen Bruder mit Leierspiel unterhält.

In den rund 10 000 etruskischen Inschriften taucht der Name des Apollon in über 30 Fällen auf, allerdings nicht vor dem 5. Jh.v.Chr. In archaischer Zeit ist sein Name epigraphisch bisher – im Gegensatz zu Artemis

---

[7] Zu den Inschriften L. Cerchiai, *Nota preliminare sull'area sacra di Via Verdi*, AION ArchStAnt 6 (1984), 247–250. Nach Colonna 1984–1985, 77, Anm. 67 verweise die Einheitlichkeit der Weihungen (in vier Fällen im achäischen Alphabet) auf ihre Herstellung im Heiligtum durch „Kultpersonal" griechischer Sprache. Zum Heiligtum zwischen Via Bellini und Via Verdi zuletzt A. Lupia, in: Bailo Modesti u.a. 2005, 205–214.

[8] G. Colonna, REE/StEtr 63 (1997) [1999], Nr. 33, 405–407.

[9] Es handelt sich um zwei Askoi des späten 5. Jhs.v.Chr. mit fast identischer Inschrift aus zwei Gräbern des späten 4. bis frühen 3. Jhs.v.Chr. (Nr. 650 und Nr. 778 der Valle Trebba-Nekropole): γρîφος ϑΑπόλλωνι. G. Uggeri, *Primo contributo all'onomastica spinetica*, in: Studi storico-linguistici in onore di Francesco Ribezzo, Mesagne 1978, 402 f., Nr. 72a-b; F. Berti – P.G. Guzzo (Hrsg.), *Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi*, Ausstellungskatalog, Ferrara 1993, 135 f. (G. Colonna), 351, Nr. 876. Interessanter Interpretationsvorschlag von Dubois 1995, 184–186, Nr. 77a: γρîφος ϑΑπόλλωνι = schwieriges Rätsel bzw. Scherzfrage im Rahmen der Symposionsunterhaltung.

[10] Dubois 1995, 175 f., Nr. 70.

[11] Zu diesen Stücken siehe Simon 1998, 120 f. Zum ikonographischen Material vgl. allgemein die Zusammenstellung bei Krauskopf 1984, 337 ff.

[12] Werner 2005, bes. 63–76.

[13] Vgl. aber auch den frühhellenistischen Sarkophag aus Tuscania mit den geflügelten Geschwistern Aplu und Artumes bei der Tötung der Niobiden (um 300 v.Chr.). Zuletzt Van der Meer 2004, 53 f.

[14] Mayer-Prokop 1967, 47 ff., S 4–6. Meines Erachtens erkennt Mayer-Prokop in ihren Interpretationen zu häufig apollinische Bezüge.

[15] Mayer-Prokop 1967, S 8: Spiegel aus Vulci, 480/70 v.Chr. Zu den Spiegeln vgl. auch Krauskopf 1984, 339, Nr. 20–22; 347, Nr. 79.

– nicht belegt. Neben der rezenten Form *Aplu* kennt die epigraphische Evidenz auch die ältere, d.h. nicht synkopierte Form *Apulu*, deren Verwendung bestätigt, dass der Gott schon vor 480/70 v.Chr. einen gewissen Bekanntheitsgrad in Etrurien gehabt haben muss. Nach Meinung einer ganzen Reihe von Forschenden sei der Name über den latinischen Sprachraum in Etrurien eingeführt worden, da das im Auslaut zu erwartende „*n*" (> *Ap(u)lun*) fehle[16]. Die Annahme einer Vermittlung über das Latein ist sprachwissenschaftlich aber nicht notwendig[17] (vgl. z.B. etr. *Xarun* neben etr. *Xaru*[18]). Es ist zudem nur sehr schwer vorstellbar, dass die in der griechischen Götter- und Mythenwelt derart bewanderten Etrusker der Vermittlung Roms bedurft hätten, um Apollon kennenzulernen. Bei einem Großteil der genannten über 30 Inschriften handelt es sich lediglich um Beischriften und Didaskalien auf Bronzespiegeln (5.–3. Jh.v.Chr.)[19]. Inschriften auf anderen Arten von Textträgern sind ausgesprochen selten; insbesondere Weihinschriften fehlen in Etrurien vor dem 3. Jh.v.Chr. zur Gänze (siehe unten). Auch auf der Bronzeleber von Piacenza ist der Gott – ebenso wie seine Schwester Artemis – nicht vertreten[20].

Der Vollständigkeit halber soll an dieser Stelle auch ein kurzen Blick auf die etruskische Onomastik geworfen werden. Theophore Eigennamen mit der Basis Apollon waren zu allen Zeiten in Griechenland sehr beliebt, sie scheinen auch in der etruskischen Personenonomastik ihren Niederschlag gefunden zu haben. So leiten sich die rezenten etruskischen Gentilizia *Apluni*, *Aplunia*, *Aplunias* von griech. Ἀπολλώνιος ab und bezeichnen freigelassene ehemalige griechische Sklaven bzw. deren Nachfahren[21]. Direkt auf den Gott und seine etruskisierte Namensform zu beziehende Formen sind selten: Hier sind ein archaisches Praenomen *Apula(s)* aus Pontecagnano in Kampanien[22] und zwei rezente Gentilnamen *Aplu(s)* aus Kernetrurien[23] zu nennen. Auf einen aktiven etruskischen Kult für Apollon lässt sich auch aufgrund dieser Evidenzen nicht mit Sicherheit schließen.

Es ergibt sich der Eindruck, dass Apoll im Etrurien des 6. und 5. Jhs.v.Chr. hauptsächlich als eine Figur des Mythos bekannt war, der – zumindest im etruskischen Kernraum – wenig darüber hinausgehende kultische Relevanz zukam. So hatten L. Banti und A.J. Pfiffig die Existenz eines Apollo-Kultes in Etrurien überhaupt verneint[24]. Eine nicht unwichtige Rolle in der Diskussion kommt dem Portonaccio-Tempel von Veji zu: In der Tat stammt die einzige gesicherte großplastische Darstellung[25] des Apulu in Etrurien aus dem Akroterschmuck dieses spätarchaischen Tempels aus der Zeit 510/500 v.Chr.[26]. Im Kampf um die Kerynitische Hirschkuh standen sich Apulu (H. 1,81 m) und Hercle gegenüber, zur Gruppe gehörten wohl auch Turms und eine fragmentarische weibliche Figur, in der eventuell Artemis erkannt werden darf. Nach Analyse der zahlreichen Statuen- und Basenfragmente ist mit mindestens 12 (eventuell 14) Akroterfiguren zu rechnen, die vermutlich in mythologischen Gruppen auf dem Dachfirst aufgestellt waren[27]. Eine 1,66 m hohe Kurotrophos wird seit M. Pallottino aufgrund eines fragmentarischen Akroters in Schlangenform als Leto mit dem Apollonkind im Kampf gegen Python angesprochen[28]. Im Grunde ist diese Interpretation aber nicht gesichert. Die

---

[16] So Radke 1965, 70; Pfiffig 1975, 251; Simon 1978, 206 f.; Krauskopf 1984, 335; Jannot 1998, 154.

[17] Die Notwendigkeit einer Vermittlung über Latium sieht auch Colonna 1996, Anm. 36 nicht.

[18] Siehe De Simone 1970 (II), 133–135: Aus dem Griechischen entlehnte Namen auf -ων können im Etruskischen sowohl durch auslautendes *-u* als auch durch *-un*, *-um* und *-unu* vertreten sein. Die dorische Namensform war *Apellon*.

[19] Siehe dazu den Index in den ET I, 70.

[20] Zur Bronzeleber vgl. L.B. van der Meer, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam 1987.

[21] ET Cl 1.26, 1.920, 1.921, 1.1247, 1.2207, 1.2641, Pe 1.922, 1.923.

[22] ET Cm 2.2, 6. Jh.v.Chr.: *mi zavena apulas sepunes*.

[23] ET Vs 6.22, Teg., rezent: *]urs: aplus*; Cl 1.1246, Teg., rezent: *vipi aplus*. Siehe auch H. Rix, *Das etruskische Cognomen. Untersuchungen zu System, Morphologie und Verwendung der Personennamen auf den jüngeren Inschriften Nordetruriens*, Wiesbaden 1963, 173 (*aplu* als Rückbildung zu *apluni*); Bentz – Steinbauer 2001, 76.

[24] L. Banti, *Die Welt der Etrusker*, Stuttgart 1960, 115; Pfiffig 1975, 251. Ebenso F. Graf, in: Der Neue Pauly I, 1996, 867, s.v. *Apollon*.

[25] Auf die unterschiedlich deutbare Testa Lorenzini aus Volterra soll in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden.

[26] E. Stefani, *Veio, tempio detto dell'Apollo. Esplorazione e sistemazione del santuario*, NotSc 1953, 29–112.

[27] Siehe C. Carlucci, *Il tempio. Le statue acroteriali e le loro sottobasi*, in: *Veio, Cerveteri, Vulci* 2001, 57 ff. Zu weiteren Dachterrakotten kleinerer Dimension vgl. auch C. Carlucci, *Gli apparati decorativi tardoarcaici del tempio di Portonaccio a Veio*, StEtr 71 (2005), 33–46.

[28] M. Pallottino, *Il grande acroterio femminile di Veio*, ArchCl 2 (1950), 122–179 (= Saggi di antichità, III, Rom 1979, 1037–1092, bes. 1044 ff.). So auch Colonna 2001, 44. Ein anderer Deutungsvorschlag, und zwar Minerva mit einem Knaben auf dem Arm,

Reste einer Hydra verweisen wiederum auf Herakles und die Lernäische Hydra, daneben sind auch Teile einer Sphinx bekannt.

Nach wie vor problematisch ist die Identifizierung der im Tempel verehrten Gottheiten: In der dem Tempel vorgelagerten Zone mit Altar und *sacellum* (**Abb. 4**) war sicherlich Menerva die Hauptgottheit, daneben erscheinen Turan, Aritimi (?) und eventuell Venai[29]. Menerva ist in Weihinschriften vom 6. bis zum 3. Jh.v.Chr. mehrfach vertreten und wurde nach Aussage der Votivgaben neben ihrer Funktion als Kriegerin vor allem in späterer Zeit als Schützerin der Frauen und Kinder verehrt: Votivstatuetten einer thronenden Frau mit Kind verweisen auf diese Funktionen. Es erscheint mir nicht unlogisch, in ihr eine der im Tempel verehrten Gottheiten zu erkennen[30]. Allgemein ist die Aufzucht verschiedener göttlicher Kinder eine in Etrurien häufig dargestellte Aufgabe der Menerva (wichtig sind vor allem die Spiegelbilder)[31]. Insofern passt eine Kurotrophos unter den Akroterfiguren des Tempeldaches auch gut ins Bild. Das dem Tempel benachbarte Wasserbecken ist wohl Hinweis auf die große Bedeutung eines Heilkultes im Tempelbetrieb, zu dem auch die anatomischen Votive aus der Altarzone zu rechnen sind. Der Aspekt einer Heilgöttin kam der etruskischen Menerva jedenfalls zu.

Als im Tempel verehrte Gottheit kommt weiters Hercle in Frage, den wir von zwei archaischen Figurengruppen kennen[32]. Allerdings fehlen bisher Weihinschriften für Hercle. Dies lässt vermuten, dass bisher nicht das gesamte Votivmaterial entdeckt wurde. Erste Hinweise auf einen bescheidenen Aplu-Kult stammen aus dem späten 5. Jh.v.Chr.[33], und zwar in Form einer fragmentarischen, unterlebensgroßen Votivstatue[34], und besonders aus dem 4.–3. Jh.v.Chr. Mehrere kleine Votivstatuetten aus der Altarzone stellen Aplu mit der Leier dar[35]. Er wurde im Portonaccio-Heiligtum vermutlich als eine von mehreren Nebengottheiten verehrt, und zwar vor allem in spätetruskischer Zeit. In funktionaler Hinsicht weist Apoll eine ganze Reihe von möglichen Anknüpfungspunkten zur Minerva von Portonaccio auf. Dazu gehören der in Italien wichtige Aspekt einer Heilgottheit, die damit verbundene besondere Beziehung beider Gottheiten zu Jugendlichen und Kindern und natürlich die Zuständigkeit im Bereich des Orakelwesens. Menerva galt in Etrurien als Orakelgottheit, wie das ihr geweihte Orakel-Heiligtum von Punta della Vipera im Gebiet von Caere zeigt[36]. Ob dieser Aspekt auch im Portonaccio-Heiligtum zum Tragen kam, wird zwar von einigen angenommen, ist aber nicht gesichert und steht bisher auf dünnen Beinen[37]. Die enge Verbindung zwischen Menvra und Aplu geht aber auch aus spätetruskischen Spiegelbildern deutlich hervor (nicht zuletzt stand zudem das delphische Heiligtum des Apoll in enger topographischer Verbindung zum Tempel der *Athena Pronaía*). Für die Frage nach den im Portonaccio-Tempel verehrten Gottheiten nicht ohne Bedeutung könnte die Tatsache sein, dass es sich um ein extramurales Heiligtum handelte, das fremden Göttern möglicherweise offener gegenüberstand.

---

wurde ursprünglich von E. Simon (in: R. Herbig, *Götter und Dämonen der Etrusker*, 1965², 39) geäußert, später aber wieder verworfen. Siehe Simon 1978, 205, Anm. 25.

[29] Vgl. Colonna 1987 (= Giovanni Colonna. *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane* [1958–1998], III, Pisa – Rom 2005, 1989–2014); *idem*, *Portonaccio*, in: *Veio, Cerveteri, Vulci* 2001, 37–44; L.M. Michetti, in: *Portonaccio Altare* 2002, 247 ff. Zu den Weihinschriften vgl. D.F. Maras, in: *Portonaccio Altare* 2002, 261 ff.; Maras 2009, 405–427.

[30] So z.B. auch B. d'Agostino, *Iconografia e contesto. Qualche annotazione sul Santuario di Portonaccio*, in: Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti, Mailand 2000, 99–103, der Menerva und Hercle vorschlägt.

[31] Siehe Pfiffig 1975, 258, 347 ff.

[32] Zu diesen G. Colonna, in: *Veio, Cerveteri, Vulci* 2001, 67–70. Colonna geht für das Portonaccio-Heiligtum von zwei Sakralkomplexen aus: Das Sacellum mit zugehörigem Altar habe dem Menerva-Kult (plus weiblichen Nebengottheiten) gedient, während der Tempel selbst, dessen Altar verloren sei, die Kulte von Hercle und Aplu beherbergt habe. Vgl. oben Anm. 29.

[33] Nach Colonna 1987, 433–435, Fig. 20 verweise schon die fragmentarische Inschrift *.?. mi]ni rahθpi anae amavunice* auf einem Buccherogefäß des 6. Jhs.v.Chr. über „Rath" auf Apoll. Vgl. dazu unten Anm. 60.

[34] Krauskopf 1984, 348, Nr. 89, Taf. 294; Colonna 1987, Anm. 53, Fig. 19.

[35] L.M. Michetti, in: *Veio, Cerveteri, Vulci* 2001, 51, Nr. I.F.1.25: Statuetta di Apollo, Höhe 17 cm; *Portonaccio Altare* 2002, 202, Nr. 691–697. Colonna 1987, 432 spricht von ung. 50 Votivstatuetten des Aplu.

[36] Zum Heiligtum siehe Comella 2001, bes. 132 ff.

[37] In einem Buccherokistchen mit Weihung an Minerva (ET Ve 3.10: *laris velkasna[s mini muluvanice/turuce] menervas*) möchte Colonna 1987, 423, Fig. 2 sehr hypothetisch ein Behältnis für *sortes* erkennen (*arca*). Ihm folgt Maras 2009, 419. Zu Recht kritisch ist Champeaux 1990b, 294 f.

Ab dem 4. Jh.v.Chr. besaß Aplu dann einen sicheren Kult im urbanen Campetti-Heiligtum von Veji, in dessen Votivgruben über 400 Tonstatuetten des die Leier haltenden Aplu aus dem 4.–3. Jh.v.Chr. gefunden wurden[38] (**Abb. 5**). Die Hauptgottheit war Aplu aber auch hier nicht, diese ist in der etruskischen Vei/Vea (Demeter/Ceres) zu erkennen. Bei der Bewertung der Kulte Vejis darf nicht vergessen werden, dass ab dem frühen 4. Jh.v.Chr., d.h. nach der Eroberung Vejis durch Rom, nicht mehr freie Etrusker die Heiligtümer frequentierten, sondern römische Siedler und romanisierte Etrusker. Diese bäuerlichen Siedler waren vor allem an Heil- und Fruchtbarkeitskulten interessiert

Allgemein werden die Indizien für einen bescheidenen Aplu-Kult in Etrurien ab dem 4. Jh.v.Chr. etwas dichter: Terrakottafigürchen des nackten Gottes mit der Leier finden sich auch in anderen Städten, bleiben jedoch auf Südetrurien begrenzt. So kennen wir eine nicht sehr große Anzahl an Aplu-Statuetten des 4.–3. Jhs.v.Chr. aus dem Stadtgebiet von Caere[39]. Sie gehören wahrscheinlich zu den Votivstipen des Vignaccia-Heiligtums, in dem eine weibliche Göttin, wohl Artume, die Hauptverehrte war. Terrakottastatuetten, die sie mit ihrem Bruder (sein Attribut, die Leier, haltend) vereinen, sind – neben anderen Götterkombinationen – hier relativ zahlreich[40]. Einige Statuetten dieses Typs wurden auch in Gravisca gefunden[41]. Allgemein weisen die Votivgaben des Vignaccia-Heiligtums viele Gemeinsamkeiten mit latinischen Heiligtümern auf (besonders die matronalen Doppelgöttinnen)[42].

Bronzestatuetten des Apoll – die als Votivgaben im Rahmen eines Apollo-Kultes gedeutet werden können, aber nicht unbedingt müssen[43] – sind in Etrurien erst ab dem 4. Jh.v.Chr. und in nur geringer Zahl bekannt[44]. Dargestellt wird der Typus des leier- bzw. kitharaspielenden Gottes als junger, schöner und reich geschmückter Mann. Keine der Statuetten nennt den Namen des Dargestellten. Von besonderem Interesse ist die 27 cm hohe Statuette des sog. Apoll von Ferrara aus dem 2. Viertel des 4. Jhs.v.Chr. (Paris, Bibliothèque Nationale) (**Abb. 6**). Der jugendliche Gott trägt einen Lorbeerkranz, die fehlende Linke hielt vermutlich die Kithara. Die nordetruskische Inschrift *mi flereś spulare aritimi / fasti rufriś t(u)rce clen ceχa* verrät die Weihung einer gewissen *Fasti Rufris* zu Gunsten ihres Sohnes, der göttliche Adressat ist sprachwissenschaftlich umstritten – entweder eine mit *flere* nur summarisch angerufene Gottheit, in der wohl Aplu zu erkennen wäre, oder Artemis[45]. Eine explizite Nennung des Namens des Aplu fehlt.

Bis heute verfügen wir über lediglich eine etruskische Weihinschrift, die mit Sicherheit den Namen des Ap(u)lu bezeugt[46]. Diese befindet sich auf der Bronzestatuette eines sitzenden Knaben aus der ersten Hälfte des 3. Jhs.v.Chr. (Boston, Museum of Fine Arts)[47] (**Abb. 7**). Der genaue Fundort ist unbekannt, aus paläo-

---

[38] Vagnetti 1971, Taf. 40; Krauskopf 1984, 348, Nr. 90 und 91; Comella – Stefani 1990, 56 ff.

[39] Krauskopf 1984, 348, Nr. 92a (in Berkeley) und b (in Hamburg); *eadem* 1998, 182 f. Das Terrakottafigürchen eines Kitharaspielers bzw. einer Kitharaspielerin aus dem Menvra-Heiligtum von Punta della Vipera bei Santa Marinella kann als Apoll oder Muse gedeutet werden (3.–2. Jh.v.Chr.). Vgl. Comella 2001, 66.

[40] Krauskopf 1984, 347, Nr. 83b und d (4. Jh.v.Chr.) und Nr. 84 (4.–3. Jh.v.Chr.); *eadem* 1998, 190.

[41] Krauskopf 1984, 347, Nr. 83e.

[42] Krauskopf 1998, 182 ff. Zur Frage der *civitas sine suffragio* siehe u.a. M. Sordi, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*, Rom 1960; M. Humbert, *Municipium et civitas sine suffragio*. *L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*, Rom 1978, 26 ff.

[43] Zum Phänomen der „visiting gods" in Griechenland siehe Alroth 1989, 65 ff., 108 ff.

[44] Jeweils eine Statuette aus Bologna, Villa Cassarini (4. Jh.v.Chr.?) und Vulci, Tessennano (4.–3. Jh.v.Chr.), zwei Statuetten in Paris, Biliothèque Nationale (2. Viertel 4. Jh.v.Chr.) und eine in Oklahoma, Stovall Museum of Science and History mit unbekannter Herkunft. Siehe Gualandi 1984; Krauskopf 1984, Nr. 93 (Bologna, Villa Cassarini), Nr. 93a (Herkunft unbekannt, Oklahoma), Nr. 94 (Herkunft unbekannt, Paris). Zu den zwei Statuetten in Paris vgl. auch Cristofani 1985, 284, Nr. 100 und 101. Zusammenfassend Bentz 1992, 185 f. Zum Heiligtum von Tessennano, dessen Weihegaben – hauptsächlich anatomische Votive und Köpfe aus Ton – fast zur Gänze aus der Zeit nach der Eroberung von Vulci um 280 v.Chr. stammen und unzweifelhaft zu einem Heil- und Fruchtbarkeitskult gehören, der von etruskischen Bauern und römischen Kolonisten gemeinsam betrieben wurde, siehe M. Söderlind, *Late Etruscan Votive Heads from Tessennano. Production, Distribution, Sociohistorical Context*, Rom 2002.

[45] ET OB 3.2; Bentz 1992, 187 f.; Maggiani 1997, 34 (Spina?), 36: Göttin Aritimi; Maras 2009, 313–315 (OB do.1). Zu einer Bronzestatuette des Apollon mit inschriftlicher Weihung an Artemis im Artemis-Heiligtum von Lousoi siehe Alroth 1989, 95, Nr. 1. Nach D. Steinbauer, in: Bentz – Steinbauer 2001, 75 sei in *aritimi* nicht der Name der Artemis, sondern der Lokativ „in Arezzo" (= *Aritim*) zu erkennen.

[46] Maras 2009, 108, 114, 212, 130 listet unter „(Apollo)" mehrere Inschriften auf, die in der Regel aber nicht den Namen des Ap(u)lu enthalten, sondern jene von Śuri, Manth, Rath (?) u.a. Die dem 5. Jh.v.Chr. entstammende Inschrift *apalus* vom Monte Li Santi-Heiligtum in Narce wiederum gehört dem etrusko-faliskischen Ambiente an (vgl. unten Anm. 64).

[47] Zur Statuette siehe Bentz – Steinbauer 2001; Maras 2009, 298 f. (OA co.6)

graphischen Gründen darf südetruskische Herkunft vermutet werden. Die auf dem Rücken des Knaben mitgegossene Inschrift lautet *aplus* = „des/für Aplu“. Die Zuständigkeit des Aplu besonders für die männliche Jugend geht aus diesem Stück gut hervor[48]. Eine Inschrift auf einer Oinochoe des 3. Jhs.v.Chr. aus der Zone von Orvieto ist nicht ohne weiteres auf Aplu zu beziehen und muss vorerst als unverständlich gelten, wenn es sich nicht gar um eine Fälschung handelt[49]. Schon sehr spät, und zwar ins 2. Jh.v.Chr., wird eine runde Steinsors aus Arezzo datiert[50]. Auf einer Seite ist mit Sicherheit der Name des Aplu eingraviert (*aplu. puteś* = „pythischer [?] Apoll“), die zweite Seite enthält die unklare Wendung *tur. fartnś*. Direkt vergleichen lässt sich eine ebenfalls in Arezzo gefundene Bleischeibe mit der Aufschrift *Suri(ś)*, die die enge funktionale Verbindung zwischen den beiden Gottheiten unterstreicht[51]. Diese scheint auch im südetruskischen Pyrgi gegeben. Aelian (*var. hist.* I,20) spricht anlässlich der Plünderung des Hafens durch Dionysios von Syrakus im Jahr 384 v.Chr. von einem Heiligtum „der Leukothea und des Apollo“[52]. In Leukothea ist mit Sicherheit die *interpretatio graeca* der Uni zu erkennen. Bei Apoll wäre eine heilige Stätte bzw. eine Mitverehrung in der Hafensiedlung möglich, es fehlen jedoch weitere Belege; wohl eher dürfte eine einheimische Gottheit im Hintergrund stehen, und zwar der soeben genannte Śuri. Er und Cav(a)tha wurden nachweislich in der *Area sud* von Pyrgi verehrt[53]. Vergleichbar ist der Fall des emporionartigen Südheiligtums von Pontecagnano, wo die chthonische Unterweltsgottheit Manth von den griechischen Besuchern mit Apollo identifiziert werden konnte[54].

Der Ara della Regina-Tempel von Tarquinia ist aufgrund der berühmten Statuengruppe der geflügelten Pferde mit dem Apollo-Kult in Zusammenhang gebracht worden[55]. Während Artemis als eine der Kultgottheiten epigraphisch für das 4. Jh.v.Chr. gesichert ist[56], fehlen konkrete Hinweise in ikonographischer oder epigraphischer Form für Apoll bisher; Zweifel an einem ihm gewidmeten Kult erscheinen mir daher gerechtfertigt. Eine Verbindung zum Gründungsmythos des Tarchon ist ebenfalls vorgeschlagen worden[57]. Über Tages war dieser mit der *disciplina etrusca* verbunden. Sollte Aplu tatsächlich im Figurenschmuck des 4. Jhs.v.Chr. abgebildet gewesen sein, so ließe sich sogar vermuten, dass eine Einordnung (im Sinne von Unterordnung) bzw. Integration des Apoll in die etruskische Mantik beabsichtigt war.

---

[48] Vgl. zum griechischen Apollon K. Wernicke, RE II, 1, 1895, 10 f., s.v. *Apollon*. Auf Zypern sind mehrere Apollon-Heiligtümer mit Fruchtbarkeitskulten und Weihungen von Kinderstatuetten bekannt. Vgl. Bentz – Steinbauer 2001, 74. In diesem Zusammenhang stehen eventuell auch drei Goldbullae (zum Teil unter Fälschungsverdacht): ET Pe 7.2 (Bulla, rezent, *apulu fufluns*), OB 7.1 (Bulla, 4.–3.Jh., *fufluns apulu*, suspecta), 7.2 (Bulla, rezent, *apulu fufluns,* suspecta). Vgl. H. Klumbach, *Etruskische Goldanhänger im Zentralmuseum für Deutsche Vor- und Frühgeschichte zu Mainz*, StEtr 14 (1940), 427–430.

[49] ET Vs 0.29: *aplueparuσiσ*. Aus der Collezione alla Querce, genaue Herkunft unklar. Vgl. Bentz – Steinbauer 2001, 75; Maras 2009, 130, 432 (Vs co.8). Bei einer weiteren Statuette (ET OB 4.4, CII 2502: *aplu tikusne[s] clan*) liegt mit Sicherheit eine Fälschung vor: F. Jurgeit, *Die etruskischen und italischen Bronzen sowie Gegenstände aus Eisen, Blei und Leder im Badischen Landesmuseum Karlsruhe*, Pisa – Rom 1999, 49 f., Nr. 52.

[50] Nahe der Santa Croce-Kirche gefunden. Maggiani 1986, 26 ff. („Apollo pizio“); Champeaux 1990b, 287; Bagnasco Gianni 2001, 198, Fig. 5; Maras 2009, 135, 225 (Ar co.4): *fart(a)n* = „Genius“.

[51] ET Ar 4.2. Maggiani 1986, 26; Champeaux 1990b, 291; Bagnasco Gianni 2001, 198, Fig. 4; Maras 2009, 224 (Ar co.3). Zu Śuri siehe u.a. A. Cherici, *Suri*, LIMC VII, 1994, 823 f. und Colonna 1996. Eine weitere Sors mit Nennung des Śuri stammt aus Cipollara im Gebiet von Viterbo.

[52] Die Parallelüberlieferung bei Diod. XV,14,3 nennt keine Gottheit. Siehe Colonna 1991–1992, 97 f. und kritisch Thuillier 2007 (2009), 96 f., der im Hinblick auf die Erwähnung des Apollon auch einen Fehler in der Quelle des Aelian für möglich hält.

[53] Zu diesem Kultbereich vgl. Colonna 1991–1992; Colonna 1996 (= Giovanni Colonna, *Italia ante romanum imperium. Scritti di antichità etrusche, italiche e romane* [1958–1998], III, Pisa – Rom 2005, 2337–2355).

[54] G. Colonna, REE/StEtr 63 (1997) [1999], Nr. 33, 406.

[55] So zuletzt M. Bonghi Jovino, *Tarquinia. Monumenti urbani*, in: Dinamiche di sviluppo delle città nell’Etruria meridionale: Veio, Caere, Tarquinia, Vulci, Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Rom u.a., 1.–6.10.2001), Pisa – Rom 2005, 321: „il tempio di I e II fase sembra essere dedicato ad Apollo“. Siehe auch Nielsen – Rathje 2009, 273 ff.

[56] Die Inschrift befindet sich auf dem Fragment eines Bronzestabes, der entweder als rechteckige *sors* (Maggiani 1994, 71; Bagnasco Gianni 2001, 205) oder als Teil einer Waffe (wie z.B. einer Votivlanze) angesehen wird (so G. Colonna, in: *Santuari d’Etruria*, Ausstellungskatalog, Mailand 1985, 73, 77, Nr. 4.4; Krauskopf 1998, 180). Zu einer Gruppe von tönernen Hirschköpfen siehe Cristofani 1992; M. Cristofani, *Scripta selecta, II*, Rom 2001, 813 ff.

[57] M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Rom 1975, 142–148. Vgl. zur Diskussion zuletzt G. Colonna, *Una proposta per il supposto elogio tarquiniese di Tarchon*, in: M. Bonghi Jovino (Hrsg.), Tarquinia: ricerche, scavi e prospettive, Atti del convegno (Mailand, 24.–25.6.1986), Rom 1988, 153–157.

Im Gegensatz zu diesen eher bescheidenen Hinweisen auf die kultische Präsenz des Gottes war Aplu in der Welt der etruskischen Bronzespiegel bestens bekannt. Ab dem 4. Jh.v.Chr. ist er zahlreich vertreten. Er taucht vor allem in Zusammenhang mit seiner Schwester Artume auf, mit Menvra als auch mit Hercle und in der Sphäre des Fufluns (z.B. mit Fufluns und seiner Mutter Semla)[58]. Meist ist er wenig bewegt, nicht ins zentrale Geschehen miteinbezogen und fungiert lediglich als ruhiger Beobachter. Selten und eher spät sind Darstellungen, die Aplu mit Weissagung und Zukunftsdeutung direkt in Zusammenhang bringen. Auf zwei Spiegelbildern des 4.–3. Jhs.v.Chr. flankiert er zusammen mit anderen Figuren, denen Kompetenzen im Bereich der Wahrsagung zukamen, eine Leberschau bzw. den Orakelspruch eines weissagenden Kopfes[59]. Der bekannte Bronzespiegel aus Tuscania vom Ende des 4. bzw. dem Anfang des 3. Jhs.v.Chr. zeigt am Rande der Leberschau eine apollinische Figur mit Lorbeerzweig (**Abb. 8**). Die vermutlich zugehörige Beischrift *raθlθ* ist unterschiedlich interpretiert worden, und zwar als einheimisch etruskische Figur mit Divinationskompetenz, die allmählich Züge des Aplu angenommen habe („im Heiligtum des Rath"), als Epitheton des Aplu mit unklarer Bedeutung oder als Wendung im Sinn von „bei der Leberschau"[60]. Die Wortwurzel *rat-*/*raθ-* scheint allgemein mehrfach in sakralen Texten auf. Für uns ist von Interesse, dass der Name des Aplu nicht genannt wird. Allen drei Spiegeldarstellungen gemeinsam ist die passive Zuschauerrolle des Gottes[61], sein Attribut ist der Lorbeerzweig.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der griechische Ap(u)lu in Etrurien seit dem 6. Jh.v.Chr. mit all seinen Mythen gut bekannt war, besonders ab dem 4. Jh.v.Chr. scheint die Figur des schönen und jugendlichen Gottes in der breiten Bevölkerung auch gerne gesehen. Darüber hinaus findet sein Kult nach Aussage des archäologischen und epigraphischen Quellenmaterials bei den sonst so aufnahmewilligen Etruskern aber nur wenig Niederschlag, lediglich im stark latinisch-römisch beeinflussten Veji ist seine Präsenz wirklich deutlich. Eine Sonderstellung nimmt in archaischer Zeit vermutlich das kampanische Kolonialgebiet ein, wo der traditionell enge Kontakt mit den nahen Griechenstädten zu einer stärkeren Präsenz des Apoll geführt haben mag[62].

Diese ambivalente Haltung der Etrusker erstaunt eigentlich umso mehr, als der griechische Apollo gerade auch bei den italischen Nachbarn durchaus früh Fuß fassen konnte: Dies gilt zum einen für die Falisker, wo der Name des Apollon schon in der ersten Hälfte des 5. Jhs.v.Chr. im Kult inschriftlich belegt ist – erinnert sei an die faliskische Weihinschrift *Apolonos* (Gen.) vom Vignale-Tempel auf der Akropolis von Falerii veteres[63] sowie unter Umständen auch an die Inschrift *apalus* aus dem Monte Li Santi-Heiligtum im etrusko-faliskischen Narce[64]. Hier wurde er mit dem einheimischen Pater Soranus – der wiederum mit dem etruski-

---

[58] Zu den Spiegeldarstellungen siehe die Zusammenstellung bei Krauskopf 1984, 337 ff. Vgl. auch A.E. Feruglio, *Uno specchio della necropoli di Castel Viscardo, presso Orvieto, con Apollo, Turan e Atunis*, in: Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino, II, Pisa 1997, 299–314.

[59] Zum Leberschau-Spiegel aus Castelgiorgio mit den Beischriften *Turms,Um[a]ele*, *Alpnu*, *Aplu* siehe ES V, Taf. 34; Krauskopf 1984, 350, Nr. 112; zuletzt De Grummond 2006, 39, Abb. II 17 (um 300 v.Chr.). Zum Spiegel mit Orakelspruch (ohne Beischriften, vermutlich Turms, Menrva, Umaele, Aplu) siehe CSE Schweiz 1.37; De Grummond 2006, Suppl. 25 (3. Viertel 4. Jh.v.Chr.).

[60] ET AT S.11; CIE 10411; Krauskopf 1984, Nr. 113. M. Pallottino erkannte ein Epitheton des Apoll oder einen etruskischen Genius mit apollinischen Zügen: *Uno specchio di Tuscania e la leggenda etrusca di Tarchon*, RendLinc VI, 3–4, 1930, 49–87 (= Saggi di Antichità II, Rom 1979, 679–709, bes. 690); vgl. auch Pfiffig 1975, 255, der an *hekebólos* dachte. Colonna 1987, 433 f. u.a. möchten *raθ* als den etruskischen Namen für Apoll ansehen (ähnlich auch Maras 2009, 108, 114, 121, 130), während Steinbauer 1999, 460 ein Substantiv erkennt und mit „bei der Leberschau" als Kommentar zur dargestellten Szene übersetzt. In ET Cl 2.26 sei die Form *raθiu* adjektivisch gebraucht und im speziellen Zusammenhang *θafna raθiu* mit „Schale für die Leberschau" zu übersetzen.

[61] Ganz anders z.B. die Cista Barberini aus dem latinischen Praeneste mit Apoll als Orakelverkünder in seinem delphischen Heiligtum: Krauskopf 1984, 344, Nr. 48 (3. Drittel des 4. Jhs.v.Chr.).

[62] Die Rede ist von etruskischen Zentren wie Pompeji (sog. Tempel des Apoll) und Pontecagnano (Südheiligtum). Siehe D'Agostino – Cerchiai 1998, 122 ff., wobei L. Cerchiai die Bedeutung des delphischen Apoll für Pompeji betont. Allerdings ist der Name des Apoll in Pompeji erst in hellenistischer Zeit durch eine Weihinschrift dokumentiert.

[63] CIE 8030: auf dem Fuß einer attischen Kylix (480–460 v.Chr.). Eine Grabinschrift mit dem theophoren Namen *Apolo* (Falerii, CIE 8182) stammt aus dem 4.–3. Jh.v.Chr. Dazu G. Giacomelli, *La lingua falisca*, Florenz 1963, 59, Nr. 31. Ikonographischen Niederschlag fand der griechische Apoll am großen Lo Scasato-Tempel: A.M. Comella, *Le terrecotte architettoniche del Santuario dello Scasato a Falerii*, Neapel 1993, 140 ff., die Vorbilder aus dem Bereich des delphischen Apoll vermutet.

[64] CIE 8899, 1. Hälfte 5. Jh.v.Chr. Zuletzt Maras 2009, 114, 139 und 287, der die Inschrift als ältesten Beleg für die etruskisierte Form des Götternamens bezeichnet. Es existieren aber auch andere Deutungsvorschläge (z.B. Ableitung von *apa*; Gentil vom padanischen Typ auf *-alu*).

schen Śuri in Zusammenhang steht – identifiziert[65]. Durch diesen waren chthonisch-unterweltliche als auch divinatorische Aspekte vorgegeben, wie auch die Weihung von tönernen Schafslebermodellen vermuten lässt[66].

Die Römer wiederum erbauten dem *Apollo Medicus* im Jahre 431 v.Chr. nach einer Pestepidemie einen extrapomerialen Tempel auf dem Marsfeld (Liv. IV,25,3; 29,7; Macr. I,17,15)[67]. Seine Heil- und Reinigungsfunktionen standen hier vorerst im Vordergrund, 212 v.Chr. wurde sein Kult um die *ludi Apollinares* (6.–13. Juli) mit vor allem szenischen Aufführungen erweitert, ab 293 v.Chr. übernahm zunehmend Äskulap die Funktion des Heilgottes.

Warum also wurde ein so aspektreicher und von seiner äußeren Erscheinung her so attraktiver Gott wie der griechische Apollon gerade in Etrurien nur so marginal und sekundär rezipiert? Dies muss Gründe haben, die in seinem Wesen liegen. Einige wichtige Funktionen des Apollon wie seine Bezüge zur Unterwelt als auch seine Heil- und Reinigungskompetenzen waren in Etrurien offensichtlich durch einheimische Gottheiten im Wesentlichen abgedeckt; Assimilierungen kamen hier durchaus vor – wie vor allem beim etruskischen Unterweltsgott Śuri/Suri[68] deutlich wird (wohl auch bei Manth und Veiovis) –, scheinen aber keine allzu große Tiefe erreicht zu haben. Sicherlich ausbaufähig und zumindest in spätetruskischer Zeit wohl auch kultische Realität waren seine Zuständigkeit für die vor allem männliche Jugend (teilweise in Zusammenhang mit seinen Heilkompetenzen) und besonders seine Funktion als Gott der schönen Künste. Ein charakteristischer Wesenszug des Apoll dürfte in Etrurien aber auf gewisse Schwierigkeiten gestoßen sein, und das war seine Kompetenz als Herr des Orakelwesens.

Im Vergleich zu Griechenland nahm die staatliche Divination in Etrurien und auch in Rom allgemein einen wesentlich höheren Stellenwert ein. Da praktisch jede Staatsaktion durch göttliche Zustimmung abgesegnet sein musste, kam ihr ein nicht unerheblicher politischer Einfluss zu. Während bei Etruskern und Italikern die besser kontrollierbare Divination anhand von Zeichen (z.B. Blitz, Eingeweide von Opfertieren, Vogelflug) klar dominierte[69], spielte in Griechenland – neben anderen Formen – besonders das Orakelwesen mit inspirierter Divination (= direktes Hören und Weitergeben göttlicher Worte) eine wichtige Rolle. Als Gott der ekstatischen Divination schlechthin galt Apollon, der sich seiner diesbezüglich meist weiblichen Priesterschaft als Medien bediente (z.B. Pythia von Delphi, Sibylle von Kyme). Bei komplexeren Antworten wurde eine Interpretation durch männliche Priester notwendig.

Trotz der großen Strahlkraft des griechischen Gottes konnte die etruskische Oberschicht meines Erachtens nach kein Interesse an einer übermäßigen Ausbreitung des Apollonkultes in Etrurien gehabt haben. Erstens hätte dies früher oder später Konkurrenz für das einheimisch-etruskische System der Zeichendivination bedeutet und zweitens dem direkten griechischen Einfluss, und zwar jenem Delphis, in einem äußerst sensiblen und auch politisch relevanten Bereich die Tore geöffnet.

Was den ersten Punkt betrifft, so lässt sich seine Relevanz gut am Beispiel Roms aufzeigen: Rom verfügte in divinatorischer Hinsicht über keine so ausgeprägte Tradition wie Etrurien, was dazu führte, dass neben der *disciplina etrusca* spätestens ab dem frühen 5. Jh.v.Chr. ein weiterer Traditionsstrang zur Zeichendeutung in Rom Einzug hielt, und zwar die sog. Sibyllinischen Bücher – eine Orakelsammlung in griechischer Sprache,

---

[65] Dies belegen zwei lateinische Weihinschriften *Sancto Sorano Apolloni*: CIL XI 7485 und I. di Stefano Manzella, *Nuova dedica a Soranus Apollo e altre iscrizioni dal Soratte*, MEFRA 104 (1992), 159–167 (dem Apoll geweiht ist CIL XI 3073). Offen bleibt derzeit, ob die Identifikation originär faliskisch oder erst römisch ist. Zu Soranus- Apollo siehe zuletzt Mastroncinque 2006, bes. 89 f., der starke Parallelen zum delphischen Apoll erkennen möchte.

[66] A.M. Comella, *I materiali votivi di Falerii*, Rom 1986, 117, Q1.

[67] Diese Stelle sei schon davor nach Livius (III,63,7: zum Jahr 449 v.Chr.) „Apollinar" genannt worden: *iam tum Apollinare appellabant*. Zum römischen Apollo und seiner Herkunft siehe allgemein Gagé 1955; Simon 1978.

[68] Entgegen der italienischen Forschung will Steinbauer 1999, 268, 472 kein Theonym erkennen, sondern ein Apellativ („Weihung/Weihegabe"). Vgl. aber die gerechtfertigten Einwände von Colonna 2007 (2009), 103 ff.; zur möglichen Etymologie des Theonyms („schwarz", ursprünglich ein Epitheton des Manth) ebd. 109 ff.; zur Assimilierung des etruskischen Gottes mit Apollon ebd. 123–126 (mit Verweis auf den lykischen Apollo *Sourios*).

[69] Zu Etrurien und Italien siehe Maggiani 1986 und 1994; Briquel 1990a und 1990b (zum Unterschied zwischen Etrurien und Griechenland); Champeaux 1990a, 1990b und 1990c; Bagnasco Gianni 2001; zuletzt ThesCRA III, 2005, 52–78, s.v. divinazione, etr. (A. Maggiani). Speziell zu Rom siehe V. Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998; Engels 2007. Daneben war natürlich auch die inspirierte Weissagung in Etrurien bekannt (z.B. der Seher Cacu, siehe nun Domenici 2009, 109 ff.).

die im Jupitertempel auf dem Kapitol aufbewahrt wurde[70]. Der Tradition nach waren sie über die Sibylle von Kyme nach Rom gekommen und eng mit dem Apollonkult verbunden[71]. Eine ganze Reihe griechischer Neuerungen fand über diese Schiene den Weg nach Rom, nicht zuletzt auch der 433 v.Chr. im Zuge einer Pest gelobte Apollo-Tempel[72]. Die Abneigung der Römer gegenüber der ekstatischen Mantik zeigt sich aber auch hier wieder deutlich, da lediglich eine Sammlung der Orakel in Buchform und keinesfalls die Priesterin selbst, die Sibylle, übernommen wurde. Dazu kommt, dass die geheimen Sprüche hinter verschlossenen Türen durch ein Kollegium interpretiert und lediglich der Sühneritus öffentlich verkündet wurde.

Was den zweiten Punkt der politischen Einflussnahme durch Delphi betrifft, so konzentrierten sich gerade in der zweiten Hälfte des 6. und der ersten Hälfte des 5. Jhs.v.Chr. die militärischen Höhepunkte eines langwierigen Konflikts zwischen Etruskern und Griechen um die Vorherrschaft im westlichen Mittelmeerraum. Das delphische Apollon-Heiligtum – allgemein ein wichtiger Motor der griechischen Westkolonisation – spielte in diesem Konflikt eine nicht unerhebliche Rolle. Sicher wissen wir dies für die Auseinandersetzungen zwischen Etruskern und den griechischen Bewohnern der Liparischen Inseln, bei denen es um die Kontrolle der nordsizilischen Gewässer und der strategisch wichtigen Meerenge von Messina ging. Fragmentarische Inschriften und besonders Pausanias berichten von zwei Weihungen der Liparesen in Delphi, deren Grund Seesiege über Etrusker waren und die in der ersten Hälfte des 5. Jhs.v.Chr. relativ kurz hintereinander erfolgten. Die zweite Weihung (Paus. X,16,7) bestand aus einer Marmorbasis mit 20 Apollostatuen, die an die Zerstörung von 20 etruskischen Schiffen nach Ratschlag des Orakels erinnern sollten. Eine im 4. Jh.v.Chr. der älteren Weihung beigefügte Inschrift dankt für die Bewahrung der Liparesen vor etruskischer Sklaverei[73].

In einem nur sehr fragmentarisch überlieferten Aition des Kallimachos (Fr. 93 Pfeiffer) aus der ersten Hälfte des 3. Jhs.v.Chr. und besonders der Parallelüberlieferung in den Scholien zu Ovids *Ibis* (465–466) ist davon die Rede, dass die Etrusker im Falle einer Eroberung Liparis dem Apoll die Opferung des Stärksten der Liparesen versprochen hätten[74]. Nach gelungener Eroberung sei ein gewisser Theodotos[75] geopfert worden. Auf diese Schilderung bei Kallimachos bezieht sich wohl auch Tzetzes (*Hist. var. chiliades* VIII,889–892), der von Menschenopfern der Tyrrhener noch zu Zeiten des Hieron, des Tyrannen von Syrakus, spricht[76]. Giovanni Colonna geht wohl recht in der Annahme, dass das Votum an Apoll durch das Heer begleitende Haruspizes erfolgt sein muss[77]. Um Apollo zur Abkehr von seinen eigentlichen Schützlingen (den Liparesen) zu bewegen, war wohl ein Opfer von Bedeutung notwendig, das schon im Vorfeld versprochen worden war.

---

[70] Die Bücher verbrannten 83 v.Chr. und wurden durch eine neue Sammlung ersetzt, 12 v. wurde diese von Augustus in den Tempel des Apollo Palatinus überführt, 405 n.Chr. verbrannten die Bücher erneut. Einige Originalverse sind im Buch der Wunder des Phlegon von Tralleis erhalten. Siehe Parke 1988, 136 ff. und 190 ff.

[71] König Tarquinius Superbus habe die (verbliebenen) Bücher einer alten Frau abgekauft (Lact. *Institutiones Divinae* I,6, Quelle: Varro). Dazu Radke 1965, 70; Parke 1988, 76 f.; vgl. auch Gagé 1955 und F. Coarelli, *I Tarquini e Delfi*, in: A. Mastroncinque (Hrsg.), I grandi santuari della Grecia e l'Occidente, Atti del convegno, Trient 1993, 31–42. Die Sibyllen galten als Priesterinnen des Apollon, vgl. Cic. *de har. resp*. 18: *fatorum veteres praedictiones Apollinis vatum libris*.

[72] Dion. Hal. VI,17 berichtet für das Jahr 496 von einer Befragung der Bücher, deren Ergebnis die Errichtung des 493 v.Chr. geweihten Ceres-Tempels gewesen sei. Auch die Verbindung Apollos mit Latona/Leto im ersten Lectisternium von 399 v.Chr. erfolgte nach griechischem Brauch und wurde von den Sibyllinischen Büchern zur Entsühnung einer Seuche angeordnet (Liv. V,13,6) (weitere Paare waren Herkules und Diana sowie Merkur und Neptun), im Lectisternium von 217 wurde Apoll mit Diana verbunden (Liv. XXII,10,9).

[73] Fouilles de Delphes III, 4, 2, S. 352, Nr. 184. Zu den etrusko-liparesischen Auseinandersetzungen siehe u.a. Colonna 1984; Gras 1985, 515 ff., 683 f.

[74] R. Pfeiffer, *Callimachus*, *I*, Oxford 1949, 99 f.; M. Asper, *Kallimachos. Werke. Griechisch und deutsch*, Darmstadt 2004, 158 f., Nr. 105 (= 93 Pfeiffer).

[75] Auffallend ist die programmatische Bedeutung des Names, *Theodotos* ist in der Onomastik der Liparischen Inseln aber tatsächlich belegt (G. Libertini, *Le Isole Eolie*, Florenz 1921, 161).

[76] Zur Überlieferungssituation siehe Colonna 1984, 557 ff., der als Quelle für Kallimachos Theophrast annehmen möchte (S. 574). Zu dieser Stelle und zur Frage der Menschenopfer bei den Etruskern vgl. auch Haack 2006.

[77] Die Verbindung der Ereignisse um Lipari mit den *Elogia Tarquiniensia*, und zwar mit dem Elogium des Velthur Spurinna, ist spekulativ (so Colonna 1984, 568 f.): Er sei der Feldherr der Lipari-Expedition gewesen und habe dem Apollon einen goldenen Dreifuß gestiftet.

Der ebenfalls im delphischen Heiligtum aufgestellte ‚Zippus der Tyrrhener'[78] wird in der modernen Literatur immer wieder mit den etrusko-liparesischen Auseinandersetzungen in Verbindung gebracht, dafür fehlen aber konkrete Anhaltspunkte[79]. Es handelt sich um die steinerne Basis eines nicht erhaltenen, kleineren Weihgeschenks[80] aus dem beginnenden 5. Jh.v.Chr. (**Abb. 9**), die im Frontbereich auf der Terrasse des Apollon-Tempels gefunden wurde. Die griechische Weihinschrift wird in der Regel dahingehend interpretiert, dass es sich um ein Weihgeschenk der Etrusker[81] oder von einzelnen Etruskern für Apollon handelt, auch wenn das finale ‚ι' in *Tyrranoí* unsicher und daher umstritten ist[82]: [.?.] ²ν:ανέθεκα ³ν:τοπόλλο ⁴νι:τυρρανο ⁵[ί]. Da der Beginn der Inschrift zerstört ist (ein bis höchstens zwei Zeilen), bleibt uns der Grund der Weihung verborgen, es könnte sich – wie schon D. Briquel zu Recht festgestellt hat[83] – um einen Sieg über ein italisches Volk (z.B. Römer, Latiner, Sabiner, Umbrer usw.), über Phöniker/Karthager oder Seepiraten handeln, um ein nichtkriegerisches Ereignis (z.B. die Überwindung eine Seuche) oder um eine reine Prestigedemonstration. Weihungen von barbarischen Völkern bzw. deren Vertretern sind ja in Delphi von der Frühzeit an nichts Ungewöhnliches (z.B. Midas[84], Gyges, Kroisos). Einen „tyrrhenischen Apoll" („Apollo tirreno") wollte M. Cristofani erkennen[85]. Obwohl epigraphisch durchaus möglich, ist der Vorschlag einer Epiklese inhaltlich schwer argumentierbar[86], nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass der Text einer Weihung von der zuständigen Autorität im Heiligtum höchstwahrscheinlich genehmigt werden musste und ein „etruskischer Apoll" in Delphi vermutlich wenig Chancen gehabt hätte.

Sehr wahrscheinlich musste das in archaischer Zeit mächtige und gerade im Kolonialbereich einflussreiche delphische Heiligtum auch von jenen Etruskerstädten bei Laune gehalten werden, die enge Handelsbeziehungen zu Griechenland pflegten. Dies könnte die von der antiken Literatur in Delphi überlieferten Schatzhäuser von Caere und Spina erklären[87]. Beide Schatzhäuser sind nur literarisch belegt, Pausanias erwähnt sie nicht. In Delphi selbst fehlen konkrete archäologische oder epigraphische Hinweise für eine Lokalisierung beider Thesauroi, auch wenn immer wieder Identifikationsversuche gemacht wurden[88]. Das Schatzhaus der Caeriten beruht einzig auf einer kurzen Notiz Strabons (V,2,3). Seine Historizität wird in der modernen Literatur zu-

[78] Th. Homolle, BCH 20 (1896), 628 (insgesamt weist der Zippus auf drei Seiten Inschriften auf); SEG 37 (1987), Nr. 415. Die fragmentarische Inschrift ist vielfach diskutiert und gedeutet worden: vgl. z.B. Cl. Vatin, *Monuments votifs de Delphes*, Rom 1991, 235 ff. sowie besonders Colonna 1984, 564 ff. und Colonna 1993a, 61 ff. mit teilweise weitreichenden Spekulationen. Kritisch Briquel 1998, 163 ff. Siehe auch Jacquemin 1999, 335, Nr. 303. Zum allgemein nicht akzeptierten Vorschlag Vatins einer älteren etrusko-griechischen Bilingue siehe M. Pallottino, *Proposte, miraggi, perplessità nella riscostruzione della storia etrusca*, StEtr 53 (1987), 10–14.

[79] Die Aufstellung einer Weihung für den Sieg eines Barbarenvolkes über Griechen – und Barbaren waren und blieben die Etrusker in den Augen der Griechen – hätte zumindest erhöhten Erklärungsbedarf. Für eine Verbindung mit den etrusko-liparesischen Auseinandersetzungen plädiert vor allem Giovanni Colonna (u.a. Colonna 1993a, 65).

[80] Wohl eher kein Dreifuß, da die für Delphi ungewöhnlichen Bohrlöcher nicht zu den üblichen griechischen Dreifüßen passen. So P. Amandry, *Trépieds de Delphes et du Péloponnèse*, BCH 111 (1987), 79–131; vgl. auch Colonna 1993a, 62.

[81] Colonna 1984, 567 und 1993a, 64 denkt – ohne konkrete Indizien – an die *duodecim populi*.

[82] So J. Bousquet, *Delphes et environs*, REG 101 (1988), 403 f., Nr. 639, der das Iota für inexistent hält.

[83] Vgl. Briquel 1998, 164 ff. Neben der Interpretation als öffentliche Weihung kommen theoretisch auch tyrrhenische Privatpersonen als Weihende in Frage. Ihre Namen müssten in diesem Fall am zerstörten Beginn der Inschrift eingemeißelt worden sein, wo allerdings mit vermutlich höchstens zwei Zeilen wenig Platz zur Verfügung stand.

[84] Nach Hdt. I,14,10–13 ein Thron. Zur Nachricht vgl. auch den Artikel von A. Naso in diesem Band.

[85] M. Cristofani, *Gli Etruschi del mare*, Mailand 1983, 83 f.; *idem*, *Nuovi spunti sul tema della talassocrazia etrusca*, Xenia 8 (1984), 13 ff.; *idem*, *Saggi di storia etrusca arcaica*, Rom 1987, 69 ff. Ihm folgt B. d'Agostino, in: D'Agostino – Cerchiai 1998, 120.

[86] Wenig überzeugend B. d'Agostino, in: D'Agostino – Cerchiai 1998, 120: „non escluderei che gli Etruschi volessero rivendicare – proprio a Delfi – l'esistenza di un loro Apollo, come crisma della loro legittimità politica".

[87] Vgl. auch M. Harari, *Tirreno e Adriatico: mari paralleli*, in: L'alto e medio Adriatico tra VI e V secolo a.C., Atti del convegno internazionale (Adria, 19.–21.3.1999), Padusa 38, n.s. (2002) [2003], 19–28.

[88] Vgl. z.B. H. Pomtow, RE Suppl. IV, 1924, 1351–1353, Nr. 86 und 1364–1367, Nr. 91. Besonders die sog. „fondazione X" hinter dem Schatzhaus der Athener aus dem frühen 5. Jh.v.Chr. wurde wegen des ungewöhnlichen Baumaterials (ockerfarbener Travertin) als etruskisches Schatzhaus angesprochen, wobei die Zuweisungen zwischen Spina und Caere schwanken: für Caere sprach sich z.B. W.B. Dinsmoor, *Studies in the Delphian Treasuries*, I, BCH 36 (1912), 481 f. aus. Das Gebäude wurde im 4. Jh.v.Chr. vom Asklepieion überbaut, war zur Zeit Strabons also schon lange nicht mehr existent. Aufgrund des für Delphi etwas ungewöhnlichen Grundrisses ebenfalls im Gespräch war und ist Schatzhaus XII (Spina?). Vgl. diesbezüglich Briquel 1998, 153 ff. Anders Colonna 2000, 49–52, der das Schatzhaus der Caeriten mit Gebäuderesten in der Nähe des Tempels der Athena Pronaia zu identifizieren versucht, und zwar aufgrund des Grundrisses mit Vorraum und zwei Zellen. Üblicherweise wird das Gebäude als Priesterunterkunft oder Gästehaus interpretiert.

meist als gegeben angesehen[89], dies scheint meines Erachtens nach jedoch nicht restlos gesichert bzw. auf dünnen Beinen stehend. Davon abgesehen war das delphische Orakel den Bewohnern von Caere (griech. Agylla) natürlich bekannt, wie schon Herodot (I,167) wusste: Um den Frevel der Steinigung der phokäischen Gefangenen nach der Seeschlacht von Alalia 540/535 v.Chr. zu sühnen, hätten die Agyllaier nach Delphi geschickt. Die Pythia habe reiche Opfer für die Geister der Getöteten sowie athletische und hippische Spiele angeordnet[90]. Diese seien nach Herodot „bis zum heutigen Tage" beibehalten worden. Dieser Nebensatz Herodots lässt vermuten, dass der eigentliche Kern der Erzählung in der nachträglichen Legitimation von – wohl nach griechischer Art – abgehaltenen Spielen liegt. Natürlich ist es historisch möglich, dass das an guten Beziehungen interessierte Caere zur Beruhigung der Situation nach der Schlacht von Alalia tatsächlich eine Delegation nach Delphi geschickt hat[91]. Barbarische Gesandtschaften und Orakelbefrager waren in Delphi alles andere als unbekannt. Schließlich handelte es sich bei den Gesteinigten um Griechen, eine griechische Gottheit könnte hier als passend angesehen worden sein. Allerdings ist die Anordnung der Abhaltung von reinigenden Spielen durch die Pythia nach J.-P. Thuillier für Griechenland ohne Parallelen[92], während ein solches Vorgehen in Italien normal und als Sühnemittel nach Seuchen in der *disciplina etrusca*[93] und besonders den Sibyllinischen Büchern belegt ist. Gleichgültig, ob es nun eine Gesandtschaft zum delphischen Apoll gegeben hat oder nicht, ohne Zustimmung der einheimischen Haruspices ist eine Einrichtung von Spielen in Etrurien jedenfalls kaum denkbar[94]. Darüber hinaus ist auch die Einrichtung eines Apollonkultes in Pyrgi/Caere dieser Herodot-Stelle nicht zu entnehmen.

Beim Schatzhaus der Spineten ist die Überlieferungslage solider und reicht ins 3. Jh.v.Chr. zurück[95]. Die für Spina gesicherte griechische Bevölkerungskomponente[96] darf hier wohl als treibende Kraft angesehen werden.

Ganz allgemein ist älteres etrusko-italisches Fundmaterial (meist Waffen bzw. Waffenteile) in Delphi nicht unbekannt, während Bucchero und etrusko-korinthische Keramik des 7.–6. Jhs.v.Chr. bisher – im Gegensatz zu anderen großen griechischen Heiligtümern (z.B. Samos, Milet, Didyma) – fehlen[97]. Dieses Fehlen sollte beim derzeitigen Stand der Forschung aber nicht überbewertet werden und kann durchaus auch grabungstechnische Gründe haben.

Der delphische Apoll hatte aber nicht nur die gräko-etruskischen Auseinandersetzungen im Auge, sondern auch bei anderen kriegerischen Unternehmungen gegen Etrurien seine Hand im Spiel. Gemeint sind die Kämpfe zwischen Rom und Veji, das, wie Livius (V,15–28) berichtet, 396 v.Chr. unter der Führung und nach dem Willen des pythischen Apoll erobert worden sei. Nach dem Gelöbnis des Camillus (Liv. V,21,2 ff.) stand

---

[89] Siehe u.a. Colonna 1984; 1993a, 57 f.; 2000, 49 f. (Errichtung um 530 v.Chr.); Gras 1985, 686 ff.; Jacquemin 1999, 309, Nr. 12 (Errichtung in der zweiten Hälfte des 5. Jhs.v.Chr.). Zuletzt Naso 2006, 341.

[90] Extrem hypothetisch ist der Vorschlag, das um 530 v.Chr. errichtete Heiligtum von Montetosto an der Straße nach Pyrgi mit dem Ort der Steinigung in Zusammenhang zu bringen. So ursprünglich G. Colonna, *Un nuovo santuario dell'agro ceretano*, StEtr 31 (1963), 146 f.; ebenso M. Torelli, *Storia degli Etruschi*, Rom – Bari 1981, 180 f. Colonna ist von diesem Vorschlag allerdings wieder abgekommen: Colonna 1984–1985, bes. 79. Vgl. auch D'Agostino – Cerchiai 1998, 119. Zum gesamten Passus siehe jetzt auch die kritischen Bemerkungen von Thuillier 2007 (2009), 93 ff.

[91] Dazu zusammenfassend Briquel 1998, 158 f. Als bewusst gräkophile Aktion der verantwortlichen Kräfte interpretiert Gras 1985, 444 ff., der eine grundlegende Politikänderung in Cerveteri erkennen möchte.

[92] So Thuillier 1983, 23–32; *idem* 1989, 1543 f. („conception locale, indigéne") und *idem* 2007 (2009), 95 f. Siehe auch Briquel 1998, 159. Zu den delphischen Orakelsprüchen vgl. allgemein H.W. Parke – D.E.W. Wormell, *The Delphic oracle, I–II,* Oxford 1956.

[93] Cic. *Cat*. III,19; Liv. VII,2,3 (Sühnung einer Seuche in Rom mit *ludi more Tusco*).

[94] Es muss kein enger zeitlicher Konnex zwischen dem angeblichen Grund und der Einrichtung der Spiele bestehen, so zutreffend Briquel 1998, 159 f.

[95] Ptol. *apud* Athen. XVIII,606A; Strab. V,1,7 und IX,3,8; Plin. *nat.* III,16 (120). Als Quelle von Strabon und Plinius wird Artemidor vermutet. Vgl. Dion. Hal. I,18,4. Siehe zum Schatzhaus auch den Artikel von A. Naso in diesem Band. Zu Spina vgl. auch Briquel 1984, 14 ff.

[96] Vgl. Colonna 1993b. Den griechischen Charakter Spinas betonte zuletzt sehr stark G. Uggeri, *Spina: polis hellenís* (ps.-Scyl. 17), in: S. Bruni (Hrsg.), Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale, Pisa – Rom 2009, II, 892–897.

[97] Siehe die Auflistung in Gras 1985, 651 ff.; Briquel 1998, 145–151. Vgl. auch A. Naso*, Materiali etruschi e italici nell'Oriente mediterraneo*, in: Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica, Atti del 39. Convegno di studi sulla Magna Grecia (Tarent, 1.–5.10.1999), Neapel 2000, 185–205 und den Überblick in Naso 2006 (mit älterer Literatur); ebd., 341 ff. zu den Bronzeresten einer (vermuteten) *sella curulis* aus dem 5. Jh.v.Chr., in der Naso eine ursprüngliche Weihung im Schatzhaus der Spineten erkennen möchte. Siehe zuletzt den Artikel von A. Naso in diesem Band.

dem delphischen Heiligtum nun ein Zehntel der Kriegsbeute zu[98]. 395 v.Chr. startete ein römisches Schiff, das diese Gegenleistung – einen Goldkrater (Liv. V,25,10) – nach Delphi bringen sollte. Das Schiff wurde von Liparesen überfallen und der Goldkrater samt Gesandtschaft entführt. Es ist bemerkenswert, dass Schiff und Weihgeschenk von den ansonsten bei Seebeute nicht zimperlichen Liparesen alsbald wieder freigelassen wurden und ihren Weg nach Delphi fortsetzen konnten. Im Schatzhaus der Massalioten wurde der Goldkrater schließlich deponiert (Diod. XIV,93,4; Plut. *Cam*. 8; Liv. V,28,2; Val. Max. I,1, *ext*. 4). Auch wenn der liparesische Stratege Timasitheos eine wichtige Vermittlerrolle einnahm, so dürfte die delphische Diplomatie am Hergang der Ereignisse nicht ganz unbeteiligt gewesen sein.

Auch bei späteren kriegerischen Konfrontationen und Notsituationen scheint Rom gern den Gott von Delphi befragt zu haben: Wir wissen von Weisungen des delphischen Apoll im Samnitenkrieg (Plin. *nat.* XXXIV,26) sowie nach der Schlacht von Cannae (Liv. XXII,57,5; XXIII,11,1-6; App. *Han*. 27). Und dies, obwohl der römische Senat – mit heftiger Unterstützung der etruskischen Haruspices – eigentlich allgemein gar kein Freund der schwer zu kontrollierenden Orakel war[99]. So wurde beispielsweise das nahe gelegene Fortuna-Orakel von Praeneste noch 241 v.Chr. vom römischen Senat als „fremdes" Orakel abgelehnt (Cic. *de div*. II,85–87)[100].

Der Orakelgott Apoll war den Etruskern jedenfalls bekannt, einer gewissen Faszination konnte man sich auch in Etrurien nicht entziehen, in spätetruskischer Zeit dürfte er bei privaten Zukunftsbefragungen (neben anderen Gottheiten) eine Rolle gespielt haben. Wenn Ingrid Krauskopf am Ende eines Artikels zur bildlichen Darstellung des Apollon in Etrurien aber festhält[101]: „Erstaunlich selten sind in Etrurien Darstellungen des delphischen Apoll, des orakelverkündenden, entsühnenden Gottes …", so hoffe ich, die möglichen Beweggründe für diesen Umstand aufgezeigt zu haben. Während der griechische Apollon wohl auch aufgrund seiner speziellen Eigenschaft als Orakelgott im freien Etrurien nie richtig Fuß fassen konnte, so kam der römische Apollo quasi über die Hintertür – mit den römisch-latinischen Kolonisten[102] – ins Land. Zu den wichtigen Gottheiten der Etrusker zählte er nie.

Bibliographie

Alroth 1989: B. Alroth, *Greek gods and figurines. Aspects of the anthropomorphic dedications*, Uppsala 1989.

Bailo Modesti u.a. 2005: G. Bailo Modesti – L. Cerchiai – V. Amato – M. Mancusi – D. Negro – A. Rossi – M. Viscione – A. Lupi, *I santuari di Pontecagnano: paesaggio, azioni rituali e offert*e, in: M. L. Nava – M. Osanna (Hrsg.), Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e Greci, Atti delle giornate di studio (Matera, 28–29.6.2002), Bari 2005, 193–214.

Bagnasco Gianni 2001: G. Bagnasco Gianni, *Le sortes etrusche*, in: F. Cordano – C. Grottanelli (Hrsg.), Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna, Atti della Tavola Rotonda (Mailand, 26.–27.1.2000), Mailand 2001, 197–220.

Bentz 1992: M. Bentz, *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Florenz 1992 (Biblioteca di Studi Etruschi 25).

Bentz – Steinbauer 2001: M. Bentz – D. Steinbauer, *Neues zum Aplu-Kult in Etrurien*, AA 2001, 1, 69–77.

Briquel 1984: D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Rom 1984.

Briquel 1990a: D. Briquel, *Divination étrusque et mantique grecque. La recherche d'une origine hellénique de l'Etrusca disciplina*, Latomus 49 (1990), 321–342.

Briquel 1990b: D. Briquel, *Le paradoxe étrusque: une parole inspirée sans oracles prophétiques,* Kernos 3 (1990), 67–75.

Briquel 1998: D. Briquel, *Le città etrusche e Delfi. Dati d'archeologia delfica*, AnnFondFaina 5 (1998) (= Etrusca disciplina. I culti stranieri in Etruria, Atti dei Convegni IV e V, Orvieto 1987 und 1988), 143–169.

Champeaux 1990a: J. Champeaux, *Les oracles de l'Italie antique. Hellénisme et italicité*, Kernos 3 (1990), 103–111.

---

[98] Vgl. auch Sordi 1993, 149–158, die Fabius Pictor als Hauptquelle des Erzählungsstrangs vermutet und im Goldkrater überzeugenderweise ein ursprüngliches *donum* (und nicht die *decimam partem* der Kriegsbeute) erkennt. Allgemein: Massa-Pairault 1986.

[99] Montero 1998, 372 ff.

[100] Nicht uninteressant die Nachricht von Cass. Dio XXIV, 84, wonach μάντεις im Jahr 129 v.Chr. nach dem Tod des jüngeren Scipio die Zerstörung eines römischen Kultbildes des Apollo angeordnet hätten.

[101] Krauskopf 1984, 360.

[102] Siehe z.B. die lateinische Weihinschrift für Apollo auf einem Zippus des 3. Jhs.v.Chr. aus San Giuliano: A(ulos) S(e)mon(ios) Ti(berii) <filios> Apolo(ni) d(onom). Dazu A. Rallo, *Appunti preliminari sulle aree sacre di San Giuliano,* in: *Depositi votivi* 2005, 233.

Champeaux 1990b: J. Champeaux, *Sors oraculi: Les oracles en Italie sous la République et l'Empire*, MEFRA 102, 1 (1990), 271–302.

Champeaux 1990c: J. Champeaux, *«Sorts» et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques*, MEFRA 102, 2 (1990), 801–828.

Colonna 1984: G. Colonna, *Apollon, les Étrusques et Lipara*, MEFRA 96 (1984), 557–578.

Colonna 1984–1985: G. Colonna, *Novità sui culti di Pyrgi*, RendPontAcc 57 (1984–1985), 57–88.

Colonna 1987: G. Colonna, *Note preliminari sui culti del santuario di Portonaccio a Veio*, Scienze dell'Antichità 1 (1987), 419–446.

Colonna 1991–1992: G. Colonna, *Altari e sacelli: L'area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche*, RendPontAcc 64 (1991–1992), 63–115.

Colonna 1993a: G. Colonna, *Doni di Etruschi e di altri barbari occidentali nei santuari panellenici*, in: A. Mastroncinque (Hrsg.), I grandi santuari della Grecia e l'Occidente, Atti del convegno, Trient 1993, 43–67.

Colonna 1993b: G. Colonna, *La società spinetica e gli altri ethne*, in: F. Berti – P.G. Guzzo (Hrsg.), Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi, Ausstellungskatalog, Ferrara 1993, 131–143.

Colonna 1996 (2005): G. Colonna, *L'Apollo di Pyrgi*, in: Magna Grecia, Etruschi, Fenici, Atti del XXXIII convegno di sudi sulla Magna Grecia (Tarent, 1993), Neapel 1996, 345–375.

Colonna 2000a: G. Colonna, *I Tyrrhenoi e la battaglia del Mare Sardonio*, in: P. Bernardini – P.G. Spanu – R. Zucca (Hrsg.), Μάχη. La battaglia del Mare Sardonio. Studi e ricerche, Oristano 2000, 47–56.

Colonna 2000b: G. Colonna, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, Scienze dell'Antichità 10 (2000), 251–336.

Colonna 2007 (2009): G. Colonna, *L'Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri (il "Nero") e l'Apollo Sourios*, StEtr 73 (2007) [2009], 101–134.

Comella 2001: A. Comella, *Il santuario di Punta della Vipera (Santa Marinella, Comune di Civitavecchia), I. I materiali votivi*, Rom 2001.

Comella – Stefani 1990: A. Comella – G. Stefani, *Materiali votivi dal santuario di Campetti a Veio. Scavi 1947 e 1969*, Rom 1990.

Cristofani 1985: M. Cristofani, *I bronzi degli Etruschi*, Novara 1985.

Cristofani 1992: M. Cristofani, *Un'ipotesi sulle teste fittili di cervo della collezione di M. von Wagner*, AA 1992, 539–543.

D'Agostino – Cerchiai 1998: B. d'Agostino – L. Cerchiai, *Aspetti della funzione politica di Apollo in area tirrenica,* in: I culti della Campania antica, Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele (Neapel, 15.–17.5.1995), Rom 1998, 119–128.

De Grummond 2006: N. Thomson de Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia/PA 2006.

De Simone 1968–1970: C. de Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, *I–II*, Wiesbaden 1968–1970.

***Depositi votivi* 2005**: A. Comella – S. Mele (Hrsg.), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Atti del Convegno di Studi (Perugia, 1.–4.6.2000), Bari 2005.

Domenici 2009: I. Domenici, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione,* Rom 2009.

Dubois 1995: L. Dubois, *Inscriptions grecque dialectales de Grande Grèce, I. Colonies eubéennes. Colonies ioniennes*. *Emporia*, Genf 1995.

Engels 2007: D. Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v.Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart 2007.

Gagé 1955: J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon e le dévelopement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.

Gras 1985: M. Gras, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Rom 1985.

Gualandi 1984: G. Gualandi, *Il tipo dell'Apollo liricine nella piccola plastica bronzistica etrusca*, in: Studi di antichità in onore di G. Maetzke, Rom 1984, 294–307.

Haack 2006: M.-L. Haack, *Apollon meurtrier en Etrurie*, MEFRA 118 (2006), 237–250.

Jacquemin 1999: A. Jacquemin, *Offrandes monumentales à Delphes*, Athen – Paris 1999.

Jannot 1998: J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris 1998.

Johnston – Pandolfini 2000: A. Johnston – M. Pandolfini, *Le iscrizioni*, Gravisca 15, Bari 2000.

Krauskopf 1984: I. Krauskopf, LIMC II (1984), 335–363, s.v. *Apollon/Aplu*.

Krauskopf 1997: I. Krauskopf, *Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques*, in: F. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque, Actes du colloque international (Paris, 17.–19.11.1992), Paris 1997, 25–36.

Krauskopf 1998: I. Krauskopf, *Artemis*, AnnFondFaina 5 (1998) (= Etrusca disciplina. I culti stranieri in Etruria, Atti dei Convegni IV e V, Orvieto 1987 und 1988), 171–206.

Maggiani 1986: A. Maggiani, *La divination oraculaire en Étrurie*, in: D. Briquel – Ch. Guittard (Hrsg.), La divination dans le monde étrusco-italique III, Paris 1986, 6–48.

Maggiani 1994: A. Maggiani, *Mantica oracolare in Etruria: litobolia e sortilegio*, RdA 19 (1994), 68–78.

Maggiani 1997: A. Maggiani, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, Rom 1997 (RdA Suppl. 18).

Maras 2009: D.F. Maras, *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa – Rom 2009.

Massa-Pairault 1986: F.-H. Massa-Pairault, *La rivalité Rome-Véies et la mantique. Quelques réflexions*, in: D. Briquel – Ch. Guittard (Hrsg.), La divination dans le monde étrusco-italique II, Paris 1986, 68–89.

Massa-Pairault 1997: F.-H. Massa-Pairault, *Religion étrusque et culture grecque: quelques problèmes*, in: F. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque, Actes du colloque international (Paris, 17.–19.11.1992), Paris 1997, 325–353.

Mastroncinque 2006: A. Mastroncinque, *Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci*, in: A. Naso (Hrsg.), Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del convegno internazionale (Udine, 20–22.11.2003), Florenz 2006, 85–97.

Mayer-Prokop 1967: I. Mayer-Prokop, *Die gravierten etruskischen Griffspiegel archaischen Stils*, Heidelberg 1967.

***Metropoli del Lazio* 2008**: M. Torelli – A. M. Moretti Sgubini (Hrsg.), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Mailand 2008.

Montero 1998: S. Montero, *Aruspici contra donne: due tecniche divinatorie a confronto*, in: L. Aigner-Foresti (Hrsg.), Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom, Wien 1998, 369–384.

Naso 2006: A. Naso, *Etruschi (e Italici) nei santuari greci*, in: A. Naso (Hrsg.), Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del convegno internazionale (Udine, 20–22.11.2003), Florenz 2006, 325–358.

Nielsen – Rathje 2009: M. Nielsen – A. Rathje, *Artumes in Etruria – the Borrowed Goddess*, in: T. Fischer-Hansen – B. Poulsen (Hrsg.), From Artemis to Diana. The goddess of man and beast, Kopenhagen 2009 (Acta Hyperboraea 12), 261–301.

Parke 1988: H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline prophecy in Classical Antiquity*, hrsg. von B.C. McGing, London – New York 1988.

Pfiffig 1975: A.J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz 1975.

***Portonaccio Altare* 2002**: G. Colonna (Hrsg.), *Il santuario di Portonaccio a Veio. I. Gli scavi di Massimo Pallottino nella zona dell'altare (1939–1940)*, Rom 2002.

Radke 1965: G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965.

Simon 1973: E. Simon, *Die Tomba dei Tori und der etruskische Apollonkult*, JdI 88 (1973), 27–42 (= *eadem*, Schriften zur etruskischen und italischen Kunst und Religion, Stuttgart 1996, 55–70).

Simon 1978: E. Simon, *Apollo in Rom*, JdI 93 (1978), 202–227.

Simon 1998: E. Simon, *Apollo in Etruria*, AnnFondFaina 5 (1998) (= Etrusca disciplina. I culti stranieri in Etruria, Atti dei Convegni IV e V, Orvieto 1987 und 1988), 119–141.

Simon 2006: E. Simon, *Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon*, in: N. Thomson de Grummond – E. Simon (Hrsg.), The Religion of the Etruscans, Austin 2006, 45–65.

Solomon 1994: J. Solomon (Hrsg.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson-Arizona u.a. 1994.

Sordi 1993: M. Sordi, *I rapporti tra Roma e Delfi e la decima*, in: A. Mastroncinque (Hrsg.), I grandi santuari della Grecia e l'Occidente, Atti del convegno, Trient 1993, 149–158.

Steinbauer 1999: D.H. Steinbauer, *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999.

Thuillier 1985: J.-P. Thuillier, *Les conséquences de la bataille d'Alalia, oracle delphique et divination étrusque*, in: D. Briquel – Ch. Guittard (Hrsg.), La divination dans le monde étrusco-italique I, Caesarodunum Suppl. 52, Paris 1985, 23–32.

Thuillier 1989: J.-P. Thuillier, *Remarques sur Hérodote, 1, 167; un culte d'Apollon à Caeré*, in: Secondo Congresso Internazionale Etrusco (Florenz, 26.5.–2.6.1985), Rom 1989, III, 1537–1548.

Thuillier 1997: J.-P. Thuillier, *Dieux grecs et jeux étrusques*, in: F. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque, Actes du colloque international (Paris, 17.–19.11.1992), Paris 1997, 373–390.

Thuillier 2007 (2009): J.-P. Thuillier, *L'Apollon de Pyrgi: un dieu disparaît?*, StEtr 73 (2007) [2009], 93–100.

Vagnetti 1971: L. Vagnetti, *Il deposito votivo di Campetti a Veio*, Florenz 1971.

Van der Meer 2004: L.B. van der Meer, *Myths and more on Etruscan stone sarcophagi (c. 350 – c. 200 B.C.)*, Louvain 2004.

***Veio, Cerveteri, Vulci* 2001**: A.M. Moretti Sgubini (Hrsg.), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Ausstellungskatalog, Rom 2001.

Werner 2005: I. Werner, *Dionysos in Etruria. The Ivy Leaf Group*, Stockholm 2005.

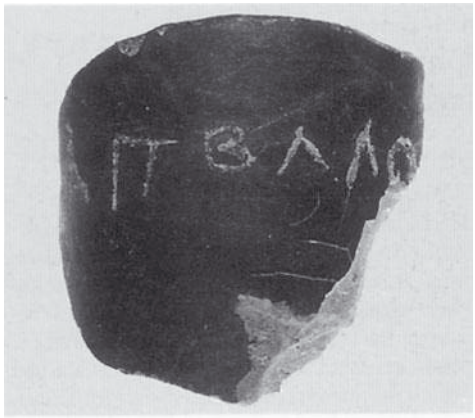


Abb. 1: Fragment einer att. Kylix mit griechischer Weihinschrift für Apollon, Gravisca, Gebäude ‚Gamma', 550–530 v.Chr. (aus: *Die Etrusker und Europa*, Ausstellungskatalog, Mailand 1993, 121, Nr. 62).

Abb. 2a–b: Pontische Amphore aus Vulci (Paris, Bibliothèque Nationale, 171), 530–520 v.Chr., Umzeichnung (aus: Simon 1998, 130, Abb. 3–4).
a (oben): Koronis-Mythos,
b (unten): Tityos-Mythos.

Abb. 3: Amphore der Efeublatt-Gruppe mit Apollon und Dionysos (Berlin, Staatliche Museen), 540–520 v.Chr. (aus: Werner 2005, Taf. 18b).

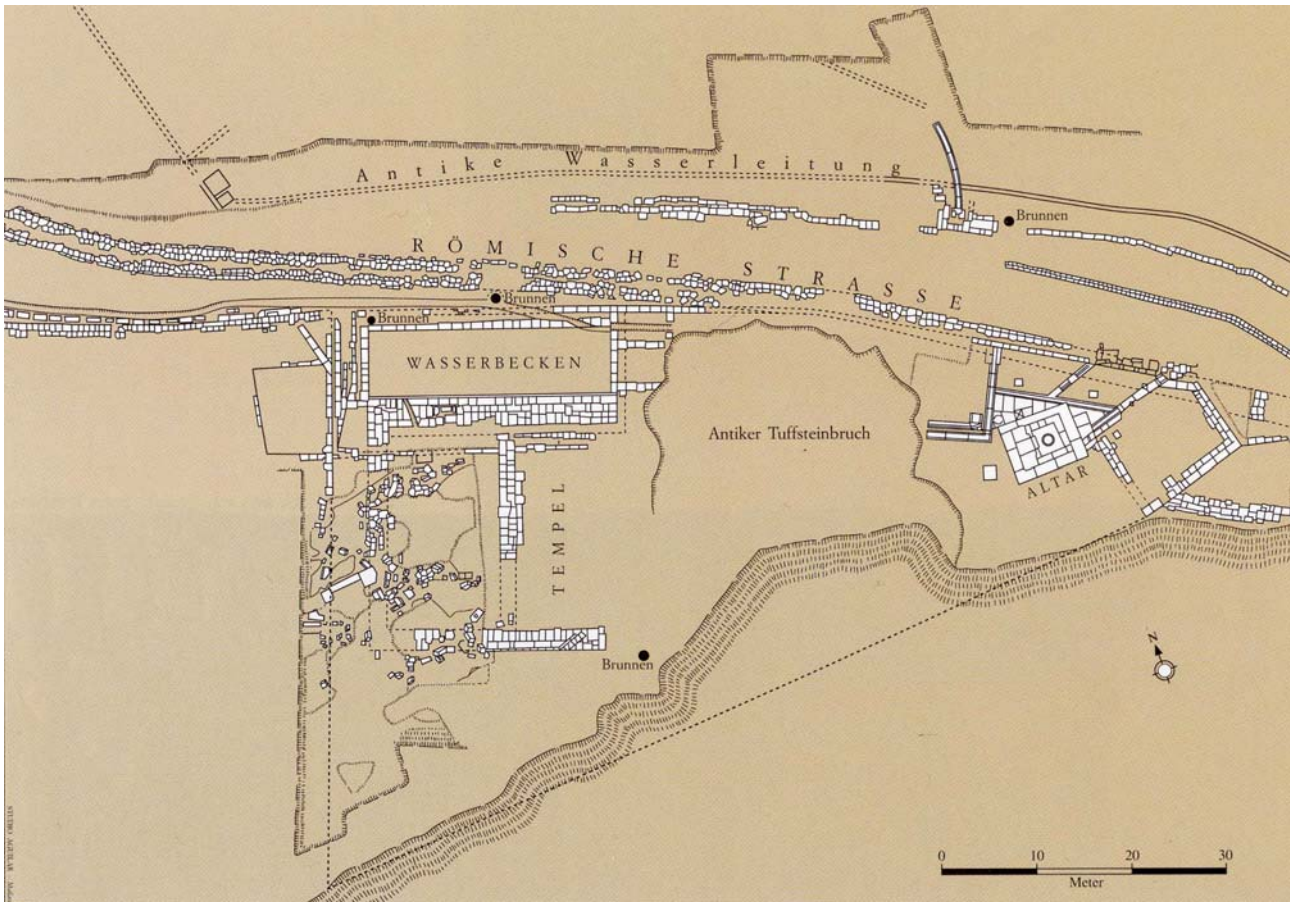


Abb. 4: Plan des Portonaccio-Heiligtums in Veji (aus: *Die Etrusker und Europa*, Ausstellungskatalog, Mailand 1993, 76).

Abb. 5: Terrakottastatue des Aplu aus dem Campetti-Heiligtum in Veji (Rom, Villa Giulia, 2063), 4.–3. Jh.v.Chr. (aus: Simon 1998, 133, Abb. 7).

Abb. 6: Bronzestatuette des Aplu mit etruskischer Weihinschrift (Paris, Bibliothèque Nationale), 2. Viertel 4. Jh.v.Chr. (aus: Cristofani 1985, 206, Nr. 100).

Abb. 7: Bronzestatuette eines Knaben mit etruskischer Weihinschrift für Aplu (Boston, Museum of Fine Arts), Herkunft unbekannt, 3. Jh.v.Chr.
(aus: Bentz – Steinbauer 2001, 71, Abb. 2).

Abb. 8: Spiegel aus Tuscania, Ende 4./ Anfang 3. Jh.v.Chr., Umzeichnung
(aus: L.A. Milani, Il R. Museo Archeologico di Firenze, Vol. II. Guida figurata, Florenz 1912, Taf. XXXIX).

Abb. 9: sog. ‚Zippus der Tyrrhener' in Delphi, Umzeichnung (aus: M. Torelli [Hrsg.], *Gli Etruschi*, Ausstellungskatalog, Mailand 2000, 141).

Huius mali labes ex Etruria Romam [...] penetravit. (Liv. 39,9,1) Der Kult des Paχa in Etrurien und die Bacchanalienaffäre 186 v.Chr.

Gertraud Breyer (Wien)

Unser Wissen von den dramatischen Ereignissen des Jahres 186 v.Chr. rund um die Bacchanalien beruht vor allem auf zwei Quellen[1]: auf dem *Senatus consultum de Bacchanalibus* CIL I^2 581 bzw. X 104 (im Folgenden abgekürzt mit SCB) und auf Livius 39,8-19.

Im SCB, einer 1640 in Tiriolo in Kalabrien gefundenen Bronzetafel mit der Abschrift eines von den Konsuln an die *foideratei*[2] brieflich übermittelten Senatsbeschlusses, werden das Vorgehen gegen die öffentlichen und privaten Bacchus-Feiern und die Kultorte, Bestimmungen bezüglich Organisationsstrukturen und Teilnehmerzahl sowie das Verbot konspirativer Absprachen verbindlich festgesetzt.

Sehr viel ausführlicher und auch, da religionspolitisch moralisierend und rhetorisch ausgerichtet, völlig anders gewichtet, erzählt Livius von der Aufdeckung und Bekämpfung der mit den Bacchus-Mysterien in Zusammenhang gebrachten Schandtaten und Verbrechen. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen erwähnt Livius zweimal ausdrücklich Etrurien: 39,8,3-8 heißt es, ein Grieche, ein *sacrificulus et vates* habe die geheimen und nächtlichen[3] Kulthandlungen nach Etrurien gebracht. Nach anfänglich geringem Zulauf seien sie in der Folge stark frequentiert worden. Die Anwesenheit von Männern und Frauen, von Jugendlichen und Älteren in Kombination mit Nacht, Wein und gutem Essen habe zu Ausschweifungen jeder Art und zu Verbrechen bis hin zu Morden geführt.[4] Und – so Liv. 39,9,1 – dieses *malum* sei von Etrurien nach Rom eingedrungen: *Huius mali labes ex Etruria Romam veluti contagione morbi penetravit.*

Nun ist die Zuverlässigkeit dessen, was Livius erzählt, schwer einzuschätzen.[5] Die Intrigen- und Liebesgeschichte etwa, die bei Livius zur Aufdeckung der bei den Bacchanalien herrschenden Zustände führt, dürfte auf späterer annalistischer Erfindung beruhen.[6]

Das Gleiche wird auch von den vielfältigen Verbrechen, die im Rahmen der Mysterien begangen worden sein sollen, behauptet. Es könnte sich in diesem Fall allerdings – in Hinblick etwa darauf, was später über die Christen in Umlauf war – auch um Reminiszenzen an maßlos aufgebauschte Gerüchte über mysteriöses Geschehen in geheimen Zirkeln und um mehr oder weniger böswillige Missinterpretation von Kultgeschehen

---

[1] Zusätzlich sind zu erwähnen zwei Fragmente aus Varro (*antt.rer.div*. frg. 92 C [August. *civ*. 6,9] und frg. 45 C [Tert. *ad nat*. 1,10,16]) und Cic. *leg*. 2,15,37.

[2] Zu diesem Begriff s. Fn. 90.

[3] Hier ist ein Widerspruch festzustellen gegenüber dem, was Liv. 39,13,8f. über die Reformen des Kultes durch Paculla Annia berichtet: Erst sie habe aus Feiern bei Tag solche bei Nacht gemacht (39,13,9). Ausführlich zu den verschiedenen Versionen und Widersprüchen in Livius' Darstellung s. etwa Tarditi 1954.

[4] Eine detailliertere Schilderung der Vorkommnisse bei den Mysterien legt Livius später (39,13,8-14) Hispala Faecenia in den Mund (s.o. im Folgenden). Erst in ihrer Darstellung ist von den Reformen der Paculla Annia die Rede (s. Fn. 3).

[5] S. etwa die ernüchternde Bilanz nach Untersuchung von fünf Einzelfällen bei Meyer 1972, 986. Als Livius' unmittelbare Quellen werden im Allgemeinen Claudius Quadrigarius und Valerius Antias angenommen. Gegen Cato als Quelle, wie Van Son 1960, 63ff. annimmt, s. Pailler 1988, 386. Gegen den in der Nachfolge Fronzas 1946/7 unternommenen Versuch Paillers 1988, in Polybios, der seinerseits das griechische Geschichtswerk des A. Postumius Albinus, Konsul 151 v.Chr. und Verwandter des Sp. Postumius Albinus, Konsul 186 v.Chr., benutzt habe, Livius' Quelle für die Bacchanalienaffäre zu sehen, s. Briscoe 2003. Offizielle Dokumente wie Senatsbeschlüsse hat Livius der *communis opinio* zufolge nicht selber eingesehen; s. z.B. Briscoe 2003, 308.

[6] Cancik-Lindemaier 1996, 89 spricht vom „Szenario einer terentianischen Komödie". S. dazu auch Krauter 2004, 293.

handeln.[7] Jedenfalls dürfte Livius bezüglich der geschilderten Verbrechen zu Recht als nicht zuverlässig gelten.[8]

Unter diesen Gegebenheiten muss auch Livius' Behauptung, die Bacchanalien seien aus Etrurien nach Rom gekommen, mit gewisser Vorsicht begegnet werden; sie bedarf jedenfalls einer Überprüfung. Die Beweisgründe, die sich zugunsten von Livius' Herkunftsthese anführen lassen[9], wurden in der Literatur mehrfach zusammengestellt.[10] Bevor ich mich den wesentlichsten diesbezüglichen Argumenten – sie rekrutieren sich aus den Bereichen Epigraphik, Archäologie und Etymologie – zuwende, sollen einige Bemerkungen allgemeinerer Art vorausgeschickt werden.

Das griechische Theonym Βάκχος, Epiklese des Dionysos, bzw. die zugehörigen adjektivischen Ableitungen Βάκχιος/Βακχεῖος, müssen bereits in früher Zeit, spätestens zu Beginn des 5. Jhdts., wohl aus dem griechischen Süditalien als **paχa*[11] bzw. *paχie*[12] ins Etruskische übernommen worden sein, einhergehend mit einer wesensmäßigen Gleichsetzung des etruskischen Gottes Fufluns[13] mit dem griechischen Dionysos unter

---

[7] S. z.B. de Cazanove 1983, 107 (mit Literatur) zu Liv. 39,13,13 *raptos a dis homines dici, quos machinae illigatos ex conspectu in abditos specus abripiant.* S auch Pailler 1988, 82–87, 197–201; vgl. Nippel 1997, 71f.: „Daß geheimnisvolle, fremdartige Kulte mit Sexorgien und Ritualmorden assoziiert werden, ist ein Muster der Verdächtigungen, das man später immer wieder gegen Christen, gnostische Sekten und Juden angewendet findet." Gegen die Glaubwürdigkeit der Liviusstellen „bezüglich der religiösen Zeremonien und sexuellen Ausschweifungen spricht zudem das Fehlen weiterer lit. [...] Belege. So erwähnt etwa Cicero (*leg*. 2,37) neben der *quaestio* des Senates keinerlei weitere Einzelheiten [...]." (Frateantonio 1997, 389f.)

[8] Am eingehendsten zur Forschungsgeschichte rund um die Bacchanalien, insbesondere in ihrer Darstellung bei Livius, bzw. zu den verschiedenen Interpretationsansätzen und zur Quellenkritik s. Pailler 1988, 61–122. Krauter 2004, 292–297 arbeitet Gemeinsamkeiten in den Quellentexten zum Vorgehen gegen fremde Kulte von 429 v.Chr. bis 49 n.Chr. heraus und zeigt auf, dass sich die Darstellung bei Livius perfekt in dieses Schema einreihen lässt, dass aber das besonders harte und umfassende Vorgehen gegen die Bacchanalien eine Ausnahme darstellt.

[9] Gegen Ursprung aus Etrurien haben sich etwa Frank 1927 und Béquignon 1941 ausgesprochen.

[10] Am ausführlichsten im Rahmen der eingehenden Untersuchungen von Bruhl 1953, 70–81 und Pailler 1988, 467–521. Diese Beweisgründe betreffen naturgemäß primär die Grundvoraussetzung einer Übernahmehypothese, d.h. den Nachweis der Existenz eines Paχa-Kultes in Etrurien sowie Hinweise auf sein Erscheinungsbild. Das Eindringen nach Rom ist damit alleine natürlich nicht bewiesen. Eine Ähnlichkeit zwischen dem etruskischen Paχa-Kult und den römischen Bacchanalien, die als Argument gewertet werden könnte, lässt sich dem verzerrten Bericht des Livius nicht entnehmen, möglicherweise aber dem SCB, sofern die auf uns gekommene Fassung nicht nur auf die bei den *foideratei*, sondern – zumindest in wesentlichen Zügen – auch auf die in Rom praktizierten Bacchanalien abgestimmt war.

[11] So de Simone 1968, 98 mit Literaturverweisen; s. ausführlicher ders. 1970, 100; vgl. auch 99, 101, 188, 297, 319, 145. Nicht überzeugend Steinbauer 1999, 451: **Paχa* sei entweder aus dorisch Βάκχα oder durch lateinische Vermittlung entlehnt worden. **Paχa* bedeute also „Bacchant(in)". Dagegen sprechen chronologische Bedenken und eine nicht schlüssige Deutung von *paχanati* Ta 1.184 (s.o. im Folgenden) als „Myste (in den Bacchuskult Eingeweihte/r)", aber unter Berücksichtigung der Formenbildung (s. ders. o.c. 127f.) wörtlich: „eine/r in der Funktion einer/eines, die/der zu einer Bacchantin gehört"; vgl. Fn. 40. Für Deutung von etr. **paχa* nicht als gr. Βάκχα, sondern als Theonym s. z.B. auch Rix 1963, 249, Fn. 40; Colonna REE 65–68, 72.

[12] De Simone 1970, 105 (vgl. 330) sieht in *paχie* eine inneretruskische Weiterbildung zu **paχa* (so bereits Pallottino 1957, 606) mittels des adjektivischen italischen Suffixes *-ie*. S. dagegen Cristofani in Cristofani – Martelli 1978, 127f.: „La funzionalità di *-ie* in etrusco sembra […] limitata alla sfera onomastica, a differenza di quanto accade per *-na*: ne dovrebbe pertanto risultare che *Paχie* svolge un ruolo di 'gentilizio' nei confronti di Fufluns. L'ipotesi di una realizzazione etrusca di Βάκχιος urta per la verità contro l'uso prevalentemente poetico che viene fatto del nome negli scrittori greci del V secolo a.C.; più probabile sembra invece riconoscere in *Paχies* una realizzazione dell'epiclesis di Dioniso Βακχεῖος […]." Colonna 2005, 2017 spricht sich eindeutig für Herkunft von etr. *paχie* aus gr. Βακχεῖος oder Βάκχιος aus, legt sich aber nicht auf eine der beiden griechischen Formen fest. Auch Steinbauer 1999, 451 nimmt Entlehnung von etr. *paχie* aus gr. Βακχεῖος oder Βάκχιος an, ebenfalls ohne einer der beiden Formen den Vorzug zu geben.

[13] Zur Etymologie von Fufluns s. Watmough 1997, 95f.; s. dort auch zu den Erklärungsversuchen von Rix und Meiser; vgl. auch Steinbauer 1983, 219–222.
Zum Wesen des Fufluns s. etwa Pfiffig 1975, 288ff.; Simon 1995, 157.
Die frühesten epigraphischen Belege des Theonyms Fufluns stammen aus der 1. Hälfte des 5. Jhdts.: Zu Vc 4.1-4.3, jeweils mit dem Genetiv des Theonyms und beigefügtem *paχies*, s.o. im Folgenden; dort auch zu den Differenzen hinsichtlich der exakten Datierung. REE 64, 37 *fuflunusra* (aus Pyrgi) wurde in die Zeit nach 480–470 datiert (zu dieser morphologisch wie syntagmatisch problematischen Form s. Colonna, 1996, 442; ders. 1997, 94ff.; ders. REE 65–68, 72; vgl. Maras REE 64, 37; anders Steinbauer 1999, 125f.). La S.1 *fu[flu]nus* stammt aus dem 2. Viertel des 5. Jhdts. Dem 5. Jhdt. gehören ferner noch an Vc 4.4 (s.o. im Folgenden), Vc S.12 *fuflunś* und – als indirekter Beleg für das Theonym – das Gentilnomen *fufluna* (REE 65–68, 72) aus dem Gebiet von Veji. Theonym wie theophores Gentiliz sind in der Folge bis in rezente Zeit gut belegt.

entsprechender Angleichung auch in Hinsicht auf Mythos und Ikonographie[14], wie uns vor allem die Spiegeldarstellungen zeigen.

Dass bei dieser *interpretatio Etrusca* nicht auch der griechische Name des Gottes, Διόνυσος, ins Etruskische übernommen wurde[15], ist nichts Ungewöhnliches und findet Parallelen etwa in der Darstellung von Tinia als Zeus[16] oder von Turan als Aphrodite[17] unter Beibehaltung der etruskischen Theonyme. Doch wurde im Falle von Διόνυσος/Βάκχος – anders als etwa bei Tinia oder Turan – zusätzlich zur Übertragung von Mythos und Ikonographie des Διόνυσος auf Fufluns mit griechisch Βάκχος auch jene Epiklese des Gottes übernommen, die mit orgiastischer, ekstatischer Kultpraxis und mit initiatorischen Ritualen verbunden ist. Offenbar – so die naheliegendste Erklärung – wurde eben diese Auffassung vom Wesen des Gottes bzw. eben diese spezifische Ausformung des Fufluns/Dionysos-Kultes als so abweichend von der üblichen Verehrung dieses etruskisch-griechischen Gottes oder auch generell von etruskischer religiöser Praxis empfunden, vielleicht als so bedeutsam, dass auch der diesen Wesens- und Kultaspekt des Gottes Dionysos im Griechischen bezeichnende Name mit übernommen wurde.

In den ersten oder – je nach Datierung – jedenfalls in den zu den frühesten gehörigen epigraphischen Belegen aus dem 5. Jhdt. (Vc 4.1-4.3), wo in der genetivischen Formel *fufluns(u)l paχies* (zu den Schreibvarianten s. im Folgenden) die Form *paχies* als Epitheton zu *fufluns(u)l* erscheint, zeigt sich noch ein enger Bezug zu Fufluns/Dionysos. In den weiteren Belegen ist von Fufluns nicht mehr die Rede, mit anderen Worten, es scheint, dass danach die beiden Gottes- bzw. Kultkonzeptionen getrennte Wege gegangen sind, dass eine Verselbstständigung des Kultes und des Kultempfängers stattgefunden hat.

Nun zu den etruskischen epigraphischen Belegen. Hier soll in Hinblick auf die Chronologie[18] zuerst *paχies* genannt werden, Genetiv des Fufluns-Epithetons *paχie*, welche Form wohl eher als Entlehnung aus gr. Βάκχιος oder Βακχεῖος denn als inneretruskische Adjektvbildung zu **paχa* anzusehen ist.[19] *Paχies* – immer in Verbindung mit dem Genetiv des Theonyms Fufluns – ist in den drei Gefäßinschriften Vc 4.1-4.3 (Vc 4.1 *fuflun(s)l paχies ²velclθi*; Vc 4.2 *fuflunsul paχies velclθi*; Vc 4.3 *fuflṇsl paχ(ies)*) belegt, die von Rix und von Colonna verschieden datiert wurden: Rix *ET* rückt 4.1-4.3 an den Beginn des 5. Jhdts., Colonna[20], dem sich Maggiani[21] im Wesentlichen anschließt, sieht in 4.3 die älteste Inschrift, und zwar aus der Zeit knapp vor der Mitte des 5. Jhdts., gefolgt von 4.2 aus dem dritten Viertel des 5. Jhdts. und von 4.1. aus dem Ende des 5. oder dem Beginn des 4. Jhdts. Dazu ist weiters Vc 4.4 *[fuflunsl p]aχies* zu stellen, wo ebenfalls *paχies* sehr wahrscheinlich wie in Vc 4.1-4.3 mit einer Genetivform von *fufluns* verbunden war. Vc 4.4 wird von

---

Die epigraphischen Zeugnisse reichen also bis zum Beginn des 5. Jhdts. (Vc 4.1–4.3 nach der Datierung von Rix *ET*) oder zumindest bis in das ausgehende erste Viertel des 5. Jhdts. (*fuflunusra* REE 64, 37) hinauf, und, wenn wir Rix' Datierung für Vc 4.1–4.3 folgen, sofort mit dem ersten Auftreten oder, wenn wir Colonna 2005, 2017 und Maggiani 1977, 22 folgen, mit Vc 4.3 sehr bald darauf ist epigraphisch eine Annäherung an den griechischen Dionysos festzustellen. Sie wird zunächst – und auf etwa sechs bis neun Jahrzehnte beschränkt – fassbar in der Übernahme der adjektivischen Form zur Dionysosepiklese Βάκχος (Vc 4.1-4.4), die Dionysos als Gott orgiastischen, ekstatischen Treibens zukommt, woraus auf entsprechende Praktiken zumindest im lokalen Vulcenter Fufluns-Kult geschlossen werden darf. Die sich in den Spiegeldarstellungen seit La S.1 aus dem zweiten Viertel des 5. Jhdts. manifestierende ikonographische Gleichsetzung mit Dionysos folgt je nach Datierungsansatz für Vc 4.1 – 4.3 sehr bald darauf (so nach Rix) oder stellt sich nahezu zeitgleich ein (so nach Colonna und Maggiani).

[14] S. Martelli in Cristofani – Martelli 1978, 131f.; dort auch zu Veränderungen bzw. unterschiedlicher Schwerpunktsetzung im Laufe des 5. und 4. Jhdts.; vgl. Pailler 1988, 49; s. ferner Cristofani 1986, 531–540; Bentz 1992, 108–110, 188–191, 237f. Allerdings blieb Fufluns trotz dieses ikonographisch völligen und mythologisch sehr weitreichenden Aufgehens in Dionysos immer noch auch etruskischer Gott ; s. etwa Bruhl 1953, 75.
Wie tief Fufluns bei den Etruskern verwurzelt gewesen sein muss, zeigt sein Weiterleben im Volksglauben der Toskana zumindest bis ins vorige Jahrhundert; s. Pfiffig 1975, 385f.

[15] Etruskisiert wurde nur der Personenname Διονύσιος, der als Individualname *Tinus* in *lautni*-Inschriften aus Clusium aus dem 3. bis 1. Jhdt. belegt ist: Cl 1.1563, 1.1564, 1.2404, 1.2405; s. de Simone 1968, 118.

[16] Z.B. Gerhard – Körte 66 mit der Darstellung der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus.

[17] Z.B. Gerhard – Körte 322 mit Turan und Atunis/Adonis.

[18] Es muss allerdings auf differierende zeitliche Ansätze hingewiesen werden; s. Fn. 13 und o. im Folgenden.

[19] S. Fn. 12.

[20] Colonna 2005, 2017.

[21] Maggiani 1997, 22f.

Rix *ET* wie auch von Maggiani[22] ohne nähere Festlegung ins 5. Jhdt. datiert, Colonna[23] erwägt das Ende des 5. Jhdts.

Den Inschriften Vc 4.1-4.3 gemeinsam ist die in ihrem ersten Glied durch Buchstabenauslassung (*fuflun(s)l* Vc 4.1) bzw. Lautstand vor (*fuflunsul* Vc 4.2) und nach der Synkope (*fuflun(s)l* Vc 4.1; *fuflunsl* Vc 4.3.) in der Schreibweise leicht variierende bzw. in Vc 4.4 durch Analogie erschlossene Formel *fufluns(u)l paχies* „für Fufluns Paχie“ oder auch „Fufluns Paχie zugehörig“. In Vc 4.1 und 4.2 tritt an diese Formel noch *velclθi* (4.2 *velcl̇θi*) an, die etruskische Bezeichnung für Vulci mit Lokativsuffix, sodass dort das vollständige Formular lautet: „für Fufluns Paχie in Vulci“ oder „Fufluns Paχie in Vulci zugehörig“.[24]

Die Gefäße, auf denen sich die vier Inschriften befinden[25], allesamt dem Symposionsbereich zugehörig, seien – so Colonna[26] – wahrscheinlich für die Mysten bestimmt gewesen, für die in den Kult des Fufluns Paχie Eingeweihten oder auch – möglicherweise aus Anlass der Initiation – für die Einzuweihenden, die sie nach der Zeremonie mit nach Hause nahmen und als Objekte eines persönlichen, privaten Hauskultes bei sich aufbewahrten, damit sie ihnen als Wegbegleitung für das Jenseits ins Grab mitgegeben werden könnten. Das erkläre auch den Umstand, dass diese Gefäße zu Grabbeigaben wurden.

Als frühester, wenn auch indirekter Beleg für das Theonym Paχa selbst ist das theophore Gentiliz *paχana* Cr 3.23 in einer Weihinschrift aus der 1. Hälfte des 5. Jhdts. anzuführen.[27] Möglicherweise ist – so man Colonnas Datierung von Vc 4.3 knapp vor der Mitte des 5. Jhdts. (s.o.) folgt – dieser Beleg sogar früher anzusetzen als die zuvor besprochenen Vulcenter Inschriften.

Aus diesen fünf eben vorgeführten epigraphischen Zeugnissen – Vc 4.1-4.4 und Cr 3.23 – geht hervor, dass die wohl aus dem griechischen Süditalien[28] übernommene Bakchos-Verehrung in Etrurien früh Fuß gefasst hat, spätestens in den ersten Jahrzehnten des 5. Jhdts., eher noch – so jedenfalls nach Rix' Datierung von Vc 4.1-4.3 – im ausgehenden 6. Jhdt.[29]

In die weiteren Überlegungen sollen jedoch weder Vc 4.1-4.4 noch Cr 3.23 miteinbezogen werden. Denn die Vulcenter Inschriften werden, auch wenn die Verehrung des Fufluns Paχie in Vulci möglicherweise eine frühe Vorform des sich im 3. und 2. Jhdt. in Tarquinii und Umgebung epigraphisch manifestierenden Paχa-Kultes (s. im Folgenden) darstellt, doch diesem späteren Paχa-Kult auf Grund zeitlicher wie geographischer Distanz nicht unmittelbar zuzurechnen sein. Das Gentiliz *paχana* aus Caere wiederum belegt zwar die frühe Existenz der aus griechisch Βάκχος übernommenen etruskischen Gottesbezeichnung **paχa* und damit wohl auch seines Kultes in Etrurien bzw. in Caere, steht aber damit nicht nur im 5. Jhdt., sondern über Jahrhunderte hinweg völlig isoliert da.[30]

---

[22] Maggiani 1997, 23.

[23] Colonna 2005, 2017.

[24] Auf Grund der Unterschiede in Typus, Qualität und Datierung der die Inschriften Vc 4.1–4.4 tragenden Gefäße vermutet Colonna 2005, 2019, dass diese von den Kultteilnehmern selbst beigebracht wurden, die Beschriftung aber nach vorgegebenem Textkonzept im bzw. beim Heiligtum erfolgte; vgl. Maggiani 1997, 40.

[25] Ein Rhyton Vc 4.1, zwei Schalen Vc 4.2 und 4.3; der Henkel eines Rhytons oder (so Fortini REE 51,32) eines Kraters Vc 4.4. Zu den Gefäßen Vc 4.1-4.4 s. Maggiani 1997, 22f.; zu Vc 4.1–4.3 ausführlich Martelli in Cristofani – Martelli 1978, 119–125; zu Vc 4.4 Fortini l.c.

[26] Colonna 2005, 2019; vgl. Maggiani 1997, 40.

[27] Steinbauer 1999, 451 bezweifelt für *paχana* Cr 3.23 wie auch für rezentes *paχnas* Cr 1.91 (s. Fn. 30) einen Zusammenhang mit dem von ihm (s. Fn 11) als „Bacchant(in)“ gedeuteten **paχa.*

[28] S. Aigner-Foresti 1998, 697f.

[29] Nach Martelli in Cristofani – Martelli 1978, 132f. sollte die frühe Verehrung eines synkretistischen Weingottes Fufluns Paχie in Vulci nicht verwundern, könne doch die Interpretation des Fufluns als Paχie auf seit der orientalisierenden Epoche nachweisbare Kontakte zwischen Vulci und Korinth zurückzuführen sein und sei andererseits Vulci bereits im 6. Jhdt. ein Zentrum der Weinproduktion gewesen. Allerdings weist Colonna 2005, 2017 darauf hin, dass der orgiastische Aspekt des Bakchos-Kultes nicht vorrangig mit Weingenuss verbunden gewesen sei. Im Zentrum stehe, so ders. o.c. 2016ff., die mystisch-initiatorische Natur des Kultes, oft in Verbindung mit orphischem Gedankengut.

[30] Ob rezentes *paχnas* Cr 1.91 aus einer Funerärinschrift die Fortsetzung des Gentilnomens *paχanas* Cr 3.23 aus dem 5. Jhdt. darstellt oder ob darin ein in jungetruskischer Zeit neu aufgekommenes Gentiliz zu sehen ist, bleibe dahingestellt. Zu Steinbauers Vorbehalten s. Fn. 27.

Der Fokus der folgenden Ausführungen wird auf den epigraphischen Zeugnissen des 3. bis 2. Jhdts. liegen, alles Grabinschriften und alle aus Tarquinii oder dem Ager Tarquiniensis stammend.[31] Das Theonym Paχa erscheint auch hier – wie schon im Gentilnomen *paχana* Cr 3.23 – nicht in der Grundform, sondern in Ableitungen.

An erster Stelle ist anzuführen *paχana* Ta 1.17 auf der Schriftrolle[32] des Laris Pulenas. Wieder differieren die Datierungen: Rix *ET* denkt an die 1. Hälfte des 2. Jhdts.[33], Colonna[34] an das Ende des zweiten Viertels des 3. Jhdts. *Paχana* (unter Abtrennung des schließenden *–c*, das sehr wahrscheinlich die Konjunktion „und" darstellt) wird aufzulösen sein in *paχa* + Zugehörigkeiteissuffix *–na*, also *paχana* etwa „zu Paχa gehörig, *Bacchius*[35]", in diesem Kontext wohl personifiziert zu verstehen, d.h. „Anhänger, Verehrer des Paχa, Paχa-Myste".

Syntaktisch lässt sich – zumindest bei unserer dürftigen Kenntnis des umgebenden Vokabulars – keine Verbindung zum vorangehenden Genetiv *caθas* herstellen: Laris Pulenas war XY des Caθa, eventuell für Caθa, und er war *paχana*.[36]

Auffallend ist trotzdem – wie auch in AT 1.32 (s. im Folgenden), dort aber syntaktisch nachvollziehbar und in umgekehrter Reihenfolge – die unmittelbare Nachbarschaft einer Form von Caθ(a) und einer Ableitung von **paχa*.[37]

Der nächste Beleg ist *paχanati* Ta 1.184 aus der Grabinschrift eines Mannes mit dem Cognomen Crespe auf einem Sarkophag aus der Tomba dei Camna.[38] Rix *ET* datiert allgemein ins 3. Jhdt., Colonna[39] genauer ins vierte Viertel des 3. Jhdts.

Die Form ist zu analysieren als *paχa-na-ti*, d.h. *paχa* + (wie in Ta 1.17) Zugehörigkeitssuffix *-na* + *-ti*, welches im Allgemeinen als ident mit *-θi* und daher als Lokativsuffix angesehen wird[40], somit *paχanati* „in

---

[31] Die Zentrierung auf Tarquinii und Umgebung gibt zu denken. Vielleicht könnte sie sozusagen eine Art „Spätfolge" der Niederlassung des Bakchiaden Demarat in Tarquinii um die Mitte des 7. Jhdts. darstellen, welches in der antiken Literatur mehrfach tradierte Ereignis bekanntlich als Reflex historischer und kulturhistorischer Fakten zu werten ist. Dieser so früh einsetzende und auch späterhin fortwirkende griechische Einfluss könnte gerade in einer für die etruskische Religion so bedeutenden Stadt die Akzeptanz gegenüber griechischen Kultpraktiken erhöht haben. Nicht ohne Bedeutung waren gewiss auch der wirtschaftliche Abstieg, der den früher so reichen und mächtigen Küstenstädten generell zu schaffen machte, und – gerade im Falle von Tarquinii – noch weitere ökonomische und politische Einbußen durch Gebietsabtretungen an Rom. Diese bedrückenden Umstände mochten – zusätzlich zum „griechischen Kultursubstrat" Tarquiniis – das ihre dazu beigetragen haben, dass Mysterienkulte mit ihren verheißungsvollen Botschaften Platz greifen konnten.

[32] Colonna 2005, 2025ff. deutet Schriftrollen auf Sarkophagen und Urnen, beschriftet oder leer, aufgerollt oder geschlossen, als Hinweis auf den Mystenstatus des/der Verstorbenen; nur gelegentlich und sekundär seien auf einer Schriftrolle biographische Daten des Verstorbenen verzeichnet – wie im Falle von Laris Pulenas. Die Verwendung des Symbols „Schriftrolle" dürfe zusammenhängen „con l'importanza capitale che le ‚scritture', i hieroi logoi, avevano in generale nei misteri [...]" (o.c. 2028) ; s. zustimmend Pailler 1998, 71.

[33] Cristofani in Cristofani – Martelli 1978, 129, Fn. 34 setzt eine Datierung um 180 v.Chr. an. Zu späteren Datierungsversuchen (bis gegen Ende des 2. Jhdts. v.Chr.) s. Heurgon 1957, 122.

[34] Colonna 2005, 2021; vgl. Colonna in Gentili 1994, X. Bereits Heurgon 1957, 124 hatte sich für eine Datierung spätestens gegen 200 ausgesprochen.

[35] S. de Simone 1970, 297.

[36] Nach Pfiffig 1975, 293 hängt die Genetivform *caθas* von davor stehendem *luθcva* ab, welches Wort eventuell „Steingebäude" bedeuten könnte (vgl. ders. 1969, 293 und § 72ff.); entsprechend wird in diesem Kontext *paχana* als Paχa-Tempel interpretiert; s. ders. 1975, 293. Nach Steinbauer 1999, 438 ist *luθ* möglicherweise Substantiv und könnte eine Ortsangabe sein; schließendes *- cva* wird von Steinbauer o.c. 87f. als Pluralsuffix aufgefasst.

[37] Auf der Bronzeleber Pa 4.2 erscheint Caθ(a) zweimal neben Fufluns (Paχa selbst ist dort nicht existent). Pallottino 1957, 607 hält es für nicht ausgeschlossen, dass die Kulte für Paχa und Caθ(a*)* in der Hand einer einzigen, gemeinsamen Bruderschaft lagen. Ausführlicher zum Verhältnis Paχa – Caθ(a) s. z.B. Heurgon 1957, 110f.; Pailler 1988, 467–489. Die dabei wie auch in anderem Kontext lange übliche Gleichsetzung von Caθ(a) (im Allgemeinen als Sonnengott gedeutet) und Cavuθa/Cavaθa/Cauθa kann durchaus nicht als gesichert gelten. Gegen eine Identität sprechen sich z.B. Rix REE 56, 50, Maggiani 1997, 44f. und Colonna REE 69, p. 334–336 aus: Rix l.c. führt lautliche Gründe ins Treffen und hält Cauθa wie auch Caθa wegen *–θa* für weiblich; Maggiani l.c. deutet Cauθa als Hekate; Colonna l.c. als Persephone.

[38] Pränomen und Gentiliz sind verloren; für Letzteres könnte auf Grund des Fundortes *camna(s)* anzusetzen sein.

[39] Colonna 2005, 2021f.

[40] Steinbauer 1999, 127f. sieht in *–ti* ein Funktionssuffix; entsprechend seiner Auffassung von **paχa* als „Bacchant(in)" (s. Fn. 22) gibt er folgende Deutung: „Von einem möglichen **paχana* ‚zu den Bacchant(inn)en gehörig' ist *paχanati* ‚Myste' (d.h. ‚der die Funktion hat, die ein Bacchant ausübt') abgeleitet [...]." Vgl. Fn. 11.

dem, was zu Paχa gehört, im Paχa-Heiligtum[41]“. *Paχanati* steht hier in Verbindung mit vorangehendem *marunuχ*[42], einer im Detail ungeklärten Ableitung[43] zu *maru*, das seinerseits – so Pfiffig[44] – Beamtentitel ist oder – so Steinbauer[45] – einen Kultfunktionär bezeichnet. *Marunuχ paχanati* bedeutet also etwa „Aufseher, Vorsteher (o.Ä.) im Paχa-Heiligtum“, vielleicht darf darin auch eine Art von *aedilis* in der wahrscheinlich ursprünglichen Funktion dieses römischen Amtes gesehen werden.[46]

Der Bestattete, verstorben mit 63 Jahren, hatte also neben weiteren hochrangigen Ämtern, die in dieser Inschrift aufscheinen wie *zilaθ/zilc* und ein zweites *marunuχ* in anderem Kontext, auch eine Art Aufsichts- oder Leitungsfunktion im Paχa-Heiligtum ausgeübt.

Als weitere Ableitung zu **paχa* ist *paχaθuras* AT 1.32 aus Tuscania anzuführen, Genetiv zu *paχaθura*. Es handelt sich um die Sarkophaginschrift eines Larθ Statlanes, von Rix *ET* ins 2. Jhdt., von Colonna[47] ins dritte Viertel des 3. Jhdts. datiert.

Paχaθura ist zu verstehen als *paχa* mit einem Suffix, das, verschieden benannt bzw. definiert – nach Pfiffig[48] Suffix der Kollegialnomina, nach Steinbauer[49] suppletives Pluralsuffix, nach Wallace[50] „added to names to form collectives referring to members of a familiy or to the extended family itself“[51] –, als eine Art Pluralsuffix fungiert, d.h. *paχaθura* nach Pfiffig zu übersetzen mit „Bacchusgenossen, *cultores Bacchi*“[52], nach Wallace[53] mit „Bacchants“, nach Steinbauer – ensprechend seiner Deutung von **paχa* als „Bacchant(in)“[54] – mit „Bacchant(inn)en“.

Der Genetiv *paχaθuras* ist abhängig von davor stehendem *maru*, das, wie bereits erwähnt, einen Beamtentitel oder die Benennung eines Kultfunktionärs darstellt. Doch wäre vielleicht auch anzudenken, ob nicht dem etruskischen *maru* – trotz *macstrevc*[55] AT 1.1 (s. im Folgenden), das eine andere leitende Funktion bezeichnen mochte – das lateinische *magister* oder auch *magistratus* des SCB Z.10 bzw.11 entsprechen könnte.

Der mit 36 Jahren Verstorbene hatte – soweit wir aus der Inschrift erfahren – keine politischen Ämter innegehabt, war aber *maru paχaθuras caθsc* gewesen, also „Aufseher, Vorstand, Vorsitzender, Leiter, eventuell *magister* oder *magistratus* der Paχa-Kultgenossen und des Caθ“ gewesen. Wie bei Ta 1.17 begegnet auch hier die Zusammenstellung des Paχa-Kultes mit dem des Caθ(a).[56]

Zu erwähnen ist noch AT 1.1 auf einem Männersarkophag aus Tuscania, eine nicht näher datierbare rezente Inschrift, wo erhaltenes *-θura* zu *paχaθura* ergänzt wurde, davor stehendes *ma-* zu *marunuχ*[57]. Sollte damit das Richtige getroffen sein, wäre eine Bedeutung ähnlich der im Text AT 1.32 anzusetzen. Dass *paχaθura* im Unterschied zu AT 1.32 kein Genetivsuffix aufweist, könnte mit der gegenüber *maru* von AT 1.32 erweiterten Form *marunuχ*[58], deren genaue Analyse, wie erwähnt, sich unserer Kenntnis entzieht,

---

[41] Die Beschaffenheit eines solchen Heiligtums könnte der einer Kultstätte römischer dionysischer Mysterien aus späterer Zeit durchaus vergleichbar gewesen sein; s. dazu Fn. 92 und 104.

[42] Belegt außer in Ta 1.184, wo es zweimal aufscheint, auch in AT 1.1 (s.o. im Folgenden) und AT 1.171.

[43] Deutungsversuche etwa bei Pfiffig 1969, 135; Steinbauer 1999, 441f.

[44] Pfiffig 1969, 294.

[45] Steinbauer 1999, 441.

[46] Zu weiteren Überlegungen zur Bedeutung von *maru*, *marunuχ* s.o. im Folgenden zu AT 1.32.

[47] Colonna 2005, 2021.

[48] Pfiffig 1969, 166.

[49] Steinbauer 1999, 130.

[50] Wallace 2008, 52.

[51] Vgl. Rix 1963, 248f., der auf die genaue Funktion des Suffixes nicht eingeht, aber in Hinblick auf *–θura* im Namenmaterial meint, „dass die erweiterten Formen nichts anderes [...] als die zugrunde liegenden Gentilizia bzw. Cognomina“, also einen Angehörigen der betreffenden Familie bezeichneten. In diesem Sinne wäre *paχaθura* wohl als „Angehöriger, Anhänger des Paχa“ zu verstehen.

[52] Pfiffig 1969, 166.

[53] Wallace 2008, 52.

[54] S. Fn. 11.

[55] Offenbar wie auch *macstrna* Vc 7.25 aus dem Lateinischen entlehnt; Pfiffig 1969, 294 übersetzt *macstrev* mit „magistralis“; Steinbauer 1999, 493 sieht darin die „Bezeichnung für eine staatliche oder kultische Funktion“.

[56] S.o. zu Ta 1.17 und Fn. 37.

[57] Steinbauer 1999, 451 hält die Ergänzungen für problematisch.

[58] Zu dieser Form s.o. zu Ta 1.184 und Fn. 43.

zusammenhängen. Der umfangreichen Ergänzungen wegen soll diese Inschrift jedoch aus den weiteren Betrachtungen ausgeschlossen bleiben.[59]

Im archäologischen Material Etruriens generell wie auch, was hier vorrangig interessiert, in dem Tarquiniis und seines Umlandes findet sich eine Vielzahl von Objekten dionysischer Prägung, sei es hinsichtlich des Gesamtkonzeptes, sei es in Hinblick auf bestimmte Details.[60] Das Spektrum reicht von Kunstwerken profaner Art wie den Spiegeln bis zu Votivstatuetten.

Bei den offenbar religiöse Inhalte transportierenden Gegenständen stehen wir – abgesehen davon, dass auch mit dem Übergang von Vermittlung religiöser Inhalte zu sinnentleerter Darstellung in gefälliger konventioneller Form zu rechnen ist – vor dem Problem, dass nur auf Grund des archäologischen Befundes, d.h. bei Fehlen inschriftlicher Hinweise, in den meisten Fällen nicht mit Sicherheit zu klären sein wird, der Verehrung welchen Gottes – des Fufluns, des Fufluns/Dionysos, des Dionysos, des Paχa – sie dienen bzw. welche religiös-philosophischen Vorstellungen zum Ausdruck gebracht werden sollten – orphisches, pythagoreisches, dionysisches (nicht nur dieser Begriff erweist sich als schillernd und unscharf) Gedankengut fließen ineinader.[61] Und selbst wenn wir wie im Falle der Paχa-Inschriften epigraphisches Material zur Verfügung haben, können wir zwar einiges über die Struktur der Kultgemeinschaft, die Führungsämter und die Existenz einer Kultstätte aussagen, doch die wesentlichen Bereiche wie Glaubensinhalte, Glaubensvermittlung, Riten bleiben uns verschlossen.

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel, das, aus Tarquinii stammend[62], in der Literatur immer wieder mit den Bacchus-Mysterien bzw. mit Paχa in Zusammenhang gebracht wird, soll stellvertretend für andere hier etwas ausführlicher besprochen werden:

Es handelt sich um jenen bekannten, jetzt in London im British Museum[63] aufbewahrten Sarkophagdeckel, auf dem eine liegende Frau in der Gewandung und mit den Attributen einer Bacchantin abgebildet ist (**Abb. 1**).

Sie ruht auf dem Rücken, den Kopf auf einem Kissen, das rechte Bein leicht angezogen, so als würde sie stehen, die Füße sind nackt. Sie trägt eine Art Chiton und darüber einen im Bereich der rechten Schulter zu-

---

[59] Das Gleiche gilt für zwei weitere inschriftlich überlieferte Formen: für *pacusnaśie* TC 22 und *paco* CIL I² 4, 2911 (ILLRP 2, 1948).
Jannot 2005, 136 leitet *pacusnaśie* vom Theonym Paχa her: „ [....] *Pacusna* community (*Pacusnasie*), which draws its name from the cult of Pacha/Fufluns [….]". Abgesehen von der etymologischen Problematik (s.u.) ist zu hinterfragen, aus welchem Wortbildungselement Jannot die Bedeutung „community" herausliest. Cristofani 1995, 77f. schließt eine Zusammenstellung mit dem Theonym aus: In *pacusnaśie* liege eine etruskisch-italische Personennamenableitung vor.
Aus Veji stammt die verschieden interpretierte Weihinschrift *paco* aus dem 3. Jhdt. *Paco* wird als abgekürztes *Paconius* oder auch *Paconia* (CIL l.c., ILLPR l.c.) gedeutet, d.h. als abgekürztes Gentilnomen des/der Weihenden. Weinstock 1954, 307f. lehnt diese Interpretation ab und sieht vielmehr in *paco* den Dativ zu **Pacus*, d.h. **Bacus*, *Bacchus*, wobei er zur Schreibung mit *-c-* auf *Baca/Bacanal* des SCB verweist; *paco* lasse phonetisch oder auch nur in der Schreibweise am Etruskischen orientiertes Latein erkennen. Vgl. Heurgon 1957, 109.

[60] S. Bruhl 1953, 79f., Pailler 1988, 493–495 und besonders Colonna 2005. Hervorgehoben sei der bekannte Fundkomplex aus Volsinii/Bolsena, Poggio Moscini, wo von der École Française de Rome unter einem Wohnhaus Räume ergraben wurden, die, zurückgehend auf das letzte Drittel des 3. Jhdts., im ersten Drittel des 2. Jhdts. durch Gewalteinwirkung und Feuer zerstört wurden; s. Pailler 1988, 2–6 mit Literatur. Im Peristylfundament des Wohnhauses wurden Architektur-, Skulptur- und Keramikfragmente gefunden, darunter zahlreiche Bruchstücke eines Thrones aus Ton, eines bislang einzigartigen Objekts, s. Pairault-Massa 1981, 530. Der figurale Schmuck (besonders zwei Panther und Putti) weist eindeutig auf Bezüge zum Dionysos-Kult. Ob diese Anlage allerdings mit Pailler (Pailler 1988, 2–6; ihm folgend unter anderen auch Jannot 2005, 54 und 160) als *Bacanal* im Sinne des SCB anzusehen ist, erscheint fraglich; s. Cancik-Lindemaier 1996, 78, Fn.3; s. auch Frateantonio 1997, 389; Turcan 2003, 149.

[61] S. dazu etwa Colonna 2005; s. auch Bentz 1992, 221 (vgl. auch 238 mit Fn. 40): „Es ist oft kaum möglich, zwischen dionysisch beeinflussten und regelrechten Dionysos-Kulten zu unterscheiden." „ [....] anscheinend wurden fast alle Kulte dionysisch überlagert." (O.c. 222)

[62] Die über Jahrzehnte vorherrschende Auffassung, der Sarkophagdeckel stamme aus der Tomba del Triclinio, hat sich als Irrtum bzw. Missverständnis erwiesen; s. Weber-Lehmannn 1997, 194, Fn.16.

[63] British Mus. Sc. D, 22.

Abb. 1: Sarkophagdeckel mit Bacchantin aus Tarquinia (aus: Pfiffig 1975, S. 29).

rückgeschlagenen weiten Umhang; dort lässt sich die Andeutung einer Nebris erkennen. Die Haare sind unter einer Art Haube verborgen. Der reiche Schmuck besteht aus einem Collier, von dem fünf runde Scheiben oder wohl eher *bullae* hängen, einem torquesartigen Halsreifen, Ohrringen und Armreifen.

Die Linke hält einen Thyrsos, die Rechte eine Art Kantharos oder kraterähnliches Gefäß[64], aus dem die Frau das Rehkalb[65] an ihrer linken Seite tränken zu wollen scheint.

Angesichts dieser vielfältigen Attribute und der reichen Ausstattung hinsichtlich Kleidung und Schmuck wird verständlich, dass des Öfteren in der so Dargestellten nicht eine einfache Bacchus-Anhängerin, sondern eine Priesterin[66] oder eine *mater thiasi*[67] gesehen wurde. Der Sarkophagdeckel wurde um die Mitte des 3. Jhdts. datiert, Colonna[68] hingegen rückt ihn bis mindestens 340–330 hinauf.

Das bisher Dargelegte zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Kult des Paχa in Etrurien jedenfalls gut belegt ist und auch etliche Facetten seines Erscheinungsbildes erkennen lässt. Die prinzipielle Voraussetzung, Livius' Aussage über die Herkunft der Bacchanalien als wahr zu werten, ist also gegeben.

Im Folgenden soll auf einen Bereich hingewiesen werden, der, über die Belege zu Existenz und Ausformung des Paχa-Kultes in Etrurien hinausgehend, ein Argument für die Übernahme der Bacchanalien aus Etrurien darstellen könnte: die Etymologie von (so die Schreibung im SCB) *Bacanal*/*Bacanalia*.

Läge der Form *Bacanālia* lat. *Bacchus* – vor Doppelschreibung von Konsonanten[69] und vor Kennzeichnung der Aspiration[70] **Bacus* – zugrunde, so wäre – in Analogie zu den Festesnamen auf *-ālia* wie *Neptūnālia*, *Quirīnālia*, *Sāturnālia*[71] – eine Form **Bacālia* zu erwarten. Wir haben es aber mit einer um *-an-* erweiterten Form zu tun: *Bacanālia*. Dieser Umstand wurde auf verschiedene Weise aus dem Lateinischen heraus zu erklären versucht[72]: Das morphologische Muster für *Bacchanālia* sei in *Saturnālia*, *Volcanālia* etc. zu suchen, das für *Bacchanal* in *tribūnal*; es sei eventuell von vulgär **Bacchana* für *Baccha* auszugehen; das *-n-* sei als das in manchen ie. Sprachen bei der Femininbildung auftretende *-n-*Suffix aufzufassen, also *Bacchānal* „Stätte des Bacchantinnentreibens".

[64] S. Colonna 2005, 2023: Das Gefäß sei „un càntaro o, meglio, un craterisco". Ders. o.c. 2023–2025 hält dazu fest, dass sich solche Gefäße auf einigen Sarkophagen und Urnen des 3. und 2. Jhdts. finden. Dieser Gefäßtyp könnte – wie das Rehkalb, aber auf diskretere Weise – dazu gedacht gewesen sein, einen Hinweis darauf zu geben, dass der/die Verstorbene Paχa-Anhänger/in war. Zu erwähnen ist hier besonders der Tonsarkophag aus Tuscania/ Rosavecchia (Gentili 1994, Nr. B 77), um die Mitte des 3. Jhdts. zu datieren. Dargestellt ist ein junger Mann, auf ein Bett gestreckt, den Oberkörper leicht angehoben, auf dem Kopf einen Blätterkranz, in der Rechten einen Krater. Das Relief auf der Vorderseite des Sarkophages zeigt zwei Trauben, Weinlaub und zwei Tauben.

[65] Nach Heurgon 1957, 112 „un chevreau", nach Pfiffig 1975, 293 ein „Böcklein". Das Hirsch- oder Rehkalb findet sich noch auf einem weiteren Sarkophagdeckel aus Tarquinii (Herbig 1952, Nr.119) aus dem 3. – 2. Jhdt., wo es von einem halb auf der Seite liegenden Mann aus einer Omphalosschale getränkt wird.

[66] Z.B. Bruhl 1953, 78; Pailler 1988, 495.

[67] Colonna 2005, 2022f.

[68] Colonna 2005, 2022f.

[69] Belegt seit etwa 210, aber erst in der zweiten Hälfte des 2. Jhdts. häufiger. So zeigt das SCB noch durchgehend Einfachschreibung der Konsonanten.

[70] Belegt seit der Mitte des 2. Jhdts.

[71] Diese Festesnamen nehmen insgesamt in der Gruppe der Substantive auf *-al* und *-ar(e)* / *-āre* eine Sonderstellung ein, da das Suffix immer, also auch bei *l*-haltigem Stamm, *-ālia*, nie *-āria* lautet (z.B. *Volcanālia* gegenüber dissimiliertem *pulvīnar*); s. Breyer 1993, 500.

[72] S. die Zusammenfassung mit Literaturverweisen bei Breyer 1993, 501, Fn. 27; s. auch Pailler 1988, 511f., Fn. 186.

Denkbar wäre jedoch auch, als Ausgangsform etr. *paχana* anzusetzen, also Theonym + Zugehörigkeitssuffix *-na*.[73] *Paχana* konnte im Etruskischen zumindest zwei Bedeutungen haben: Es konnte als Personenbezeichnung fungieren, wie generell im Etruskischen (ausgenommen beim Personennamenmaterial) ohne Genusdifferenzierung, also „der/die zu Paχa Gehörige, Paχa-Anhänger/Anhängerin, männlicher/weiblicher Paχa-Myste“ (s.o. zu Ta 1.17), oder Sachbezeichnung sein, mithin „das, was zu Paχa gehört, d.h. Kultgerät o.Ä., Paχa-Feier, Paχa-Heiligtum“ (s.o. zu Ta 1.184). Wurde dieses vieldeutige Wort mit dem Kult ins Lateinische übernommen, so konnte es zu jener Ambiguität kommen, die *Bacānal/Bacanālia* im SCB offensichtlich noch anhaftet.[74]

Der morphologische Eingliederungsprozess ist unschwer nachzuvollziehen: Die Ortsbezeichnung konnte nach dem Muster von Wörtern wie *Volcānal*, *tribūnal* umgestaltet werden, die Festesbezeichnung konnte sich an den lateinischen Festnamen im Plural wie *Neptūnālia*, *Quirīnālia*, *Sāturnālia* orientieren. Oder es führte der Weg über die Festesbezeichnung im Plural, und ein Singular mit lokaler Bedeutung wurde daraus rückgebildet.[75]

Nun ein Blick nach Rom. Von Livius' Schilderung abgesehen, die, wie erwähnt, nicht sehr glaubwürdig erscheint, erfahren wir aus den Quellen nur sehr wenig über den römischen Bacchus-Kult des ausgehenden 3. und beginnenden 2. Jhdts.[76]

Ob Naevius seine Tragödie *Lucurgus* aus aktuellem Anlass geschrieben hat, wissen wir nicht.[77] Plautus nimmt in einigen Stücken auf das Treiben der *Bacchae* und auf Bacchanalien Bezug[78], d.h. der Bacchus-Kult muss Ende des 3./Anfang des 2. Jhdts. in Rom jedenfalls schon bekannt und – wie uns die Plautusstellen zeigen – schlecht beleumundet gewesen sein.

---

[73] Rückführung von *Bacchānal* auf das Etruskische aus morphologischen Gründen zog bereits Sturtevant 1925, 77f. in Betracht (das Theonym selbst sei von den Etruskern wahrscheinlich aus Lydien, wo es in verschiedenen Ableitungen belegt ist, mitgebracht worden), ohne allerdings näher darauf einzugehen.

[74] Die Formen *Bacānal* SCB Z.3f. und *Bacanālia* Z.2 und 28 werden beide zumeist als Orte aufgefasst (dagegen z.B. Meyer 1972, 980, Fn. 55); erst später habe der Plural die Bedeutung „Bacchus-Fest“ angenommen; s .z.B. Pailler 1988, 24. Sogar noch in der Verwendung bei Liv. 39 zeigt sich die Polysemie des Wortes: 16,10 und 18,7 ist die Örtlichkeit gemeint, 9,4 und 12,4 das Fest, unklar bleiben die Stellen 14,6, 15,6, 18,8 und 19,3.

[75] Rückbildung von *Bacchānal* aus dem Plural *Bacchanālia*, allerdings ohne Heranziehung einer etruskischen Basis, nimmt schon Niedermann 1913, 350 an.
Die eben dargelegte Hypothese einer Herleitung von *Bacānal* und *Bacanālia* aus etr. *paχana* mit lateinischer Suffigierung scheint jener von der Verf. in Breyer 1993, 501f. vorgebrachten (etr. *paχa-na-l* als Pluralform nach Pfiffig 1969, § 78 [vgl. ders. 1975, 294; vgl. auch, allerdings ohne Erklärung des *–l*, Pallottino 1957, 607: lat. *bacanal* „può, seppure non necessariamente, presupporre una forma etrusca **paχanal*“] und Eingliederung in die lateinische Morphologie) vorzuziehen zu sein. Pailler 1988, 479 setzt eine andere etruskische Ausgangsform an: „ [...] le mot latin *bacanal* [...] s'analyse vraisemblablement comme le dérivé d'un génitif étrusque *paχa-n(a)-al* [...]." Die genaue Bedeutung dieser Form wird nicht angegeben; gegen ein Suffix *-al* im Etruskischen s. Breyer 1993, 499. Bei Pailler o.c. heißt es an anderer Stelle (511f.) noch: „Ils [die Etrusker; Anm.d.Verf.] ont fabriqué *paχa-na-l* < *paχa* de la même façon que**tarχu-na-l* < *tarχu(n)*." Weitere Erklärungen zu Morphologie und Bedeutung dieser Formen werden nicht gegeben.
Ob die Orthographie von *Bacanal*/*Bacanalia* im SCB bzw. die dieser zugrunde liegenden phonetischen Gegebenheiten einen Hinweis auf die Herkunft des Wortes aus dem Etruskischen zu geben imstande sind, erscheint fraglich. Dafür spricht sich Pfiffig 1975, 294 aus. Ein sicheres Beispiel für die Entlehnung einer anlautenden etruskischen labialen Tenuis als labiale Media ins Lateinische ist Verf. nicht bekannt, wohl aber gibt es solche für inlautend etr. *-p-* > lat. *-b-*: etr. *suplu/śuplu* Vs 1.181 bzw. Po 4.4 u.ö. > lat. *sūbulō* (s. Watmough 1997, 53–68) und etr. *papaśa* Cl 1.2545 u.ö. > lat. *Pabassa* Cl 1.2546. Für den Anlaut ist, allerdings tektale Okklusive betreffend, die Vermittlung von gr. γνῶμα über etr. **crūma* zu lat. *grōma/grūma/crōma* gesichert (s. de Simone 1970, 286–290). Die Lesung *Gargossa* Cl 1.1462, welche Namenform auf etr. *carcuśa* Cl 1.1755 zurückzuführen ist, als richtig vorausgesetzt, liegt hier sowohl im An- wie im Inlaut Veränderung der etr. tektalen Tenuis zur tektalen Media im Lateinischen vor.

[76] Auch für den späteren römischen Bacchus-Kult bleiben die Informationen vor allem mangels ergiebiger und/oder zuverlässiger literarischer Quellen dürftig; s. Turcan 2003, XVI–XXI. In diesem Zusammenhang bringt ders. o.c. XXI die Problematik der Quellenlage bei allen Mysterienkulten auf den Punkt: „ [...] c'est la contradiction inhérente à la divulgation même de cérémonies occultes […]."

[77] Nach Pailler 1988, 239–243 habe Naevius mit der Wahl dieses Stoffes sehr wohl auf zeitgenössische Entwicklungen Bezug nehmen wollen.

[78] Man denke nur an Plautus' *Bacchides*; weitere einschlägige Äußerungen finden sich *Men*. 835, *Amph*. 703f., *Aul*. 408 und 413, *Mil*. 857f. und 1016f., *Cas*. 978–982.

Unklar bleibt, wann die Kampanerin Paculla Annia die gravierenden Veränderungen[79] – Mysterien statt an drei Tagen im Jahr an fünf Tagen jeden Monat, statt Feiern bei Tag solche bei Nacht[80], statt eines Kultes ausschließlich für Frauen und mit *matronae* als Priesterinnen auch Zulassung von Männern – eingeführt haben soll[81], die nach der, wie schon betont, unzuverlässigen Darstellung bei Livius zu jenem schändlichen Treiben und zu jenen Verbrechen geführt haben, von denen er seine Protagonistin Hispala anschaulich erzählen lässt: zügellose Promiskuität, Homosexualität, ekstatisches Gehaben von Männern und Frauen, verbrecherische Absprachen, Entführung, Mord – und das alles unter Beteiligung auch einiger Männer und Frauen aus der besseren Gesellschaft.[82]

Unklar bleibt übrigens auch, wo Paculla Annia diese Neuerungen eingeführt hat, ob in Kampanien oder vielleicht in Etrurien oder in Rom. Jedenfalls werden sie bald in Rom Fuß gefasst haben, bot die Hauptstadt doch durch ihre Größe und Anonymität ideale Voraussetzungen für regen Zulauf zu einem Kultgeschehen, das die Öffentlichkeit aus welchen Gründen auch immer scheute.

Einer von wahrscheinlich mehreren Orten, an denen die Bacchus-Mysterien in Rom abgehalten wurden, und wohl der bedeutendste[83], jedenfalls der bei Livius angeführte, ist uns namentlich bekannt: *lucus Stimulae*[84], der Hain der Stimula, am Abhang des Aventin gelegen, nach De Cazanove[85] nicht, wie es die traditionelle Lokalisierung will, am Südwestabhang des Aventin, sondern am norwestlichen Ausläufer, in unmittelbarer Nähe zum Tiber.

Aus dem eben über den Bacchus-Kult in Rom Gesagten erweist sich als gesichert nur, dass im Jahr 186 die Bacchus-Mysterien dort seit etwa einem Vierteljahrhundert bekannt und offensichtlich trotz moralisch bedenklicher Reformen geduldet waren.

Und plötzlich eine so scharfe Aktion des Senates.[86] Offenbar waren Dinge an den Tag gekommen, die den Senat zu sofortigem energischem Vorgehen veranlassten. Welcher Art diese Dinge waren, darüber gibt uns der Text des SCB[87] selbst indirekt Auskunft.

Hier der Wortlaut des Dokuments[88]:

---

[79] De Cazanove 1983, 106ff. sieht in der Reform der Paculla Annia vor allem eine solche, die das Kultgeschehen mit Spezialeffekten des zeitgenössischen Theaters versehen habe, und führt als Beispiel Liv. 39,13,13 an; vgl. Fn.7.

[80] S. aber Liv. 39,8,4: Jener griechische Winkelpriester, der die Mysterien in Etrurien eingeführt haben soll, sei ein *occultorum et n o c t u r n o r u m antistes sacrorum* gewesen ; vgl. Fn.3.

[81] De Cazanove 1983, 56 denkt an die Wende vom 3. zum 2. Jhdt.

[82] Liv. 39,13,10ff.; vgl. dazu 39,8,6ff. mit weiteren Details.

[83] „[...] il existait sans doute de nombreux Bacchanalia à Rome en 186 […] même si le *lucus Stimulae* était sûrement le plus important et le plus célèbre.“ (De Cazanove 1983, 58)

[84] Liv. 39,12,4. Die Stelle ist verderbt. Die Handschriften bieten *simili / simulae / simul*. (Vgl. zur Unsicherheit in der Benennung des Ortes auch Ov. *fast*. 6,503: *lucus erat; dubium, Semelae Stimulaeve vocetur*.) Die korrigierte Lesung *Stimulae* ist allgemein akzeptiert; s. dazu ausführlicher de Cazanove 1983, 57.
Ders. o.c. 67ff. beschäftigt sich auch ausführlich mit Wesen und Funktion der Stimula und kommt zu folgenden Ergebnissen: „[...] elle incarne le concept de possession surnaturelle.“ (O.c. 75) „ […] la stimulation divinisée sur le sol romain sous le nom de Stimula pouvait être assimilèe à l’ οἶστρος Βακχικός […].“ (O.c. 82)
De Cazanove versucht ferner über Lykurg, „qui déjà dans l’Iliade, harcèle le bacchantes avec son βουλήξ“ (o.c. 113), und über den Thyrsos der Bacchantinnen (o.c. 79ff.) einen konkreten Bezug zu Stimula als Gottheit des *stimulus*, des Stabes mit eiserner Spitze zum Antreiben der Zugtiere, des griechischen κέντρον, herzustellen.

[85] De Cazanove 1993, 64ff.

[86] Dieses rigorose Durchgreifen manifestiert sich nicht nur im SCB selbst, sondern auch in den von Liv. 39,14,6 und 39,16,12 als *quaestiones extra ordinem* bezeichneten und offenbar eine *provocatio ad plebem* ausschließenden Verfahren, mit denen der Senat die Konsuln beauftragt (39,14,6). Zu den Deutungsversuchen dieser *quaestiones extra ordinem* aus juristischer Sicht s. Venturini 1996, 161–165.

[87] Es sollte nicht vergessen werden, dass es sich um eine weit von Rom vorgenommene Abschrift eines Senatsbeschlusses handelt. Verschiedene Indizien könnten darauf hindeuten, dass die Inschrift von einem nicht sehr versierten einheimischen Schreiber angefertigt wurde (s. Ernout 1966, 60), wie auch Veränderungen im Text durch lokale Behörden nicht auszuschließen sind; s. Meyer 1972, 979, Fn. 51; Cancik-Lindemaier 1996, 81, Fn. 8; s. dagegen etwa McDonald 1944, 31.

[88] Allgemein zu den *Senatus consulta* als Rechtstexten und zum SCB im Speziellen s. Riccobono 1968, 237ff. bzw. 240; s. auch Wieacker 1988, 408f. Eine treffende Charakteristik des Dokuments bei Cancik-Lindemaier 1996, 77–86, bes. 83f.

Senatus Consultum de Bacchanalibus (CIL I² 581)

[Q.] Marcius. L.f. S. Postumius L.f.
cos. senatum. consoluerunt. n.
Octob. apud. aedem
[2]Duelonai. sc. rf. M. Claudi. M.f. L.
Ualeri. P.f. Q. Minuci. C.f.

De. Bacanalibus. quei. foideratei.
[3]esent. ita. Exdeicendum. censuere.
Neiquis. eorum. Bacanal. habuise.
uelet. Sei. ques [4]esent. quei. sibei.
deicerent. necesus. ese. Bacanal.
habere. eeis. utei. ad. pr. urbanum
[5]Romam. uenirent. deque. eeis.
rebus. ubei. eorum. uerba. audita.
esent. utei. senatus [6]noster. decer-
neret dum. ne. minus. senator(i)bus.
C. adesent[. quom e]a. res. cosole-
retur [7]Bacas. uir. nequis. adiese.
uelet. ceiuis. Romanus. neue.
nominus. Latini. neue. socium.

[8]quisquam. nisei. pr. urbanum.
adiesent. isque. de. senatuos. sen-
tentiad. dum. ne [9]minus. senato-

ribus. C. adesent. quom. ea. res.
cosoleretur. iousisent. Censuere
[10]Sacerdos. nequis. uir. eset.
magister. neque. uir. neque. mulier.
quisquam. eset [11]neue. pecuniam.
quisquam eorum comoine[m. h]abu-
ise. uelet. neue. magistratum [12]neue.
pro. magistratud. neque. uirum.
[neque. mul]ierem. quiquam. fecise.
uelet [13]neue. post. hac. inter. sed.
coniura[se. neu]e. comuouise. neue.
conspondise. [14]neue. conpromesise.
uelet. neue. quisquam. fidem. inter.
sed. dedise. uelet. [15]Sacra. in.
oquoltod. ne. quisquam. fecise.
uelet. neue. in. poplicod. neue. in
[16]preiuatod. neue. exstrad. urbem.
sacra. quisquam. fecise. uelet. nisei
[17]pr. urbanum. adieset. isque. de
senatuos. sententiad. dum. ne. minus
[18]senatoribus. C. adesent. quom. ea.
res cosoleretur. iousisent. Censuere.
[19]Homines. plous. V. oinuorsei. uirei.
atque. mulieres. sacra. ne. quisquam
[20]fecise. uelet. neue. inter. ibei. uirei.
plous. duobus. mulieribus. plous.
tribus [21]arfuise. uelent. nisei. de. pr.
urbani. senatuosque. sententiad.
utei. suprad [22]scriptum. est. Haice.
utei. in. conuentionid. exdeicatis. ne..
minus trinum [23]noundinum. senatuos-
que. sententiam. utei. scientes. esetis.
Eorum [24]sententia. ita. fuit. sei. ques.
esent. quei. aruorsum. ead. fecisent.
quam. suprad [25]scriptum. est. eeis.
rem. cputalem. faciendam. censuere.
atque. utei [26]hoce. in. tabolam.
ahenam. inceideretis. ita. senatus.
aiquom. censuit [27]uteique. eam.
figier. ioubeatis. ubei. facilumed.
gnoscier. potisit. atque [28]utei. ea.
Bacanalia. sei. qua. sunt. exstrad.
quam. sei. quid. ibei. sacri. est [29]ita
utei. suprad. scriptum. est. in. diebus.
X. quibus. uobeis. tabelai. datai
[30]erunt. faciatis. utei. dismota. sient.
In agro. Teurano

(Aus: G. Meiser, Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache, Darmstadt 1998, § 4.10.)

Nach der Einleitungsformel, die die Namen der beiden Konsuln, d.h. der Verhandlungsleiter, das Datum, es ist der 7. Oktober, den Ort, nämlich beim Heiligtum der Bellona auf dem Marsfeld[89], und die für die Erstellung des Textes Verantwortlichen anführt, werden der Gegenstand des *Senatus consultum*, eben *de Bacchanalibus*, und die Adressaten, *quei foideratei esent*[90], genannt.

[89] Zu Senatssitzungen an diesem Ort s. Pailler 1998, 69 mit Literatur.

[90] Zu der auf Mommsen zurückgehenden Auffassung, mit *foideratei* seien nicht die Föderaten Roms, sondern die Mitglieder der Bacchus-Kultgemeinde gemeint, s. die bei Meyer 1972, 981, Fn. 61 und Pailler 1988, 290, Fn. 132 zitierte Literatur (Meyer selbst befürwortet diese Interpretation, Pailler lehnt sie ab).

Dann geht es in der für diesen Text typischen knappen, präzisen Art[91] sofort zur Sache: Auf das Verbot, eine Kultstätte des Bacchus[92] zu haben (*neiquis eorum Bacanal habuise uelet* Z.3), folgt das Verbot für Männer, gleichgültig ob römische Bürger, Bürger latinischen Rechtes oder Bundesgenossen[93], „zu den Bacchantinnen hinzugehen/hinzuzutreten", d.h. sich einweihen zu lassen[94] (*bacas uir nequis adiese uelet ceiuis Romanus neue nominus Latini neue socium* Z.7), beide versehen mit Gewissensklauseln[95], d.h. ihre Umgehung aus Glaubensgründen ist unter bestimmten Auflagen möglich, wenn auch nicht garantiert, da die Letztentscheidung beim Senat liegt[96] (*sei ques esent quei sibei deicerent necesus ese Bacanal habere eeis utei ad pr. urbanum Romam uenirent deque eeis rebus ubei eorum uerba audita esent utei senatus noster decerneret dum ne minus senator(i)bus C adesent [quom e]a res cosoleretur* Z.3–6; vgl. Z.8f.).

Darauf folgen einige weitere Verbote ohne Gewissensklausel, d.h. Vorschriften, die der Senat als besonders wichtig erachtete und die somit den zentralen Abschnitt des Dokumentes darstellen:

Ein Mann darf nicht Priester sein (*sacerdos nequis uir eset* Z.10); weder ein Mann noch eine Frau darf *magister* sein[97], Vorsteher/in, Vorsitzender/Vorsitzende , Leiter/in der Kultvereinigung (*magister neque uir neque mulier quisquam eset* Z.10); es darf keine Vereinskasse, keinen Vereinsfonds, kein gemeinsames Budget geben (*neue pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuise uelet* Z.11); niemand darf einen Mann noch eine Frau zu einem *magistratus* machen noch zu einem *pro magistratud*[98], d.h. es darf keine Vereinsverwaltung, keine durchorganisierten, offiziellen staatlichen Hierarchien ähnelnden Strukturen geben (*neue magistratum neue pro magistratud neque uirum [neque mul]ierem quiquam fecise uelet* Z.11f.). [99]

Es folgt hierauf das dezidierte Verbot von Eiden, Schwüren, bindenden Versprechen jedweder Art (gewiss auch unter Einschluss der Schwurformel[n] des *carmen sacrum*, des ἱερὸς λόγος[100]), durch vier Verben und eine

---

[91] S. z.B. Meillet 1952, 120: „On observe ici un usage linguistique fixé, mené à maturité grâce à un emploi prolongé dans la langue officielle." Vgl. McDonald 1944, 29.
Zum archaischen Laut- und Formenstand diese Dokuments s. etwa Ernout 1966, 58–68 und Wachter 1987, 278f. und 289–298.

[92] Darunter müssen nicht unbedingt größere tempelartige Gebäude zu verstehen sein; es könnte auch an kleinere *sacella*, an adaptierte Räumlichkeiten in Privathäusern oder auch an Altäre oder Ähnliches unter freiem Himmel gedacht werden – Kultorte, wie sie aus späteren bildlichen Darstellungen für das römische Umfeld erschlossen werden können. S. dazu Turcan 2003, 150: „Comme les premiers chrétiens, les bacchants se réunissaient volontiers non pas [....] dans l'aire d'un temple, mais en milieu privé, dans une maison, un jardin, une vigne, voire en pleine nature, comme en témoigne la tradition iconographique [....]." Vgl. auch Fn. 104.

[93] Es wird hier also massiv in die Rechte der innenpolitisch ja weitgehend autonomen *socii* eingegriffen; vgl. auch Fn. 128. „Senatsbeschlüsse konnten nicht nur in die Rechtsanwendung durch die Magistrate eingreifen, sondern auch in römische (und fremde) Rechtsverhältnisse und Rechtsordnungen selbst, sei es als praktisch verbindliche autoritäre Schiedssprüche zwischen oder innerhalb auswärtiger Staaten und Gemeinden, sei es als generelle Weisungen für die Einrichtung und Organisation einer Provinz oder für das koerzitive oder strafrechtliche Vorgehen der Magistrate auch gegen Bürger und auch in Rom selbst." (Wieacker 1988, 409f.)
Zu der sehr unterschiedlichen Rechtsstellung der Föderaten s. etwa Kunkel 1972, 41–43; Dulckeit – Schwarz – Waldstein 1981, 116–122.

[94] So z.B. Pailler 1988, 25f. Gegen die Interpretation von *Bacas adire* als „sich einweihen lassen" spricht sich Cancik-Lindemaier 1996, 85 aus.

[95] Cancik-Lindemaier 1996, 82 verwendet den Ausdruck „Genehmigungsvorbehalt".

[96] Cancik-Lindemaier 1996, 84 spricht von einer „praktischen Unerfüllbarkeit der großzügig eingeräumten Ausnahmen".

[97] Nach Darstellung bei Cancik-Lindemaier 1996, 84 der früheste Beleg dafür, dass Frauen prinzipiell ein solches Amt offenstand. Im konkreten Fall habe das Priesteramt in einer Bacchus-Kultvereinigung aber keine Privilegierung von Frauen bedeutet. Vgl. o.c. 96: „Die Zulassung von Frauen zur ‚Einweihung' und zum Priesteramt bei gleichzeitigem Ausschluss oder Restriktion männlicher Teilnehmer dient im Falle der Bacchanalien der Beschränkung und Diskreditierung dieses Kultes." Vgl. Fn. 103.

[98] Latte 1927, 21f. übersetzt mit „an eines Beamten Statt", Pailler 1988, 58 mit „promagistrature", Cancik-Lindemaier 1996, 80 mit „Stellvertreter".

[99] Cancik-Lindemaier 1996, 82f. sieht in Z.10ff. die rechtliche Organisation eines *collegium* beschrieben: „Das Verbot dieser öffentlich anerkannten Organisationsform für kultische Vereinigungen entzieht dem Kult den Rechtsschutz und gefährdet damit seine Existenz. Diese Aberkennung ist die wichtigste und wirksamste Unterdrückungsmaßnahme. Daher wird für dieses Verbot auch keine Ausnahme zugelassen."

[100] Zur Bedeutung des Wortes im dionysischen Mysterienkult s. z.B. Turcan 2003, 137f., wo es unter Bezugnahme auf den aus einem *volumen* vorlesenden Knaben von der Nordwand der Sala dei Misteri aus der Villa Item in Pompeji heißt : „Ce texte contient probablement des recommandations, la règle du secret, une formule de serment à répéter, les ‚symboles à prononcer'. Il explicite sans doute aussi le détail de la liturgie en cours et en justifie le bien-fondé, en fonction du mythe légitimant le rite […]. C'est alors, en effet, que le ou la néophyte entre vraiment dans les 'mystères' du culte. On lui révèle les mots sacrés, tout ce qu'il doit jurer, tous les secrets à ne pas profaner."

phrasenhafte Wendung (*coniurare, comuouere, conspondere, conpromittere, fidem inter se dare*) nicht nur semantisch differenziert und damit alle einschlägigen Möglichkeiten umfassend[101], sondern durch diese fünf Varianten auch in auffälliger Weise hervorgehoben (*neue post hac inter sed coniura[se neu]e comuouise neue conspondise neue conpromesise uelet neue quisquam fidem inter sed dedise uelet* Z.13f.).[102] Ein weiteres unbedingtes Verbot betrifft schließlich geheime Kulthandlungen (*sacra in oquoltod ne quisquam fecise uelet* Z.15).

Soweit jene Verbote, deren Einhaltung vom Senat unbedingt und ausnahmslos eingefordert wird.

Im Folgenden wird die Kultausübung in der Öffentlichkeit, im Privatbereich und außerhalb Roms verboten (*neue in poplicod neue in preiuatod neue extrad urbem sacra quisquam fecise uelet* Z.15f.), wieder mit Gewissensklausel.

Schließlich wird noch, auch hier mit Gewissensklausel, die Zahl der Teilnehmer an einer solchen Kulthandlung geregelt, sowohl hinsichtlich der Gesamtzahl (nicht mehr als fünf: *homines plous V oinuorsei uirei atque mulieres sacra ne quisquam fecise uelet* Z.19f.) als auch der Geschlechteraufteilung (nicht mehr als zwei Männer gegenüber drei Frauen[103]: *neue inter ibei uirei plous duobus mulieribus plous tribus arfuise uelent* Z.20f.).

Im letzten Abschnitt werden Anweisungen, die Details der mündlichen und schriftlichen Kundmachung des SCB betreffen, gegeben, es wird bei Zuwiderhandeln gegen die angeführten Verbote die Todesstrafe angedroht, und es wird die Zerstörung der Kultorte binnen zehn Tagen anbefohlen[104] – dies allerdings in typischer Weise mit dem Vorbehalt, ein dort eventuell vorhandenes *sacrum*, „d.h. was durch *consecratio* zum *locus sacer* oder zur *res sacra* geworden ist“[105], dürfe nicht zerstört bzw. profaniert werden. [106]

Ich halte fest: Verbote, die jedoch unter gewissen Voraussetzungen eventuell umgangen werden können, betreffen

- die Existenz von Bacchus-Kultstätten;
- die Initiation männlicher Bacchus-Anhänger;
- öffentliche und private Kultfeiern;
- das Überschreiten einer Maximalzahl von fünf Teilnehmern bei Kultfeiern;
- die Nichtbeachtung eines vorgegebenen prozentuellen Geschlechterverhältnisses.

Verbote, die unter allen Umständen einzuhalten sind und somit das Hauptanliegen des Senates fassbar machen, sind folgende:

- Es dürfen keine geheimen Kulthandlungen stattfinden;
- es darf keine über finanzielle Mittel verfügende, durchorganisierte, quasi parastaatliche Kultvereinigung geben;
- und – in engstem Zusammenhang damit – es darf nicht zur Konstituierung einer Schwurgemeinschaft kommen, es darf keine wie immer bezeichnete Form von *inter se coniurare*, von *coniuratio* geben.

Hier, in diesen fünf bedeutungsnuancierenden Varianten von *coniurare* bis *fidem inter se dare*, in diesem Bemühen, sich durch eine möglichst alle Spielarten von *coniurare* umfassende Formulierung in alle Richtun-

---

[101] Cancik-Lindemaier 1996, 80 übersetzt: „Danach dürfen sie untereinander weder durch Eid sich verbinden, noch ein Gelübde leisten, noch sich vertraglich binden, noch Versprechen abgeben, noch sich das Wort geben.“ Vgl. anders nuanciert Pailler 1988, 58: „Qu’après cela nul ne prenne d’engagement collectif par serment mutuel ni par vœu ni par obligation ni par promesses civiles, que nul n’échange sa parole avec quiconque.“ Diese Begriffshäufung mochte auch darin begründet sein, dass die Senatoren, denen als nicht Eingeweihten die eigentliche Natur und der Wortlaut des Schwures, den die Adepten zu leisten hatten, verborgen blieben, danach trachten mussten, eine Vielzahl von Ausdrücken vorzugeben, was die Wahrscheinlichkeit erhöhte, dass sich darunter der zutreffende befände.

[102] Auch bei Livius spielt der Vorwurf der *coniuratio* eine wichtige Rolle: Er verwendet die Vokabel *coniurare* bzw. *coniuratio* in seiner Darstellung der Bacchanlienaffäre elfmal!

[103] „Es kam darauf an, die Teilnahme und die Aktivitäten von Männern zu beschränken. Die weniger rigorose Haltung gegenüber Frauen – außerhalb des verwaltungsrechtlich erhebliches Bereiches – hängt gewiss mit deren *de iure* geringerer Macht zusammen. Sie dürfte aber zusätzlich den Zweck verfolgen, den Kult dadurch zu diskreditieren, dass er überwiegend von Frauen frequentiert wird.“ (Cancik-Lindemaier 1996, 86) Vgl. Fn. 97.

[104] Diese kurze Frist scheint geeignet zu sein, die Annahme zu erhärten, es habe sich in der Hauptsache nicht um Tempel, sondern um Kultstätten wie *sacella*, Wohnhäuser, Altäre etc. (vgl. Fn. 92) gehandelt, deren Zerstörung rasch zu bewerkstelligen war.

[105] Cancik-Lindemaier 1996, 83. Vgl. Liv. 39,18,7: *[...] extra quam si qua vetusta ara aut signum consecratum esset.*

[106] Das impliziert natürlich, dass eine religionsrechtlich gültige *consecratio* durch einen Kultakt im Rahmen des Bacchuskultes n i c h t erfolgen konnte.

gen abzusichern, erkennen wir Hauptmotiv und Hauptziel des Senates. Das Hauptmotiv: Angst vor *coniurationes*, d.h. vor geheimen staatsgefährdenden Schwurgemeinschaften.[107] Das Hauptziel: das Bestreben, diesen den Nährboden, den sie in den Bacchanalien gefunden zu haben schienen, durch Demontage des Kultes zu entziehen.[108]

Bei Betrachtung einerseits dessen, was die Verbote des SCB zu unterbinden suchen, und andererseits dessen, was uns die Quellen über den etruskischen Paχa-Kult vermitteln, lassen sich erstaunliche Übereinstimmungen erkennen:

Zumindest seit Mitte des 3. Jhdts.[109] gab es in Etrurien bzw. – vorsichtiger – in Tarquinii und Umgebung einen institutionalisierten Kult mit Kultfunktionären, lateinisch vermutlich *magister* oder auch *magistratus* (*maru paχaθuras* AT 1.32) , vielleicht mit *marunuχ paχanati* Ta 1.184 als „Aufseher im Heiligtum des Paχa" sogar eine Art *aedilis*, mit einem Kultzentrum, d.h. einem wie auch immer beschaffenen Heiligtum (*paχana*

---

[107] So sehr deutlich Nippel 1997, 72f.: „Eine Erklärung für das massive Zuschlagen dürfte in einem tief in der römischen politischen Kultur verwurzelten Verschwörungssyndrom liegen. Die öffentliche Ordnung beruhte – beim Fehlen eines ausgebauten Erzwingungsstabes, einer ‚Polizei' in unserem Sinne – auf der Akzeptanz der Autorität der Magistrate in der unmittelbaren Begegnung von Bürgern und Magistraten und auf vielfältigen Mechanismen sozialer Kontrolle. Als gefährlich musste jede Form der Organisation von Teilen der Bürgerschaft erscheinen, die sich diesen Kontrollmechanismen zu entziehen schien." S. auch ders. o.c. 68: „*Coniuratio* – Verschwörung – ist kein staatsrechtlich definierter Begriff, sondern impliziert eine unmittelbare Bedrohung des Gemeinwesens." Vgl. Frateantonio 2003, 12: „Im Vordergrund stand [...] die Angst der Römer vor einer staatsgefährdenen Verschwörung (coniuratio), die in ihren Augen jederzeit aus einer nicht kontrollierten Zusammenkunft von Personen [...] hervorgehen konnte. Die Teilnahme an Bacchanalien wurde als prinzipelle Bereitschaft der Eingeweihten ausgelegt, nicht nur gegen die ‚guten Sitten', sondern auch gegen die Staatsordnung zu verstoßen."
Anders – und, wie Verf. überzeugt ist, zu vordergründig – Cancik-Lindemaier 1996, 92f.: „Wir haben es also mit einem reinen Religionsverbot bzw. mit der Organisation von Religionsverfolgung zu tun." Vgl. dies. o.c. 94. Mit der in konservativen römischen Kreisen Anstoß erregenden fremdartigen Kultpraxis argumentiert Dreyer 2006, 79; vgl. auch Bleicken 1999, 183. Von politischen wie religiösen Beweggründen geht McDonald 1944, 27 aus: Der Senat habe einer Bedrohung des Sozialgefüges, der Schwächung der militärischen Schlagkraft, konspirativem Treiben und fremden Kultpraktiken entgegenzuwirken versucht. Auf die Gefährdung der sozialen Ordnung nimmt auch Nippel 1997, 73 Bezug: „Möglicherweise war auch suspekt, dass diese Vereine, indem sie Männer und Frauen, Freie und Sklaven gleichermaßen umfassen konnten, die für die gesellschaftliche Ordnung fundamentalen Statusbarrieren überwanden." Auch Feig Vishnia 1996, 175f. spricht – neben anderen von ihr genannten Gründen wie der für die zuständigen Behörden nicht mehr kontrollierbaren Größe Roms – davon, dass die neuen Kultgemeinschaften als Bedrohung der traditionellen Klientelverhältnisse gesehen werden konnten. Für Gruen 1990, 34–78 stehen Machtanspruch und Machtdemonstration des Senates in Rom wie in Italien im Vordergrund; vgl. auch Nippel 1997, 73.
Giovannini 2005, 53f. sieht im SCB eine Folgemaßnahme nach der Bestrafung derer, welche die bei Livius geschilderten Verbrechen begangen hätten. Diese Auffassung setzt die Glaubwürdigkeit von Livius' Bericht über die bei den Bacchanalien begangenen Verbrechen voraus, was jedoch, wie dargelegt, höchst problematisch erscheint, und reduziert das SCB im Grunde zu einem Vorgehen gegen Verbrechen wie Testamentsfälschung, Notzucht und Mord, was aber am Wesentlichen vorbeigeht; abgesehen davon wird nicht berücksichtigt, dass der Kult bzw. eine Teilnahme am Kultgeschehen unter – wenn auch schweren – Auflagen gestattet ist.

[108] Das schließt im Übrigen nicht aus, dass der Senat nicht gleichzeitig auch noch andere Ziele verfolgte. So wird trotz der Offenheit, die Rom prinzipiell für die Aufnahme fremder Kulte zeigte (s. z.B. Gruen 1990, 39; Nippel 1997, 71), doch auch die Eindämmung dieses orgiastisch-initiatorischen Mysterienkultes mit seiner römischer Geisteshaltung und römischem Empfinden zuwiderlaufenden Kultpraxis angestrebt worden sein (vgl. Bleicken 1999, 183; Dreyer 2006, 79; s. Fn. 107). Ebenso wird eine Machtdemonstration des Senates in Rom wie bei den Bundesgenossen durchaus im Interesse der herrschenden Schicht gelegen haben. Davon abgesehen ist festzuhalten, dass selbstverständlich jedes einzelne der in Fn. 107 von den verschiedenen Autoren angesprochenen Motive naturgemäß auch eine entsprechende Zielsetzung impliziert. Und es ist durchaus wahrscheinlich, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Beweggründe und somit Zielsetzungen zum SCB führte. Es stellt sich nur die Frage nach ihrer Gewichtung.

[109] Sollte Colonnas Datierung des Bacchantinnensarkophages aus Tarquinii mit 340–330 richtig sein, wäre erwiesen, dass die Bakchos-Verehrung bereits im 4. Jhdt. Fuß gefasst hätte. Ob der Kult damals ähnlich strukturiert war wie ab der Mitte des 3. Jhdts., d.h. seit dem Einsetzen der einschlägigen Inschriften aus Tarquinii, muss offen bleiben. Wir wissen auch nicht, ob die epigraphische Überlieferungslücke im 4. Jhdt. (nach den Weihinschriften Vc 4.1-4.4 für Fufluns Paχie, dessen Kult möglicherweise ganz anders geartet war, und vor den Inschriften Ta 1.17, 1.184, 1.32) auf Zufall zurückzuführen ist oder ob sich der eigentliche Paχa-Kult in organisierter Form erst konstituieren musste oder auch ob er vielleicht über einen längeren Zeitraum hinweg nur im Geheimen geschehen durfte. Dagegen, dass er auf Grund von Unterdrückung keine inschriftlichen Spuren hinterlassen hätte, spricht allerdings der Bacchantinnensarkophag selbst: Derartige Steinmetzarbeiten konnten wohl nicht völlig im Geheimen ausgeführt werden; vgl. Fn. 115.

in *paχanati* Ta 1.184), und mit einer Kultgemeinde (*paχaθura* in *paχaθuras* AT 1.32), die sicher nicht nur aus einer Handvoll, sondern, zieht man zum Vergleich etwa *velθinaθuras*, Genetiv zu *velθinaθura* „Velθina-Leute, Velθina-Sippe, *gens Velθina*“, aus dem Cippus Perusinus Pe 8.4 Z.6 und 20 heran, aus einer größeren Zahl von Kultgenossen bestand. Zu ihr zählten neben politisch offenbar nicht ambitionierten, aber wohlhabenden Menschen wie Larθ Statlanes AT 1.32 auch führende Männer der Gesellschaft wie jener Mann mit dem Cognomen Crespe aus der Tomba dei Camna (Ta 1.184), in dessen *Cursus honorum*, wie erwähnt, Bezeichnungen für höchste Ämter aufscheinen, oder wie Laris Pulenas mit seinen – zumindest das können wir dem auf die Genealogie des Verstorbenen folgenden Text entnehmen – Leistungen auf dem Gebiet der Religion[110] (*paχana* Ta 1.17).[111]

Unter diesen Umständen darf auch als sicher angenommen werden, dass das Paχa-Heiligtum wie die Kultgemeinschaft über ausreichende finanzielle Mittel verfügt haben.

Ob Männer im etruskischen Paχa-Kult nicht nur als Vorsitzende, Leiter o.Ä., sondern auch als Priester fungierten, dazu gibt es – vielleicht auch aus dem Grund, weil wir das Vokabel für „Priester“ nicht kennen[112] – kein epigraphisches Zeugnis, es ist aber nicht von vornherein auszuschließen.

Die auf einem Sarkophagdeckel aus Tarquinii abgebildete Bacchantin wurde, wie erwähnt, ihrer Gewandung und ihrer Attribute wegen von manchen Autoren als Priesterin gedeutet. Das muss ungeklärt bleiben, die Darstellung beweist aber (in Ergänzung zum epigraphischen Material, das sich ausschließlich auf Männer bezieht), dass auch Frauen am Paχa-Kult teilnahmen, was wir im Übrigen auch ohne weiteren Beleg auf Grund der Wurzeln des Kultes hätten annehmen dürfen.[113]

Ob der Kult in Etrurien bzw. in Tarquinii ursprünglich nur Frauen vorbehalten war, wissen wir nicht, auch nicht, wie das zahlenmäßige Verhältnis von weiblichen zu männlichen Kultteilnehmern zur Zeit der vorgeführten epigraphischen Belege ausgesehen hat. In leitender Position innerhalb der Kultgemeinschaft treten in den Inschriften jedenfalls nur Männer auf.

Was den Status des Kultes in der Öffentlichkeit einer etruskischen Polis, konkret in Tarquinii, betrifft, lässt sich nur soviel mit Sicherheit sagen: Er wird ein erlaubter, ein „gesellschaftsfähiger“, ein offiziell genehmigter Kult gewesen sein[114], den auszuüben oder auch dessen Führungsgremien anzugehören das soziale Ansehen des Betreffenden nicht schädigte, sondern möglicherweise sogar als ehrenvoll und prestigeträchtig galt; das legen jedenfalls die Inschriften mit Kultfunktionären aus den Reihen angesehener Männer nahe.[115]

---

[110] Laris Pulenas verfasste bekanntlich, wie wir aus *ziχ neθsraç* Ta 1.17, Z.3 entnehmen können, nicht nur eine Schrift über die Haruspizin, sondern übte auch verschiedene sakrale Funktionen aus; s. dazu auch Jannot 2005, 128f.

[111] Vgl. Cristofani in Cristofani – Martelli 1978, 129f.: „ [….] a Tarquinia e nel suo territorio i Baccanali erano in mano a esponenti della *nobilitas* locale [….].“ Vgl. auch Pailler 1988, 517f. Doch darf nach Ansicht der Verf. aus dem Fehlen von inschriftlichen Belegen nicht ohne Weiteres darauf geschlossen werden, dass nicht auch Angehörige niedrigeren sozialen Standes an der Kultausübung, wenn auch vielleicht nicht als Kultfunktionäre, beteiligt gewesen wären; vgl. Weeber 1979, 172, der von einer Schicht spricht, „die ungefähr den Plebejern im Rom der frühen Republik vergleichbar war“. Torelli 1988, 286 vertritt die Auffassung, dass Menschen aus allen Gesellschaftsschichten in diesen Kultgemeinschaften vertreten waren : „Wenig später, im Jahre 186 v. Chr., geht von Etrurien eine starke Widerstandsbewegung aus, die sich hinter der Maske besonderer klassenübergreifender dionysischer Geheimkulte verbirgt, bis nach Rom ausbreitet und sich mit dem Widerstand der Hirtenvölker in Apulien verbindet.“

[112] Nie seine morphologische Gestalt veränderndes *cepen* scheint trotz sabin. *cupencus* „sacerdos“ eher Konjunktion (s. Pfiffig 1969, 284) oder Adverb (s. Steinbauer 1999, 409) denn („Priester“ bedeutendes) Substantiv zu sein.

[113] Die Bedeutung der Frauen in diesem Kult als Vermittlerinnen der Spiritualität und als „Mütter“ im Initiationsgeschehen betont Pailler 1998, 79 f. (mit Literatur).
Zur besonderen Affinität der Frauen zu Dionysos, wie sie in verschiedenen griechischen Dionysos-Festen zum Ausdruck kommt, s. z.B. Steinthal 2003.

[114] Vgl. Pallottino 1957, 606: „ [....] evidentemente si tratta [….] di un culto ‚autorizzato‘.“

[115] Man könnte nun einwenden, dass unser epigraphisches Material ja aus Gräbern stammt, deren Inventar den Augen der Öffentlichkeit verborgen blieb. Doch mussten die Sarkophage bzw. die Buchrolle des Laris Pulenas natürlich von entsprechend geschulten Fachkräften in Werkstätten oder Ateliers (weniger wahrscheinlich im Grab selbst) mit dem jeweiligen Inschriftentext versehen werden. Der Inhalt dieser Inschriften konnte dabei schwerlich geheim bleiben, Anrüchiges, Rufschädigendes wäre sicher an die Öffentlichkeit gedrungen. Selbst unter der Annahme, Paχa-Mysten hätten für derlei heikle Aufträge nur Mitbrüder herangezogen (was wieder die Frage aufwirft, inwieweit Handwerker oder gar Sklaven am Kult teilhatten; s. dazu Fn. 111), ist absolute Geheimhaltung kaum vorstellbar.

Daneben aber kann in Hinblick auf Herkunft und Geschichte des Kultes angenommen werden, dass die Teilnahme am Kultgeschehen nur Initiierten offenstand, dass der Kult also im Geheimen vollzogen wurde, *in oquoltod*, wie es im SCB (Z.15) heißt.

Die Schlüsse, die sich aus den eben dargelegten, unübersehbaren Konvergenzen ziehen lassen, müssen mangels einschlägigen Quellenmaterials weithin hypothetisch bleiben. Vor allem wissen wir nur sehr wenig – und das aus Livius, dessen Bericht darüber, wie mehrfach erwähnt, nicht als zuverlässig gelten kann – über die Organisationsform des Bacchus-Kultes in Rom und – abgesehen von der in Etrurien – noch weniger über jene in anderen Regionen Italiens[116], wir wissen auch nicht, welche und wie zuverlässige Informationen der Senat selbst darüber besaß, und wir kennen die für die Stadt Rom bestimmte Fassung des SCB nicht. Wir bewegen uns also auf sehr unsicherem Boden.

Doch legt die Tatsache, dass die für die *foideratei* aufgestellten Verbote des SCB wie konzipiert zur Unterdrückung des etruskischen Paχa-Kultes erscheinen, die Vermutung nahe, dass der Senat bei ihrer Abfassung eben diese vor Augen hatte.

Dieser Paχa-Kult war bereits viele Jahrzehnte in Roms Nachbarschft praktiziert worden, und der Senat wusste gewiss von seiner Existenz und war sehr wahrscheinlich auch über seine innere Struktur informiert, allerdings, da es sich ja um einen Geheimkult handelte, vermutlich nicht über Glaubensinhalte und spirituelle Ansätze. Abgesehen davon wird – nicht nur auf Grund von Livius' Herkunftsthese – der römische Bacchus-Kult in den Grundzügen dem etruskischen Vorbild entsprochen haben.

Ich möchte nun diese „etruskische Hypothese" ein Stück weiterverfolgen. Im Fokus soll dabei das absolute und, wie dargelegt, ganz wesentliche Verbot von Eiden, Schwüren, Absprachen jeder Art stehen. Denn es gibt Hinweise, die auch in diesem zentralen Punkt des SCB eine Bezugnahme auf etruskische Gegebenheiten nahelegen.

Das 3. Jhdt. stellt in der römischen Geschichte eine durch kriegerische Auseinandersetzungen verschiedenster Art und mit unterschiedlichsten Gegnern – Samniten, Umbrer, Etrusker, Gallier, Pyrrhos, Illyrer, Punier, Philipp V. und andere – besonders belastete Zeitspanne dar.

Immer wieder ging dabei von den etruskischen Städten ein unberechenbares Gefahrenpotential aus, wenn sie, wie Volsinii, nicht imstande waren, interne soziale Revolten niederzuschlagen, und damit aufrührerischen Bestrebungen Vorschub leisteten, wenn sie dem römischen Hegemonieanspruch laufend Widerstand entgegensetzten und insbesondere wenn sie trotz aller mit Rom geschlossenen oder in vielen Fällen wohl vielmehr von Rom diktierten *foedera* nahezu jede sich bietende Gelegenheit wahrnahmen, sich mit Roms jeweiligen Gegnern zu verbünden: mit Samniten, Umbrern, Galliern, schließlich im Hannibal-Krieg mit den Puniern – in der höchsten Notlage Roms eine Allianz mit dem schlimmsten Feind.[117] Die Rechnung dafür wurde den wirt-

---

[116] Es dürften – neben bestimmten gemeinsamen Zügen wie Musik, Wein und Trunkenheit, Liturgie des λίκνον (s. Turcan 2003, 92) – auch große Unterschiede etwa in der Organisation der Bruderschaften, in der Bezeichnung der Funktionärs- und Funktionärinnentitel etc. bestanden haben. Jedenfalls ließen sich keine einheitliche Tradition und keine zentral lenkende Autorität erkennen; s. ders. o.c. 91f.

[117] Diese antirömische Haltung im 2. Punischen Krieg manifestiert sich auf vielfältige Art: offene Stellungnahme für Hannibal und feindliches Vorgehen gegen die Römer, Aufstände, Unruhen, besonders in Arretium, passive Resistenz. S. ausführlich Pfiffig 1966; ders. 1967b, 60; s. auch Seibert 1993, 242f.

Auch ein epigraphisches Zeugnis ist hier zu nennen: Ta 1.107 aus Grab IV von Villa Tarantola aus dem 2. Jhdt. Es ist hier nicht der Ort, auf den – insbesondere was die Verbformen *murce* und *tleχe* betrifft – in Wortbedeutung wie Morphologie nicht unumstrittenen Text näher einzugehen; s. dazu Pfiffig 1967a, 662; Steinbauer 1999, 253f. Zur historischen Interpretation s. Pfiffig 1967a, 662f.: „Die Verbindung der Namen Capua und Hannibal in einem Text lässt sofort an die Ereignisse des Jahres 216 v.Chr. denken, da Hannibal nach der Schlacht von Cannae mit seinem Heer bei Capua überwinterte." Der Titular der Inschrift, Larθ Felsnas, dürfte Soldat gewesen sein, unter Hannibal gekämpft haben und sich im Winter 216/15 bei dessen Heer aufgehalten haben. Die Inschrift in diesem Sinne aufzufassen ist auf Grund sprachlicher Erwägungen auch Steinbauer 1999, 254 geneigt. Anders Sordi 1991: Laris (Sordi löst die Pränomensigle *la* mit Laris auf) Felsnas könnte, worauf das in Perusia gut belegte Gentilnomen Felsnas hinweise, einer von jenen 460 Perusinern gewesen sein, die zusammen mit 500 Pränestinern der Belagerung Casilinums durch Hannibal im Winter 216/15 standhielten, sich allerdings dann wegen Hungers ergeben mussten.

Zu Etrurien als latentem Unruheherd während und nach dem 2. Punischen Krieg s. auch Pailler 1988, 519, der von Etrurien als einer „région encline à la *defectio*" spricht.

schaftlich potenteren etruskischen Poleis 205 in Form von enormen Tributleistungen[118] für Scipios Afrikafeldzug präsentiert.

Und kaum ist Rom dabei, das Trauma des Hannibal-Krieges zu überwinden[119], da gibt es 196 wieder Unruhen in Etrurien[120], einen großen Sklavenaufstand, eine, wie Livius 33,36,1 sagt, *coniuratio servorum*, zu deren Unterdrückung der Praetor peregrinus M. Acilius Glabrio mit immerhin einer Legion geschickt wird. Die Gefahr scheint groß gewesen zu sein, vor allem in Hinblick auf die Ausbreitung der Revolte über ganz Etrurien: *Etruriam infestam prope coniuratio servorum fecit*[121]. Es kommt zu einer Schlacht, viele werden getötet, viele gefangen genommen, die ihren Herren zurückgegeben oder, wenn sie zu den Anführern gehört hatten, gekreuzigt wurden.

Doch waren nicht alle von den römischen Autoren als *servi* Bezeichneten auch tatsächlich *servi* nach römischem juristischem Verständnis. Dionysios von Halikarnassos 9,5,4 spricht von den etruskischen *servi* einmal als von πενέσται. Diese Unfreien oder Leibeigenen oder auch Hörigen bildeten eine Art ländliches Proletariat, sie konnten Landbesitz[122] und auch eigene Häuser[123] haben und wurden zu Feldarbeiten und Heeresdienst herangezogen.[124]

Nachdem bereits Ende des 4. Jhdts. (302–300) in Arretium soziale Unruhen ausgebrochen waren, die durch Intervention Roms zugunsten der patrizischen Cilnii entschieden wurden, kam es nicht einmal 40 Jahre später erneut durch das Streben dieser πενέσται nach Verbesserung ihres sozialen Status, d.h. nach bürgerlicher und damit politischer Gleichberechtigung, zur Revolte, diesmal in Volsinii. Wieder sah sich Rom zum Eingreifen veranlasst; die katastrophalen Folgen sind bekannt.

Einige Jahrzehnte später allerdings wird in anderen etruskischen Poleis wie Perusia der soziale Aufstieg, d.h. die Erlangung des Vollbürgerrechtes, onomastisch durch Vornamengentilizia und – speziell in Perusia – durch Doppelgentilizia eindeutig fassbar.

Dass eine römische Legion 196 gegen aufständische πενέσται, nicht gegen *servi* nach römischem Begriff zu Felde zog[125], darauf dürfte auch der Umstand hinweisen, dass diese Revolte offenbar, wie bereits erwähnt, nicht lokal begrenzt war, sondern ganz Etrurien erfasste und allem Anschein nach eine organisierte Erhebung war, wozu über eine gewisse Bewegungsfreiheit verfügende πενέσται viel eher in der Lage waren als *servi*.[126]

Diese πενέσται konnten in den Augen der Römer, da nicht Freie und schon gar nicht Vollbürger, mangels vergleichbarer Kategorien im römischen Sozialsystem nur *servi* sein und wurden daher einer Bestrafung, wie sie *servi* zukam, zugeführt.

Waren nun auch die Häupter dieser *coniuratio* hingerichtet und die Erhebung insgesamt blutig niedergeschlagen, die sozialen Spannungen waren dadurch nicht aus der Welt geschafft; dessen waren sich mit Sicherheit auch die führenden Kreise in Rom bewusst.

Nicht genug damit also, dass Rom noch an den Folgeerscheinungen des großen Krieges gegen die Punier laborierte[127] und dass es Kriege im Osten führte, es hatte dazu noch mit Etrurien einen permanenten Unruheherd vor der Haustür, der zu Wachsamkeit und Vorsicht nötigte.

---

[118] Ganz besonders hoch für das aufständische Arretium; vgl. Fn. 117 und o. im Folgenden.

[119] Mit einem Rückschlag 198, als es, so Liv. 32,26,4-26, in Latium zu einem Aufstand (Livius bezeichnet ihn mehrfach als *coniuratio*) punischer Sklaven – in erster Linie Kriegsgefangene, aber auch zahlreiche Sklaven vornehmer karthagischer Geiseln – kam.

[120] Liv. 33,36,1 – 37,12. Zu den Hypothesen um eine dionysisch-bakchische Komponente dieser sozialen Unruhen s. Pailler 1988, 518ff. mit Literatur. Vgl. Fn. 111.

[121] Liv. 33,36,1. Vgl. Weeber 1979, 171f.: „Es ist kaum anzunehmen, dass die große Sklavenerhebung, die ganz Etrurien im Jahre 196 erschütterte, ein singuläres Ereignis gewesen ist. Wahrscheinlich ragte dieser recht gefährliche Aufstand nur deshalb heraus, weil er das gesamte Land erfasste. Lokale Ereignisse dieser Art nahmen die römischen Historiker nicht zur Kenntnis. Erst wenn Rom – wie im Jahre 196 – eingreifen musste, verdiente das Geschehen eine Erwähnung in der annalistischen Literatur."

[122] S. Mazzarino 1957, 111f.

[123] S. Heurgon 1962, 803ff.

[124] Dion.Hal. 9,5,4; Liv. 9,36,12; Zon. 8,7; Joh.Antioch. frgm. 50.

[125] S. auch Rix 1963, 374.

[126] Ein einer solchen *coniuratio* förderlicher Umstand mochte auch die – wie dem Namenmaterial zu entnehmen ist – Zugehörigkeit der Mehrzahl der Penesten zur italischen Bevölkerungsschicht gewesen sein.

[127] Zu den innenpolitischen Folgen s. umfassend z.B. Heftner 1997, 387, zur Stimmungslage in Rom auch Pailler 1988, 247f.

186 dann der große Eklat: Die Konsuln und der Senat erfahren – wenn wir, da ja Livius' Bericht als sehr fragwürdig anzusehen ist, von den angeblichen Verbrechen aller Art absehen – vom höchst verdächtigen, offenbar umstürzlerischen Treiben bei den bekannt berüchtigten Bacchanalien.

Das traf einen Lebensnerv: den Macht- und Kontrollanspruch des Senates. Jetzt galt es, rasch und mit aller Härte durchzugreifen, verdächtige Organisationsstrukturen und Hierarchien zu zerschlagen, finanzielle Ressourcen auszuschalten, rituelle Schwurformeln und verwandte sprachliche Äußerungen zu untersagen, geheime Kultfeiern zu verbieten, kurz jedem verschwörerischen Zusammenschluss, jeder *coniuratio*, das Fundament zu entziehen – in Rom, in Etrurien, im übrigen Italien.

Dabei – und das macht deutlich, für wie wichtig eine radikale Eindämmung der Bacchanalien vom Senat erachtet wurde – nahm Rom weder bei den etruskischen noch bei den italischen Föderaten Rücksicht darauf, dass Religionsangelegenheiten, da innenpolitische Belange betreffend, eigentlich im Ermessen der Verbündeten standen.[128]

Das SCB war wohl nicht in erster Linie gegen die etruskischen, sondern gegen die römischen Kultvereine gerichtet. Doch es wurde damit auch Etrurien getroffen und gerade auch Etrurien, das Ursprungsland dieses *malum*, mit seinem sozialen Sprengstoff und seinen konspirativen Ambitionen. Gerade auch hier, gerade in Roms unmittelbarer Nähe, sollten *coniurationes*, sollten den Staat gefährdende Absprachen jeder Art unterbunden werden.

Es ist denn auch wohl kaum als Zufall zu werten, dass knapp nach 186 zu den bislang existierenden drei latinischen bzw. Bürgerkolonien in Etrurien (Alsium, Fregenae, Pyrgi) von 183–181 vier weitere Bürgerkolonien im etruskischen Kernland bzw. an den nördlichen Ausläufern des Apennin dazukamen: Saturnia, Parma, Mutina, Graviscae. Die auf diese Weise verschärfte Kontrolle über Etrurien scheint erfolgreich gewesen zu sein, berichten doch die Quellen über keine weiteren Aufstände in diesem Gebiet.[129]

Unter Miteinbeziehung der eben dargelegten Hypothese einer Erstellung der Verbote des SCB unter Bezugnahme auf etruskische Verhältnisse lässt sich das bereits angesprochene Hauptziel dieses Dokumentes, wie folgt, auch präziser definieren: Eliminierung jener revolutionären Keimzellen, welche sich – so die Befürchtungen des Senates – im Dunstkreis des etruskischen wie des etruskisch geprägten römischen Bacchus-Kultes zu etablieren drohten.

Bibliographie

Aigner-Foresti 1998: L. Aigner-Foresti, *Fufluns*, DNP 4 (1998), 697f.

Aigner-Foresti 2005: L. Aigner-Foresti, *Föderalismus im antiken Italien (bis 89 v.Chr.)*, in: P. Siewert, L. Aigner-Foresti (Hrsgg.), Föderalismus in der griechischen und römischen Antike, Stuttgart 2005, 81–116.

Baglione 1997: M.P. Baglione, G. Colonna, *Appendice I*, in: A. Maggiani, Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche, Rom 1997, 83–98.

Bentz 1992: M. Bentz, *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Florenz 1992.

Béquignon 1941: Y. Béquignon, *Observations sur l'affaire des Bacchanales*, RA 6.s. 17, 184–198.

[128] Vgl. Fn. 93. Es ist dies bekanntlich bei Weitem nicht der einzige Fall einer Missachtung der Rechte der *socii* durch Rom. Treffend dazu Heftner 1997, 97: „In ihren inneren Angelegenheiten blieben die *socii* weitgehend autonom, sie behielten ihre althergebrachten Verfassungen und durften ihre Angelegenheiten nach eigenem Gutdünken regeln; in der Praxis allerdings endete die Freiheit dort, wo Rom seine Interessen bedroht sah." Deutlich auch Gruen 1990, 45, der bezüglich der Reaktion Roms auf die Bacchanalienaffäre von „usurpation of juridical procedures and widespread intrusion into the area of allies' prerogatives" spricht. S. auch Nippel 1997, 71: Die römischen Autoritäten hätten 186 „massiv in die Angelegenheiten der als autonom geltenden Bundesgenossen-Gemeinden eingegriffen"; vgl. o.c. 73.
Zu den *foedera* von Latinern, Etruskern, Sabellern und Italioten mit Rom s. Aigner-Foresti 2005, 81–116, bes. 110–112.

[129] Im Süden hingegen gab es noch jahrelang Probleme. S. dazu ausführlich Pailler 1988, 275ff. und 310f. mit einem Verzeichnis der entsprechenden Livius-Stellen. S. auch Venturini 1996, 161, Fn. 12; 164, Fn. 30. Ganz ausgelöscht war der dionysische Mysterienkult in Italien nach diesen Ereignissen keineswegs: „On sait que, malgré l'interdiction des Bacchanales à Rome et en Italie, le dionysisme continuait à faire son chemin dans le monde hellénistique. […] on constate qu'au Ier siècle av. notre ère le décor figuré des maisons privées nous y réfère plus ou moins expressément, et durant l'époque impériale l'environnement des vivants ou des morts intègre cette imagerie jusque'à nous faire penser qu'elle se banalise." (Turcan 2003, XVI)

Bleicken 1999: J. Bleicken, *Geschichte der römischen Republik*, München 1999.

Bloch 1980: R. Bloch (Hrsg.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Genf-Paris 1980.

Breyer 1993: G. Breyer, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluss des spezifisch onomastischen Bereiches* (Orientalia Lovaniensia Analecta 53), Leuven 1993.

Briscoe 2003: J. Briscoe, *Postumius Albinus, Polybios and Livy's Account of the Bacchanalia*, in: Hommages à Carl Deroux IV: Archéologie et Histoire de l'Art, Religion (Coll. Latomus 277), Brüssel 2003, 302–308.

Bruhl 1953: A. Bruhl, *Liber pater – Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953.

Cancik-Lindemaier 1996: H. Cancik-Lindemaier, *Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die Bacchanalien von 186 v.Chr. und bei Livius (B. XXXIX)*, in: H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schafer, Geschichte – Tradition – Reflexion, Festschrift für M. Hengel zum 70. Geb., Bd II „Griechische und römische Religion", Tübingen 1996, 77–96.

Colonna 1996: G. Colonna (a cura di), *Scavi e scoperti*, StEtr 61 (1996), 421–516.

Colonna 1997: M.P. Baglione, G. Colonna, *Appendice I*, in: A. Maggiani, Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche, Rom 1997, 83–98.

Colonna 2005: G. Colonna, *Riflessioni sul dionisismo in Etruria*, in: Italia ante Romanum Imperium Bd. 3, Pisa/Rom 2005, 2015–2041 (= G. Colonna, Riflessioni sul dionisismo in Etruria, in: F. Berti (Hrsg.), Mito e mistero, Atti del convegno internazionale, Commacchio 1991, 117–155).

Cristofani 1986: M. Cristofani, *Fufluns*, LIMC 3/1, Zürich–München 1986, 530–540.

Cristofani 1995: M. Cristofani, *Tabula Capuana – Un calendario festivo di età arcaica* (Biblioteca di Studi Etruschi 29), Florenz 1995.

Cristofani – Martelli 1978: M. Cristofani, M. Martelli, *Fufluns Paχies – Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria*, StEtr 46 (1978), 119–133.

De Cazanove 1983: O. de Cazanove, *Lucus Stimulae – Les aiguillons des Bacchanales*, MEFRA 95,1 (1983), 55–113.

De Simone 1968: C. de Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, *Bd. 1*, Wiesbaden 1968.

De Simone 1970: C. de Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen, Bd. 2*, Wiesbaden 1970.

Dreyer 2006: B. Dreyer, *Die Innenpolitik der Römischen Republik 264–133 v.Chr.*, Darmstadt 2006.

Dulckeit – Schwarz – Waldstein 1981: G. Dulckeit, F. Schwarz, W. Waldstein, *Römische Rechtsgeschichte*, München 1981[7].

Ernout 1966: A. Ernout, *Recueil de textes latins archaïques*, Paris 1966[3].

Feig Vishnia 1996: R. Feig Vishnia, *State, Society and Popular Leaders in mid-republican Rome 241–167 b.C.*, London-New York 1996.

Frank 1927: T. Frank, *The Bacchanalian Cult of 186 B.C.*, CQ 21 (1927), 128–132.

Frateantonio 1997: Ch. Frateantonio, *Bacchanal(ia)*, DNP 2 (1997), 389f.

Frateantonio 2003: Ch. Frateantonio, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 19), Tübingen 2003.

Fronza 1946/7: L. Fronza, *De Bacanalibus*, Annali Triestini 17, Sez.1 (1946/47), 202–226.

Gentili 1994: D.M. Gentili, *I sarcofagi etruschi in terracotta di età recente*, Rom 1994.

Giovannini 2005: A. Giovannini, *Die Rechtsprechung im antiken Rom – Rechtsstaat oder magistratische Willkür?*, in: K. M. Girardet, U. Nortmann (Hrsgg.), Menschenrechte und europäische Identität – Die antike Grundlagen, Stuttgart 2005, 49–61.

Gruen 1990: E.S. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden u.a. 1990.

Heftner 1997: H. Heftner, *Der Aufstieg Roms. Vom Pyrrhoskrieg bis zum Fall Karthagos*, Regensburg 1997.

Herbig 1952: R. Herbig, *Die jüngeretruskischen Steinsarkophage*, in: F. Matz (Hrsg.), Die antiken Sarkophagreliefs, Bd. 7, Berlin 1952.

Heurgon 1957: J. Heurgon, *Influences grecques sur la religion étrusque: L'inscription de Laris Pulenas*, REL 35 (1957).

Heurgon 1962: J. Heurgon, *Posidonius et les Étrusques*, in: Hommages à A. Grenier (Coll. Latomus 58), Brüssel 1962, 799–808.

Jannot 2005: J.-R. Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, Wisconsin 2005.

Krauter 2004: S. Krauter, *Bürgerrecht und Kultteilnahme*, Berlin u.a. 2004.

Kunkel 1972: W. Kunkel, *Römische Rechtsgeschichte*, Köln–Wien 1972[6].

Latte 1927: K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*, Tübingen 1927.

McDonald 1944: A.H. McDonald, *Rome and the Italian Confederation*, JRS 34 (1944), 11–33.

Meillet 1952: A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris 1952[6].

Maggiani 1997: A. Maggiani, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, Rom 1997.

Mazzarino 1957: S. Mazzarino, *Sociologia del mondo etrusco e problemi della tarda etruscità*, Historia 6 (1957), 98–123.

Meyer 1972: E. Meyer, *Die römische Annalistik im Lichte der Urkunden*, ANRW 1,2 (1972), 970–986.

Niedermann 1913: M. Niedermann, *Kleine Beiträge zur lateinischen Wortbildung*, ZVS 45, N.F. 25 (1913), 349–353.

Nippel 1997: W. Nippel, *Orgien, Ritualmorde und Verschwörung? – Die Bacchanalien-Prozesse des Jahres 186 v.Chr*., in: U. Manthe, von J. Ungern-Sternberg (Hrsgg.), Große Prozesse der römischen Antike, München 1997, 65–73.

Pailler 1988: J.M. Pailler, *Bacchanalia – La répression de 186 av.J.-C. à Rome et en Italie*, Paris 1988.

Pailler 1998: J.M. Pailler, *Les Bacchanales, dix ans après*, Pallas 48 (1998), 67–86.

Pairault-Massa 1981: F.H. Pairault-Massa, *La restauration du trône en terre cuite de Bolsena – Confirmations et nouveautés*, MEFRA 39,1 (1981), 495–531.

Pallottino 1957: M. Pallottino, Bespr. A. Bruhl, *Liber pater – Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris 1953), StEtr 25 (1957), 604–607.

Pfiffig 1966: A.J. Pfiffig, *Die Haltung Etruriens im 2. punischen Krieg*, Historia 15 (1966), 193–210.

Pfiffig 1967a: A.J. Pfiffig, *Eine Nennung Hannibals in einer Inschrift des 2. Jh. v.Chr. aus Tarquinia*, StEtr 35 (1967), 659–663.

Pfiffig 1967b: A.J. Pfiffig, *Hannibal in einer etruskischen Grabinschrift in Tarquinia*, AnzÖAW phil.-hist.Kl. 104 (1967), 53–61.

Pfiffig 1969: A.J. Pfiffig, *Die etruskische Sprache*, Graz 1969.

Pfiffig 1975: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975.

Riccobono 1968: S. Riccobono, *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani, Pars prima: Leges*, Florenz 1968^2.

Rix 1963: H. Rix, *Das etruskische Cognomen*, Wiesbaden 1963.

Seibert 1993: J. Seibert, *Forschungen zu Hannibal*, Darmstadt 1993.

Simon 1995: E. Simon, *Etruskische Kultgottheiten*, in: Cristofani M. (Hrsg.), Die Etrusker, Stuttgart–Zürich 1995.

Sordi 1991: M. Sordi, *Laris Felsnas e la resistenza di Casilino*, StEtr 56 (1991), 123–125.

Steinbauer 1983: Bespr. G. Colonna et alii (Hrsgg.), *Gli Etruschi e Roma, Atti dell'incontro di studio in onore di M. Pallottino* (Rom, 11.–13. Dez. 1979) (Rom 1981), GGA 235 (1983), 210–232.

Steinbauer 1999: D. Steinbauer, *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999.

Steinthal 2003: H. Steinthal, *Dionysos – seine Feste, sein Gefolge, seine Mysterien*, Gymnasium 110 (2003), 3–21.

Sturtevant 1925: E.E. Sturtevant: *Remarks on the Lydian Inscriptions*, Language 1 (1925), 69–79.

Tarditi 1954 : G. Tarditi, *La questione dei Baccanali a Roma nel 186 a.C*., PP 9 (1954), 265–287.

Torelli 1988: M. Torelli, *Die Etrusker. Geschichte, Kultur, Gesellschaft*, Frankfurt a.Main – New York 1988.

Turcan 2003: R. Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber) – Documentation littéraire, inscrite et figurée* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres 27), Paris 2003.

Van Son 1960: D. W. L. van Son, *Livius' behandeling von de Bacchanalia*, Amsterdam 1960.

Venturini 1996: C. Venturini, *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*, Pisa 1996.

Wachter 1987: R. Wachter, *Altlateinische Inschriften – Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v.Chr*., Bern u.a. 1987.

Wallace 2008: R. E. Wallace, *Zikh rasna – A Manual of the Etruscan Language and Inscriptions*, Ann Arbor – New York 2008.

Watmough 1997: M. M. T. Watmough, *Studies in the Etruscan Loanwords in Latin*, Florenz 1997.

Weber-Lehmann 1997: C. Weber-Lehmann, *Die sogenannte Vanth von Tuscania: Seirene-Anasyromene*, JDAI 112 (1997), 191–246.

Weeber 1979: K. W. Weeber, *Geschichte der Etrusker*, Stuttgart u.a. 1979.

Weinstock 1954: S. Weinstock, *Weihinschriften aus Veji*, Glotta 33 (1954), 306–310.

Wieacker 1988: F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte – Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, HbdAW 3,1,1, München 1988.

Etruskische und italische sub- und extraurbane Riten

Lammert Bouke van der Meer (Leiden)

Etruskische Städte hatten heilige Orte und Tempel außerhalb ihrer Mauern, in näherer oder weiterer Entfernung, jedoch im oder am Rande des urbanen Territoriums. Sie werden extramural, spezifischer suburban und extraurban genannt[1].

Was für Riten fanden in und außerhalb von etruskischen Städten statt und was war ihre Funktion? Es gibt zwar Vorstellungen von Riten, aber diese sind topographisch nicht genau lokalisierbar[2]. Weiters ist es nur teilweise möglich, materielle Indizien von Riten in archäologischen Kontexten zu identifizieren[3]; jedoch gibt es auch nichtmaterielle Quellen zu etruskischen und italischen Riten.

Zuerst analysiere ich zwei antike Texte, die sich auf Iuno-Riten bei Falerii Veteres beziehen, einer Stadt im multikulturellen Grenzgebiet Etruriens, wo überwiegend Faliskisch gesprochen wurde[4]. Dann hoffe ich zu zeigen, dass andere Städte in Italien vergleichbare Riten, rituelle Orte und Verdoppelungen von Kultorten, das heißt inner- und außerhalb ihrer Mauern, kannten. Schließlich werde ich einige Riten in der *Tabula Capuana* und im *liber linteus zagrabiensis* in die Überlegungen einbeziehen.

Ovid gibt uns einen Augenzeugenbericht eines jährlichen Iuno-Festes in der Nähe von Falerii Veteres (Civita Castellana). Seine Frau war dort geboren – ein deutlicher Beweis dafür, dass die Suche nach den *roots* Pilgerfahrten anregte. Das Umgekehrte galt auch: die Einwohner von Falerii Novi wiederholten einmal im Jahr Riten bei Falerii Veteres als Symbol ethnischer Verbundenheit mit ihrer alten Göttin, sodass auch Falisker in der *diaspora* das Volksfest mitmachen konnten.

Zwischen 19 und 11 oder 8 v.Chr. dichtete Ovid erstaunlicherweise eine nichterotische Elegie, in der er die festlichen Rituale folgendermaßen zusammenfasst[5].

Ovid, *Amores* 3.13:

Da meine Frau im früchtereichen Land der Falisker geboren war, besuchten wir die Mauern, die von dir, Camillus, überwunden worden waren. Priesterinnen waren tätig, das keusche Fest für Iuno vorzubereiten mit vielbesuchten Spielen und mit einer einheimischen Kuh. Es lohnte sich die Zeitinvestierung sehr, um die Riten (ritus) kennen zu lernen, obwohl ein steiler Weg hierhin die Reise erschwert. Es steht hier ein alter Hain (lucus), sehr überschattet von dichten Bäumen. Guck mal: du wirst zugeben, dass der Ort eine göttliche Macht (numen) hat. Der Altar akzeptiert Gebete und geweihten Weihrauch der Gläubigen, ein Altar ohne Schmuck, geschaffen von Vorelterhänden. Hierhin, wo die Flöte mit feierlicher Musik verklungen ist, geht der jährliche Festzug auf geschleierten Wegen. Schneeweiße, junge Kühe, die das faliskische Gras auf seinen Feldern gefüttert hat, werden unter dem Beifall des Volkes geleitet, und Stierkälber, noch zu jung, um drohend mit furchtbaren Vorhaupt zu sein, und ein kleineres Opfertier, ein Schwein aus einem niedrigen Koben und der Führer der Herde mit an den harten Schläfen zurückgebogenen Hörnern (ein Widder). Nur die Ziege ist verhasst bei der Herrin, der Göttin (*domina dea*)[6]*. Durch deren Verrat, so sagt man, wurde sie (Iuno) in tiefen*

[1] Colonna 1985, 67–144; Edlund 1987, 41–42.

[2] Bruni 2004, 21–31.

[3] Insoll 2004.

[4] De Lucia Brolli 1991a und b; Cambi 2004; M. de Lucia Brolli, L.M. Michetti, PBSR 75 (2007), 375–427; Ferrante (2008 *online*) behandelt die Kulte im faliskisch-capenatischen Gebiet.

[5] Textkommentare liefern Lenz 1958; Köves 1962; Le Bonniec 1980; Di Stefano Manzella 1990, 360–361; Miller 1991; Davis 1999; Bruni 2004, 21. Literarischer Einfluss von Kallimachos (*Aitia*), Tibull (*Elegie* 4.8.4), Propertius (*Elegie* 4.8.6) und Vergil (*Aeneis*) ist unverkennbar.

[6] Das Wort *domina* erinnert an die gr. *potnia thêrôn.* Le Bonniec 1980, 239 interpretiert es als „Herrin von Falerii Veteres".

Wäldern gefunden, sodass sie ihre begonnene Flucht aufgeben musste. Jetzt noch wird die Verräterin von Knaben mit Wurfspießen angegriffen und selber als Preis dem Verursacher einer Wunde gegeben. Wohin die Göttin bald gehen wird, belegen junge Männer und schüchterne Mädchen die breiten Wege mit ihren Gewändern. Das Haar der Jungfrauen ist mit Gold und Edelstein geschmück und ein prächtiger Mantel bedeckt die vergoldeten Füße. Auf die griechische Weise der Voreltern in weiße Kleider gehüllt, tragen sie heilige Objekte auf dem Kopfe. Die Menschen schweigen dann, wenn der goldene Festzug kommt, sie (Iuno) selbst folgt ihren Priesterinnen. Das Aussehen des Festzuges ist argivisch: nachdem Agamemnon ermordet war, entfloh Halaesus nicht nur das Verbrechen, sondern auch die Reichtümer seines Vaters, und nachdem er als Flüchtling über Land und Meer gewandert war, stiftete er mit glücklicher Hand die hohen Mauern. Er unterwies seine Falisker in den iunonischen, heiligen Dingen (sacra); mögen diese immer mir und ihrem Volk günstig sein.

Einen zweiten Ritus kennen wir dank:

Pseudo-Plutarch, *Parallela Minora* 35, 314 c-d (2. Jh.n.Chr.): Helena und Valeria Luperca.

Als eine Pest Sparta überwältigt hatte, gab der Gott ein Orakel, dass diese aufhören würde, wenn sie jedes Jahr ein edles Mädchen opferten. Einmal, als Helena durch das Los gewählt und vorgeführt worden war um geopfert zu werden, tauchte ein Adler hinunter, schnappte das Schwert, brachte es zu den Viehherden und ließ es auf eine junge Kuh fallen; darum verzichteten die Spartaner aufs Töten junger Mädchen. So (schreibt) Aristodemus in seiner *Dritten Sammlung von Fabeln* (3. Jh.v.Chr.)[7].

Als eine Pest die Stadt von Falerii ganz in ihrem Griff hatte und viele daduch starben, wurde ein Orakel gegeben, dass der Terror aufhören würde wenn man jedes Jahr ein junges Mädchen der Juno opfern würde. Diese abergläubische Praxis blieb bestehen, und einmal, als ein durch das Los gewählte, junges Mädchen, Valeria Luperca, das Schwert gezogen hatte, tauchte ein Adler hinunter, schnappte es, und legte einen Stab mit Hämmerchen auf die Brandopfer (empyra); aber der Adler warf das Schwert auf eine gewisse junge Kuh, die in der Nähe des Tempels graste. Das Mädchen begriff die Bedeutung: sie opferte die junge Kuh, nahm das Hämmerchen und ging von Haus zu Haus, wobei sie die Kranken leicht mit ihrem Hämmerchen schlug, anregte und jeden von ihnen bat, wieder gesund zu sein (lat. valere). Weshalb gerade noch heute dieses Mysterium aufgeführt wird. So (schreibt) Aristeides im neunzehnten Buch seiner *Italischen Geschichte*[8].

Sind beide Texte Früchte literarischer Fiktion oder reflektieren sie zwei reelle Rituale? Wie alt könnten diese sein? Hatten sie auch eine politische Funktion? Warum wurden sie in der Kaiserzeit weitergeführt?

Die Texte von Ovid und Pseudo-Plutarch haben gemein,
(1) dass es um jährliche Riten (Ov.: *annua pompa*; Ps.-Plut.: *thuôsis kat'eniauton*) außerhalb von Falerii Veteres geht,
(2) dass junge Mädchen und eine lokale Kuh (Ov.: *indigena bos*; Ps.-Plut.: *damalis para ton naon boskomenê*) wichtige Komponenten waren und
(3) dass die Riten möglicherweise einen Mysteriencharakter hatten (Ov.: *tradita supposito vertice sacra*; *Iunonia sacra*; Ps.-Plut.: *mystêrion*).

Die Rolle der einheimischen Kuh wird von Ovid nicht genannt; sie mag als ein für Iuno normales Opfer oder als Substitutopfer Teil des Mysteriums gewesen sein. Während es bei Ovid um ein keusches Fest mit Opfer, Jagdspielen und Prozession geht, schreibt Pseudo-Plutarch, dass Mädchen- und Kuhopfer, Los, Orakel und Heilung mit einem im Feuer geheiligten Hämmerchen wichtige Elemente im Mysterium waren. Ovid lokalisiert die Riten außerhalb der Stadt (in einem *lucus*); Pseudo-Plutarch nennt zuerst eine neben dem Tempel weidende Kuh, was auf einen extramuralen Kontext hinweist, sagt aber dann, dass Valeria Luperca mit einem Hämmerchen die Häuser (*kat'oikian*) entlang geht, was eine Aktivität in der Stadt verrät. Denare des Münzmeisters L. Valerius Acisculus Soranus von 45 v.Chr. zeigen eine kleine Spitzhacke (*acisculus*), den

[7] Die Geschichte erinnert an Aristodemos, der seine (anonyme) Tochter opferte unter Euphaes, König von Sparta (740–731 v.Chr.). Nach einer Pest konsultierte man das Orakel in Delphi, das vorschlug, ein Mädchen zu opfern.

[8] Zum Realitätsgehalt siehe Köves 1962 und Poucet 2005. Bekannt ist ein Aristeides von Milet um 100 n.Chr.; es kann aber hier ein fiktiver Autor sein.

Kopf von Apollo Soranus und wahrscheinlich Valeria Luperca, die auf dem Rücken einer Kuh sitzt (also gerettet wird)[9]. Sie könnten darauf hinweisen, dass die faliskische Iuno in der republikanischen Zeit eine gentilizische Gottheit war[10]. Der Beiname Soranus verweist auf Apollo Soranus (etr. Suri; lat. Dis pater), der auf dem Mons Soracte, nicht weit von Falerii verehrt wurde. Nicht zufälllig stimmt das *nomen gentilicium* überein mit dem von Valeria Luperca! Falls der Name Luperca ‚Wölfe abwehrend' bedeutet, ist eine Assoziation mit den faliskischen, als Wölfen verkleideten Hirpi Sorani auf dem Mons Soracte denkbar[11].

Obwohl Falerii Veteres sich 394 v.Chr. Rom unterwarf, half es Tarquinia in seinem Widerstand gegen Rom ab 358 v.Chr. und nach einer letzten Rebellion 241 v.Chr. verwüstete Rom die Stadt und übersiedelte die Bevölkerung nach Falerii Novi. In- und außerhalb der alten Stadt aber wurden alte Kulte fortgesetzt[12]. Dieses Phänomen der Kontinuität kam auch an anderen Orten vor, z.B. in Gravisca (Adonion), Veii, Narce, Bolsena, Arezzo und bei Orvieto (Campo della Fiera).

Man darf nicht ausschließen, dass es auch in der alten Stadt selbst einen Tempel (oder eine Tempelcella) für Iuno gab, weil Falerii Novi *colonia Iunonia Faliscorum* hieß[13] und Ovid die Falisker *Iunonicolae* nannte[14], was implizieren kann, dass Iuno ihre Stadtgöttin war und blieb. Die Stadt hatte intramural mindestens drei Tempel[15]: Der zentrale Scasato I-Tempel war dem Apollo geweiht[16], Scasato II hatte ein Tympanon u.a. mit Iupiter, Iuno und Minerva (ca. 380–360 v.Chr.)[17], Scasato III ist nicht ausgegraben. Falls Scasato II tatsächlich der Trias geweiht war, ist das zweifellos unter römischem Einfluss geschehen.

241 v.Chr. kann eine Statue von Minerva durch *evocatio* nach Rom gebracht worden sein[18]. Ovidius nennt einen kleinen Tempel für *Minerva capta* auf dem Mons Coelius in Rom, geweiht ‚nach dem Sieg über die Falisker'. Das kann implizieren, dass der Iuno-Kult in Falerii Veteres bestehen blieb. Scasato II wurde noch am Ende des zweiten Jhs.v.Chr. restauriert und erst um 50 v.Chr. demontiert[19]. Der extramurale Mercurius-Tempel in Sassi Caduti wurde in den letzten Dezennien des ersten Jhs.v.Chr. mit Campana-Platten verziert, wahrscheinlich unter Einfluss von Augustus' Religionspolitik[20].

Es fragt sich, ob die Texte von Ovid und Pseudo-Plutarch kontextualisiert werden können. Können die Orte der beiden Iuno-Riten identifiziert werden? Waren die Riten völllig römisch oder gab es auch ältere griechische, etruskische, faliskische und andere italische Substratelemente? Sagen die Funde etwas über die Kulte und Riten für Iuno aus?

---

[9] Turcan 2000, 46. Es handelt sich nicht um Europa wie Poucet (2005, 7) vermutet, weil Wasser, Fische und Eroten abwesend sind.

[10] Vielleicht gehörte Ovids faliskische, weiter unbekannte Frau zur *gens Valeria*. Sie war wahrscheinlich seine dritte Frau; siehe Le Bonniec 1980, 236.

[11] Taylor 1923, 51; 86–87. Cambi 2004, 77–79.

[12] Moscati 1990, 169 (der Scasato II Tempel war bis ca. 50 v.Chr. in Gebrauch); Di Stefano Manzella 1990, 360; Cambi 2004, 79, 81, *tabella* 2 (*s.v.* Falerii Veteres) erwähnt die Kontinuität von Kulten für Iuno, Mercurius, Minerva, und Apollo. Camporeale 2000, 240 (2004, 242) meint, dass die Kontinuität der Kulte eine Resistenz gegen die Romanisierung wäre. Bruni (2004, 21) meint, dass das Fest während Ovids Besuch unter Einfluss augusteischer Ideologie stattfand. So auch Cambi 2004, 83. Da Halesus bei Vergil (*Aen*. 7.723 und 10.411) Gegner von Aeneas war, überzeugen Brunis und Cambis Hypothesen nicht ganz. Siehe weiter Miller 1978, 56–57. Davis (1999, 449) interpretiert den ehebrecherischen Charakter von Ovids *Amores* als anti-augusteisch.

[13] *Liber coloniarum* 217L. Zu Falerii Novi siehe Di Stefano Manzella 1990 und Keay *et al*. 2000 (*survey*).

[14] Ov., *Fasti* 6.45. Iuno war Stadtgöttin von Veii und Perugia und vielleicht auch von Caere, Cortona und Populonia; siehe Van der Meer 2007, 157. Zu Veii (Piano di Comunità) siehe G. Colonna, in: Patterson 2004, 205–219 (Iuno Regina würde dort, zusammen mit Vediovis, verehrt sein). Der Tempel ist nach Südsüdosten orientiert (214), der Vorgänger aber nach Südwesten (215, 218).

[15] P. Moscati, RendLinc, S. 8, vol. 40 (1985) [1986], 45–74.

[16] De Lucia, in: Moretti Sgubini 1998, 53–55. Comella 1986, 199–202 (vielleicht der Minerva geweiht). Hier wurde ein Terrakotta-Lebermodell gefunden.

[17] Cristofani 1992, 41–43, tav. I–VIII (die Terrakotta- Fragmente zeigen Zeus, Athena und Heras Kopf (letzteren mit einem abnehmbaren, mit Rosetten verzierten Terrakottadiadem)). Colonna, in: Maetzke (ed.) 1992, 113 schreibt versuchsweise den Tempel der Minerva zu. Die Trias wurde auch nach 241 v.Chr. in Falerii Novi verehrt von ...*Falesce quei in Sardinia sunt*...(*CIL* XI.1 3078). C. Carlucci, in: Moretti Sgubini 1998, 56–58.

[18] Ov., *Fasti* 3.843-4 (… *perdomitis (Minerva) capta Faliscis*…). Ovidius ist unsicher über die Bedeutung des Wortes *capta*. Es gibt keinen Beweis, dass auch ein Bild von Iuno nach Rom transportiert wurde, wie Ferrante (2008, 10) und andere meinen.

[19] Camporeale 2000, 240; Moscati 1990, 169; De Lucia Brolli 1991a, 32.

[20] C. Carlucci, in: Moretti Sgubini 1998, 49–52, fig. 67. Die meist rezenten Funde datieren aus den ersten Dezennien des ersten Jhs. Siehe Comella 1986, 188–193.

Gamurrini, Taylor, Colonna und De Lucia Brolli meinen, dass ein Heiligtum auf einem der Hügel außerhalb von Falerii Veteres, Celle genannt, der Iuno geweiht war[21]. Da die Tempel auf den anderen Hügeln anderen Göttern geweiht waren[22] und Ovids Text von steilen Abhängen redet, kommt nur Celle als Kultort in Frage[23].

Aus der ersten Hälfte des sechsten Jhs.v.Chr. datiert in Celle ein nach Südwesten orientiertes *sacellum. In situ* wurden ein Altärchen und der Tuffsteinkopf einer Frau mit bronzenem Lorbeerkranz (H. ca. 23 cm; **Abb. 1–3**), wahrscheinlich zur Kultstatue gehörend, und zwei sitzende, geflügelte Tuffsteinlöwen gefunden[24]. Der Kopf hat einen apollinischen Kranz, was auf den Orakel-Charakter des *oikos* hinweisen mag. Aus der Zeit um 350 v.Chr. datiert der wahrscheinlich nach Südosten orientierte, monumentale Tempel des etruskischen Typus, der an der Vorderseite des *oikos* entlang gebaut wurde[25]. Die Stiftung des Tempels auf einer schwierig zugänglichen Stelle mag eine Reaktion gegen Rom gewesen sein, das heißt, dass die Falisker das Bedürfnis nach einem Platz hatten, am dem sie ungestört zusammen kommen konnten.

Inschriften aus Falerii Novi beweisen, dass es *pontifices sacrarii*[26] *Iunonis Quiritis (Curitis)*[27] und eine *via sacra* vom *chalcidicum*[28] zum *lucus Iunonis Curritis* gab, die wahrscheinlich ab 2 v.Chr. (also nach Ovids Besuch) und sicherlich bis ins 3. Jh.n.Chr. benutzt wurde[29]. Die *epiklesis* ‚Curitis' kann auf sabinischen Einfluss und auf einen martialen Aspekt der Göttin weisen[30].

Der *lucus* kann nicht das Wasserheiligtum in ‚Ninfeo Rosa' bei dem Fosso dei Cappuccini gewesen sein, wo in zwei Höhlen Votivgaben gefunden wurden, weil dort kein Altar gefunden wurde[31]. Der Raum reicht

---

[21] Taylor 1923, 64–74; Colonna 1985, 98, 110–113; Comella 1986, 177–187; C. Carlucci, in: Moretti Sgubini 1998, 64–67.

[22] In Vignale (die alte Akropolis): Apollo Tempel (ca. 500 v.Chr.; Comella 1986, 194–198); in Sassi Caduti: *Mercui*/ Mercurius Tempel (beide mit faliskischen Inschriften). Colonna 1985, 85–88, 110–114. Falerii hatte möglicherweise zwei Apollo Tempel. Zu Vignale siehe C. Carlucci *et al.*, PBSR 75 (2007), 39–121 (*survey*).

[23] Edlund 1987, 73–75; De Lucia Brolli 1991a, 35–38; 1991b, 72–75.

[24] De Lucia Brolli 1991b, 75, fig. 50 (Kopf). Der Terminus *sacellum* statt *oikos* ist nicht korrekt, wie G. Colonna (in: De Grummond – Simon 2006, 146, 151, 165 n. 58) zeigt. Moretti Sgubini 1998, 65, fig. 81 (Löwenkopf).

[25] De Lucia Brolli 1991a, 36–7, fig. 24–25 (= G. Colonnas hypothetische Orientierung und Rekonstruktion mit (vielleicht) dreiteiliger *pars postica*). Mengarelli rekonstruierte die Orientierung nach Südwesten (cf. A. Pasqui, NSc 1887, 92–107, Tav. II). Unklar ist, zu welchem Gebäude ein Terrakotta-Antefix mit Silensmaske von ca. 500 v.Chr. gehört (Moretti Sgubini 1998, 67, fig. 82). Auch Albers 2007 verteidigt eine Südwestorientierung.

[26] Die Bedeutung des Adjektivs *sacrarius* ist nicht klar. Falls der Genitiv von *sacrarium* gemeint ist, handelt es sich um eine Art Sakristei. Der *pontifex* hatte wahrscheinlich eine Spitzenfunktion. In Ostia war der *pontifex Volcani* der wichtigste Priester der Stadt.

[27] *CIL* XI.1 3125 (Cambi 2004, 85): augusteische Periode); *ibidem* 3100 (aus dem Beginn des 2. Jhs.; Keay *et al*. 2000, 91). Auch die fragmentarische Inschrift 3124 nennt einen *pontife(x)*.

[28] Das *chalcidicum* ist das Vorportal/*porticus* der *basilica* im Zentrum von Falerii novi. Siehe M. Torelli, Ostraka 12 (2003), 215–238, insbesondere 219.

[29] *CIL* XI.1 3126 = *ILS* 5374: Viam / Augustam / a porta Ci/mina usque / ad Anniam, et / viam sacram / a chalcidico / ad lucum Iunon(is) / Curritis vetustate / consumptas a novo / restituerunt ex / HS C m(ilia) n. duo Publii / Nigrini Martialis / pater et Dexter / filius ob honores / et immunitates / omnes in se con/stitutas d.d.
Die Inschrift nennt die Restaurierung einer *Via Augusta* und einer *Via Sacra*, die wahrscheinlich beide von *magistri Augustales* in Augustus' Zeit (2 v.Chr. – 14 n.Chr.) angelegt worden waren. Die *Via Augusta* wird genannt in: *CIL* XI.1 3083 = *ILS* 5373: Honoris / Imp(eratoris) Caesaris Divi f(ili) / Augusti, pont(ificis) maxim(i), / patr(is) patriae et municip(ii), / magistri Augustales / C(aius) Egnatius M(arci) l(ibertus) Glyco, / C(aius) Egnatius C(ai) l(ibertus) Musicus, / C(aius) Iulius Caesar(is) l(ibertus) Isochrysus, / Q(uintus) Florinus Q(uinti) l(ibertus) Princeps viam Augustam ab via / Annia extra portam ad / Cereris silice sternendam / curarunt pecunia sua /pro ludis.
Die *via Augusta ab via Annia* führte außerhalb der Stadtpforte zu einem Ort der Ceres. Der Weg kann unter Einfluss des augusteischen, religiösen *revival* gebaut worden sein. Auch im Ort der Ceres fanden Spiele statt. Siehe: M. Strothmann, *Augustus – Vater der Res publica : zur Funktion der drei Begriffe restitutio – saeculum – pater patriae im augusteischen Principat*, Stuttgart 2000, 117. Unter Gallienus (253–267 n.Chr.) folgte aufs neue eine Restaurierung der *via sacra*: *CIL* XI, 3138: [Imp(erator) C(aius) P(ubius) Li]ciniu[s Gallienus Aug(ustus) viam / sacram a chal]cidico u[sque ad lucum Iunonis /Curitis ter] mi[nandam reficiendamque curavit]. Keay *et al.* 2000, 91 bieten eine hypothetische Rekonstruktion der via sacra innerhalb von Falerii Novi. Der Weg würde bei der Porta Puteana, in der südöstlichen Ecke die Stadt verlassen haben. Aber nur der Weg außerhalb der Ostpforte zeigt Tuffblöcke eines Trottoirs.

[30] Anders: Peruzzi 1990, 126–130 (*curis* < *coereus* (zu einem *lucus*, einem heiligen Ort gehörend). Iuno war die Hauptgöttin im *lucus* bei Pesaro. Eine Inschrift nennt: *LVCI COIIRII.*

[31] Edlund 1987, 50, 73–75, 93; H. Blanck, in: Maetzke *et al* (eds.) 1990, 223–230; De Lucia Brolli 1991a, 38 (der vermeintliche Tuffaltar ist ein Teich im *Fosso*). Biella 2003 sieht keine Hinweise auf einen Iuno-Kult. Aber Ovid nennt auch nur ein *numen* im *lucus*. Das Prozessionsbild kann von Falerii Veteres nach dem *lucus* gebracht worden sein.

für eine grosse Menge nicht aus. Ein ca. 300 m langer, steiler Pfad führte von Cava di Lupo (Piano delle Colonnette) zu ‚Ninfeo Rosa' und von dort zu Celle[32]. Inschriften sind in ‚Ninfeo Rosa' und Celle leider nicht gefunden worden.

Votivgaben aus Celle (aus verschiedenen Ausgrabungen) datieren vom 7. Jh.v.Chr. bis zum 4. Jh.n.Chr.[33]. Bronzene Lanzespitzen und eine bronzene Kriegerstatuette (ca. 480–450 v.Chr.) können darauf hinweisen, dass sie der Iuno, das heißt der Iuno Curitis (wahrscheinlich der Iuno der Speere), geweiht waren[34]. Eine Terrakotta-Statuette von Apollo mit Lyra weist aufs neue auf den möglichen divinatorischen Charakter des Tempels[35]. Weiter gab es Votivköpfe und -körperteile, wie sie in Heiligtümern ganz verschiedener Gottheiten in Etrurien und Latium gefunden worden sind[36]. Die Funde bestätigen, dass Iuno eine martiale, Orakel gebende, heilende Göttin war, sicherlich, wenn man Pseudo-Plutarchs Zeugnis mitbetrachtet. Wasserkanäle neben dem archaischen *oikos* geben ein weiteres Indiz.

Die Votivgaben aus ‚Ninfeo Rosa' datieren von ca. 530 v.Chr. bis zum zweiten Jahrhundert. Gefunden wurden Terrakotta-Votivköpfe und Körperteile sowie ein Bronze-Krieger mit Schwert (ca. 400 v.Chr.)[37]. Römische Terrakotta-Lampen beweisen, dass der Hain bis in die Kaiserzeit in Verwendung war[38]. Auch hier handelte es sich um Heilung, Reinigung und einen kriegerischen Aspekt. Sowohl Celle als ‚Ninfeo Rosa' hatten Zisternen[39].

Ovids *annua pompa* kann in Celle stattgefunden haben, obwohl epigraphische Beweise *in situ* fehlen[40]. Möglicherweise wurde um 2 v.Chr. eine *via sacra* vom Zentrum von Falerii Novi zum *lucus* gebaut, also wahrscheinlich nach Ovids Besuch. Der Abstand von der neuen Stadt zum *lucus* betrug dann ungefähr 5 km.

Jezt einige Beobachtungen über die Riten in Ovids Elegie. Wichtige Elemente der *festa* im *lucus* sind *ludi* und eine *indigena bos*. Nach dem Gebet und Weihrauchopfer auf dem einfachen Altar kommt die *pompa* an, die aus Opfertieren, jungen Männern und Mädchen besteht. Die Wahl der Tiere: *niveae iuvencae*, *vituli*, ein *porcus* und *aries* ist ohne Parallele bei römischen Opfern, was impliziert, dass Ovid einen nicht ganz römischen Ritus sah. Es handelt sich nicht, wie manche Forscher denken[41], um *suovetaurilia* und folglich um eine *lustratio*, weil es sich um eine Menge von *iuvencae* und *vituli* und um einen *aries* statt *ovis* handelt. Weil die Tiere teilweise jung sind, wird das Fest im Frühjahr oder Sommer gefeiert worden sein. Es fällt auf, dass kein *popa, victimarius* oder *camillus*, kein Wein und keine agrarischen oder Früchteopfer genannt werden. Auch die Opferhandlung selbst wird nicht genannt. Sie kann von den Priesterinnen vollzogen worden sein.

Falls die Tierkombination keine dichterische Fiktion ist[42], scheint Iuno eine Schutzherrin von jungen Tieren und jungen Menschen gewesen zu sein.

Paradox scheint, dass einerseits Iuno von einer Ziege (*capella*) verraten wird und dass sie andererseits auch männliche Tiere, *vituli, porcus* und *aries*, als Opfer bekommt. Diese außergewöhnliche Kombination festigt m.E. den Wahrheitsgehalt von Ovids Beobachtungen. Die Ziege war ein Symbol der Geilheit und der Wildnis, wogegen die keusche Iuno agierte[43]. Da auch Hera in Korinth und Sparta Ziegen als Opfer empfing[44], kann die Ziegentötung ein authentisch faliskisches Phänomen sein.

---

[32] De Lucia Brolli 1991a, 35.

[33] Comella 1986, 181–182. A. Pasqui, NSc 1887, 100 (Funde aus dem 4. Jh.). Ein Teil des Votivmaterials ist jetzt im Museo Archeologico in Civita Castellana (De Lucia Brolli 1991b, 74). Im 11. Jh. wurde auf den Resten einer *aedicula* vor dem Tempel eine kleine Kirche gebaut.

[34] De Lucia Brolli 1991a, 35–37; 1991b, 74. Das Wort *curis* (Wurfspieß) ist wahrscheinlich sabinisch.

[35] Ferrante 2008, 7, 10 (zu den Zisternen bei den beiden Apollo-Tempeln in Falerii Veteres und in Portonaccio). Sie meint, dass die Apollo-Statuette aus Celle auf Apollo Soranus verweist.

[36] Schultz 2006, 119–120.

[37] Blanck 1990, 227, Nr. 4.

[38] Blanck 1990, 223–230. Biella 2003, 140.

[39] G. Cappa *et al.*, Informazioni 3 (1994) 27–32.

[40] Edlund 1987, 75. Ovid nennt aber keinen Tempel.

[41] Taylor 1923, 69; Miller 1978, 54; Le Bonniec 1980, 241.

[42] Cf. Ov., *Am.* 3.12.41 (*exit in immensum fecunda licentia vatum, obligat historica nec sua verba fide*).

[43] Cato *apud* Varro, *rer. rust.* II 3.3 nennt wilde Ziegen im faliskischen Gebiet.

[44] Suidas, *s.v. aix*; Pausanias 3.15.9.

Das Spiel der *tibia* beim oder nach dem Weihrauchopfer und das Schweigen beim Eintritt der *pompa* sind in der etruskischen und römischen Welt üblich[45].

Ohne Parallele in der antiken Welt ist die Tötung der Zicklein durch *pueri*[46]. Der Ursprung des *aition*s, des Grundes, warum Iuno sich vor Jupiter versteckt, ist wahrscheinlich italisch. Der Mythos kann die Keuschheit der Riten erklären, falls Iuno sich einem Verführer, z.B. Jupiter, zu entziehen versuchte. Archaische Bilder von Iuno Sospita mit einem Ziegenfell auf dem Kopf aus Etrurien und Latium zeigen jedenfalls, dass Iuno einmal eine Ziege überwunden hatte[47]. Ovid gibt noch ein *aition*. Er nennt die Verhüllung der Mädchen in weißen Kleidern einen *mos patrum Graius*[48] und sagt, dass ein Halaesus aus Argos seine Falisker in den iunonischen *sacra* (Riten oder Mysterien) unterwies.

Gab es wirklich argivischen Einfluss auf die Iuno-Riten bei Falerii? Dionysius von Halicarnassus (1.21.1) findet den besten Beweis in dem Tempel der *kataskeuomenos hôs en Argei*. Das mag bedeuten: gebaut oder eingerichtet wie in Argos. Der Tempel, der sich beinahe 10 km nördlich von Argos befindet, war aber ein *peripteros*[49]. Weiter stimmt die Orientierung der Tempel bei Falerii (nach Südosten) und Argos (nach Ostsüdosten) nicht überein[50]. Dionysius schreibt weiters, dass der rituelle Ablauf der Opfer gleich war. Heilige Frauen waren dem Heiligtum geweiht und ein nicht verheirates Mädchen, *kanêphoros* genannt, führte die Anfangsriten aus, Chöre von Jungfrauen sangen Hymnen der Vorfahren. Was mit Ovids Text, übereinstimmt, ist das Motiv der Keuschheit, des Unverheiratetseins der Priesterinnen und des auf-dem-Kopf-Tragens von heiligen Objekten. Die Prozession von Argos nach dem Heraion fand aber im Gegensatz zu Falerii nicht jährlich, sondern nur alle vier Jahre statt. Eine Priesterin wurde in einem von zwei weißen Kühen gezogenen Wagen von Argos zum extraurbanen Tempel gefahren. Die wenigen Übereinstimmungen sind zu allgemein, um Einfluss von argivischen Riten auf die faliskischen beweisen zu können. Im Allgemeinen kann man weiters feststellen, dass Ovids *pompa* und *ludi* mit keiner Prozession und mit keinen Spielen in griechischen *Heraia* übereinstimmen[51].

Dionysius sieht in den Faliskern Spuren von Pelasgern. Er verweist auf die Vorgeschichte, als die Pelasger sich von den Siculi befreiten. Die Frage ist aber, wann dieser Mythos entstanden ist und wann Halaesus ein argivischer Stadtgründer wurde[52].

Viele etruskische Städte hatten angeblich griechische Gründer. Diese Art *mythopoiêsis* mag in der zweiten Hälfte des vierten Jhs. entstanden sein. In den Fresken der Tomba François aus Vulci z.B. identifiert Vel Saties sich mit Nestor und in Lavinium wird zu Ehren des Aeneas ein *heroon* in einen archaischen Tumulus eingebaut. Der Stamm *fal-* im Toponym Falerii kann dazu beigetragen haben, Halaesus mit Falerii (< *Falesii) zu assozieren, weil f und h im Faliskischen auswechselbar sind (cf. faliskisch *foied* mit *hoied*)[53]. Die Anwesenheit von Griechen, die nach 394 v.Chr. aus Athen und Kampanien via Rom eingewandert waren, kann die Suche nach einem mythischen Gründer gefördert haben[54]. Wahrscheinlicher ist aber, dass die antirömische Stimmung nach ca. 358 v.Chr. den Anlass zur Wahl eines eponymen Helden gab, da die Römer sich mit Trojanern und die Etrusker sich mit Griechen identifizierten.

---

[45] Cf. Ov., *Am.* 3.2.43 (*linguis ...favete; pompa aurea*).

[46] Als Soldaten verkleidete *pueri,* die mit einem *venabulum* u.a. auf eine Ziege jagen, sieht man in einem Mosaik im „Cubiculum der Kinder" der Villa von Piazza Armerina (Zimmer 43a).

[47] *LIMC* V,1, 819–822 (s.v. Iuno Sospita).; VIII,1 s.v. Uni (Nrs. 3–8, 30, 31, 66–73). In Bezug auf Iuno Sospita und Iuno Caprotina siehe F. Coarelli, *Il Campo Marzio*, Roma 1997, *passim*.

[48] Cf. *ritu Graeco*, das heißt *capite aperto*: mit unbedecktem Haupt. Siehe J. Scheid, Graeco ritu, Harvard Studies of Classical Philology 97 (1995) 15–31 (der Ritus [*mos*] war nicht rein griechisch).

[49] Hdt. 1.31; Pausanias 2.17; Larson 2007, 30–31.

[50] *EAA* I (1958), 625, fig. 808 (s.v. Argo).

[51] Larson 2007, 29–38. Bruni 2004, 21 meint, dass die Prozession der in Samos glich; weiße Kleidung und goldene Attribute der Teilnehmer sind aber sehr allgemeine Kennzeichen, cf. Larson 2007, 32–33 (das Fest auf Samos war assoziert mit dem jährlichen Zyklus der Vegetation).

[52] Zu den Pelasgen in Falerii siehe Briquel 1984, 38, 195, 319–343, 347–352 und 561.

[53] Malty 1991, 221–222 (verteidigt die Wechslung von h nach f).

[54] Cf. Briquel 1984, 349–350 (*mythopoiêsis* im 4. oder 3. Jh., jedenfalls vor 241 v.Chr.). G. Camporeale, AnnFaina 11 (2004), 58–59 (vor dem 5. Jh.v.Chr.). Ferrante (2008, 4) meint, dass vor ca. 350 ein lokaler Held in einen argivischen umgetauft wurde, als sich der Rhotazismus im faliskischen Gebiet manifestierte. Verg. *Aen.* 8.285 nennt Halaesus Sohn des Neptunus und Gentilheros der Könige von Veii.

Ovid nennt drei Momente in den Riten:

1. Gebet und Opfer im *lucus*,
2. Wurfspießspiele,
3. die *pompa* mit dem Bild der Iuno.

Die Kombination von *pompa* und *ludi* ist schon aus etruskischen Darstellungen des 7. Jhs.v.Chr. bekannt. Die berühmte *pompa* und *ludi* des römischen Diktators A. Postumius 499 v.Chr., die einer Darstellung auf einer gleichzeitigen etruskischen Vase (Micali-Maler, ca. 525–500 v.Chr.) gleichen[55], enthielten auch ein Opfer. Auch die Jagd kann in einem sakralen Kontext stattfinden, wie eine archaïsche Hausurne aus Chiusi zeigt[56]. Interessant ist die chiastisch geordnete, sexuelle Symmetrie in den Reihen von Opfertieren und Partizipanten der *pompa*: Ovid redet zuerst von weißen jungen Kühen[57] und männlichen Kälbern, dann umgekehrt von jungen erwachsenen Männern und in Weiß gekleideten Mädchen[58]. Er nennt das Fest keusch, aber Funktion oder Ziel der Riten nennt er nicht. Es gibt aber ein wichtiges Komparandum.

Sittsamkeit spielte nämlich auch in den jährlichen Riten von Iuno Sospita in Lanuvium eine Rolle. Dort mussten eine oder mehrere Jungfrauen (*virgines*) mit verbundenen Augen in einer Grotte eine Keuschheitsprobe machen, indem sie eine ausgehungerte Schlange fütterten. Gelang das, so riefen die Bauern: *fertilis annus erit*: das Jahr wird glücklich sein[59]. In Lanuvium steht also die Fruchtbarkeit des Ackerbaus, in Falerii die Gesundheit der jungen Tiere und jungen Menschen im Zentrum. Sowohl in Falerii als auch in Lanuvium spielten Jungfrauen die Hauptrolle[60], denn nur *virgines* trugen heilige Objekte.

Kehren wir zu Pseudo-Plutarch zurück. Kultort in seinem Text mag das Heiligtum in Celle gewesen sein. Die Heilung mit einem Hämmerchen kann etruskischen Symbolwert haben. Zwar deuten die Hämmer von Charun und Athrpa in etruskischenVorstellungen den Tod an, aber die Reinigung eines Hämmerchens im Altarfeuer kann einen umgekehrten, positiven Effekt erzielt haben, wie Jacques Poucet mit Hilfe keltischer Parallelen klar gemacht hat[61].

Der rituelle Ort in Ovids Text ist nicht typisch etruskisch. *Luci*, das heißt heilige Haine oder offene Orte im Wald, kennen wir nicht nur in Etrurien, z.B. den *lucus Feroniae*[62], die *luci Capeni*, den *lucus Silvani* bei Caere, und anderswo in Italien, z.B. bei Pesaro[63], bei Capua und in der Stadt Rom und ihrer Umgebung, z.B. den *lucus Deae Diae* und den *lucus Robiginis*[64]. Auch zu letzterem zog wahrscheinlich eine Prozession, eine *candida turba*, eine in Weiß gekleidete Menge[65]. Der Abstand von einem *lucus* bis zu einer Stadt betrug ca. 1 bis 9 km.

Sub- und extraurbane Uni-Heiligtümer in der etruskischen Welt kommen auch vor in Pyrgi (Tempel B), Gravisca, bei Vulci, bei Perugia und wahrscheinlich in Hamae (Kampanien; siehe unten). Da Caere nicht nur außerhalb, sondern wahrscheinlich auch in der Stadt ein oder zwei Hera/Uni-Heiligtümer hatte (Vigna Parrocchiale I und Manganello)[66], kann eine Verdoppelung auch anderswo bestanden haben. Dio Cassius 48, 14, 6 schreibt, dass Oktavian 41/40 v.Chr. Perugia durch Feuer vernichtetete. Nur der Tempel von Hephaistos

---

[55] Dion. Hal. *Ant. Rom.* 7.72–73. J.G. Szilágyi, Prospettiva 24 (1981), 810, Abb. 24–27 (Micali Vase).

[56] Van der Meer 1991, 119–123.

[57] Plin. *N.H.* 2,230: „im faliskischen Gebiet macht alles Trinkwasser die Rinder weiß". Sie waren auch in Rom beliebte Opfertiere.

[58] Ein *iuvenis* ist ein 18 bis 45 Jahre junger Mann.

[59] Tibullus 4.8. Propertius 4.8.3-16. Kommentar siehe jetzt Schultz 2006, 22–28 und Schultz/Harvey 2007, 219–221.

[60] Und nicht *matronae*, wie Ferrante (2008, 10) meint.

[61] Poucet 2005, 14–15. Turcan 2000, 89. Siehe Plin. *N.H.* 28.63 (eiserne Nägel befreien von Epilepsie). In der germanische Mythologie kann der Hammer negative und positive Effekte haben.

[62] Ferrante 2008, 4–7 (Feronia war wahrscheinlich eine ursprünglich sabinische Göttin). Auch dieser *lucus* hatte jährliche Riten.

[63] *ThesCRA* IV (2005), 266; Harvey 2006, 117–136 (sagt, dass das Wort *lucus* in den Inschriften von Pisaurum nicht genannt wird; siehe aber Peruzii 1990, 129); Edlund 1987, 51–54; 87 (*lucus Feroniae*).

[64] *LTUR*, s.v. *lucus* (mit Bibliographie).

[65] Ov., *Fasti* 4.905-908. C. Smith, in: J.B. Wilkins (ed.) 1996, 80–83 (die Prozession soll rund um die Territoriumsgrenzen von Rom gezogen sein).

[66] Zu *Vigna Parocchiale*, *area nord*, wo *HP(A)*-Inschriften gefunden wurden: Gentili 2004 (die griechische Sprache könnte eine liturgische Funktion gehabt haben). Colonna, AnnFaina 11 (2004), 77–78. Gentili (ScAnt 3–4 [1989–1990], 719–728) meint, dass auch der Manganello Tempel der Hera geweiht war (Orientierungsachse: NNW–SSO). Der Tempel Vigna Parrocchiale II (Orientierungsachse: NW–SO), neben dem sogenannten *Bouleuterion*, war möglicherweise dem Tin geweiht. Die 19 Hera Inschriften aus verschiedenen Orten von Caere datieren aus dem Ende des 4. Jhs.v.Chr.

(Vulcanus) und das Sitzbild von Hera (Iuno) verbrannten nicht. Das Bild wurde nach Rom gebracht, was auf eine *evocatio* hinweisen kann. Uni war also zuerst Perugias Stadtgöttin (*theos patrios*), dann Vulcanus[67]. Eine in der *Via Pascoli* außerhalb des *Arco Etrusco* gefundene Inschrift nennt die Restauration einer *aedes Aeracurae*, also eines Tempels der *Iuno inferna* (Partnerin von Dis pater)[68]. Es scheint also, dass auch Perugia einen urbanen und einen suburbanen Uni-Tempel gehabt hat. Der Tempel des Vulcanus braucht nicht außerhalb der Stadtmauern gestanden zu haben, wie Vitruvius vorschrieb, da z.B. auch Rom und Ostia urbane *Volcanalia* hatten. Falerii Veteres kennt eine weitere Verdoppelung, es gab in Vignale zwei Apollo-Tempel, einen intra- und einen extramuralen. Auch Arezzo kann zwei Apollo-Heiligtümer gehabt haben, eines unter S. Croce und eines in Castelsecco (S. Cornelio) außerhalb der Stadt[69].

Der Festkalender der archaischen *Tabula Capuana* (ca. 470 v.Chr.) nennt von *gentes* verehrte etruskische und italische Gottheiten. An den Iden des April musste ein Fest zu Ehren des Lethams in Hamae (*hamaithi)* stattfinden. Hamae war wahscheinlich ein Grenz- oder Pufferort am Rande des Territoriums von Capua[70], drei Meilen von der griechischen Kolonie Cumae entfernt. Am *celuta* Tag desselben Monats mussten Riten in einem Ort der Uni (*unialti*, *unialθ*) stattfinden. Für die Lokalisierung des letzteren gibt Cristofani aufgrund lateinischer Inschriften drei Möglichkeiten: das Heiligtum lag auf dem Mons Gaurus, also in Hamae, oder in der westlichen oder östlichen Zone von Capua, in *loc*. San Leucio oder in *loc*. Patturelli[71]. Nicht auszuschließen ist meiner Meinung nach, dass es sowohl in- als außerhalb von Capua einen Uni-Tempel oder Kultort gab, wie auch in anderen etruskischen Städten. Jedenfalls muss im April eine Prozession oder Pilgerfahrt von Capua nach Hamae, also über eine Entfernung von ca. 30 km, stattgefunden haben. Falls das Wort *acun* (V. 11) vom Gr. *agôn* abgeleitet ist, können dort auch Spiele stattgefunden haben.

Die intra- und extramurale Verdoppelung von Uni-Heiligtümern kann unter griechischem Einfluss entstanden sein. Poseidonia, Kroton und Metapont z.B. hatten *Heraia*, sowohl in den Städten, als auch an den Grenzen des Stadtterritoriums, bei einem Fluss oder am Meer[72]. Die Existenz von griechischen Inschriften mit *HR(A)* in Gravisca (im 6. Jh.) und Caere (um 300 v.Chr.) beweisen jedenfalls griechischen Einfluss.

Im *liber linteus zagrabiensis* (ca. 200 v.Chr.) wird in Kolumne 12 ein heiliger Ort von Uni genannt: *unialti ursmnal*, dass heißt: im Ort von Uni Ursmnai. Der Beiname verweist auf eine *gens*, die epigraphisch nur in Tarquinia, Chiusi und im *Ager Saenensis* vorkommt[73]. Maggiani meint, dass der rituelle Text in Chiusi aufgeschrieben worden ist (auf einem Leinen-Tuch aus Tarquinia), weil die spätere, chiusinische Familie der Orsiminii noch in der Kaiserzeit einflussreich war[74]. Wenn man aber den ganzen Text analysiert, gibt es Namen, Wörter und Lexeme, die epigraphisch nur rund um Perugia bezeugt sind, zB: *velθina* und *seθumati*[75]. Der Gebrauch eines *cletram* in den Riten für den *farθan aiseras seus* (2.10-12), den *[farθan f]leres in crapsti* (4.7-9) und den *farθan fleres neθunsl* (9.13-14), also für die den Genius oder die Genii dieser Gottheiten, zeigt wahrscheinlich, dass es sich um extramurale Riten handelt. *Cletram* ist ein unveränderliches Lehnwort aus dem Umbrischen. In den *Tabulae Iguvinae* III–IV (2. Jh.v.Chr.) wird die umbrische *kletra*, eine Tragbahre, außerhalb der Stadt Iguvium von den Feldern zu einem *vukus* (lat. *lucus*) gebracht[76]. Da *farθan* ikonographisch als eine Verschmelzung von einem Gorgo- und Silenskopf dargestellt worden ist, handelt es sich um eine Gottheit mit zwei Geschlechtern. Der Stamm *farθ-* bedeutet – wie Colonna bewiesen hat – ‚erzeugen'. In der Vorstellung symbolisiert also Gorgo das Sterben und Silenus die Regeneration.[77]

---

[67] Appianus, *B.C.* V 49.

[68] S. Stopponi, Perugia, in: *EAA Supplemento* 1996, 335; *AE* 1993, no. 651; Van der Meer 2007, 157 n. 603. Die Etymologie des Namens ist umstritten (aus gr. *Hera kuria* oder *Hera Cura*?, cf. *Haera domina*, in: *CIL* V, 8126; 8200). Siehe *PW RE* und *LIMC*, s.v. *Aeracura*.

[69] Van der Meer 2007, 72 und 109.

[70] Hamae wird genannt bei Livius 23, 35–36. Es liegt bei Torre S. Severino.

[71] Cristofani 1995, 106–107 (zum relevanten Teil des Kalendertextes: *ibidem*, 90–94).

[72] Cf. Gentili 2004; Cristofani 1995, 92, 106–118, n. 25; Edlund 1987, 96–98; 102–104; 104–109.

[73] Cf. Livius 5.22.4: Nur ein Priester einer gewissen *gens* durfte das Bild der Iuno in Veii berühren. Das sah Livius als einen *mos Etruscus.*

[74] Maggiani 2007, 403–426.

[75] Van der Meer 2007, 16–23.

[76] Idem 68 (über *cletram*) , 175–178 (*Tabulae Iguvinae* III–IV; Text und tentative englische Übersetzung).

[77] Idem, 69–73.

In Col. 11.10 werden im Kontext eines funerären Ritus (*eisna. hinθu*) die Wörter *ufli spurta* genannt. Ins Lateinische übersetzt bedeutet das, wie G.M. Facchetti gezeigt hat, ‚eine *sporta* mit *offula* oder *ofla*', das heißt ‚ein Korb mit Feinmehl'. Diese Kombination kommt auch in den Akten der *Fratres Arvales* vor, die nicht nur ein Haus in Rom, sondern auch einen *lucus Deae Diae* in La Magliano, ca. 9 km westlich von Rom hatten. *cletram* und *spurta* im *liber* weisen darauf hin, dass Riten rund um Perugia ausgeübt wurden und dass die *luci* wahrscheinlich einen funerären Charakter hatten. Das Lexem *lauχumneti* in Col. 9.f2 kann mit ‚im *lauχumna*' übersetzt werden.

L. Agostiniani hat gezeigt, dass der Stamm *lauχ-* dem Italischen **louk-* (Licht) verwandt ist, sodass eine Übersetzung ‚im *lucus*' möglich ist. Der heilige Ort von Uni in Col. 12 kann auch ein *lucus* gewesen sein.

Weiter zeigen Namen von Wassern in den Lexemen *aniaχ-*, *urχ-*, *napti*, *neri* und *useti,* dass auch heilige Wasser eine wichtige Rolle spielten. Die Identifikation ist nicht einfach, weil z.B. der Name Usa (It. Osa oder Ose) vorkommt bei Rom, bei Telamone, bei S. Quirico in Osenna (heute S. Quirico d'Orcia) und zwischen Perugia und Spello. Auszuschließen ist, dass Priester jährlich ganz Etrurien durchzogen, weil der Text deutlich sagt, dass die Riten für die Priesterschaft der *arx* bestimmt waren, also für das städtische Gebiet (*civitas*; Gemeinschaft) sowie für die Stadt *ena*. Eine Stadt mit Namen *ena* wurde bisher nicht identifiziert. Am besten übersetze man: , ... für die Stadt von uns'[78]. Dass es sich um Perugia handelt, verraten auch paläographische Parallelen auf dem Cippus von Perugia, dem Cippus von Corciano und in der Inschrift der Tomba di San Manno, die alle um 200 v.Chr. datierbar sind[79] – sie wurden im suburbanen Gebiet nordwestlich von Perugia gefunden. Ob, wie in Falerii, in den Riten des *liber* auch Spiele stattfanden, ist nicht ausgeschlossen, weil die Lexeme *acnesem* in Col. 10.5 und *acnlas* in Col. 11.1 einem Lexem im Didaskalion auf der linken Seite einer volterranischen Alabasterurne verwandt sein können, die die Flucht des Paris nach den funerären Spielen zum Altar zeigen: *acns: priumneś.* Falls *acn-* ein Lehnwort aus gr. *agôn* ist, kann man übersetzen: ‚von dem (funerären) Agon/Spiel (der/das organisiert wurde) von Priamos'[80]. Auch das oben genannte Wort *acun* in der Tabula Capuana kann ein Lehnwort sein.

Die im *liber* genannten Riten können jährlich (*avils*) oder im richtigen Jahr (*avils χis*) vollzogen werden. Abgesehen von Prozessionen und Opfern fand auch eine gemeinsame Mahlzeit statt.

Ich fasse zusammen: Die Texte von Ovid und Ps.-Plutarchus beschreiben wahrscheinlich tatsächlich durchgeführte Rituale in Celle bei Falerii Veters (h. Civita Castellana). Opfer und Prozession zum *lucus* waren faliskisch, hatten aber auch ältere etruskische und einige, möglicherweise jüngere, römische Charakteristika. Keuschheit, Gesundheit des Viehs, Heilung, Martialität und Divinination waren zentrale Anliegen im Kult[81]. Da Lanuvium auch einen iunonischen Keuschheitsritus kannte, ist nicht auszuschließen, dass Latium und das sabinische Gebiet die Riten mit beeinflusst haben. Diese hatten also einen von ihrer Herkunst her gemischten Charakter. Die Falisker können diese nach 241 v.Chr. in Celle ununterbrochen weitergeführt haben, um ihre eigene Identität zu behalten. Antirömische Gefühle spielten möglicherweise eine Rolle.

Ein *lucus* als Kultort ist ein allgemein italisches Phänomen. Jährliche Feste, Opfer, gemeinsame Mahlzeiten und Spiele fanden dort statt. Das Phänomen der Verdoppelung von Uni/Iuno-Heiligtümern, zu lokalisieren im einen Fall innerhalb der Stadt und im anderen sub- bzw. extraurban, ist auch für andere etruskische Städte belegt. Ein griechisches Raumkonzept könnte dabei vorgelegen haben. Jedenfalls haben Prozessionen das Band zwischen der Stadt und ihrem Territorium verstärkt. Ovids Text zeigt die Verbundenheit mit der Heimatstadt seiner Frau und darüber hinaus, dass die Erinnerung an die Stadtgöttin von Falerii Veteres wie auch an die Geschichte und die fiktive Urgeschichte der Stadt Pilgerfahrten förderten. Augustus und seine *magistri* haben alte Riten auf infrastrukturelle Weise stimuliert. Statt Priesterinnen wurde aber wahrscheinlich ein *pontifex sacrarius Iunonis Quiritis* Hauptakteur des Festes. Dieses fand noch bis in das 3. Jh.n.Chr. statt.

---

[78] Van der Meer 2007, 54–56.

[79] Idem, 20–21, fig. 8–9a und b.

[80] Idem, 133-4; G. Colonna, ScAnt 3–4, 1989–1990, 213-4 (übersetzt: „heiliger Raum").

[81] Es handelt sich nicht um einen hieros gamos wie z.B. Taylor 1923, 65 meint. C. Carlucci, in: Moretti Sgubini 1998, 67 sieht Iuno Curitis als eine Heirats- und Geburtgöttin. Sie basiert sich aber nur auf dem (falschem) Vergleich mit dem Hera Kult bei Argos. So auch Cahoon 1983, 5.

Was *Falerii*, die *Tabula Capuana* und der *liber linteus* gemeinsam haben, ist, dass Iuno/Uni in diesen drei Kontexten wahrscheinlich eine gentilizische Göttin war.

Ich danke Ingrid Krauskopf, Jean MacIntosh Turfa, Giovannangelo Camporeale, Maurizio Harari und Johan Stevens für ihre Kommentare.

Bibliographie

Albers 2007: J. Albers, *Der Tempel von Celle in Civita Castellana*, Berlin 2007.

Biella 2003: M.C. Biella**,** *Nuovi dati sul cosidetto 'Ninfeo Rosa'*, StEtr 69 (2003), 113–143.

Blanck 1990: H. Blanck, *Ritrovamenti dal cd. Ninfeo Rosa di Falerii Veteres*, in: G. Maetzke *et al.* (eds.) 1990, 223–230.

Briquel 1984: D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Rome 1984.

Bruni 2004: S. Bruni, *Le processioni in Etruria*, in: ThesCRA I, Los Angeles 2004, 21–30.

Cahoon 1983: L. Cahoon**,** *Juno's Chaste Festival and Ovid's Wanton Loves: Amores 3.13*, Classical Antiquity 2 (1983), 1–8.

Cambi 2004: F. Cambi**,** *Le campagne di Falerii e di Capena dopo la Romanizzazione*, in: Patterson (ed.), 75–101.

Camporeale 1991: G. Camporeale, *L'ethnos dei Falisci secondo gli scrittori antichi*, Archeologia Classica 43 (1991), 209–219.

Camporeale 2000: G. Camporeale, *Gli Etruschi*, Torino 2000 (2004[2]) .

Colonna 1985: G. Colonna (ed.), *Santuari d'Etruria* (cat. mostra Arezzo), Milano 1985.

Comella 1986: A. Comella**,** *I materiali votivi di Falerii* (Corpus delle stipi votive in Italia 1), Roma 1986.

Cristofani 1992: M. Cristofani**,** *La decorazione frontonale in Italia centrale fra IV e II secolo a.C.: scelte iconografiche e stile*, in: G. Maetzke (ed.), La coroplastica templare etrusca fra il IV e II secolo a.C. (Atti del XVI Convegno di Studi Etruschi e Italici. Orbetello, 25–29 aprile 1988), Firenze 1992, 37–55.

Cristofani 1995: M. Cristofani, *Tabula Capuana. Un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995.

Davis 1999: D.J. Davis**,** *Ovid's Amores: a Political reading*, ClassPhil 94 (1999), 431–449.

De Grummond Thomson/Simon 2006: N. de Grummond Thomson – E. Simon (eds.)**,** *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006.

De Lucia Brolli 1991a: M. de Lucia Brolli, *L'Agro falisco*, Roma 1991.

De Lucia Brolli 1991b: M. de Lucia Brolli, *Civita Castellana: il Museo archeologico dell'Agro Falisco*, Roma 1991.

Di Stefano Manzella 1990: I. di Stefano Manzella, *Lo stato giuridico di Falerii Novi dalla fondazione al III d.C.*, in: G. Maetzke *et al.* (eds.) 1990, 341–367.

Edlund 1987: I. Edlund**,** *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Stockholm 1987.

Ferrante 2008: C. Ferrante**,** *Inventario dei luoghi di culto dell'area falisco-capenate*, http://hdl.handle.net/10077/2721, 1–24.

Gentili 2004: M.D. Gentili**,** *Osservazioni sulle iscrizioni greche dal "Tempio di Hera" a Cerveteri*, AnnFaina (= I greci in Etruria) 11 (2004), 309–339.

Harris 1971: H.W. Harris**,** *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford 1971.

Harvey 2006: P.B. Harvey Jr.**,** *Religion and memory at Pisaurum*, in: Schultz/Harvey 2007, 117–136.

Insoll 2004: T. Insoll**,** *Archaeology, Ritual, Religion*, London 2004.

Keay *et al.* 2000: S. Keay *et al*., *Falerii Novi: A New Survey of the Walled Area*, PBSR 68 (2000), 1–93.

Köves 1962: Th. Köves**,** *Valeria Luperca*, Hermes 90 (1962), 214–238.

Larson 2007: J. Larson**,** *Ancient Greek Cults*, New York/London 2007.

Le Bonniec 1980: H. le Bonniec**,** *La fête de Junon au pays des Falisques (Ovide, Amores, 3, 13)*, in: A. Thill (éd.), L'élégie romaine. Enraciment – Thèmes – Diffusion, Mulhouse 1980, 233–244.

Lenz 1958: F.W. Lenz, *Iunofest*, Fabula 1 (1958), 255–262.

Maggiani 2007: A. Maggiani, *Dove e quando fu scritto il Liber Linteus Zagrabiensis*, in: Studi in ricordo di Fulviomario Broilo (Atti del convegno, 14–15 ottobre 2005), Padova 2007, 403–426.

Maetzke *et al.* 1990: G. Maetzke *et al.* (eds.), *La civiltà dei Falisci* (Atti Civita Castellana 1987), Firenze 1990.

Maetzke 1992: G. Maetzke (ed.), La coroplastica templare etrusca fra il IV e II secolo a.C. (Atti del XVI Convegno di Studi Etruschi e Italici. Orbetello, 25–29 aprile 1988), Firenze 1992.

Maltby 1991: R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.

Miller 1978: J.F. Miller, *Ovid's Elegiac Festivals*, Frankfurt am Main 1978.

Moretti Sgubini 1998: A.M. Moretti Sgubini (ed.), *Le antichità dei Falisci al Museo di Villa Giulia*, Roma 1998.

Moscati 1990: P. Moscati**,** *Nuove ricerche su Falerii Veteres*, in: G. Maetzke *et al.* (ed.) 1990, 141–171.

Patterson 2004: H. Patterson (ed.)**,** *Bridging the Tiber. Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, London 2004.

Peruzzi 1990: E. Peruzzi**,** *I Romani di Pesaro e I Sabini di Roma*, Firenze 1990.

Poucet 2005: J. Poucet, *Valéria Luperca et le «maillet guérisseur falisque» (pseudo-Plutarque, Parall. Minor., 35)*, Folia Electronica Classica 9 (2005), 1–36 (online).

Schultz 2006: C.E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, N.C. 2006.

Schultz/Harvey 2007: C.E. Schultz – P.B. Harvey jr. (eds.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge 2007.

Taylor 1923: L.R. Taylor, *Local Cults in Etruria*, Rome 1923.

ThesCRA: *Thesaurus Cultuum et Rituum Antiquorum*, Los Angeles.

Turcan 2000: R. Turcan, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, Edinburgh 2000.

Van der Meer 1991: L.B. van der Meer, *Etruscan rites de passage*, in: E. Gnade (ed.), Stips votiva. Papers presented to C.M. Stibbe Amsterdam 1991, 119–123.

Van der Meer 2007: L.B. van der Meer, *Liber Linteus Zagrabiensis. The Linen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text*, Louvain – Dudley, MA. 2007.

Wilkins 1996: J.B. Wilkins (ed.), *Approaches to the Study of Ritual*, London 1996.

Fig.1–3: Tuffsteinkopf einer Frau mit bronzenem Lorbeerkranz, Vorder-, Seiten- und Rückansicht (Soprintendenza per i Beni Archeologici per l'Etruria Meridionale, Rom, Photonr. 218248, 139549 und 218241).

Zur Frage der Stadtschutzgottheiten

Zu den namengebenden und stadtschützenden Gottheiten der Etrusker

GÉRARD CAPDEVILLE (PARIS)

... τὴν Ἥραν ἔσεβον, οἷα Τυρρηνοί.
(Appian *B.C.* 5,49)

Verschiedene Namen etruskischer Städte[1], deren ursprüngliche Formen oft durch Münzen bekannt sind[2], werden vom Namen eines Gründerheros oder einer Schutzgottheit abgeleitet. Als eponymen Heros kann man erstens jenen von ***Tarχuna** oder **Tarχna**[3] (lat. *Tarquinii*[4]; gr. Ταρκυνία[5]) nennen, jener Stadt[6], die als die älteste Etruriens galt[7] und die nach Strabo (5,2,2 / 219C) ihren Namen einem der beiden ersten mythischen Führer des etruskischen Volks, ***Tarχu** bzw. ***Tarχun**[8] (gr. Τάρχων[9], lat. *Tarchon*[10]), verdankte[11]:

---

[1] Angaben zum Thema finden sich in Schulze 1904/1991, S. 522–582 (Kap. IV: Gentilnamen und Ortsnamen), *passim*; Pallottino 1937/1979; Rix 1998. Es fehlt aber immer noch eine tiefgehende Gesamtuntersuchung.

[2] Siehe z.B. Deecke 1876, besonders S. 3–58 (I. Münztabellen); *ET*, XXXIX. Nummi, S. 369–370.

[3] Im Lokativ epigraphisch bezeugt: **Tarχnalθ** (*CIE* 5430 = *TLE* 131 = *ET* Ta 1.17, lin. 3 [Grabschrift des **Laris Pulenas**]) oder **Tarχnalθi** (*CII* Suppl. III, 322 [mit Taf. VIII, 1] = *CIE* 5811 = *TLE* 174 = *ET* AT 1.100 [Ager Tarquiniensis, Musarna]); siehe die Kommentare im *CIE* 2, S. 183–184 [O.A. Danielsson, E. Sittig, Leipzig 1936] und bei Pallottino 1937/1979, S. 719. 723; vgl. Cristofani 1973/1991, Scheda 29, S. 137–139 (< ***tarχ-na**). Angebliche Lesung **[T]arχna** auf einer mit Rom gemeinsamen Münze (G. Pansa, RIN 21 [1908], 377 ff.), deren Echtheit aber unsicher ist (vgl. Pallottino 1937/1979, S. 717, Nr. 15; nicht in *TLE*, *ThLE*, *ET*).

[4] Im Lateinischen verwendet man ein Maskulinum Plural (Cic., *Rp.* 2,19,34 [s. Anm. 7]; Liv. 1,34,1.2.5.7; 27,4,14).

[5] Ταρκύνιοι wahrscheinlich bei Dionys von Halikarnassos (3,46,5: Ταρκυνίοις [s. Anm. 7]) oder Ταρκυΐνιοι (Plut., *Fort. Rom.* 4/318b Ταρκυϊνίων ζα Ταρκυνίων FGP; Ταρκυνία als Femininum Singular oder Neutrum Plural [?] bei Strabo (5,2,2/219C [s. unten im Text]. 220C), Stephanus Byzantinus (*s.u.*, 603,21M [s. Anm. 11]); auch Ταρκουίναι (Ptol., *Geogr.* 3,1,43 [für Ταρκουίνια?]), Ταρχώνιον (Steph. Byz. *s.u.*, 607,3M [s. Anm. 11]), Ταρχωνία (Eust., *Comm.* in Dion. Per. 347 [s. Anm. 12]).

[6] Zu Tarquinia (ehemalig Corneto): Von Duhn 1924–1939, 1, S. 312; Idem, *s.u. Corneto*, in: *Reallexicon der Vorgeschichte* 2 (1925), S. 325–329; Schachermeyr 1929, S. 205; H. Philipp, *s.u. Tarquinii*, in: *RE* 4 A 2 (1932), 2243–2248; Briquel 1984, S. 225–229.

[7] *Tarchon* wird als Gründer der zwölf Städte Kernetruriens unter der Autorität des Tyrrhenos genannt (Strab. 5,2,2/219C [s. unten im Text]; Eust., *Comm*. in Dion. Per. 347), dann als der des padanischen Etrurien (Caecina *ap. Schol. Veron. in* Verg., *Aen.* 10,200 [s. Anm. 14]; vgl. Liv. 5,33,7-10; Diod. Sic. 14,113,2; Plut., *Cam.* 16,1-3; D.-Serv., *Aen.* 10,200 [s. Anm. 14]). Besondere Überlieferungen werden bezeugt für Pisa (Cat., *Orig.* 2, fr. 45 HRR, 1², 67 Peter = *ap.* D.-Serv., *Aen.* 10,179), Cortona (Sil. Ital. 8, 472–473), Mantova (D.-Serv. u. *Schol. Veron. in* Verg., *Aen.* 10,200 [s. Anm. 14]; vgl. Plin., *N.H.* 3,130), vielleicht Caere (Lyk., *Alex.* 1355 [vgl. Briquel 1984, S. 231–237]). Aber auch wenn es sich um lokale Entwicklungen handelt, die darauf abzielen, das hohe Alter dieser Städte in Konkurrenz zu Tarquinia zu stellen, bleibt doch, dass diese als erste gegründete Stadt die Mutterstadt der anderen zu sein scheint. Dionys von Halikarnassos (3,46,5) hebt ihre Wichtigkeit im Hinblick auf Demaratos hervor, der sich ἐν Ταρκυνίοις πόλει μεγάλῃ τε καὶ εὐδαίμονι τότε οὔσῃ niederlässt; vgl. Cic., *Rp.* 2,19,34: *Tarquinios ... urbem Etruriae florentissimam*.

[8] Diese Formen sind nicht direkt bezeugt, aber aus den griechischen und lateinischen Umschriften abgeleitet. Von diesem Namen werden Gentilnamen abgeleitet: **Tarχna** (*CIE* 5946 = *ET* Cr 1.35), **Tarχunie** (**Tarχunies**: *CIE* 5275 = *TLE* 300 = *ET* Vc 7.33 [Tomba François]; A. Neppi Modona, *Clusium*, REE/SE 21 (1950–1951), 392–393, Nr. 2, S. 393 = *ET* Cl 1.1060), vielleicht **Tarχunus** (*CIE* 10411 = *NRIE* 759 = *ET* AT S.11 [Spiegel von Tuscania]). Vgl. C. De Simone, *Etruskischer Literaturbericht*, Glotta 53 (1975), 125–181, S. 142–143 (mit Literatur in Anm. 164).

[9] Außer bei Strabo (*l.c.*) und Eustathius (*Comm. in* Dion. Per. 347 [s. Anm. 12] ist Τάρχων die gewöhnliche Form (z.B. Lyk., *Alex.* 1248). Vgl. F. Mielenz, *s.u. Tarchon*, in: *RE* 4 A 2 (1932), 2296–2297.

[10] Siehe Vergil (*Aen.* 8,506; 10,153. 290. 299. 302 [Vokativ]; 11,184. 727 [Akk. *Tarchonem*]. 729. 746. 757), der wahrscheinlich aus metrischen Gründen (vgl. Serv., *Aen.* 8,603; 10,153) einmal den Nominativ *Tarcho* verwendet (*Aen.* 8,603); Silius Italicus (8,473 [*Tarchonis*]).

[11] Vgl. Stephanus Byzantinus, der die Stadt unter zwei verschiedenen Namen nennt, auch mit zwei Schreibungen für den Namensgeber (*s.u. Ταρκυνία*, 603,21 Meineke): **Ταρκυνία,** πόλις Τυρρηνίδος, ἀπο **Τάρκωνος** – (*s.u. Ταρχώνιον*, 607,3 M): **Ταρχώνιον**,

Ἐλθὼν δὲ (*sc*. **Τυρρηνός**) τὴν τε χώραν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ **Τυρρηνίαν** ἐκάλεσε, καὶ δώδεκα πόλεις ἔκτισεν, οἰκιστὴν ἐπιστήσας **Τάρκωνα**, ἀφ᾽ οὗ **Ταρκυνία** ἡ πόλις, ὃν διὰ τὴν ἐκ παίδων σύνεσιν πολιὸν γεγεννῆσθαι μυθεύουσι.[12]

Die Erinnerung an Tarchon wurde in Tarquinia eifrig bewahrt: Einige Quellen schreiben ihm die Entdeckung des Sehers *Tages* zu[13], andere die Führung der Expedition zur Eroberung der Poebene[14]; und auf dem berühmten Flachrelief von Caere[15] aus claudischer Zeit[16] (**Abb. 1**), das sozusagen die Inkarnationen der etruskischen Städte zeigt, ist er – in der Tracht eines Haruspex – als der Vertreter der Stadt abgebildet[17].

πόλις Τυρρηνίας, ἀπὸ Τηλέφου παῖδος **Τάρχωνος**. Für die Namensgebung siehe Pallottino 1937/1979, S. 724; Pfiffig 1975, S. 23. 114.

[12] Diese Angaben sind bei Eustathius zu finden (*Comm.* in Dion. Per. 347): … καλοῦνται δὲ **Τυρρηνοὶ** ἀπὸ **Τυρρηνοῦ** Λυδοῦ ..... ἀφ᾽ οὗ ἡ χώρα **Τυρρηνία** ἐκλήθη, ιβ᾽ πόλεις κτίσαντος, αἷς οἰκιστὴν ἐπέστησε **Τάρκωνα**, οὗ καὶ Λυκόφρων* μέμνηται· ὃν διὰ τὴν ἐκ παίδων συνέσιν πολιὸν γεγεννῆσθαί φασιν, ἀφ᾽ οὗ καὶ πόλις **Ταρκυνία** (Ταρκωνία L). Das Kennzeichen der weißen Haare ist Ergebnis einer Verwechslung mit *Tages* (s. Anm. 13). [*Lyk., *Alex.* 1248].

[13] Siehe Lydus, *Ost.* 2–3: zitiert, übersetzt und erklärt von D. Briquel, *L'origine lydienne des Etrusques. Histoire de la doctrine dans l'Antiquité* (Collection de l'Ecole française de Rome, 139), Rom 1991, S. 489–554. – Unter den anderen Quellen zur Tageslegende sind besonders wichtig: Cicero (*Div.* 2,23,50) und Ovid (*Met.* 15,553-559); vgl. Lukan (1,636-637); siehe z.B. J.R. Wood, *The Myth of Tages,* Latomus 39 (1980), 325–344.

[14] Zur Expedition in die Poebene: Verrius Flaccus (*Etruscorum rerum libri* 1, fr. 2 HRR, 2 (1906), p. 79 Peter = *ap*. *Schol. Veron. in* Verg., *Aen*. 10,200): ***<Flacc>us** Etruscarum I: In Appeninum, inquit, transgressus **<T>archon** Mantuam condidit*; Caecina (*ap. Schol. Veron. in* Verg., *Aen.* 10,200): *Item **Caecina** … **<Ta>rchon**, inquit, **cum exercitu Appenninum transgressus** primum oppidum constituit, quod tum <**Mantuam**> nominauit <uocatumque Tusca lingua> a **Dit<e Patre>** est nomen. Deinde undecim dedicauit Diti Patri < --- > ibi constituit annum et item locum consecrauit quo duodecim oppida condere < --- >*. Ein wenig weiter nennt derselbe Scholiast den Gründer von Mantua *Dracon*, allerdings ohne Quellen anzuführen (*Schol. Veron. in* Verg., *Aen*. 10,200): *A **Draconte** enim in gente Etruscorum palam est **Mantuam** conditam et alia undecim oppida*. Aber die richtige Form wird von Deutero-Servius gegeben (*Aen.* 10,200): *Alii a **Tarchone** Tyrrheni fratre conditam dicunt; **Mantuam** autem ideo nominatam, quod Etrusca lingua Mantum **Ditem patrem** appellant, cui cum ceteris urbibus et hanc consacrauit* (s. Anm. 33. 38. 39).

[15] Im Jahr 1840 gefunden und ehemals im Museo profano Laterense, jetzt im Museo Gregoriano profano der Vatikanstadt (Inv.nr. 9942) aufbewahrt. Siehe die Erstveröffentlichung durch L. Canina, *Bassorilievo dissotterrato in Cerveteri e rappresentante alcuni popoli d'Etruria personificati*, BICA 1840, 92–94; entwickelt in Canina 1846–1851, I. Testo (1846), S. 28–35; Tavole (1851), Taf. II. Siehe auch für die ersten Kommentare: Braun 1842, S. 37–40 (mit Taf. C); E. Bormann, *Etrurisches aus römischer Zeit*, Archäologisch-epigaphische Mitteilungen aus Oesterreich-Ungarn 11 (1887), 94–126, S. 106–107. 124–125.

[16] Der Ort, an dem das Flachrelief gefunden wurde, wies auch Statuenfragmente von Mitgliedern der julisch-claudischen Familie auf: Kaiser, Prinzen und Prinzessinnen; die jüngste Statue ist eine des Kaisers Claudius, von der Körper und Kopf entdeckt wurden (siehe den summarischen Bericht des L. Canina, *Scavi di Cerveteri*, BICA 1840, 5–8, S. 6; jetzt im Museo Gregoriano profano der Vatikanstadt, Inv.nr. 9950). Das Relief wurde anfänglich als Teil eines Thrones gedeutet, auf dem die Statue des Claudius gesessen sei (so Canina); heute denkt man lieber an eine Altarwange: E. Simon, *Fragment eines claudischen Reliefwerkes, das die etruskischen Bundesstädte zeigte*, *ap.* W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, Vierte, völlig neubearbeitete Auflage, hrsg. v. H. Speier, 4 Bde., Tübingen 1963–1972, 1, Nr. 1054, S. 757; Torelli 1985, S. 37–53 (Taf. I–IV), S. 38–40 (Taf. I, Abb. 1–2); P. Liverani, *Rilievo con raffigurazione di città etrusche*, in: *Civiltà* 1985, Nr. 9.22, S. 257; G.A. Mansuelli, *Il rilievo di Caere con simboli degli* Etruriae populi, SE 54 (1986) [1988], 101–112 (Taf. XLI–XLIII); M.C. Bettini, *Pseudo-trône de Claude*, in: *Les Etrusques et l'Europe,* Ausstellungskatalog (Galeries nationales du Grand Palais, Paris, 15.9.-14.12.1992; Altes Museum, Berlin, 25.2.-31.5.1993), Paris – Mailand 1992, Nr. 234, S. 154; P. Liverani, *Il rilievo con i popoli etruschi: proposta di ricostruzione e interpretazione*, in: P. Santoro (Hrsg.), *Il teatro e il ciclo statuario etrusco giulio-claudio* (Caere, 2), Rom 1989, S. 145–157; Idem, «*Nationes*» *e «civitates» nella propaganda imperiale*, MDAIR 102 (1995), 219–249 (Taf. 55–61), S. 224–227 (mit Literatur, S. 224, Anm. 23; Abb. 2 und Taf. 58, 1).

[17] Diese Identifizierung reicht weit zurück: Als Hypothese von Braun 1842, S. 40 vorgeschlagen, wurde sie von Canina 1846–1851, bes. 1, 1846, S. 29–30 namentlich anerkannt, von M. Pallottino, *Uno specchio di Tuscania e la leggenda etrusca di Tarchon*, RAL s. 6,6 (1930), 49–87, S. 66–67 (Abb. 6) (= Idem, *Saggi di antichità*, Rom 1979, 679–707, Taf. X–XIII, S. 690–691, Taf. XIII) bestätigt, von Banti 1931, S. 185. 190 übernommen.

[18] Die Form **Capue** erscheint in einer Grabinschrift (eines 106 Jahre alten Mannes!) des 2. Jhs. v. Chr. aus Tarquinia, die von L. Cavagnaro Vanoni, *Tarquinii*, REE/SE 33 (1965), 472–495, Nr. 1 (Tomba IV), S. 472–473 mit Taf. CIVa veröffentlicht und von M. Pallottino, *Tarquinii*, REE/SE 34 (1966), 355–359, Nr. 1 (Tomba IV), S. 355–356 kommentiert wurde, und zwar ohne weitere Erklärung zu **Capue**. A.J. Pfiffig, *Eine Nennung Hannibals in einer Inschrift des 2. Jahrhunderts v. Ch. aus Tarquinia*, SE 35 (1967), 659–663 war der erste, der eine Verbindung zwischen dem Namen von Capua und dem Namen des Hannibal in der letzten Inschriftenzeile herstellte; ihm folgte Cristofani 1991, Scheda n. 31, S. 141–142 (*TLE* 890 = *ET* Ta 1.107, lin. 3). Vgl. Photo *ap*. M. Torelli, *Classi e trasformazioni sociali*, in: *Etruschi Immagine* 1984, 100–119, S. 117. – Das Toponym findet sich im

Auch die Hauptstadt des etruskischen Kolonialgebiets in Kampanien ***Capua**[18] (lat. *Capua*[19]) wird als Gründung[20] eines gewissen *Capys*[21] überliefert, dessen Name nach D.-Servius (*Aen.* 10,145) im Etruskischen „Falke" bedeutet hätte[22]:

Constat tamen eam (sc. *urbem*) *a* ***Tuscis*** *conditam de uiso* ***falconis augurio****, qui Tusca lingua* ***capys*** *dicitur: unde est* ***Capua*** *nominata. ... Tuscos ...* ***Capuam*** *uocasse ob hoc quod hanc quidam* ***Falco*** *condidisset, cui pollices pedum curui fuerunt quem ad modum* ***falcones*** *aues habent, quos uiros Tusci* ***capyas*** *uocarunt*.

Die Erinnerung an ihn war mit der unsterblichen Hirschkuh verbunden, die er nach Silius Italicus (*Poen.* 13,115–129)[23] seiner Stadt hinterlassen hätte:

Cerua[24] *fuit, raro terris spectata colore, / quae candore niuem, candore anteiret olores. / Hanc agreste* ***Capys*** *donum, cum moenia sulco / signaret*[25]*, grato paruae mollitus amore, / nutrierat sensusque hominis donarat alendo. / Inde exuta feram docilisque accedere mensis / atque ultro blanda attactu gaudebat*

Volksnamen **Capevane** (lat. *Capuanus*) wieder, der als Gentilname verwendet wurde (**Capevanes**: *CIE* 4283 = *ET* Pe 1.970; vgl. **Cape[vanes]**: *CIE* 4055 = *ET* Pe 1.596 [siehe E. Vetter, *Die etruskischen Personennamen* ***leθe, leθi, leθia*** *und die Namen unfreier und halbfreier Personen bei den Etruskern*, JÖAI 37 (1948), Beiblatt, 57–112, Sp. 88: „ungeschickte Abkürzung des Namens des Herrn"]; **Capevani**: *CIE* 4097 = *ET* Pe 1.737; **Capevanial**: *CIE* 4096 = *ET* Pe 1.736).

[19] Einzige Form im Lateinischen (*e.g.* Cic., *Agr*. 1,6,18; Liv. 4,37,1); Ethnikon: *Capuenses* (Serv., *Aen.* 7,730). – Die Münzen der Stadt zeigen verschiedene Gottheiten auf dem Revers mit der Aufschrift **Kapv** von rechts nach links (Abkürzung des oskischen Gen. Pl. **Kapvanúm**): Garrucci 1885, 2, S. 88–89, Taf. LXXXVI, Nr. 21–34; Taf. LXXXVII, Nr. 1–18. – Der höchste Magistrat von *Capua* wird im Oskischen **meddis tuvtiks Kapv** (Abkürzug des osk. **Kapvans**) genannt: J. Heurgon, *Etude sur les Inscriptions Osques de Capoue dites IÚVILAS* (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, II^{e} s., 16), Paris 1942, Nr. 22a, Zeilen 8–9: (Abl.) **medik[i]d túvtik / Kapv** (in Nr. 22b, Zeilen 3–4 [Abl. **medikid / túvtik Kapv**] und Nr. 16, Zeile 6 [Nom. **meddis Kapv**] wird **Kapv** aus schwer lesbaren Buchstaben rekonstruiert). Livius (23,7,8) übersetzt *praetor Campanus*.

[20] Zu den verschiedenen von den Alten vorgeschlagenen Etymologien des Namens *Capua* und zu den Gründungslegenden, die einigen von ihnen entsprachen, siehe Heurgon 1942, S. 136–153 (S. 145–153 zum Etrusker *Capys*). Es gibt noch andere *Capys* als potentielle Namensgeber: der Vater von Anchises (Hom., *Il.* 20,239; Ov., *F.* 4,34-35; vgl. Serv., *Aen.* 2,35) oder ein Vetter ersten Grades von Aeneas (Verg., *Aen.* 1,183; 2,35; 9,576; 10,145; Coelius Antipater, *Belli Punici alterius historiae*, fr. 52 HRR^{2} 1,175 Peter = *ap.* D.-Serv., *Aen.* 10,145; vgl. 2,35 [s. Anm. 27]) oder ein albanischer König (Liv. 1,3,8; Dion. Hal. 1,71,1; Ov., *Met.* 14,613; *F.* 4, 45; Verg., *Aen.* 6,768; D.-Serv., *Aen.* 10,145; Eus., *Chron.* 138,23; 139,30 Karst; *Schol. in* Lyk., *Alex.* 1232 / 354, 15 Scheer; Isid., *Or.* 15,1,54 [s. Anm. 13]) oder auch der samnitische Anführer, der die Stadt eroberte (Liv. 4,37,1; vgl. D.-Serv., *Aen.* 10,145 [*Campus*]).

[21] Vgl. die Periphrase von Vergil (*Aen.* 10,145): *et* ***Capys****: hinc nomen* ***Campanae*** *ducitur* ***urbi***. Für andere Etymologien und die Ausdehnung auf *Campania* vgl. Paulus (*s.u. Capuam*, 38,9 L): ***Capuam*** *in* ***Campania*** *quidam a* ***Capye*** *appellatam ferunt, quem a pede introrsus curuato nominatum antiqui nostri* ***Falconem*** *uocant; alii a planitie regionis*. Isidorus (*Or.* 15,1,54): ***Capuam Capys*** [*capis* codd.] *Siluius rex Albanorum construxit, appellatam a* ***nomine conditoris****, licet sint qui dicant a* ***capacitate*** *eam Capuam dictam, quod eius terra omnem uitae fructum capiat; alii a* ***locis campestribus*** *in quibus sita est. Est autem* ***caput urbium Campaniae****, inter tres maximas Romam Carthaginemque numerata; ex qua et prouincia Italiae* ***Campania*** *dicitur.*

[22] Isidorus (*Or.* 12,7,57) scheint *capus* = „Kapaun" und *capys* = „Falke" zu verwechseln, indem er dem ersten Wort die Bedeutung „Falke" zuschreibt: ***Capus*** *Itala lingua dicitur a capiendo. Hunc nostri* ***falconem*** *uocant, quod* ***incuruis digitis*** *est*. Diese Verwechslung kann auch die Zuweisung des Wortes zur *Itala lingua* erklären (A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*[4], Paris 1959, 99, *s.u. capys*). Der Gebrauch des *y* könnte einer hellenisierenden Schreibweise entsprechen (zur Herkunft des Wortes siehe auch Heurgon 1942, S. 150, Anm. 2).

[23] Nach Heurgon 1942, S. 324, Anm. 8 kann die Quelle des Silius Italicus nur Varro sein.

[24] Dieses einzige literarische Zeugnis wird durch Münzbilder gestützt, die wahrscheinlich zu den letzten Serien der Stadt – während der Empörung gegen Rom – gehören: eine *uncia* und eine *semiuncia* mit reduziertem Gewicht zeigen beide auf der Rückseite eine Hirschkuh, die ein Kind stillt und sich beugt, um dieses abzulecken: Sambon 1903–1906, Nr. 1045–1046. – Heurgon 1942, S. 222 [Anm. 20]. 224–225. 324–325 sieht entweder einen Bezug auf Telephos, Sohn des Herkules und Vater der etruskischen Helden Tyrrhenos und Tarchon in einer von Lykophron (*Alex.* 1248–1249, mit Tzetz. und *Schol. in* Lyk., *Alex.* 1249) überlieferten Tradition (vgl. Dion. Hal. 1,28; für Tyrrhenos auch D.-Serv., *Aen.* 8,479; für Tarchon Steph. Byz., *s.u. Ταρχώνιον*, 607,3 M [s. oben Anm. 11]), oder einen Bezug auf Capys; er weist jedenfalls auf die große Ähnlichkeit mit den „romanisch-kampanischen" Didrachmen derselben Epoche hin, die die Wölfin und die römischen Zwillinge abbilden. Auf dem Avers zeigt die *uncia* den unbärtigen Kopf des Herakles, die *semiuncia* einen jugendlichen Kopf mit phrygischem Helm, in dem wohl die Personifikation der Stadt *Capua* erkannt werden darf.

[25] Die Furche (*sulcus*) bezieht sich auf die Gründung der Stadt *Etrusco ritu* (Varro, *L.L.*, 5,143; vgl. Cat., *Or.* 1, fr. 18, HRR, 1^{2}, 61 Peter = *ap.* Serv., *Aen.* 5,755; [Carminius, von Meursius verbessert >] Granius, *Italia* 2 = *ap.* Macr., *Sat.* 5,19,13; Fest., *s.u. Rituales,* 358,21 [22] L → Paul., *s.u.*, 359,12 [13] L; Fest., *s.u. primi<genius sulcus>*, 270, 36 L → Paul., *s.u.*, 271,3 L; D.-Serv.,

*erili. / Aurato matres assuetae pectine mitem / comere et umenti fluuio reuocare colorem. / **Numen** erat iam **cerua** loci*[26]*; famulamque Dianae / credebant, ac tura **deum de more** dabantur. / Haec, aeui uitaeque tenax felixque senectam / **mille** indefessos uiridem duxisse per **annos**, / saeclorum numero Troianis condita tecta / aequabat; sed iam longo nox uenerat aeuo.*[27]

Es ist nicht bekannt, ob *Capys* tatsächlich kultisch verehrt wurde[28]; dies scheint aber kaum wahrscheinlich, da die Etrusker keine Heroen im griechischen Sinn kannten[29].

Allerdings zeigen rezente Münzen – warscheinlich aus der Zeit des Abfalls von Rom (216–211 v. Chr.) – auf dem Avers einen weiblichen Kopf mit Mauerkrone[30], wohl eine Inkarnation der Stadt. Es handelt sich in diesem Fall jedoch eher um eine konventionelle Darstellung als um eine Gottheit[31], die tatsächlich mit einem eigenen Kult[32] verehrte wurde.

*

Aen. 4,212; Isid.., *Or.* 15,2,3). Als Stadtgründungsritual auch für *Aricia* (Varro *l.c.*) und besonders für Rom bezeugt (Varro *l.c.*; *R.R.* 2,1, 9-10; Plut., *Rom.* 10,1;11; *Rom. Quaest.* 27/271 ab; Ov., *F.* 4,819-826); für *Capua* vgl. Heurgon 1942, S. 119–121.

[26] Heurgon 1942, S. 321–324 (und Anm. 7, S. 323) sieht die Hirschkuh als Vertreterin der „äußeren Seele" von *Capua*, dessen Überleben von dem des Tieres abhängt – etwas Vergleichbares mit der *ficus Ruminalis* in Rom (Varro, *inc. sed.* fr. 452 GRF, S. 368 Funaioli = *ap.* Fest., *s.u.* <*Ruminalem ficum*>, 332, 8 L → Paul., *s.u. Ruminalis*, 333, 4 L [vgl. Varro, *R.R.* 2,11; *L.L.* 5,54]; Liv. 1,4,5; 10,23,12; Plut., *R. Quaest.* 57 / 278c; Plin., *N.H.* 15,77; Serv., *Aen.* 8,90; *f. Rumina*: Ov., *F.* 2,412).

[27] D.-Servius macht den Gründer von Capua zu einem Trojaner, einem Verwandten des Aeneas, und schreibt ihm eine andere Art posthumer Weissagung zu, überliefert durch eine Inschrift auf der Bronzestatue einer Färse (*Aen.* 2,35): *Alii hunc **Capyn** adfinem Aeneae tradunt, et ideo ei ab Aenea dari recti consilii principatum. Hic est qui **Capuam** condidit. Sed hoc post multa saecula claruit. Nam his temporibus, quibus Caesar occidi habuit, Capuae **iuuencae aeneae** dicitur inscriptum fuisse isdem temporibus unum de **genere conditoris** periturum.*

[28] Als sie zwecks Bau ihrer Höfe alte Gräber abrissen, sollen römische Kolonisten, die Vorteil aus der *lex Iulia* des Jahres 59 gezogen hatten, das Grab des *Capys* entdeckt haben, in dem ein ehernes Täfelchen mit einer Inschrift in griechischem Alphabet und griechischer Sprache die Ermordung eines Abkömmlings des *Iulus* vorhersagte: so Sueton (*Caes.* 81, 2), der L. Cornelius Balbus folgt (fr. 1 [einzig] HRR 2, S. 46 Peter): *Paucos ante menses cum in colonia Capua deducti lege Iulia coloni ad extruendas uillas uetustissima sepulcra dissicerent idque eo studiosius facerent, quod aliquantum uasculorum operis antiqui scrutantes reperiebant, tabula aenea in monimento, in quo dicebatur **Capys conditor Capuae** sepultus, inuenta est conscripta litteris uerbis Graecis hac sententia: «quandoque ossa **Capys** detecta essent, fore ut **Iulo prognatus** manu consanguineorum necaretur magnisque mox Italiae cladibus uindicaretur».* Es ist unbekannt, ob das Grab bekannt war oder ob es lediglich durch die Inschrift identifiziert wurde, aber die Erzählung erweckt nicht den Eindruck, dass eine lebendige Erinnerung daran existierte.

[29] Heurgon 1942, S. 153, Anm. 1 untersucht die Überlieferung, die *Capua* einen anderen Namen zuschreibt, und zwar *Volturnum* (Liv. 4,37,1). Dieser Name könnte auf eine Weihung an den Gott **Vel** hinweisen (vgl. J. Heurgon, *Voltur*, REL 14 (1936), 109–118 /Neudruck in: Idem, *Scripta minora*, Collection Latomus, 191, Brüssel 1986, 247–255). Aber dieser Gott hat in Capua keine Spuren hinterlassen; und die *Porta Volturnensis* ist in klassischer Zeit nur das „Tor des Flusses Volturnus".

[30] Garrucci 1885, 2, Taf. LXXXVII,1; Head 1887/1911, S. 35: *uncia*, „female head turreted"; Sambon 1903–1906, Nr. 1028 (= Taf. I, 3). 1035–1036; Heurgon 1942, S. 223–224 („déesse poliade, Τύχη πόλεως …").

[31] Es muss zumindest ab der ersten Hälfte des 6. Jhs.v.Chr. den Kult einer weiblichen Gottheit im sog. Tempel Patturelli in der Lokalität Le Curti gegeben haben, wo viele weibliche Statuen gefunden wurden: Heurgon 1942, S. 330–392 (XV. Le Sanctuaire du Fondo Patturelli, bes. S. 334–336 für die Weihgaben aus Tuffstein oder Terrakotta) sieht darin eine kourotrophe Göttin und denkt an *Iuno*, d.h. **Uni**; vgl. M. Bonghi Jovino, *Capua: Il santuario del fondo Patturelli*, in: *Santuari* 1985, S. 121–123, Nr. 6.2 (mit Literatur); G. Colonna, *I santuari delle necropoli*, in: *Santuari* 1985, S. 116. Aber diese Statuen sind älter als die Münzen und ohne typologische Ähnlichkeiten.

[32] Man könnte in diesem Zusammenhang auch *Telamon* (auf dem Poggio di Talamonaccio, in der Nähe des modernen Talamone [GR]) anführen, einen Hafen Etruriens, der wahrscheinlich *Rusellae* gehörte (Mela 2,72; *Telamo*: Plin., *N.H.* 3,51; *Telamone*: Geogr. Rav. 3,32/267,15 Pinder-Parthey [Berlin 1860] / 70,11 Schnetz [Leipzig 1940]; Guido, *Geogr.* 34 / 474,15 Pinder-Parthey / 121,15 Schnetz; Τελαμών: Diod. 4,56,6; Plut., *Mar.* 41,3; Τελαμὼν ἄκρον: Ptol., *Geogr.* 3,1,4; *Tab. Peut.*, 4,3). Er trägt den Namen eines *griechischen* Helden, der ein Argonaut war (Ap. Rh. 1,90-94; Hyg., *Fab.* 14,8,32), Vater des großen Ajax und angeblicher Gründer der Stadt (Diod. 4,56,6); die etruskische Form erscheint auf einer Wandmalerei der Tomba François in Vulci: **Aivas: Tlamunus** (*CIE* 5262 = *ET* Vc 7.20): „Ajax, (Sohn) des Telamon". – Man hat versucht, ihm verdächtige Münzen mit der Aufschrift **tla** (Deecke 1876, S. 43–44: *Geprägte Münzen mit **tla** (Telamon?)*), **tla**, **tel**, **tl** (*CIE* 2, S. 122–123 [O.A. Danielsson, E. Sittig, Leipzig 1936]; Pallottino 1937/1979, S. 717, Nr. 14) oder auch **[t]lam** zuzuschreiben. Aber *Telamon* ist keine unabhängige Stadt und hat niemals Münzen geprägt (die *ET* kennen keine Münzaufschriften dieser Art, nur **tla** auf einer Vase aus Volsinii: *CIE* 10766 = *ET* Vs 0.37). Garrucci 1885, 2, S. 188, Taf. CXXV, *Monete false*, 1, hat schon damals vorgebeugt: „Il bronzo con l'epigrafe AVT [zu lesen: **TLA**] è impostura moderna" (doppelgesichtiger Gott; R/Schiffsvorderteil und Aufschrift); so auch Haeberlin 1910, S. 279, II. Taf. 97, 15.

In anderen Fällen kann eine Gottheit namengebend für eine Stadt sein, wie etwa bei ***Manθva**[33] (lat. *Mantua*). Sie ist eine Stadt mit gemischter Bevölkerung[34], deren Gründung verschiedene Überlieferungsstränge kennt[35], zumindest einen griechischen und einen etruskischen. Ersterer – von Vergil (*Aen.* 10,198-200) bezeugt – verbindet den Namen der Stadt mit jenem der Seherin *Manto*, Tochter des *Tiresias*[36]:

Ille etiam patriis agmen ciet ***Ocnus*** *ab oris,*
fatidicae ***Mantus*** *et* ***Tusci*** *filius* ***amnis****,*
qui muros matrisque dedit tibi, ***Mantua****, nomen*[37]**.**

Zweiterer – von D.-Servius (*Aen*. 10,198) überliefert – nennt **Mantus**, den etruskischen Gott, der dem Totengott *Dis Pater* entspräche[38]:

Alii a ***Tarchone*** *Tyrrheni fratre conditam dicunt;* ***Mantuam*** *autem ideo nominatam, quod Etrusca lingua* ***Mantum Ditem Patrem*** *appellant, cui cum ceteris urbibus et hanc* ***consecrauit.***

Dass dieses Zeugnis einzig ist, schwächt seine Aussagekraft, aber eine derartige Situation ist in der Etruskologie häufig. Auch wenn sich eine Bestätigung der Etymologie des Stadtnamens nicht erreichen lässt, so stellt zumindest der Gott eine Realität dar, wie der Weihinschrift **Manθ**[39] (6. Jh.v.Chr.) auf einer Amphorenscherbe aus Pontecagnano [SA] zu entnehmen ist[40]. Ansonsten trägt der Gott der Unterwelt, den man in den Darstellungen sieht, den Namen **Aita**, Transkription von Ἅιδης; er wird von **Φersipnei**, nämlich Περσεφόνη, begleitet[41]: Es handelt sich hier allerdings lediglich um die Übernahme des griechischen Paares der Unterwelt, und die Möglichkeit eines echt etruskischen Unterweltsgottes **Manθ** bleibt bestehen[42]. Wir verfügen jedoch über keine Angaben zu diesbezüglichen Kulten, sei es in *Mantua* oder anderswo, aber er war sicherlich die Schutzgottheit der nördlichen Städte, da es sich um eine Weihung handelt. Für die Bildung des Stadtnamens finden wir eine Form, die aufgrund der Endung **-ua** mit ***Capua** vergleichbar ist.

*

[33] Die Form des Stadtnamens ***Manθva** wird aus **Manθvate** hergeleitet (*CII* 1680 = *ET* Pe 6.5; *CII* 1918 ter = *ET* Pe 6.6; [*CIE* 4417?: falsche Bezugnahme] = *ET* Cl 1.2105: vgl. *Handbook to the Nicholson Museum of Antiquities,* Sydney 1948, S. 394, Nr. 1020; Genitiv **Manθvates'a**: *CIE* 2422 = *ET* Cl 1.2646; *CIE* 2846 = *ET* Cl 1.2415): dieses ist das Ethnikon von *Mantua*, das als Gentilname in Chiusi verwendet wurde; siehe die Femininform **Manθvatnei** (*CIE* 2420 = *ET* Cl 1.1932); vgl. Schulze 1904/1991, S. 528; Pallottino 1937/1979, S. 721. 724. 725.

[34] Vgl. Vergil (*Aen.* 10,201-203): ***Mantua****, diues auis, sed* ***non genus omnibus unum****: /* ***gens*** *illi* ***triplex****,* ***populi*** *sub gente* ***quaterni****, / ipsa caput populis,* ***Tusco*** *de sanguine uires* –, was Servius (*Aen.* 10,202) so ‚erklärt': *quia* ***Mantua tres*** *habuit populi tribus, quae in* ***quaternas*** *curias diuidebantur; et singulis singuli lucumones imperabant, quos tota in Tuscia* ***duodecim*** *fuisse manifestum est, ex quibus unus omnibus praeerat.*

[35] Vgl. D.-Servius (*Aen.* 10,201): *... non ab* ***Ocno****, sed* ***ab aliis quoque*** *condita fuit: primum namque a* ***Thebanis****, deinde a* ***Tuscis****, nouissime a* ***Gallis****, uel, ut alii dicunt, a* ***Sarsinatibus****, qui Perusiae consederant.*

[36] In einer von D.-Servius (*Aen.* 10,198) bezeugten Variante ist Manto eine Tochter des Herkules: *Alii* ***Manto****, filiam* ***Herculis****, uatem fuisse dicunt*.

[37] Vgl. Servius (*Aen.* 10,198): ***Ocnus*** *...* ***Mantuam*** *dicitur condidisse, quam a matris nomine appellauit: nam fuit filius* ***Tiberis*** *et* ***Mantus****,* ***Tiresiae*** *Thebani uatis filiae, quae post patris interitum ad Italiam uenit*.

[38] Hier wird Tarchon als Gründer genannt; er habe die Stadt wie auch andere Städte des Nordens diesem Gott geweiht. Siehe Müller 1828, 2, S. 61 (Müller, Deecke 1877, 2, S. 61). – Zum Gott: Pfiffig 1975, S. 320–322, der die Weihung von Städten an einen Totengott für unwahrscheinlich hält.

[39] Siehe Colonna 1997 [1999], 405–407, Nr. 33 (Tav. XXVII).

[40] Colonna 1997 [1999] zitiert auch: erstens ein Derivat ***Mantr(a)ns**, das auch ein Theonym ist (Gen. **Mantrnsl**: *CIE* 447 = *TLE* 653 = SE 19, 1946–1947, S. 184 = *ET* Co 3.7; vgl. G. Herbig, *Neue etruskische Funde aus Grotte S. Stefano und Montagne*, Glotta 4 (1913), 165–187, S. 172–187 [III. Die etruskischen **-al** Formen], bes. S. 173, Anm. 5; Bentz 1992, S. 196–197, Taf. XLIX, Abb. 273–276, aus dem *ager Cortonensis*, Lokalität Montecchio [AR]); zweitens einen theophoren Gentilnamen **Manθureie** auf einer Scherbe eines großen Gefäßes, *pithos* oder *dolium,* aus S. Giuliano [PI], dessen mittelalterlicher Name *Manturanum* war (I. Caruso, *Attività archeologica a Barbaro Romano*, in: *Archeologia nella Tuscia II* [Quaderni del Centro di studio per l'archeologia etrusco-italica 13], Rom 1986, 127–137, S. 136–137, fr. A = Taf. LXI,1).

[41] Diese beiden Namen sind in der Tomba dell'Orco in Tarquinia bezeugt (*CIE* 5364-5365 = *ET* Ta 7. 63-64). Man liest **Eita** und **Φersipnai** in der Tomba Golini in Orvieto (*CIE* 5090-5091 = *ET* Vs 7. 14-15). Siehe Pfiffig 1975, S. 322–323.

[42] Colonna 1997 [1999], S. 406–407 vergleicht ihn mit Apollo und **Suri**.

Ein weiterer Stadtname, der wahrscheinlich von einem Theonym abgeleitet worden ist, dürfte ***Vatluna**[43] (lat. *Vetulonia*[44]; gr. Οὐετουλώνιον[45]) sein. Das Flachrelief von Caere (**Abb. 1**) zeigt für die *Vetulonienses* einen jugendlichen nackten Gott[46], der auf der linken Schulter ein Ruder trägt und sich mit der rechten Hand auf eine Kiefer stützt. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Meergott, was dadurch erklärt werden kann, dass die Stadt früher durch den sogenannten *Lacus Prilius*[47] in direkter Verbindung mit dem Meer stand. Die Münzen[48] mit der Aufschrift **Vatl**[49] zeigen auf dem Avers den Kopf eines Jünglings mit einer seltsamen Kopfbedeckung[50]: Es könnte der Balg eines Meerestieres sein, der den Jüngling als einen Meergott charakterisiert, und zwar im Einklang mit den Symbolen auf dem Revers: Anker[51] oder Dreizack[52] zwischen zwei Delphinen[53]. Man hat vorgeschlagen, Ποσειδῶν-*Neptunus*[54] zu erkennen, aber dieser wird gewöhnlicherweise als bärtiger Mann von reiferem Alter dargestellt und der entsprechende Gott in Etrurien trägt den Namen **Neθuns**[55], was

---

[43] Zur Stadt, vormals Colonna [GR], und den archäologischen Entdeckungen: Falchi 1891/1965; D. Randall-MacIver, *Villanovans and early Etruscans*. *A Study of the Early Iron Age in Italy as it is seen near Bologna, in Etruria and in Latium,* Oxford 1924, S. 100–102. Von Duhn 1924–1939, Bd. 1, S. 208–209; F. von Duhn, *s.u. Vetulonia*, in: *Reallexicon der Vorgeschichte* 14 (1929), 160–165; Schachermeyr 1929, S. 137; G. Radke, *s.u. Vetulonia*, in: *RE* 8 A 2 (1958), 1874–1880; Curri 1978; B. Adembri, *s.u. Vetulonia*, in: *Dizionario* 1985, 320–324.

[44] Im Lateinischen *Vetulonia* (Sil. Ital. 8,485; Frontin., *Strat.* 1,2,7) oder *Vetulonii* (Plin., *N.H.* 2,227). Ethnikon: *Vetulonienses* (Plin., *N.H.* 3,52), *Vetulonenses* (*CIL* 11, 1847, 3609).

[45] Ptolemaeus (*Geogr.* 3,1,43). Ethnikon: Οὐετυλωνιᾶται (Dion. Hal. 3,51,4).

[46] Banti 1931. Nachdem sie alle Gründe für die Identifizierung eines Gottes geliefert hat, bleibt Banti im Abschluss (übertrieben?) vorsichtig (S. 196–197): „Attualmente non oserei asserire con certezza che **Vatlun* è il nome del dio, o dell'eroe marino, che appare sulle monete di Vetulonia e sul rilievo ceretano".

[47] Es handelt sich um eine tiefe Bucht, den sog. *Lacus Prilius* (Cic., *Mil.*, 27,74 [die Handschriften geben für den Ablativ *Prilio* (P), *Prelio* (M), *Perelio* (ET) an]). Die Öffnung zum Meer hin versumpfte nach und nach, heute sind es die *Padule di Castiglioni* (vgl. Banti 1931, S. 189: vier alte Karten). Die Stadt steht in Verbindung mit einem Kanal, im Altertum *Prile* (Plin., *N.H.*, 3,51), *Prelius* oder *Prilius*, modern Bruna, der bis zum Meer führt; dank diesem fordert sie ihre Nähe vom Meer zurück (vgl. Plin., *N.H.* 2,227: *... innascuntur ... ad* ***Vetulonios*** *in Etruria* ***non procul a mari*** *pisces*), obwohl sie 14 km davon entfernt ist (vgl. *contra* Ptolemaeus, 3,1,43, *s.u.* Τούσκων μεσόγειοι).

[48] Neben den Sammelkatalogen siehe I. Falchi, *Vetulonia et ses monnaies confrontées avec les monnaies de Populonia et de Rome*, Annuaire de la Société française de Numismatique et d'Archéologie 8 (1884), 193–209; 281–311; 9, (1885), 5–39; Falchi 1891/1965, S. 221–237 (IV. Numismatica di Vetulonia): ohne Aufschrift oder mit **Vatl**; Curri 1978, *passim*. – Deecke 1876, Nr. 24–31, S. 30–33 (VI. Rad und Anker) zitiert Münzen mit Rad auf dem Avers, Anker auf dem Revers, deren einige die Aufschrift **Vetluna** tragen. Aber diese Münzen wurden von Banti 1931 nicht in Betracht gezogen, und die Aufschrift ist nicht in den *ET* angegeben.

[49] **Vatl** (*CII* 288 = *TLE* 367. 796 = *ET* NU N.2 [*c.* 200 Ex.]). Eherner Sextans (3. Jh.): Deecke 1876, S. 44–46, Nr. 64–66 (XI. Geprägte Kupfermünzen mit *vatl*); S. 142; Taylor 1923, S. 172; L. Camilli, *Le monete a leggenda Vatl*, in: *Contributi monetazione* 1976, 181–197 (Taf. XXX–XXXII); F.M. Vanni, *Vetulonia. La monetazione d'argento e di bronzo*, in: *Etruria mineraria* 1985, 119–121, Nr. 519–523.

[50] Die Kopfbedeckung des Mannes auf den Münzen wurde auf verschiedene Weisen interpretiert: Fell eines Wildschweins (Garrucci 1885, 2, S. 57, Taf. LXXIV, 16–19; Pallottino 1937/1979, S. 716 „pelle di cinghiale") oder eines Löwen (Deecke 1876, 44–46: „Löwenfell"), daher die Identifizierung der Figur mit Herakles (Deecke *l.c.*; Taylor 1923, S. 173). Es ist allerdings wahrscheinlicher, dass ein Teil eines Meerestieres dargestellt ist: nach A. Sambon ist es ein Delphin oder ein Meeresungeheuer, nach I. Falchi sind Fischschuppen angegeben, nach L. Banti ein unidentifizierbares Meerestier. Die Figur ist wahrscheinlich eine Gottheit, also ein Meergott im 3. Jh. v.Chr. wie auf dem Flachrelief aus Caere des 1. Jhs.n.Chr. – Siehe zuletzt auch M. Boosen, *Etruskische Meeresmischwesen. Untersuchungen zu Typologie und Bedeutung* (Archaeologica 59), Rom 1986, Anhang I zum Katalog Meermann. Sonderformen, S. 101, Nr. 7: „Meerdrachenkopf".

[51] Auf dem Revers ein Anker: Deecke 1876, S. 44–46 (Geprägte Kupfermünzen mit **vatl**), Nr. 64 (**vatl** auf dem Revers), S. 44.

[52] Die Aufschrift findet sich am häufigsten zusammen mit der Figur auf dem Avers; auf dem Revers Dreizack zwischen zwei Delphinen: Deecke 1876, *ibid.*, Nr. 65 abcdef (**vatl** auf dem Avers); 65 i (**vatl** auf dem Revers); 66 def (**vatl** auf dem Avers), S. 45–46; Garrucci 1885, 2, S. 57, Taf. LXXIV, 16. 17. 19 (**vatl** auf dem Avers); 15. 18 (ohne Aufschrift); Falchi 1891/1965, S. 223–224 (Münzen des III. Jhs.); Sambon 1903, S. 73–75, Nr. 122. 124. 125 (**vatl** auf dem Avers); 121. 121 a (ohne Aufschrift); Banti 1931, S. 589.

[53] Nach Deecke 1876, S. 142 könnte man Geldmünzen ohne Aufschrift mit einem Seepferdchen auf dem Avers beifügen (vgl. S. 17, Nr. 21; S. 18, Nr. 27); dieser Vorschlag ist aber willkürlich.

[54] Braun 1842, S. 38; Deecke 1876, S. 141–142; Taylor 1923, S. 173. Andere Vorschläge wie z.B. Telamon (Canina 1846–1851, 1, S. 33) oder Palaimon, in *Portunus* latinisiert (Garrucci 1885; P. Ducati, *Etruria*, 1925, 1, S. 133), sind willkürlich. Pfiffig 1975, S. 286–287 folgt L. Banti.

[55] Zu diesem Gott: Pfiffig 1975, S. 285–286; I. Krauskopf, *s.u. Poseidon/Nethuns*, in: *LIMC* 7 (1994), 1,479-483; 2,378. Siehe z.B. einen geschnittenen Karneol aus Vulci, jetzt in Paris, Cabinet des Médailles, Coll. Luynes (Inv. nr. 251): A. Fürtwängler, *Die*

als Entlehnung aus lat. *Neptunus*[56] anzusehen ist[57]. Man wird hier vielmehr an eine echt etruskische Meeresgottheit[58] denken, deren jugendliches Aussehen in Zusammenhang mit dem anderer lokaler Gottheiten steht wie etwa **Tinia**[59] selbst.

Unter diesen Umständen könnte **Vatl** die Abkürzung sowohl des Namens der Stadt[60] als auch des Namens des eponymen Gottes[61] sein. Das vollständige Theonym wird wahrscheinlich durch einen Münztypus mit der Aufschrift **Vatlun**[62] überliefert, der Stadtname ***Vatluna** wäre dann davon abgeleitet wie ***Tarχuna** von **Tarχun**. In Ermangelung jedes anderen literarischen oder archäologischen Zeugnisses zeigt das Flachrelief von Caere immerhin, dass der junge Gott noch im 1. Jh.n.Chr. gut bekannt war, auch wenn man nichts über

antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum, 3 Bde., Leipzig – Berlin 1900, 2, 82, Taf. XVII, 2 = *o.c.* in: *LIMC* Nr. 1,1,480; 2,378: **Ne0unus**; zwei Spiegel, der eine aus Tuscania, jetzt in Vatikanstadt, Museo Gregoriano Etrusco (Inv.nr. 12645): *ES* 76 (+ 3, S. 77–80): **Ne0uns** mit Dreizack = *o.c.* in: *LIMC* Nr. 9, S. 481, mit Zeichnung; Photo *ap.* E. Simon, *Le divinità di culto*, in: *Etruschi Immagine* 1984, 152–167, S. 162 oben, und R. Bloch, [N. Minot], *s.u. Eos/Thesan*, in: *LIMC* 3 (1986), 1,789-797; 2,583-586, Nr. 6, S. 1,791; 2,584 (Mitte 5. Jh.v.Chr.); der andere mit unbekannter Herkunft, früher Vatikanstadt, Museo Gregoriano Etrusco, jetzt verloren: *ES* 64 (+ 3, S. 85–66), ohne Aufschrift, aber mit Dreizack = *o.c.* in: *LIMC* Nr. 14, S. 481 (späteres 4. Jh.v.Chr.); Zeichnung *ap.* E. Simon, *s.u. Amymone*, in: *LIMC* 1 (1981), 1,742-752; 2,597-608, Nr. 55,1,746; vgl. G.A. Mansuelli, *Gli specchi figurati etruschi. Stile e cronologia*, SE 19 (1946–1947), 9–137, Nr. 54, Taf. III; Idem, *Studi sugli specchi etruschi.* IV. *La mitologia figurata negli specchi etruschi*, SE 20 (1948–1949), 59–98, S. 66.

[56] Rix 1981, S. 123–125 (§ 6): *pt* > **θ/t** (s. z.B. *Septimus* > **Se$^{0}_{t}$ume**: [t] *CIE* 1245 = *ET* Cl 1.52; [θ] *CIE* 3755 ab = *TLE* 567 ab = *ET* Pe 0.2, 0.1; s. Pfiffig 1975, S. 285), wahrscheinlich mit umbrischem Ausgangspunkt; vgl. *ct* > **θ**: *Octavius* > **U0ave** (*CIE* 4563 = *ET* Pe 1.1264; *ET* Pe 1.756; *ET* AS 7.2; schon Deecke 1876, S. 141).

[57] Man hat daran gedacht, den Stadtnamen **Nepet**, heute Nepi [VT], mit dem Theonym **Ne0uns** in Verbindung zu bringen (schon C.O. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Gießen 1906, S. 26, Anm. 3); beide Formen dürften auf dieselbe Wurzel ***nept-** zurückgehen, die „Feuchtigkeit" ausdrückt. **Ne0uns**, wie **Neptunus**, ist anfänglich ein Gott des Wassers, besonders der Quellen: Pfiffig 1975, S. 285 merkt an, dass die Gegend um Nepi zahlreiche Quellen aufweist. Das ‚N', das auf einigen Münzen allein erscheint, könnte sich auf diese Stadt beziehen, ohne dass es notwendig ist, eine Stadt am Meer zu suchen, wie Pallottino 1937/1979, S. 719 wollte. Aber Nepet scheint keine unhabhängige Stadt gewesen zu sein, und keine andere Münze kann ihr zugeschrieben werden.

[58] Die Kiefer war in Griechenland eigentlich dem Poseidon geweiht, weil sie im Schiffsbau Verwendung fand, wie Plutarch (*Symp. quaest.* 5,3,1/675f-676a) erklärt. Ihre Verbindung zum Jüngling des Flachreliefs von Caere ist ein zusätzlicher Hinweis darauf, ihn als Meeresgott zu deuten.

[59] Zu **Tin** oder **Tinia**, der Ζεύς bzw. *Iupiter* entspricht: Pfiffig 1975, S. 231–234, bes. S. 232–233 (und 237–238) zum „jugendlichen Tin"; G. Camporeale, *s.u. Zeus/Tinia*, in: *LIMC* 8 (1997), 1,400–421; 2,258-267.

[60] Man könnte vielleicht eine lateinische Übertragung dieser abgekürzten Form in **Vetlo** (*CIL* 6,2382a, Zeile 16) erkennen (vgl. Pallottino 1937/1979, S. 711). Vgl. *CIL*, 6, 221, Zeile 7: **Vet**; *CIL* 6, 2375b, Zeile 41: **Vetulo** (alle drei Inschriften sind Soldatenlisten).

[61] Diese Doppelbedeutung könnte erklären, warum sich die Aufschrift bisweilen auf dem Revers findet.

[62] Zusätzliche Buchstaben, die auf einigen Münzen dieser Reihe sichtbar sind, haben zu einer Lesung **Vatlui** (*TLE* 795 = *CIE* 2, p. 114 = *ET* NU N.3 [1 ex.]) oder **Vatlun** geführt: Sambon 1903–1906, I, 1, S. 74, Nr. 123 (der zwischen den beiden Lesungen schwankt); Deecke 1876, S. 45, Nr. 65 ae (der **-un** vorzieht). – Dass es sich um den Namen eines Gottes handelt, könnte aufgrund der Weihinschrift auf einer aus der Maremma stammenden weiblichen Bronzestatue angenommen werden, die mit ärmellosem *chiton* sowie *himation* über Schulter und Brust bekleidet ist und in der rechten Hand ein Horn hält: veröffentlicht von B. Nogara, *Una statuetta etrusca inedita*, in: *Antike Plastik. Walter Amelung zum sechzigsten Geburtstag*, Berlin – Leipzig 1928, 165–167 (= *NRIE*, 698 = *TLE* 738 = *ET* OB 3.3): **Vatlmi** (Nogara sah darin eine Widmung an **Van0**, was formal unmöglich ist). Es kann der Dativ von **Vatl(u)m** oder **Vatl(u)n** sein (vgl. *supra*). Das Wort findet sich auch auf einem Kandelaber unbekannter Herkunft: **Vatlimi** (*NRIE* 1051 [M. Buffa: „ora è irreperibile"] = *TLE* 747 = *ET* OI 0.21), jetzt in Providence nach D.G. Mitten, *Classical Bronzes* (Catalogue of the Classical Collection. Museum of Art, Rhode Island School of Design), Providence (RI) 1975, Nr. 35 Candelabrum (Acc. Nr. 31.364), S. 123–127 (in der Sequenz **lurs'latla / vatlimifas'te**).

[63] Zahlreiche Votivgegenstände weisen auf die Existenz eines archaischen Tempels im Zentrum der Stadt hin (heute Costa Murata). Er ist aber noch nicht gefunden worden und über das Kultgeschehen ist nichts bekannt (A. Talocchini, *Ultimi dati offerti dagli scavi vetuloniesi: Poggio Pellicia – Costa Murata*, in: *L'Etruria mineraria,* Atti del XII Convegno di Studi Etruschi e Italici (Firenze-Populonia-Piombino, 16.-20.6.1979), Florenz 1981, 99–138, bes. S. 114–123).

[64] *Vetulonia* habe mit Roselle, Chiusi, Volterra und Arezzo gegen das Rom des Tarquinius Priscus gekämpft (Dion. Hal. 3,51,4). Im Jahr 282 oder 278 wird es als ein *oppidum* in Zusammenhang mit einem Hinterhalt der Gallier gegen den Konsul L. Aemilius Papus erwähnt (Frontin., *Strat.* 1,2,7, der irrtümlich *L. Aemilius Paulus* schreibt [wie Plin., *N.H.* 3,138]; vgl. E. Klebs, *s.u. Aemilius 112 = Q. Aemilius Papus*, in: *RE* 1/1 (1893), 576). Vetulonia findet sich nicht unter den etruskischen Städten, die dem Scipio im Jahr 205 Truppen gegen Karthago zur Verfügung stellen (Liv. 28,45,14-18).

seinen Kult sagen kann[63]; er symbolisierte jedenfalls eine Stadt, die eine große Rolle in der Geschichte Etruriens[64] spielte und für die Entwicklung der etruskischen Kultur[65] von erheblicher Bedeutung war[66].

Es ist nicht unmöglich, dass eine ähnliche Situation in **Velaθri**[67] oder ***Velθri**[68] (lat. *Volaterrae*[69]; gr. Οὐολατέρραι[70]) vorliegt. Die Münzen der Stadt zeigen einen doppelgesichtigen Gott[71]. Es ist unbekannt[72], ob der Name dieses Gottes mit jenem der Stadt verwandt war, es sei aber betont, dass **Culsans**[73] der einzige doppelgesichtige Gott ist, den wir aus Etrurien kennen[74].

***

[65] Silius Italicus (8,483-488) streicht die kulturellen Neuerungen Vetulonias heraus: ... *Maeoniaeque decus quondam **Vetulonia** gentis. / **Bis senos** haec prima dedit praecedere **fasces** / et iunxit **totidem** tacito terrore **securis**; / hae altas **eboris** decorauit honore **curilis** / et princeps **Tyrio** uestem praetexit **ostro**; / haec eadem pugnas accendere protulit aere.* Neuerungen dieser Art werden allgemein den Etruskern auch von Dionys von Halikarnassos (3,61,2-3), Livius (1,8,3), Florus (1,1,5,6) … zugeschrieben, aber die Archäologie hat die diesbezüglich bedeutende Rolle Vetulonias erhärtet (vgl. die Miniatur-*fasces* aus der Tomba del Littore [Museo Archeologico, Florenz, Inv.nr. 8608]: siehe z.B. C. Benedetti, *La Tomba vetuloniese del Littore*, SE 27 (1959), 229–249 [Taf. XX–XXI], S. 240, Nr. 32; 28 (1960), 449–477 [+ Taf. LXXVIII], S. 453. 459–461 (Il fascio); M. Pallottino, *Etruscologia*[7], Mailand 1984, Taf. LI; M. Cygielman, *Vetulonia: tomba del Littore*, in: *Civiltà* 1985, 100–105, S. 104, Nr. 3. 15. 30 (Photo S. 101).

[66] Im frühen 6. Jh.v.Chr. beginnt aufgrund der Konkurrenz mit *Populonia* und *Rusellae* der Verfall der Stadt. Die Münzprägung des 3. Jhs. zeigt aber, dass Vetulonia weiterhin seine politische Unabhängigkeit bewahrte und die Erinnerung an eine Vergangenheit als Seemacht pflegte. Vgl. A. Tralocchini, *s.u. Vetulonia*, in: *EAA* 7 (1966), 1157–1161; B. Adembri, *s.u. Vetulonia*, in: *Dizionario* 1985, 320–324, S. 322–324. – Für eine bessere Beurteilung der Stadtentwicklung siehe M. Michelucci, *Vetulonia*, in: M. Cristofani (Hrsg.), *Gli Etruschi in Maremma. Popolamento e attività produttive*, Mailand 1981, 137–151; Torelli 1985, S. 47; M. Cygielman, *s.u. Vetulonia*, in: *EAA* 2. Suppl. 5 (1997), 1026–1028.

[67] **Velaθri** ist der Name auf den Münzen (s. unten Anm. 71).

[68] Die als Gentilnamen gebrauchten Ethnika ***Velθrina** (Gen. **Velθrinal**: *CIE* 1231 = *ET* Cl 1.38) und ***Velθriti** (**Velθritialis'a**: *CIE* 1185 = *ET* Cl 1.159) lassen eine Kurzform des Stadtnamens ***Velθri** annehmen; vgl. Pallottino 1937/1979, S. 722. 723. Diese Form ohne Suffix findet sich als Gentilname in einer Inschrift aus Orvieto (*CIE* 5126 = *ET* Vs 1.186): **Cae : Velθri l :** vgl. Rix 1963, S. 234.

[69] *Volaterrae* (Plural) ist die einzige lateinische Form (Cic., *Amer.* 7,20; Liv. 10,12). Das Ethnikon ist *Volaterrani* (Cic., *Att.* 1,19,4; *Caec.* 7,18; Liv. 28,45,15).

[70] Ptolemaeus (*Geogr.* 3,1,43). Ethnikon: Οὐολατερρανοὶ (Dion. Hal. 3,51,4; Strab. 5,2,6 / 223C).

[71] Man unterscheidet drei Serien, alle mit dem doppelgesichtigen Gott auf dem Avers. Auf dem Revers erscheint der Stadtname **Velaθri** entweder allein (Deecke 1876, Nr. 38–44, S. 34–37 + Taf. III, 42; Haeberlin 1910, Taf. 82) oder mit einer Keule (Deecke 1876, S. 37–41, Nr. 46–52 + Taf. III, 50; Haeberlin 1910, Taf. 83) oder mit einem Delphin (Deecke 1876, S. 41–43, Nr. 53–59; Haeberlin 1910, Taf. 84); F.M. Vanni, *Volterra. Le monete a leggenda Velaθri*, in: *Etruria mineraria* 1985, 104–105, Nr. 455–457. Vgl. Pallottino 1937/1979, S. 715, Nr. 1.

[72] Auf der Akropolis der Stadt standen zwei Tempel. Der kleinere Tempel dürfte den Kult einer Göttin beherbergen, weil eine Scherbe mit der vor dem Brand eingeritzten Inschrift **ati** = „Mutter" [Inv.nr. 786 a] dort gefunden worden ist (M. Cristofani, *Volterra. Scavi 1969–1971*, NSA s. 8,27 [= 98] (1973) Suppl., S. 115, Nr. 54 [Abb. 81]). Die im zweiten Tempel verehrte Gottheit ist unbekannt, siehe G. Colonna, *I due templi dell'acropoli di Volterra*, in: *Santuari* 1985, S. 95–97, Nr. 4.13.

[73] Zu diesem Gott: Pfiffig 1975, S. 246–247. Sein Name ist durch zwei Weihinschriften bekannt, die eine auf der Bronzestatuette eines doppelgesichtigen Gottes aus Cortona (*Gen. dedicationis* **Culsansl**: *CIE* 437 = *TLE* 640 = SE 2, 618 = *ET* Co 3.4; vgl. Neppi Modona 1925/1977, S. 138–140 [Taf. XVII a]; G. Buonamici, *Rivista di epigrafia etrusca 1926–1927*, SE 2 (1928), 585–625, *s.u. Cortona*, 616–618, S. 618 c; R. Pettazzoni, *Per l'iconografia di Giano*, SE 24 (1955–1956), 79–90, S. 87 (Abb. 2); M. Cristofani, *Die Etrusker*, Luzern 1983, S. 157; Krauskopf 1986, Nr. 1, S. 307; 2, 234; Bentz 1992, S. [49]50–52. 188); die andere auf einem Bleitäfelchen aus Firenzuola (und nicht aus Cortona nach I. Krauskopf, *o.c.*, S. 306), das wahrscheinlich an einem Weihgeschenk befestigt war (**Culsans**[**l**?]: *CIE* 473 = *TLE* 647 = *ThLE* 117 = *ET* Co 4.11).

[74] Diesen Gott erkennt Krauskopf 1986, S. 307–308, Nr. 2–4 auf allen Münzen von Volterra.

[75] Der Stadtname leitet sich vom Ethnikon **Velznaχ** her, das in einer Wandmalerei der Tomba François in Vulci bezeugt ist (*CIE* 5269 = *TLE* 297 = *ET* Vc 7.27) und vom Lokativ in zwei Inschriften aus Bolsena bestärkt wird: **Velznalθi** (*CIE* 10803 = *ET* Vs 6.5 [Ende 3.–Anfang 2. Jh.v.Chr.]): vgl. F.H. Pairault-Massa, *Volsinii*, REE/SE 52, 1984 [1986], [275–322 + Taf. XLII–LIII], 280–282, Nr. 6, S. 281 [+ Taf. XLIV, 6] – oder **Velsnalθi** (*CIE* 10768 = *TLE* 902 = *ET* Vs 6.19 [Mitte 2. Jh.v.Chr.]): vgl. A. Balland, A. Tchernia, *Volsinii*, REE/SE 34, 1966, [307–370] 314–317, Nr. 7, S. 316–317; R. Bloch, *Postilla alle iscrizioni nn. 5–7*, *ibid.*, 317–318, S. 318. Zum Wechsel **s/z** siehe unten Anm. 83. – Zur sozialen Bedeutung der Herkunft eines in Bolsena hergestellten Gefäßes siehe F.H. Pairault-Massa, *Une récolte de céramique à Bolsena (1981) et l'inscription d'un potier volsinien*, MEFRA 97 (1985), 923–941, S. 939–941.

Bisweilen bleibt die Beziehung zwischen dem Theonym und dem Stadtnamen unsicher. Es wurde versucht, den Namen von ***Velzna**[75] – vielleicht auch **Velsu**[76] – (lat. *Volsinii*[77]), heute Orvieto[78], mit dem Namen des **Voltumna**[79] zu vergleichen[80], des Gottes des wahrscheinlich in dieser Stadt gelegenen Heiligtums[81], in dessen Nähe die Führer der verschiedenen etruskischen Staaten zusammenkamen[82]. Die Wurzel der beiden Namen scheint dieselbe zu sein[83], aber die Bildungen sind wenig klar. Und vor allem bezog sich der besagte Gott, der in der Stadt epigraphisch nicht bezeugt ist[84], auf den etruskischen Bund: Er stellte ihm sein Heiligtum zur

---

[76] Goldmünzen mit Frauenkopf [**Artume**?] auf dem Avers, Hund nach rechts springend und Aufschrift auf dem Revers: **Velsu** (*CII* 2093 = *NRIE* 1005 = *TLE* 797 = *ET* NU N.7 [3–4 ex.]): Deecke 1876, S. 6, Nr. 6ab; Garrucci 1885, 2, S. 48, Taf. LXXI, Nr. 13; Sambon 1903, S. 39, Nr. 10; oder **Velzu** (*NRIE*, 1006 = *ET* NU N.6 [1 Ex.?]): Deecke 1876, S. 6, Nr. 6c; Garrucci 1885, S. 48, Taf. LXXI, Nr. 14; Head 1887/1911, S. 12. – Ein anderer Typus mit Jünglingkopf mit Myrtenkranz [*Apollo? Eros*?] auf dem Avers, Stier nach links schreitend, Taube, Stern und Aufschrift auf dem Revers: **Velznani** (*NRIE* 453. 454 = *TLE* 788 = *ET* NU N.5 [3 Ex.]): Deecke 1876, S. 5, Nr. 1 [**Velzpapi**]; Garrucci 1885, 2, S. 47–48, Taf. LXXI, Nr. 12; Sambon 1903, S. 39–40, Nr. 9 (liest **Velzpapi**, gibt aber die Lesung **Velznani** von Garrucci an); Head 1887/1911, S. 12; vgl. *CIE* 2 S. 1–2 [O.A. Danielsson, 1936]; *Contributi monetazione* 1976, S. 261, Taf. 35,21. – Silbermünzen mit **Menrva** und Aufschrift **[V]elsna** auf dem Avers, Löwe auf dem Revers: Head 1887/1911, S. 12. Für diese drei Typen siehe E.J. Haeberlin, *Die jüngste etruskische und die älteste römische Goldprägung*, ZN 26 (1908), 229–272, S. 229–231, Taf. I, 1–3; Bloch 1947, S. 15, Anm. 4, Taf. IV; Pallottino1937/1979, S. 723: **Velsu**, **Vel^{s}/$_{z}$(u)na**, **Velznani** mit einem oder zwei Suffixen, die die Synkope des **u** bewirkten (man sollte auch **Vel^{s}/$_{z}$u** schreiben).

[77] *Volsinii* ist die einzige lateinische Form (Liv. 10,37,1; 27,23,3; Plin., *N.H.* 2,39). Das lateinische Ethnikon, dessen gewöhnliche Form *Volsinienses* lautet (Liv. 5,31,5; 32,2 u. 5; Plin., *N.H.* 3,52), ist auch einmal in den *Fasti triumphales* als *Volsones* bezeugt (*de Volsonibus*: a.V.c. 459 = 294 v.Chr.): *Fasti triumphales Capitolini*, in: *Fasti consulares et triumphales = InsIt*, 13,1 Degrassi (Rom 1947), 16, S. 73, Kommentar S. 544 (vgl. Liv. 10,37,13 mit Ungewissheit bezüglich der Identität des Triumphators). Die Form nimmt eine etruskische Basis ***Velsuna** an (Pallottino 1937/1979, S. 725). Später, in den Jahren 280 (*InsIt*, 13,1,17, S. 73. 545) und 264 v.Chr. (*InsIt*, 13,1,20, S. 75. 547), ist *de Vulsiniensibus* zu lesen.

[78] Zur Identifizierung von *Volsinii* mit Orvieto (vgl. Zonaras, *Ann.* 8,7 / 287 [1,380 D]; und Iuv. 3,191; Ps.-Arist., *Mir. ausc.* 94 / 837b 32 – 838a 4): schon Müller 1828, 1, S. 451, Anm. 61 / Müller, Deecke 1877, 1, S. 206, Anm. 56. Die französischen Entdeckungen in Bolsena haben eine Zeitlang die Bolsena-Hypothese revitalisiert: Bloch 1947, S. 18–20 (mit Bibliographie für die beiden Thesen, S. 19, Anm. 2–3); Idem, *Volsinies étrusque et romaine. Nouvelles découvertes archéologiques et épigraphiques,* MEFR 62 (1950), 53–120, mit A. Grenier, *Note sur les fouilles de Bolsena*, MEFR 62 (1950), 120–123. Jetzt wird aber von fast allen Wissenschaftlern Orvieto angenommen: F.T. Buchicchio, *Note di topografia antica sulla Volsinii romana*, MDAIR 47 (1970), 19–45 (bes. S. 44–45); M. Cagiano de Azevedo, *Un trionfo e una distruzione:* M. Folvios *e* Volsinium, PP 27 (1972), 239–245; R.A. Staccioli, *Volsini etrusca*, in: *Aspetti e problemi dell'Etruria interna.* Atti dell' VIII Convegno Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Orvieto, 27.-30.6.1972), Florenz 1974, 207–215. R. Bloch hat seine frühere Stellung-nahme daher abgemildert: R. Bloch, [*Intervento]*, *ibid.*, 216–219; Idem, *Recherches archéologiques en territoire volsinien, de la protohistoire à la civilisation étrusque* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 220), Paris 1972, S. 205–212 (X. Réflexions sur le problème de la localisation de la Volsinies étrusque). Siehe auch C. Morelli, *Volsinî etrusca e il problema orvietano*, Rom 1990; A. Morandi, *Epigrafia di Bolsena etrusca* (Studia archeologica 54), Rom 1990, S. 7; vgl. S. 70–71. 101–102; A. Timperi, [I. Berlingò], *Bolsena e il suo lago* (Guide territoriali dell'Italia), Rom 1994, S. 18–19.

[79] Zu Voltumna: M. Harari, *s.u. Voltumna*, in: *LIMC* 8 (1997), 1,281-282; 2,203; Capdeville 1999, S. 109–127 (mit Literatur).

[80] Vgl. W. Eisenhut, *s.u. Voltumna*, in: *RE* 9 A 1 (1961), 849–855, Sp. 850, Z. 65; Pfiffig 1975, S. 234–236; G. Camporeale, *Volsinii e la dodecapoli etrusca. Storia del problema*, in: *Volsinii e la dodecapoli etrusca.* Relazioni e interventi nel Convegno del 1983 = AnnFaina 2 (1985), 12–15, S. 14; M. Cristofani, *Voltumna: Vortumnus*, *ibid.*, 75–88; Capdeville 1999, S. 123, Anm. 62. Viele Forscher bleiben aber skeptisch.

[81] Heute wird angenommen, dass dieses Heiligtum im Gebiet des heutigen Campo della Fiera (Giardino della Regina) unterhalb der Stadt zu lokalisieren ist: siehe schon G. Buccolini, *Il problema archeologico di Orvieto antica*, 1935, S. 72; dann z.B. G. Colonna, *I santuari suburbani*, in: *Santuari* 1985, S. 98b.

[82] Fünf dieser Versammlungen werden von Livius ausdrücklich bezeugt (4,23,5 [434 v.Chr.]; 4,25,7-8 [433 v.Chr.]; 4,61,2 [405 v.Chr.]; 5,17,6-10 [397 v.Chr.]; 6,2,2 [389 v.Chr.]). Andere können angenommen werden (vgl. Capdeville 1999, S. 111–113).

[83] Man könnte als Basis der beiden Wörter ***velt-** annehmen, das auch der Stamm von **Volta** wäre: dies ist der Name eines chthonischen Ungeheuers, das auch in Volsinii gewütet habe (Plin., *N.H.* 2,140). In **Velzna** notiert **z** eine Affricata **t^{s}**, die aus einer Gruppe **ts** kommen kann (vgl. Bonfante 1968, S. 61; Capdeville 1999, S. 123, Anm. 62).

[84] G. Colonna, *Volsinii e la Val di Lago*, in: *Volsinii e il suo territorio* = AnnFaina 6 (1999), 9–29, S. 11–13 (mit Abb. 1–2, S. 22), hat auf einen Kandelaber hingewiesen, der im Jahr 1970 auf dem Kunstmarkt erschienen ist (vgl. H.A. Cahn [Hsgr.], *Art of Ancient Italy: Etruscans, Greeks and Romans. An exhibition organized in cooperation with Münzen und Medaillen AG, Basel, Switzerland,* April 4–29, 1970, Andre Emmerich Gallery, New York 1970, S. 11, Nr. 17). Auf dem Kandelaber ist eine Weihung **[---]-θunaitla Velsenal0i** erkennbar: die ersten Buchstaben können als Ende des Theonyms im *Casus possessivus* interpretiert werden, die folgenden als der Name der Stadt im Lokativ, aus der der Gegenstand eventuell stammt (möglicherweise als Teil der Beute des Jahres 264 v.Chr.: vgl. G. Colonna, Volsinio capto. *Sulle tracce dei donarii asportati da Orvieto nel 264 a.C.*, in: *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain*, s.l.n.d. [Paris – Gap 1998], 109–122,

Verfügung und war nach Varro (*L.L.* 5,46) der *deus Etruriae princeps*[85]. Dies bedeutet wahrscheinlich, dass er die kollektiven Unternehmungen der etruskischen Stadtstaaten, und zwar besonders jene militärischer Natur beschützte[86]. Dagegen scheint der Hauptgott[87] von *Volsinii* **Tinia**[88] gewesen zu sein, dessen großes Heiligtum in der Lokalität Belvedere[89] entdeckt wurde. Da dieser Tempel über drei Zellen verfügte, darf angenommen werden, dass er eine göttliche Trias[90] beherbergte, die vielleicht jener auf dem römischen Kapitol ähnlich war: Spuren eines **Menerva**-Kultes wurden jedenfalls gefunden[91]; **Uni** wurde wahrscheinlich (auch) zusammen mit **Tinia** verehrt, aber in einem anderen Tempel im Westen der Stadt, aus dem die Portraits eines göttlichen Paares[92] stammen[93].

*

S. 120, Anm. 46, Nr. 1. Der Beleg ist allerdings nicht verlässlich, weil die Lesung unsicher und der Kandelaber jetzt verloren ist: vgl. M. Cristofani, *Note di epigrafia etrusca*, SE 47 (1979), 157–161 [Taf. XL–XLI], S. 159–161 (Un gruppo di bronzi esposti in una mostra di New York [Taf. XLI]), der liest **ni [- - -] uθuiiaxl() velsenalθi** [mit **ni** für **mi**]; *ET* Vs 4.5: [a]**mi [--]uθunaiṭ̣ạ** [b]**velsenalθi** [c]**ul**).

[85] In Zusammenhang mit der Statue im Vicus Tuscus: *et ideo ibi **Vertumnum** stare, quod is **deus Etruriae princeps***. Vergleichbar die Formulierung des Valerius Maximus (9,1,ext. 2) für *Volsinii*: … ***Volsiniensium** urbem ... Etruriae **caput** habebatur*.

[86] Für eine Analyse von *princeps* siehe unseren Artikel Capdeville 1999, S. 124–127.

[87] Die Motive auf den Münzen – Frauenkopf, Jünglingskopf, **Menerva** (s. Anm. 76) – sind für unser Thema nicht besonders hilfreich: vgl. Pallottino 1937/1979, S. 716, Nr. 3.

[88] Siehe Capdeville 1999, S. 127–129. **Tinia** ist der einzige Gott, der eine epigraphische Spur in Orvieto hinterlassen hat. Zu nennen sind zwei Altäre mit der Inschrift **Tinia tinscvil** (*CIE* 4919. 4920 = *TLE* 258. 259 = *ET* Vs 4.10; 4.11): der erste wurde in einem antiken Brunnen neben der Kirche S. Giovanni im Westen der Stadt gefunden, der zweite unter dem Querschiff des Doms (vgl. Taylor 1923, S. 151. 161–162; Pfiffig 1975, S. 75–76 mit Abb. 24, S. 77). Dazu kommen: eine Opferschale, deren Fundort in der Stadt unbekannt ist, mit der Inschrift (*NRIE* 529 = *TLE* 290 abc): **stasinu herma Tins ceχe / erus / lusχnei** (*ET* Vs X.19 = Vs 4.12 + Vs 7.42 mit der nicht begründeten Lesung **tinscvịḷ** für das Ende des ersten Teils); eine Schwarzfirnispatera aus dem Belvedere-Tempel mit der Inschrift (*NRIE*, 471 = *TLE* 270 = *CIE* 10560 = *ET* Vs 4.7): **Tinia Calusna** (mit einem Epitheton, das einen chthonischen Aspekt des Gottes ausdrückt: Pfiffig 1975, S. 233. 320. 360; vgl. das unterirdische *sacellum* unmittelbar im Norden des Belvedere-Tempels: Colonna 1985, S. 116). – Zwei weitere Altäre mit der Formel **Tinia tinscvil** (*CIE* 5168. 5169 = *TLE* 205. 206 = *ET* Vs 4.13. 4.14) wurden in der Nähe des alten Schlosses in Bolsena gefunden, jene Stadt, in der die Volsinier nach der Eroberung Orvietos eine neue Heimat fanden (vgl. Taylor 1923, S. 151; Pfiffig 1975, S. 76, mit Abb. 25, S. 77). – Mit diesen Zeugnissen läßt sich ein theophorer Gentilname verbinden, der in zwei Ziegelstempeln aus Bolsena bezeugt ist (*ET* Vs 6.26-27): **Tintsle**, zu lesen ***Tinzle**, aus **Tins** gebildet; vgl. G. Colonna, *Volsinii*, REE/SE 35 (1967) [515–574 + Taf. LXXXIX–CVII], 539–545, S. 544–545, Nr. 6–7 (mit Faksimile).

[89] Siehe Klakowicz 1976, S. 37–86 (Belvedere); Roncalli 1985, S. 59–61; S. Stopponi, *Il santuario del Belvedere a Orvieto*, in: *Santuari* 1985, 80–83, Nr. 4.7.

[90] Vitruv (*Arch.* 1,7,1) belegt ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Etrusker: *Aedibus uero sacris quorum **deorum maxime in tutela ciuitas** uidetur esse, et **Ioui** et **Iunoni** et **Mineruae**, in **excelsissimo loco** unde moenium maxima pars conspiciatur areae distribuantur*. Die Exegeten fragen sich, ob man die Schutzgötter von den Göttern der Trias unterscheiden soll oder ob die Aufzählung den ersten Ausdruck deutlicher macht. Es scheint uns, dass es sich um zwei verschiedene Gruppen handelt, aber die eine oder die andere der Gottheiten der Trias kann natürlich auch die eigentliche Schutzgottheit einer Stadt sein: vgl. G. Tosi, *La città antica e la* religio *nel* De architectura *di Vitruvio*, CRDAC n.s. 1 [= 11] (1980–1981 [1984]), 425–439, S. 428. 430. – Im vorliegenden Fall sieht man, dass der Tempel des **Tinia** wirklich „sull'alto della rupe" (Colonna 1985, S. 116) errichtet war.

[91] Man hat eine kleine Bronzestatuette der Göttin (0,12 m) und zwischen den Architekturterrakotten einen Teil einer Ägis gefunden: L. Pernier, [E. Stefani], *Orvieto. – Tempio etrusco presso il Pozzo della Rocca*, NSA s. 6,1 [= 50] (1925), S. 143, Abb. 8; Andrén 1940, S. 177, Nr. II.20; Klakowicz 1976, S. 47; Roncalli 1985, S. 59. – Zu **Menerva** siehe unten Anm. 110.

[92] Via S. Leonardo: Andrén 1940, S. 160, Nr. I.1 und Taf. 59, 193–194; Nr. I.3 und Taf. 60, 195–196; vgl. Roncalli 1985, S. 63. – Zu **Uni** siehe unten Anm. 175.

[93] Zur eventuellen Präsenz der **Vei** (*Ceres*) siehe unten S. 132–133 u. Anm. 130–133.

[94] Lateinischer Name: *Populonium* (Liv. 30,39,2; Plin., *N.H.* 3,50; 81; *Itin. Ant.*), *Populonia* (Verg., *Aen.* 10,172; Mela 2,72; Rut. Nam. 1,401), ungewöhnlich *Populonii* (Liv. 30,39,2 [Variante in einigen Hss., vgl. Notiz im *CIE* 2, S. 105–107]); griechischer Name: Ποπλώνιον ([Ps.-]Arist., *Mir. ausc.* 93 / 837b 31; Pol. 34,11,3; Strab. 5,2,5 / 222C; 5,2,6 / 223C; 5,2,8 / 225C). Nach Pallottino 1937/1979, S. 714 kann der Unterschied zwischen den lateinischen Formen einer Vielfalt von adjektivischen Formen im Etruskischen entsprechen, und zwar in Verbindung mit unterschiedlichen Substantiven wie z.B. *urbs Populonia, oppidum Populonium, ciues Populonii*.

[95] D.-Servius (*Aen.* 10,172) überliefert drei Versionen der Gründung der Stadt *Populonia*: *Quidam **Populoniam** post XII populos in Etruria constitutos populum ex insula **Corsica** in Italiam uenisse et condidisse dicunt; alii Populoniam **Volaterranorum coloniam** tradunt; alii **Volaterranos Corsis** eripuisse Populoniam dicunt*. Sie ist die einzige etruskische Stadt direkt am Meer (Strab. 5,2,6; Plin., *N.H.* 3,50).

In anderen Fällen scheint eine mögliche eponyme Gottheit einer Stadt in den bekannten Kulten überhaupt nicht auf. So bei *Populonia*[94], einer Stadt[95], deren etruskischer Name[96] durch Münzen[97] bekannt ist: Meistens erscheint **Pupluna**[98] – eventuell in **Puplu[** oder **]plu[**[99] verkürzt –, aber auch **Puplana**[100], **Pufluna**[101] und nur einmal **Fufluna**[102]. Diese letzte Bezeichnung könnte mit **Fufluns**[103], dem Namen des etruskischen Äquivalents

---

[96] Siehe Battisti 1959, 385–41; Devoto 1932/1967; Pallottino 1937/1979, S. 714. 715–716 (Nr. 2). 718. 724 (Nr. 13); Rix 1998, S. 214–215.

[97] Deecke 1876, S. 46–51 (Geprägte Kupfermünzen von Populonia); R. Garrucci, *Origine du monnayage d'or et d'argent [et de bronze] en Etrurie*, Annuaire de la Société française de Numismatique et d'Archéologie 8 (1884), 97–112; Garrucci 1885, S. 47–56, Taf. LXXI–LXXIV; S. 184–185, Taf. CXXV; Sambon 1903, S. 48–59, Nr. 35–75 (mit mehreren unsicheren Exemplaren); Petrillo Serafin 1976; Cristofani 1976.

[98] **Pupluna** (*TLE* 378. 409. 789 = *ET* NU N.15) auf Silbermünzen mit Gorgoneion auf dem Avers, Sichel und Gestirn oder Dreizack auf dem Revers: Garrucci 1885, 2, S. 51, Taf. LXXII, Nr. 16–17; Sambon 1903, S. 54, Nr. 59 (1 Ex. aus Castella Marittima). – **Pupluna** (*CII* 292 a-k = *TLE* 378. 789 = *ET* NU N. 22) auf Bronzemünzen mit Kopf von **Turms**, **Hercle**, **Menerva** oder **Seθlans** (s. Anm. 109–112) auf dem Avers, entsprechende Symbole mit der Aufschrift auf dem Revers: Deecke 1876, S. 46–51, Nr. 67–72; Garrucci 1885, 2, S. 55–56, Taf. LXXIV, Nr. 1–9; Sambon 1903, S. 70–72, Nr. 115–119; Petrillo Serafin 1976, S. 123–125 [*ca.* 100 Ex.]. – **Pupluna** in einer Sequenz **mi : Pupluna : les** (*CII* 294 = *NRIE* 568 = *TLE* 358 = *ET* NU N.28) auf Silbermünzen mit Kopf der **Menerva** auf dem Avers, Mondsichel und Stern mit der Aufschrift auf dem Revers: Sambon 1903, S. 57, Nr. 67; *Contributi monetazione* 1976, S. 121, Taf. 18, 54, 55; lückenhafte Aufschrift **mi : Pu[pluna : les (?)]** (*ET* NU N. 29): Deecke 1876, S. 14, Nr. 14 d; Garrucci 1885, 2, S. 52–53, Taf. LXXII, 31–32; CXXV, 2; Sambon 1903, S. 57, 66.

[99] **Puplu[na]** (*CII* 291 a = *ET* NU N.21) auf Silbermünze mit Kopf der **Menerva** auf dem Avers, Mondsichel und Stern mit Aufschrift auf dem Revers: Deecke 1876, S. 12, Nr. 12 ac; S. 14, Nr. 14 b-c; Sambon 1903, S. 56, Nr. 65 (ein in Sovana gefundenes Exemplar); Petrillo Serafin 1976, S. 121 (+ Taf. 18, 53). – **[Pu]plu[na]** (*ET* NU N.16): Deecke 1876, S. 14, Nr. 14 a (Taf. II); Sambon 1903, S. 56, Nr 65 (1 Ex. im British Museum).

[100] **Puplana** (*ET* NU N.20) auf Silbermünzen mit Gorgoneion: Garrucci 1885, 2, S. 51, Taf. LXXII, 15; S. 184–185, Taf. CXXV, 1; Sambon 1903, S. 54–55, Nr. 60; Petrillo Serafin 1976, S. 113 (4–7 Ex). – **Pupla[na]** (*CII* 291 b): Deecke 1876, S. 12, Nr. 12 ad.

[101] **Pufluna** ist nur in der Doppelaufschrift **Pufluna Vetalu** bezeugt: auf Münzen mit einem Vulkankopf und einem Schiffsvorderteil auf dem Avers, den Symbolen des Gottes Zange, Hammer und der Aufschrift auf dem Revers (*App.* 56 [Gamurrini: **Pufluna**, aber **[F]ufluna** nach *CIE* 2, S. 105] = *ET* NU N.30); vgl. Milani 1898, S. 145; Devoto 1932/1967, S. 245/160; Cristofani 1976, S. 210, Nr. 4. 6.

[102] Nur im Trio **Fufluna Vetalu Xa** bezeugt, auf dem Revers einer Bronzemünze des 3. Jhs.v.Chr. im Museum von Parma, jetzt verloren (*NRIE* 569. 570 [schreibt irrtümlich **φuφluna**] = *TLE* 379. 794 = *ET* NU N.31); auf dem Avers Vulkankopf, Schiffsvorderteil, auf dem Revers Zange und Hammer mit Wertzeichen. – Die Aufschrift wurde seit Garrucci 1885, S. 56, Taf. LXXIV, Nr. 10, als der Ausdruck eines Münzbundes zwischen *Populonia*, *Vetulonia* und **Camars** (= *Clusium*: Liv. 10,25,11) interpretiert; vgl. Sambon 1903, S. 73, Nr. 120 (zitiert fünf Exemplare, von denen wohl drei lesbar sind, mit **8** = *f*); *CIE* 2,1,2, 1923, S. 105. 116; G. Buonamici, *Epigrafia Etrusca*, Florenz 1932, S. 404 (gibt **[pufluna] vetalu χa**); Pallottino 1937/1979, S. 718 (widerlegt nur die von Deecke 1876, S. 133 vorgeschlagene Idee, dass **Xa** *Caere*, etr. **Ceizra**, meinen könnte); A. Minto, *Populonia*, Florenz 1943, p. 224 (zitiert die Formel mit **P** am Anfang); J. Heurgon, *L'Etat étrusque*, Historia 6 (1957), 63–97, p. 87 (entscheidet sich nicht zwischen **Camars** und *Caere*). **Xa** (mit Hauchbuchstabe) kann aber nicht der Anfang von **Camars** – auch nicht von **Ceizra** – sein; **Vetalu** entspricht nicht der gewöhnlichen Form des etruskischen Stadtnamens von *Vetulonia* und muss eher der Name des Münzmagistrats sein: Cristofani 1976, S. 210, Nr. 9.

[103] Das Theonym hat immer zwei *f*, in der Grundform ebenso wie in allen anderen (vgl. Devoto 1932/1967, S. 245/ 160). So auf Spiegeln: **Fufluns** (*App.* 652 [**Fufluni**] = *ES* V, 35 [+ S. 44–47] = *CIE* 10873 = *ET* Vs S.15 [Castel Giorgio, ager Volsiniensis]; *CII* Suppl. 1, 374 = *ES* V,88, 2 [+ S. 110–111] = *CIE* 10863 = *ET* Vs S.21 [Bolsena]; *CII* 477 bis = *ES* 299 [+ 4, S. 31] = *ET* Cl S.9 [Chiusi]; *CII* 2501 = *ES* 84 [+ 3, S. 88] = *ET* OI S.24; **Fuflun**: *CII* 477 = *ES* 90 [+ 3, S. 95] = *ET* Cl S.13 [Chiusi]); **Fufluns** (*CII* 2468 = *ES* 83 [+ 3, S. 87–88] = *ET* Vc S.12 [aus Vulci; jetzt in Berlin, Staatliche Museen, Inv. Nr. Fr. 36; vgl. Pfister-Roesgen 1975, S 56, S. 76–81, Taf. 60–61]); **Fu[flu]nus** (*CII* 43 = *ES* 87 [mit umgekehrter Zeichnung + 3, S. 90–92] = *ET* La S.1 [aus Praeneste, jetzt in Bologna, Museo Civico Archeologico, Inv.nr. 276]; vgl. G.A. Mansuelli, *Gli specchi etruschi del Museo Civico di Bologna*, SE 15 (1941), 307–316, S. 307, Nr. 1; Pfister-Roesgen 1975, S 9, S. 28–30, Taf. 9–10; G. Colonna, *Praeneste*, REE/SE 43 (1975) [199–222 + Taf. XXVII–XXXIV] Nr. 19, 216–218 [+ Taf. XXXI]; ein ähnlicher Spiegel *ES* 305 [+ 4, S. 36–40] = *CII* 2726 ter [Brüssel, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Sammlung Ravenstein, Inv. Nr. R 1260 (818)] – aber mit **Fufluns** (vollständig) – wird z.T. als eine moderne Kopie erachtet; vgl. Pfister-Roesgen 1975, S. 29–30, Taf. 67; anderer Meinung, und zwar für die Echtheit: R. Lambrechts, *Les miroirs étrusques et prénestins des Musées Royaux d'Art et d'Histoire à Bruxelles*, Brüssel 1978, Nr. 10, S. 67–73, bes. S. 72, Anm. 8); auf Gefäßen: **Fuflunz** (*ET* Um 4.1 [Todi]; vgl. M.T. Falconi Amorelli, *Tuder*, REE/SE 41 (1973), [269–362 + Taf. LXI–XCI] 314–320, S. 317–318, Nr. 100 [+ Taf. LXXX]; *ET* Um 4.2 [Todi]; vgl. M.T. Falconi Amorelli, *ibid.*, S. 319, Nr. 103); **Fuflunsl** (*CII* Suppl. 3,402 = *TLE* 336 a = *ET* Vc 4.3 [Vulci]; vgl. Cristofani, Martelli 1978, S. 121. [I] 122–123. 127); **Fuflunsul** (*CII* 2250 = *App.* 30 = *TLE* 336 b = *ET* Vc 4.2 [Vulci]; vgl. Cristofani, Martelli 1978, S. 119–120. [II] 123–124. 127); **Fuflunl** (*CII* Suppl. 1,453 = *TLE* 336 c = *ET* Vc 4.1 [Vulci]; vgl. Cristofani, Martelli 1978, S. 121. [III] 125. 127); **Fu[flunsl]** (*ET* Ve 4.3; vgl. Vagnetti 1971, S. 175); auf *bullae*: **Fufluns**: *ET* OB 7.1; vgl.

zu Διόνυσος[104] in Verbindung gebracht werden[105]. Dabei hat man an eine alte Form des Theonyms ***Pupluns** gedacht, die der Stadt ihren Namen gegeben hätte, bevor sie verschwunden sei[106]. Ebenso wurde im Fall von **Fufluna** eine sekundäre Analogie zu **Fufluns**[107] erwogen, aber es ist nicht zu erkennen, wodurch dies bewirkt worden sein sollte, wenn es keine wahrnehmbare Verbindung zwischen dem Namen der Stadt und dem Namen des Gottes gab.

Die Beziehung könnte allerdings im Weinbau zu suchen sein, der im Umland von *Populonia* weit verbreitet war[108]. Diese Verbindungslinie scheint jedoch vor anderen verschwunden zu sein, da der eventuell eponyme Gott nie auf den Münzen steht, obwohl man dort verschiedene Gottheiten findet, deren Attribute oft auf dem Revers angeführt sind: **Hercle**[109], **Menerva**[110], **Turms**[111], **Seθlans**[112]. Der zuletzt genannte Gott

---

H. Klumbach, *Etruskischer Goldhänger im Zentralmuseum für Deutsche Vor- und Frühgeschichte zu Mainz*, SE 14 (1940), 427–430 [+ Taf. XXXIX (Inv. Nr. 0.17944)]; G. Buonamici, *Rivista di epigrafia etrusca Anno 1940–1941*, SE 15 (1941), 369–383, S. 377–378, Nr. 7 [+ Abb. 13]; *ET* Pe 7.2 = OB 7.2; vgl. G. Buonamici, *Rivista di epigrafia etrusca 1935–1936*, SE 10 (1936), 407–426, S. 407–409, Nr. 1 [Perugia]; G. Buonamici, *REE 1936–1937*, SE 11 (1937), 425–449, S. 439–440, Nr. 2 [Perugia]; auf der Bronzeleber von Piacenza: **Fufluns(l)** (*NRIE* 31 = *TLE* 719 = *ET* Pa 4.2, 9; vgl. A. Maggiani, *Placentia (Settima)*, REE/SE 49 (1981), [235–283 + Taf. XXX–XLI] 263–267, Nr. 37 / 9); **Fuflu(n)s(l)** (*ibid.*, *ET* Pa 4.2, 23; vgl. A. Maggiani, *ibid*., Nr. 37 / 23). – Nicht zu dieser Reihe gehört **Fuflunzl** (*ET* Vs 6.4 [Bolsena, Poggio Moscini] auf einem Ziegelstempel: A. Balland, A. Tchernia, *Volsinii*, REE/SE 34 (1966), [307–370 + Taf. XLIII–LXXII], 314–317, S. 315, Nr. 5; R. Bloch, *Postilla alle iscrizioni 5–7*, *ibid.*, 317–318, S. 317 [stimmhaftes **z** vor **l**, dagegen z.B. Bonfante 1968]): es ist kein Theonym, sondern der theophore Personenname des Herstellers (vgl. G. Colonna, *Volsinii,* REE/SE 35 (1967), [515–574 + Taf. LXXXIX–CVII] 562–563 [ohne Taf.]).

[104] Zu **Fufluns**: Müller, Deecke 1877, 2, S. 78–79, Anm. 136; W. Deecke, *s.u. Fufluns*, in: *LM* 1 (1884–1890), 1559; Milani 1898, S. 45, 145 (Anm. zu Fufluns); C.O. Thulin, *s.u. Fufluns,* in: *RE* 7/1, 1910, 210–211; Pfiffig 1975, S. 288–295. – Zum Kult: Cristofani, Martelli 1978, S. 130–131. – Zur etruskischen Ikonographie: G.A. Mansuelli, *s.u. Phuphluns* (sic), in: *EAA* 6, Rom 1965, S. 141–142 [+ Abb. 155, S. 143]; M. Cristofani, *s.u. Dionysos/Fufluns*, in: *LIMC* 3 (1986), 1,531–540; 2,419–427.

[105] Zur Etymologie: E. Gerhard, *Populonia*, RhM [2. F.] 1 (1833), 135–136; weiterentwickelt in Idem, *Über die Gottheiten der Etrusker*, in: *Philosophische und historische Abhandlungen der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1845, 517–573, S. 522. 545 (abgedruckt in Idem, *Gesammelte akademische Abhandlungen und kleine Schriften,* 2 Bde., Berlin 1866, 285–344, S. 291. 315); Idem, *Über die etruskischen Götternamen*, Zeitschrift für die Althertumswissenschaft 5 (1847) (Nr. 85), 673–679, Sp. 674; Milani 1898, S. 45. 145; L. Ceci, *Roma e gli Etruschi. II. La storia di tre parole*, RAL s. 6,3 (1927), 174–190, S. 184–190 (über die Etymologie von *populus* < **pe-pol-*), bes. S. 184 (erinnert an die Verbindung zwischen *Populonium* und etr. **pupluna**, **pufluna**, **fufluna**); S.P. Cortsen, *Literaturbericht 1928–1934: Etruskisch*, Glotta 23 (1935), 145–187, S. 177–178 (zu Devoto 1932/1967: das Theonym kann den Stadtnamen nicht erklären, weil nie *f* > *p*; dagegen *p* > *ph* > *f*); Battisti 1959; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Fontes et commentationes 3, Münster 1965, *s.u. Fufluns*, S. 135–136 (italische Herkunft: < **bhleu̯*, „schwellen, strotzen, überfließen"); C. De Simone, Rezension zu G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, BNF, NF 2 (1967), 182–192, S. 189 (*pl* > *phl* > *fl*); Idem, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, 2 Bde., Wiesbaden 1968–1970, 2, S. 177 (Neutralisierung der „phonologischen Opposition zwischen nicht-aspirierten und aspirierten Verschlusslauten in Kontaktstellung mit Liquiden und Nasalen bzw. *s*"). 178 d) *pl* > *fl*, 3. *Pupluna – Puf[luna] – Fufluna*); Cristofani 1973/1991, S. 48 (erklärt den Übergang *p* > *ph* > *f* mit dem Auftauchen eines Archiphonems, das durch das eine oder andere der Zeichen, welche die Phoneme darstellen, real wird); Idem, *s.u. Dionysos / Fufluns*, in: *LIMC* 3 (1986), S. 531(„il passaggio *p* > *f* è proprio del consonantismo etrusco"); Pfiffig 1975, S. 288–290.

[106] Rix 1998, S. 215 zieht es vor, an einen sabellischen Gott **Poplonos* als θεὸς ἐπώνυμος von *Populonia* zu denken; der etruskische Name der Stadt sei mittels des Zugehörigkeitsuffixes **-na** gebildet worden: ***Puplune-na** > **Pupluna** durch Synkope [oder Haplologie?]. Das ist aber eine völlig gekünstelte Konstruktion, die keine große Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann.

[107] Rix 1998, S. 215.

[108] Milani 1898, S. 145 erwähnt eine aus einem Weinstock gefertigte Statue des **Tinia** nach Plinius (*N.H*. 14,9): ***Vites** iure apud priscos magnitudine quoque inter arbores numerabantur. **Iouis simulacrum** in urbe **Populonia** ex una conspicimus tot annis incorruptum*. Vgl. Devoto 1932/1967, S. 244/159–160.

[109] Deecke 1876, S. 20, Nr. 38x (Silbermünze; unsicher); S. 48, Nr. 69abcd (Kupfermünzen). Auf dem Revers: Keule, Bogen, Pfeil. – Zu **Hercle**, dem etruskischen Ἡρακλῆς: J. Bayet, *Herclé. Etude critique sur les principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque*, Paris 1926; Pfiffig 1975, S. 340–352; S.J. Schwarz, *s.u. Herakles/Hercle*, in: *LIMC* 5 (1990), 1,196-253; 2,164-186 (Münzen: Nr. 1–2 [1,199; 2,164]).

[110] Deecke 1876, S. 14, Nr. 14abcd (Silbermünzen); S. 49–50, Nr. 70abcdefghikl (Kupfermünzen). Auf dem Revers: Eule, Halbmond, Stern(e). – Zur Göttin: Pfiffig 1975, S. 255–258; G. Colonna, *s.u. Athena/Menerva*, in: *LIMC* 2 (1984), 1,1050–1074; 2,769–785 (Münzen: Nr. 24–26 [1,1053–1054; 2,771]). – Zum Namen **Menerva** > **Menrva**: Rix 1981, S. 111–122 (§ 5).

[111] Deecke 1876, S. 18, Nr. 28abcd (Silbermünzen); S. 50, Nr. 71abcd (Kupfermünzen). Auf dem Revers: Caduceus, Sterne; einmal (71b) irrtümlich Zange und Hammer, die die Symbole des **Seθlans** sind. – Zu **Turms**, der Ἑρμῆς und *Mercurius* entspricht: Pfiffig 1975, S. 239–241; M. Harari, *s.u. Turms*, in: *LIMC* 8 (1997), 1,98-111; 2,74-83 (Münzen: Nr. 15–16 [1,100; 2,75]).

[112] Deecke 1876, S. 47, Nr. 67abcdefgx, 68x; S. 51, Nr. 72x (Kupfermünzen; alle x sind unsicher). Auf dem Revers: Zange, Hammer. – Zum Schmiedegott **Seθlans**: Pfiffig 1975, S. 301–303; I. Krauskopf, *s.u. Hephaistos/ Sethlans*, in: *LIMC* 4 (1988), 1, 654-659;

entspricht mit seinen Werkzeugen Hammer und Zange der metallurgischen Wichtigkeit der Stadt[113]. Man könnte auch an **Tinia** denken, von dem ein ξόανον bewahrt wurde[114], und vielleicht an **Uni –** zumindest nach einer der Deutungen, die dem in einigen römischen und italischen Quellen bezeugten Epitheton der *Iuno Populon(i)a* zugewiesen wurde[115].

***

Ein anderer Gegensatz ist bei **Vei(a)**[116] (lat. *Veii*[117]; gr. Βήιοι oder Οὐήιοι[118], Οὐιεντία[119]) zu beobachten. Mehrere Inschriften verbürgen die Existenz einer Göttin **Vei**: Dieser Name ist in Gravisca[120] durch zwei

2, 404-405 (Münzen: Nr. 1–2 [1, 654-655; 2, 404]).

113 Siehe z.B. A. Minto, *Populonia*, Florenz 1943, S. 31–41 (III. L'industria mineraria); G. Colonna, *Presenza greca ed etrusco-meridionale nell'Etruria mineraria*, in: *L'Etruria mineraria*. Atti del XII Convegno di Studi Etruschi e Italici, Firenze-Populonia-Piombino (16.-20.6.1979), Florenz 1981, 443–452, S. 443–445; G. Cateni, *s.u. Populonia*, in: *Dizionario* 1985, 229–232. Vgl. Livius (28,45,14-15: *Etruriae ... populi ... polliciti: … Populenses ferrum …* für Scipio gegen Karthago im Jahr 205 v.Chr.); Diodorus Siculus (5,13,1).

114 Siehe oben Anm. 108.

115 Macrobius (*Sat*. 3,11,5-6): *In* ***Papiriano*** *enim* ***iure*** *euidenter relatum est arae uicem praestare posse mensam dicatam. 6. „Vt in templo", inquit, „****Iunonis Populoniae*** *augusta mensa est"*. Taylor 1923, S. 207–208 fragt sich, ob dieser Tempel in *Populonia* stand oder ein Heiligtum der samnitischen Iuno Populona war. Tatsächlich gibt es in Kampanien diesbezügliche Weiheinschriften: *[Iu]noni Populona[e]* (*CIL* 10,4780; vgl. 4789–4791 [Teanum Sidicinum / Teano, CE]); *Iunoni . Reg . Pop* (*CIL* 9,2630 [Aesernia / Isernia]); vgl. *Iunoni Reginae Populoniae deae patriae* (*CIL* 3,1075 [Apulum, Dacia]): siehe Pfiffig 1975, S. 267. Andererseits ist *Populon(i)a* bei Arnobius (*Nat*. 3,30) ein Epitheton der Iuno (ebenso Martianus Capella 2,129: *Populona* < *plebes*), bei Seneca aber der Name einer kleinen unabhängigen Göttin (*De superstitione*, fr. 30 [Scriptorum Romanorum quae extant omnia, 436–437, Pisa 1984, S. 13 <15> = *ap*. Aug*., Ciu.* 6, 10/269, 24 DK), ohne besondere Lokalisierung.

116 Der etruskische Stadtname ***Vei(a)** wird aus dem als Gentilnamen verwendeten Ethnikon **Veiani** abgeleitet (*CIE* 4027 = *ET* Pe 1.572; *CIE* 4817–4818 = *ET* Cl 1.255-1256; *CIE* 5120 = *ET* Vs 1.184; **Veiania**: *CIE* 2082 = *ET* Cl 1.1585; **Vieanial** für **Veianal**: *CIE* 3885 = *ET* Pe 1.434; vgl. C. Battisti, *La formante etrusca -ana e il suffisso latino -anus*, SE 17 (1943), 287–313, S. 297. 304–305; A.E. Feruglio *Perusia*, REE/SE 41 (1973), [269–362 + Taf. LXI–XCI] 293–302, Nr. 50, S. 302 [+ Taf. LXXI]; Eadem, *Perusia*, REE/SE 42 (1974), [187–293 + Taf. XIX–LVI] 280–293, Nr. 245, S. 282–283 [+ Taf. XLI]; **Veian[i]al**: *NRIE* 427 = *ET* Pe 865; **Veianes** [auf fünf Tonschalen aus Narce, Ager Faliscus, jetzt im Museo Nazionale di Villa Giulia, Inv.nr. 8970–8974]: *CIE* 8419–8423 = *ET* Fa 2.6-10; vgl. M. Cristofani, *Etruschi nell'Agro Falisco*, PBSR 56 (1988), 13–24 [+ Taf. I–III], S. 22, Nr. 8; [auf einem Kantharos, c. 625–600]: *ET* Vc 2.4; vgl. H. Jucker, *Drei etruskische Inschriften in Berner Privatbesitz*, Hefte des archäologischen Seminars der Universität Bern, 5 (1979), 28–31, S. 29, Taf., 9, 23; M. Cristofani, *Volci,* REE/SE 50 (1982 [1984]), [259–348 + Taf. XXXVII–LIV] 333, Nr. 83; **Veianes**: *NRIE* 123 = *TLE* 707 = *ET* Fe 3.3 [Monteguragazza, BO]). Vgl. Slotty 1952, S. 28, § 30, Nr. 48; S. 154, Anm. 96 Ende; G. Colonna, *Monteguragazza*, REE/SE 42, 1974, [187–332 + Taf. XIX–LVI] Nr. 232, S. 274–277 [+ Taf. XXXVIII].

117 *Veii* (Cic., *Diu.* 1,44,100; Liv. 4,58,2; 60,9; 61,2; Plin., *N.H.* 3,125) ist die einzige lateinische Form, Basis des Ethnikons *Veius* (Prop. 4,10,31). Eine andere Form des Ethnikons *Veiens* (Cic., *Amer.* 16,47; *Diu.* 1,44,100; Liv. 4,58,1.2.6), Pl. *Veientes* (Cic., *Tusc.* 3,12,27; Liv. 4,58,1.2.8), läßt ein etruskisches Ethnikon mit Suffix **-en$^{i}/_{\theta}$-** vermuten, das heißt ***Veien$^{i}/_{\theta}$**. Es gab wahrscheinlich sogar eine Form mit zwei Suffixen, **-en$^{i}/_{\theta}$-an-**, die dem lat. *Veientanus* entspricht (Liv. 4,19,6; 5,30,8; Plin., *N.H.* 37,184), Pl. *Veientani* (Plin., *N.H.* 3,52). Vgl. M. Pallottino, *Elementi di lingua etrusca*, Florenz 1936, S. 32; Pallottino 1937/1979, S. 713. 723 [mit falschem Hinweis auf *CIE*], 725–726; Slotty 1952, S. 154, Amn. 96 Ende; Rix 1963, S. 308, Anm. 14.

118 Plutarch verwendet die beiden Formen Βήιοι (*Cam.* 2,5; 3,5; 5,4) und Οὐήϊοι (*Rom.* 25,7), wahrscheinlich auch das Ethnikon Οὐηϊεντανοί (*Cam.* 2,5: Οὐηϊεντανούς, Korrektur für Οὐεντανούς der Handschriften), daraus Οὐιεντανοὶ bei Dionysius von Halikarnassos (3**,**6,1 *passim*).

119 Appian (2 [Ιταλικά], 8,1 < *Περὶ ἀρητῆς καὶ κακίας* [< *Codex Peirescianus*, jetzt *Turonensis 980*, ed. H. de Valois, Paris 1634]) gibt im selben Paragraphen zwei verschiedene Formen des Genitivs: Οὐηιεντίας und Οὐηιέντης, mit dem Suffix **-ent-**. Vgl. Slotty 1952, S. 28, Nr. 48.

120 *Gravisca* ist der Hafen von Tarquinia (*CIE* 3/1, Rom 1982, S. 38–39, Beitrag von M. Torelli zur Lage und zu den Denkmälern, mit Plan S. 39; S. 40, Beitrag von M. Pandolfini Angeletti zu den Gegenständen), heute Porto Clementino. Es besaß seit dem Anfang des 6. Jhs.v.Chr. ein großes Heiligtum, dessen Hauptgöttin Ἥρα gewesen sein dürfte, worauf der Titel des ersten Artikels von M. Torelli, *Il santuario di Hera a Gravisca* hinweist (Torelli 1971), allerdings zusammen mit zwei anderen Göttinnen: Ἀφροδίτη und Δημήτηρ: Die Weiheinschriften, alle im ionischen Dialekt (ausgenommen einige etruskische für **Turan** [=Ἀφροδίτη]), zeigen, dass die Gläubigen besonders aus dem östlichen Griechenland kamen: Torelli 1977, S. 404–405. 422. 439–440. 454–455. Am Anfang des 5. Jhs. überwiegen etruskische Gläubige; der erste Tempel (γ) für **Turan** wird wieder aufgebaut und einzelne Kultgebäude für **Uni** (α) und **Vei** (β) errichtet, die den anderen Göttinnen entsprechen (vgl. die synthetische Zusammenfassung von F. Boitani, *Il santuario di Gravisca*, in: *Santuari* 1985, 141–142, Nr. 7.2). Nur eine etruskische Weiheinschrift für **Uni** auf einer Bronzeschale des 4. Jhs.v.Chr. wurde gefunden ([Inv. Scavo 72/26874] *CIE* 3, 10334 [fehlt in *ET*]): **unial nui [--] alti** (vgl. Torelli 1977, S. 422. 437; F. Boitani, *Coppa (phyale) bronzea con dedica in etrusco*, in: *Santuari* 1985, 144, Nr. 7.2 F 1).

etruskische Graffiti bezeugt, und zwar jeweils auf dem Boden eines *skyphos*[121] und auf einer *kylix*[122], die neben einer Schale mit griechischer Weihung an Δημήτηρ[123] gefunden wurden[124], was eine Angleichung der etruskischen **Vei**[125] an diese griechische Göttin[126] und an die entsprechende römische Göttin *Ceres* nahelegt. Man findet den Namen[127] auch auf dem Fuß einer *kylix*[128] und auf einer Platte[129], beide von unbekannter Herkunft, auf einem Bronzetäfelchen aus Orvieto[130] – wo eine unterlebensgroße Marmorstatue[131] (**Abb. 2**) ihr

[121] Auf einem Bodenfragment eines attischen *skyphos* mit rotem Firnis, jetzt im Museum von Tarquinia (Inv.nr. 73/ 18125). Die Inschrift wurde nach dem Brand eingeritzt (*CIE* 10311, Taf. XXVIII = *ThLE*, *s.u.* = *ET* Ta 0.5 [Ende 6. Jh.]): **Vea**; vgl. Torelli 1977, S. 404–405; Pandolfini 1983, Nr. 126, S. 262.

[122] Auf der Außenseite einer att. rf. *kylix* (Mitte 5. Jh.), jetzt im Museum von Tarquinia (Inv.nr. 73/17248). Die Inschrift wurde vor dem Brand eingeritzt (*CIE* 10310 b, Taf. XXVIII = *ThLE*, *s.u.* = *ET* Ta 0.17 b [470–460 v. Chr.]): **Vea**; vgl. Torelli 1977, S. 404–405 [gibt irrtümlich **Vei** an]; Pandolfini 1983, Nr. 125 b, S. 262 (auf der Innenseite: **paiθe**).

[123] Auf dem Fuß einer ionischen Schale: Δήμητρος; vgl. Torelli 1977, S. 404, Abb. 4 (S. 405). Auch eine lange griechische Weihinschrift an Apollo wurde gefunden: Torelli 1971, S. 55–60.

[124] Die Gegenstände kommen nicht aus Votivdepots, wurden aber auf dem Boden der verschiedenen Kultorte gefunden. Sie erlauben uns also, die verehrten Gottheiten zu identifizieren (M. Torelli, *Prefazione* in: Comella 1978, S. 5): die drei Weihungen an Δημήτηρ und **Vei** stammen aus dem westlichen Bereich von Sacellum β (*CIE* 3/1, S. 40 Pandolfini; Plan S. 39 Torelli), das ihr geweiht war [s. Anm. 120].

[125] Zur Göttin **Vei:** Colonna 1967, S. 548; Maggiani 1978, 358–359, Nr. 110, S. 359 [Taf. LXVII]. – Diese Göttin fehlt bei Pfiffig 1975 völlig.

[126] In Gravisca unterstehen die Funktionen des Schutzes der Zeugung der **Turan** und der **Uni**; **Vei** scheint einen chthonischen Aspekt zu haben.

[127] Auflistung bei Maggiani 1978, S. 359 und Comella, Stefani 1990, S. 205, Anm. 537.

[128] Fuß einer attischen *kylix*, jetzt in Florenz, Museo Archeologico (ohne Inv.nr), wahrscheinlich aus der Sammlung Campana (*ThLE* I, Primo supplemento [Rom 1984], *s.u. Vei* = *ET* OI 0.11 [Ende 6. Jh. – Anfang 5. Jh.]): **Vei**; vgl. Maggiani 1978, Nr. 110, S. 358–359 [+ Taf. LXVII].

[129] Platte (Ende 6. – Anfang 5. Jh.v.Chr.), jetzt in Bonn, Akademisches Kunstmuseum (*ThLE* I, Indice lessicale [Rom 1978], *s.u. Vei* = *ET* OI 0.13): **Vei**; vgl. J.D. Beazley, *Etruscan Vase-Painting*, Oxford 1947, S. 24, Nr. 12; abwechselnd mit **Vea** auf einer anderen Platte aus S. Polo d'Enza [RE], jetzt in Boston, Museum of Fine Arts [Inv.nr. R 561] (*CII* Suppl. 1, 24 = *NRIE*, 30 = *ET* Pa 9.2); vgl. J.D. Beazley, *ibid.*, *Addenda*, S. 296, ad S. 24, Nr. 11 bis. Die beiden Platten gehören zur Spurinas-Gruppe, die wahrscheinlich in Vulci hergestellt wurde (spätarchaisch, Inschrift vor dem Brand aufgebracht).

[130] Rechteckiges Bronzetäfelchen (4. Jh.v.Chr.), das in den Jahren zwischen 1877 und 1893 in der Nähe des Cannicella-Heiligtums gefunden wurde; jetzt im Museo Civico von Orvieto (ohne Inv.nr.). Veröffentlichung: A. Andrén, *Orvieto*, REE/SE 34 (1966), [307–370 + Taf. XLIII–LXXII] 334–337 [+ Taf. LXVII a]; dann Andrén 1967, Nr. 66, S. 74 [+ Taf. XXXIII c. XXXIV, 66]. Es könnte in einer Aushöhlung auf dem Altar angebracht worden sein, um den Namen der verehrten Gottheit anzuzeigen (Andrén); Inschrift (*CIE* 10588 = *TLE* 905 = *ET* Vs 8.2): **θval Veal**. – Die beiden Namen sind im *Gen. dedicatorius*. Für A. Andrén, *Orvieto*, 1966 [*supra*], S. 334–337 ist **θva** das Theonym (mit **θvf** / **θuflθas** verglichen) und **Vea** ein Epitheton; für G. Colonna, *Volsinii*, REE/SE 34 (1966), [307–370 + Taf. XLIII–LXXII] 310–314, S. 310–312, Nr. 1 [+ Taf. XLIV b]; G. Colonna, *Norchia*, REE/SE 35 (1967), S. 548 (+ Faksimile S. 547) ist **Veal** (< ***Veial** [Genitiv]) der Name der Gottheit, weil **θval** auch in einer Inschrift aus Bolsena im Ausdruck **θval metlumes** (SE 34, 310, 1 = *TLE* 901) bezeugt ist, wo es kein Theonym sein kann; so auch K. Olzscha, *Etruskischer Literaturbericht. II. Teil 1969. Die kleineren Inschriften*, Glotta 48 (1970), 260–294, S. 273. 274, Nr. 15b (**θval Veal**); G. Colonna, *Targhetta con iscrizione*, in: *Santuari* 1985, 121, Nr. 6.1 D [+ Photo S. 120]. Die Kasusbildungen bei **Vei** sind jenen bei **Uni** vergleichbar.

[131] Zur Entdeckung der Statue (1883): Mancini 1884, S. 385; Gamurrini 1885, S. 34 [= Taf. III, Abb. 1–3]; dann Körte 1893; Taylor 1923, S. 162–163; A. Andrén, *Marmora Etruriae*, in: *Antike Plastik* 7 (1967), 7–42; Andrén 1967, S. 15 (Entdeckung), 50–51 (Zettel Nr. 1). 80 (+Taf. XVI–XIX).

[132] Statue aus ägäischem Marmor, vielleicht aus Paros, früher wahrscheinlich mit Goldschmuck (Diadem, Ohrringe, Halskette), vielleicht das Werk eines in Etrurien niedergelassenen griechischen Bildhauers (letztes Jahrzehnt d. 6. Jhs.v.Chr.). Sie wurde vom Entdecker Mancini 1884 zuerst als *Ceres* identifiziert, bald darauf als Ἀφροδίτη/**Turan** (daher der Beiname „Venere della Cannicella"): Gamurrini 1885, S. 37–38; Körte 1893; Taylor 1923, S. 162 (mit Fragezeichen); später A. Deliveras [G. Berger, A. Kossatz-Deismann], *s.u. Aphrodite*, in: *LIMC* 2 (1984), 1,2-151, Nr. 368, S. 47; 2,6-153 [kein Photo]; Bloch 1984, Nr. 6, 1, S. 170; 2, S. 171; S. Stopponi, *Il santuario di Cannicella*, in: *Santuari* 1985, 116–117, Nr. 6.1, S. 116 b (Photo S. 26, Abb. 5). Danach wurden andere Identifizierungen vorgeschlagen: **Vei** in G. Colonna, *Norchia*, REE/SE 35 (1967), S. 548; dann vielmehr **Mlacuχ** = *Kore* in Colonna 1987; vielleicht *Mater Matuta* für M. Cristofani, *La „Venere" della Cannicella,* in: *Santuario e culto nella necropoli di Cannicella.* Relazioni e interventi nel Convegno del 1984 = AnnFaina 3 (1987), 27–39 (Taf. I–VIII), bes. S. 35–36.

Bild[132] darstellen könnte[133] –, auf einer Schale aus Norchia[134], auf einem Webgewicht aus Rusellae[135] und auf zwei Weihegegenständen in der Form einer Gebärmutter (**Abb. 3**) aus ***Velci**[136] (lat. **Volci*[137]; gr. Οὐόλκοι[138]). Letztere wurden im Heiligtum von Fontanile di Legnisina[139] entdeckt[140], dessen Hauptgöttin **Uni**[141] war, und lassen einen besonderen Aspekt im Hinblick auf Mutterschaft und Kindheit vermuten – in einer Stadt[142], in

---

[133] Colonna 1987, S. 16 führt zwei nackte weibliche Terrakottastatuetten an, die seiner Meinung nach die Marmorstatue nachahmen. Tatsächlich handelt es sich einerseits um eine sehr verstümmelte, jetzt verlorene Statuette einer nackten Frau (13 cm) ohne Arme und ohne den untersten Teil der Beine (R. Mancini, *Orvieto – Continuazione del Giornale degli scavi eseguiti nel terreno vocabolo Cannicella*, NSA 1884, 418–421, S. 419–420; Gamurrini 1885, S. 38 [+ Taf. V, Abb. 3]; Körte 1893, S. 15; Andrén 1967, S. 66, Nr. 26 [mit Literatur]), an der sich zwei verbliebene nackte Beine (12,5 cm) hätten anbringen lassen können (A. Andrén, *ibid.*, S. 67, Nr. 35 [Taf. XXXI ab]; Colonna 1987, Taf. III, Abb. 8); andererseits um die kopflose Statuette einer von den Hüften abwärts in einen Mantel gehüllten Frau (15,5 cm), mit einem an den Schultern weit ausgeschnittenen, feinen Chiton (R. Mancini, *Orvieto – Continuazione* [*supra*], S. 419; Gamurrini 1885*,* S. 38 [+ Taf. V, Abb., 1]; Körte 1893, S. 15; Andrén 1967, S. 66, Nr. 27 [Taf. XXIX ab]; Colonna 1987, Taf. IV, Abb. 11–12). Ohne Nachahmungen der „Venere" zu sein, können diese Statuen dieselbe Göttin abbilden.

[134] Tönerne Opferschale aus einem Kammergrab (Ende 4. Jh.v.Chr.), das von Grabräubern 1954 im Ort Valle Giuncosa (*CIE*) / Pian delle Vigne (Colonna) geöffnet wurde (jetzt im Museo Civico von Viterbo, Saal I, ohne Inv.nr.); Inschrift außen, nach dem Brand eingeritzt (*CIE* 10439 = *ET* AT 0.6): **Vei**; vgl. G. Foti, *Museo Civico di Viterbo. Guida delle raccolte archeologiche*, Viterbo 1957, S. 22, Abb. 19–20; Colonna 1967, 547–548 [Taf. CVII d].

[135] Webgewicht im Antiquarium von Roselle (Inv.nr. R 32599), mit der Inschrift (*ThLE*, I, Suppl. I, *s.u.* **vei** = *ET* Ru 0.15 [der irrtümlich von einer Vase aus der hellenistischen Epoche spricht]): **?] vei [?**. Vgl. M. Michelucci, *Rusellae*, REE/SE 46 (1978), [287–392 + Taf. LII–LXXII] 331–341, S. 339, Nr. 85 [+ Taf. LXII]. Der Name wurde vor dem Brand angebracht. Das Webgewicht stellt eine Votivgabe dar oder eine Gerätschaft, die dazu diente, etwas für die Göttin zu weben; da solche Gewichte typisch weibliche Gegenstände sind, darf ein spezieller Frauenkult in der Stadt vermutet werden.

[136] Der etruskische Name von Vulci ist in zwei Weihinschriften auf Vasen für **Fufluns** im Lokativ bezeugt (*CII* 2250 = *App.* 30 = *TLE* 336 b = *ET* Vc 4.2): **Fuflunsul Paχies Velcḷθi** – (*CII* Supp. 1, 453 = *TLE* 336 c = *ET* Vc 4.1): **Fuflun(s)l Paχies / Velcḷθi**. Diese Form deutet auf eine Wurzel ***Velc-** hin, woraus der Stadtname ***Vel^{c}/χi** gebildet werden kann: zu berücksichtigen ist daneben der ethnophore Gentilname **Velχite** (*CIE* 2217 = *ET* Cl 1.1721), mit Neutralisierung der Opposition **c/χ** nach einer Liquida (Pallottino 1937/1979, S. 720, Nr. 5; S. 722, Nr. 4; S. 724, Nr. 8; S. 725, d). – Zu diesen Inschriften siehe Cristofani, Martelli 1978, 119–128.

[137] ***Volci** scheint ohne lateinisches Zeugnis zu sein. Das Ethnikon ist *Volcientes* (Plin., *N.H.* 3,51) oder *Volcentani* (Flachrelief von Caere = *CIL* 11,3609; Plin., *N.H.* 3,52, der *cognomine Etrusci* hinzufügt, um sie von den lukanischen *Volcentani* [Plin., *N.H.* 3,98] – auch *Volceiani* [*CIL* 10,403, Zeile 43] oder *Volceientes* [Liv. 27,15,2] – zu unterscheiden, welche die Einwohner von *Volcei* [mod. Buccino, SA] waren).

[138] Ptolemaeus (*Geogr.* 3,1,43). Polybios (7, fg. 12 Weil [CUF, 1977]) hat Ὅλκιον, nach Stephanus Byzantinus (*s.u.* Ὅλκιον, 490, 1 M). Ethnikon: Ὁλκιῆται oder Ὁλκιεῖς (Steph. Byz., *ibid.* [2]).

[139] Es handelt sich um ein wichtiges suburbanes Heiligtum mit zwei Gebäuden und einem Altar in der Lokalität Fontanile di Legnisina: Massabò 1985; P. Pelagatti, *Ricerche territoriali e urbanistiche in Etruria meridionale*, in: *Secondo Congresso Internazionale Etrusco* (*Firenze 1985*)*,* Atti, Rom 1989, 2, 293-309, S. 307-308. – Der größte Tempel der Stadt stand im oberen Teil und war nach der Richtung des *decumanus* orientiert: R. Bartoccini, *Tre anni di scavi a Vulci (1956–1958)*, in: Atti del settimo congresso internazionale di archeologia classica (Rom, 1958), Rom 1961, 257–281 [Taf. I–XVII]; Idem, *Il tempio grande di Vulci*, in: *Etudes Etrusco-Italiques*, Löwen 1963, 9–12; Sgubini Moretti, Colonna 1985, 78–80, Nr. 4.5.

[140] L. Ricciardi, 18*. Vulci (Com. di Canino)*, in: G. Colonna, *Scavi e scoperte*, SE 54 (1986 [1988]), 343–424, S. 378: Im Gebäude A wurden zwei Uteri mit der Aufschrift **Vei** und zahlreiche andere ohne Beschriftung (diese schon in Massabò 1985, S. 19, Abb. 4; S.25, Anm. 9) entdeckt; ebenso acht Bronzestatuen, von denen eine den Namen **Uni** trägt (s. unten Anm. 141); AA.VV., *Vulci II: nuove scoperte nel santuario etrusco di Fontanile di Legnisina,* BA s. 6, 48 [= 73] (1988), 23–42, S. 27–42 = [B. Massabò], L. Ricciardi, *Il tempio, l'altare e il deposito votivo*, S. 32, Abb. 11–13 (S. 33). – Zu diesem Typ von Votivgabe: A. Comella, *Il deposito votivo presso l'Ara della Regina*, Rom 1982, S. 139–150 [+ Taf. 85–88], bes. die Notiz S. 139–140; Eadem, *Il messaggio delle offerte dei santuari etrusco-italici di periodo medio e tardo-repubblicano,* in: *Depositi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana,* Atti del Convegno di Studi – Perugia, 1-4 giugno 2000, a cura di A. Comella, S. Mele, Bari 2005, 47-59, S. 47 [Taf. 1a, S. 49].

[141] Colonna 1988: Weihung für **Uni** (im *Gen. dedicationis* **Unial**) auf der Statue eines Opfernden, die im Heiligtum von Fontanile di Legnisina gefunden wurde. – In Vulci war die Göttin zuvor nur durch eine (hypothetische) Erwähnung auf einem Bronzetäfelchen bekannt, das zufällig in der Nähe des Südtors der Stadt gefunden wurde (*ET* Vc 4.5): **[---]tuniceletrat[---]**, vielleicht zu lesen: **[---]t uni cel etra t[---]**; siehe R.A. Straccioli, *Nuove iscrizioni etrusche da Vulci e dall'Argentario*, Antiqua 15 (1979), 15–20, S. 15–17 (2. Hälfte 5. Jh.v.Chr.); Idem, *Volcii*, REE/SE 48 (1980), [331–417 + Taf. LXXVIII–XCIII] 393–395, Nr. 97 [+ Taf. XCI]; M. Cristofani, *Sulla lamina di Vulci*, *ibid.*, 411–413.

[142] Möglicherweise wurde **Vei** noch in einem anderen Heiligtum von Vulci verehrt, und zwar in jenem von Carracio dell'Osteria, außerhalb der Stadt jenseits des nördlichen Tores. Siehe Massabò 1985, S. 28, Anm. 6, nach S. Paglieri, *Una stipe votiva vulcente*, RIASA n.s. 9 [= 18], 1960, 74–96, S. 82: Votivbilder von Kindern suggerieren eine Schutzgottheit der Geburt und der frühen

der auch ein alter *Ceres*-Kult[143] bezeugt ist. Möglicherweise fungierte **Vei** in Vulci als Stadtschutzgöttin, wie das Flachrelief von Caere[144] vielleicht zeigt[145].

Dagegen ist der Name der Göttin im südetruskischen **Vei(a)** nicht bezeugt, obschon eine eponyme Funktion der **Vei** hier überzeugend erscheint. Die Gottheit wurde aber wahrscheinlich im Campetti-Heiligtum[146] verehrt, wo man in der römischen Epoche einen Kult der *Ceres*[147] pflegte[148], wie der Weihinschrift[149] des *L.*

Kindheit, wie die griechische Ειλείθυια, deren Entsprechungen in Etrurien **Θanz** [*sic* für **Θanr** !], **Θana** und sogar **Uni** waren [nichts über **Vei** oder *Ceres*]; allerdings sind alle im Heiligtum gefundenen Statuetten männlichen Geschlechts: **Hercle**, **Tinia**, **Culsans**. – G. Colonna, *I santuari suburbani*, in: *Santuari* 1985, 98–99, S. 99 sieht jedoch einen möglichen Hinweis in zwei rot angestrichenen Buchstaben **v** und **e** auf einer hier gefundenen Terrakottaschale (M.T. Falconi Amorelli, *Volcii*, REE/SE 31 (1963), [175–227 + Taf. XXVI–XXXVII] 208–218, S. 216–217, Nr. 26).

143 Weihung an *Ceres* in archaischem Latein auf einer Opferschale (*CIL* 1, 46 = 1², 445 = 11, 6708, 6 = *ILS* 2963 Dessau): *Keri pocolom*; vgl. E. Diehl, *Altlateinische Inschriften* (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, 38–40), Berlin 1909, Nr. 96, S. 15 / 5. Auflage, Berlin 1964, Nr. 137, S. 15): „Bemalte Schale aus Volci mit einem beflügelten auf der Doppelflöte spielenden Knaben“ (*Keri* für **Kerri* < **Ker(e)ri* : vgl. Dativ *Kerri* auf der Votivinschrift aus Agnone, A 3; B 32: H. Rix, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen* [Handbuch der italischen Dialekte 5], Heidelberg 2002, Sa 1, S. 82); jetzt im Museo Gregoriano der Vatikanstadt (Vitrine AB 4; Inv.nr. 14967): T. Dohrn, *Weißbemalte Schalen mit lateinischen Inschriften, Pocolomgefäße*, in: W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, Vierte, völlig neubearbeitete Auflage, hrsg. v. H. Speier, Tübingen 1963, Nr. 999, S. 715–716 [mit zwei anderen aus Orte]). – Zu *Kerre*/*Kerri*: F. Ritschl, *De fictilibus litteratis Latinorum antiquissimis quaestiones grammaticae*, in: *Natalicia Augustissimi Regis Friderici Guilelmi IIII die XV m. Octobris a. MDCCCLIII concelebranda* (Programma academicum Bonnense anni 1853) / Neudruck in Idem, *Opuscula Philologica*, 5 Bde., Leipzig 1866–1879, 4 (1878), 266–296, S. 282–283; C.D. Buck, *Grammar of Oscan and Umbrian. With a Collection of Inscriptions and a Glossary*, Boston 1904/²1928 / Nachdruck, Hildesheim – New York 1974, S. 76, § 115; S. 254–255, Nr. 45 (Tafel von Agnone Vetter, 147: *ST*, Sa 1, S. 82 [Rix]).

144 Die Stadt der *[Vol]centani* wird durch eine sitzende Frau symbolisiert, die in einen langen Mantel gehüllt ist und einen Vogel oder eine Blume in der rechten Hand hält; darüber fliegt ein geflügelter Knabe, der als Eros gedeutet wird. Diese beiden Elemente haben schon früh zur Identifizierung der weiblichen Person als *Venus*-**Turan** geführt: so Braun 1842, S. 39; P. Ducati, *Etruria antica*, 2 Bde., Turin o.J. [1925], 1, S. 133; Pfiffig 1975, S. 263; Bloch 1984, S. 169. Aber die Gesamthaltung der Figur ist eher matronenhaft als erotisch, und es könnte **Vei** sein (vgl. [Sgubini Moretti,] Colonna 1985, S. 79, der eine große Bronzestatue ohne Kopf vergleicht, die in der Nähe des großen Tempels gefunden wurde und jetzt in der Glyptothek von München steht [Inv.nr. W 444]).

145 E. Braun, *Dissertazione letta nella ricorrenza del 21 aprile sul natale di Roma*, BICA 1844, 102–110, S. 106 führt eine in der sogenannten „Grotta d’Iside“ der Polledrara-Nekropole gefundene weibliche Statue aus Alabastergips (6. Jh.v.Chr.) an, die vielleicht einen mit goldenen Plättchen bedeckten Bronzevogel in der linken Hand hielt (verloren): in ihr ist – trotz des großen Zeitunterschieds – unter Umständen eine der Frau auf dem Flachrelief ähnliche Figur zu erkennen. Siehe Photos in M. Sprenger, G. Bartoloni, *Die Etrusker. Kunst und Geschichte.* Aufnahmen von M. u. A. Hirmer, München 1977, Abb. 46 rechts, Kommentar u. Literatur, S. 93–94.

146 Vgl. M. Pallottino, *Scavi di un’area sacra a Veio*, LA 1 (1939), 402–403; Idem, *Le recenti scoperte nel santuario dell’Apollo a Veio*, LA 2, 1939, 17–24 (Terrakottastatue einer verhüllten Frau mit Kind); Zusammenfassung in M. Pallottino, *Scavi nei santuari di Veio (Etruria)*, in: Bericht über den IV. Internationalen Kongress für Archäologie (Berlin, 21.-26.8.1939), Berlin 1940, 443–444 (die weibliche Statue gehöre dem ausgehenden 4. Jh.v.Chr. an). Veröffentlicht ist das Wesentliche der erhaltenen Gegenstände in Vagnetti 1971.

147 Etymologie von Ceres: ***Ceres** a **creando** dicta* (Serv.,. *G.* 1,7); *a **gerendis** fructibus **Ceres** tanquam **Geres** casuque prima littera itidem immutata ut a Graecis, nam ab illis quoque **Δημήτηρ** quasi **γῆ μήτηρ** nominata est* (Cic., *N.D.* 2,26,67); ***Ceres** a **gerendo*** (Cic., *N.D.* 3,20,52; 3,24,62); *ut ait Ennius*, quae „quod **gerit** fruges **Ceres**“; antiqui enim quae nunc G C* (*Enn., *Epicharm.* 50 Vahlen = *ap.* Varro, *L.L.* 5,64). Die Gleichwertigkeit von G und C lässt an etruskischen Einfluss denken.

148 Mit einem umfriedeten Platz (A) und einer unterirdischen Aushöhlung daneben erinnert der Komplex an einige Heiligtümer der Magna Grecia und Siziliens, die dem chthonischen Kult von Demeter und Kore geweiht waren, so besonders das *Thesmophorion* von Betalami in Gela. Das Ferkel-Opfer (s. unten Anm. 153) einerseits und der kourotrophe Aspekt zahlreicher Weihestatuetten andererseits unterstreichen dies. – Zum Eindringen von Mysterienkulten eleusinischen Typs in Etrurien: M. Torelli *La religione*, in: *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi* (Antica Madre. Collana di Studi sull’Italia antica 9), Mailand 1986, 157–237, S. 197–198 (Gravisca). Das blieb aber nebensächlich.

149 Derselbe Mann opferte *Minerva* eine ähnliche *oinochoe* im Portonaccio-Heiligtum (*ILLRP*, 237): ***L. Tolonio**(s) **ded**(et) **Menerva**(s)*; vgl. Stefani, Nogara, Giglioli 1930, Nr. 44, S. 321 [+ Abb. 45, S. 320], 333 (andere Weihungen für *Minerva*: Nr. 7, S. 308 [+ Abb. 8]. 326; Nr. 21, S. 312 [+ Abb. 22, S. 313]. 329); Santangelo 1948, S. 454–460 [**Menerva** im Genitiv, mit Ausfall des **s**; Ritzinschrift nach dem Brand]); Ernout 1949, S. 158–159 [**Menerva** im Dativ: **āi** > **ā**]). – Die beiden Weihungen wurden von Santangelo an den Anfang des 3. Jhs. gestellt: M. Santangelo, *Veio. Santuario di Apollo. Scavi fra il 1944 e il 1949*, BA 37 (1952), 147–172, S. 157, Abb. 34. Die Weihinschrift an Menerva datiere aber in die zweite Hälfte des 4. Jhs.v.Chr.: so G. Colonna, *Brocchetta in miniatura a bocca tonda*, in: *Santuari* 1985, S. 107, Nr. 5.1 F 4 [+ Photo S. 105] (vgl. G. Pianù, *Pocolom*, in: *Civiltà* 1985, S. 316, Nr. 13.1.2.2: 4. Jh.). – Zum *Minerva*-Kult in Veji siehe auch E. Stefani, *Veio – Esplorazione dentro l’area dell’antica*

Tolonio(s)[150] – vielleicht eines Nachkommen der königlichen Familie[151] – auf einer farblosen *oinochoe* (*ILLRP* 64) des 3. Jhs.v.Chr. zu entnehmen ist[152]:

C<e>rere L. Tolonio(s) d(edet)[153]

In diesem Fall liegt keine Ableitung vor, sondern eine formale Identität zwischen dem Namen der Gottheit und jenem der Stadt, die vielleicht einen gemeinsamen gentilizischen Ursprung haben[154].

Wenn auch **Vei** die erste, ursprüngliche Stadtschutzgottheit der Siedlung war[155], so kam sie dieser Funktion in historischer Zeit aber nicht mehr nach: Als sich die Römer im J. 396 v.Chr. der Stadt bemächtigten, interessierten sie sich nicht für **Vei**, sondern für **Uni**, deren Statue im Zuge einer *euocatio*[156] nach Rom gebracht und in einem neuen Tempel auf dem Aventin aufgestellt wurde. Dort wurde sie als *Iuno Regina* ver-

---

città, NSA s. 5, 19 (1922), 379–404, S. 387, Abb. 6: es handelt sich um einen Altar mit der Inschrift ///*INERVIA* (in einer Gruppe von sechs Altären [Abb. 4, S. 386], davon fünf mit Inschrift [Abb. 5–9, S. 387–388, einer mit *APOLINE* = Abb. 5], die mit vielen anderen Gegenständen in einem Votivdepot in der Lokalität Macchia Grande gefunden wurden).

[150] Er wird von einem Teil der Forschung als Nachfahre jenes **Velθur Tulumne** betrachtet, der in einer etruskischen Weihinschrift auf einem Buccherofragment aus dem Portonaccio-Areal genannt ist (Stefani, Nogara, Giglioli 1930, Nr. 15, S. 310 [+ Abb. 16, S. 311; Taf. XII c] [Stefani], S. 327–328, Nr. 15 [Nogara]; Santangelo 1948, S. 460): **Velθur Tulumne Ṭṛesnu zinaçe mene mụḷ[venice]** (ohne Adressat). Tatsächlich ist zu lesen (*TLE* 38 = *ET* Ve 3.2): **Velθur Tulumnes pesn(a n)uzinaie mene mul[uvanice]** (4. Viertel 7. Jh.). – Ein anderes Mitglied dieser Familie weihte etwas später ein weiteres Gefäß (*TLE* 36 = *ET* Ve 3.6 [1. Hälfte 6. Jh.]): **mine mulvanice Karcuna Tulumnes** (mit **x** für /s/ als letzter Buchstabe); vgl. Stefani, Nogara, Giglioli 1930, S. 341–343 (II. Über die *gens* Tolumnia in Veii [Giglioli]); M. Pallottino, *Veio*, REE/SE 13 (1939), [455–479] 455–465, S. 457–458, Nr. 2 (= Veio 49), mit Faksimile; Briquel 2009, S. 62–63.

[151] Die Römer erinnerten sich an den König, der zur Zeit der Eroberung in *Veii* regierte, und adaptierten seinen Namen in der Form *Lars Tolumnius*. Dieser Name ist mit oder ohne das Praenomen gut bezeugt (Cic., *Phil.* 9,2,4 [Lars T.]; Dion. Hal. 12,5,1-2 [fr. < *Ambrosianus Q 13 sup.*, ed. A. Mai, 1816: L. T.]; Liv. 4,17,1 [L. T.]; 18,2; 19,2.7 [T.]; Prop. 4,10,23.37 [T.]; Val. Max. 9,9,3 [L.T.]; Fest., *s.u. Opima spolia*, 202, 15 [204, 3] L [T]; Serv., *Aen.* 6,841 [L.T.]). Vergil (*Aen.* 12,258. 460) verleiht den Gentilnamen einem Haruspex. Zwei Inschriften in Narbonne bezeugen die Bewahrung des Namens in der Kaiserzeit (*CIL* 12,5168: *D . M . / A. Tolumn[io] / D. Tolumnio / L. Tolumni[o] / L. Tolumnius* – 5169: *Tolumniae . L . f . / Successae / in . agr . p . XV*). Dagegen gibt es kein Beispiel für etr. **-umn-** > lat. *-on-*: vgl. S. Weinstock, *Glotta* 33 (1954), 306–310, S. 306–307, der in *Tolonios* einen faliskischen Namen sieht, ohne Bezug zum vorigen; so auch in G. Giacomelli, *La lingua falisca* (Biblioteca di „Studi Etruschi" 1), Florenz 1962, p. 225; R. Hirata, *L'onomastica falisca e i suoi rapporti con la latina e l'etrusca* (Biblioteca di „Studi Etruschi", 3), Florenz 1967, S. 81.

[152] Santangelo 1948, S. 455–461 (zieht *Caere* für **Cere* vor, mit der Sequenz **Ceresei* > **Cersei* > **Cerse* > **Cerre* > **Cere*, geschrieben *Caere*); Eadem, *Iscrizioni in latino arcaico su due «pocula deorum» provenienti da Veio*, Latomus 8 (1949), 37–45, p. 38–42; Ernout 1949, S. 159 [*Crere*: Beispiel für eine Silbenschrift; Dativ: **ei** > **e**]; *Année épigraphique* 1950, Nr. 184b [A. Merlin]; S. Weinstock, *Weihinschriften aus Veii*, Glotta 33 (1954), 306–310, S. 306; Vagnetti 1971, S. 176–177, Nr. 5 [liest *Crere*]; G. Pianù, *Pocolom*, in: *Civiltà* 1985, S. 316, Nr. 13.1.2.3; [Comella] Stefani 1990, S. 159, Nr. M 180. Jetzt im Museo Nazionale di Villa Giulia in Rom [ohne Inv.nr.]. Die Inschrift wurde in den noch feuchten Ton eingeritzt.

[153] Vgl. eine bronzene Votivstatuette, die eine jugendliche Frau mit einem Ferkel darstellt, wohl auch ein Opfer für Ceres (4. Jh.v.Chr., zumindest 50 Jahre älter als die Schale). Siehe M. Santangelo, *Bronzetto di offerente a Cerere proveniente da Veio*, ArchClass 4 (1952), 46–54 [Taf. XV. XVI, 1]: Opfer eines χοῖρος μυστικός. – Das Motiv kommt schon in der ersten Hälfte des 5. Jhs. in Terrakotta vor: M. Santangelo, *o.c.*, S. 48 [Taf. XVI, 3]; Vagnetti 1971, S. 60, Nr. F IX [Taf. XXV], 179 (5 Exemplare).

[154] Colonna 1967, S. 548: „Cio rende lecito pensare, ma solo in via subordinata, che i nomi del dio e della città abbiano entrambi una comune origine gentilizia". Vgl. schon Schulze 1904/1991, S. 565 (Gentiliname *Veius*); jetzt auch eine etruskische Familie **Veies** in Musarna (*CIE* 5747 = SE 44, 196 = *ET* AT 1.136; vgl. M. Cristofani, *CIE II,I,4: Addenda et corrigenda*, SE 44 [1976], 187–199, S. 196, Nr. 5747) und Norchia (*CIE* 5861 = *ET* AT .158): vgl. G. Colonna, *Norchia*, REE/SE 49 (1981), [235–283 + Taf. XXX–XLI] Nr. 64, S. 279–280 (+ Taf. L) [weibl. **Vei** ?]; E. di Paolo Colonna, *Norchia: un bilancio delle ultime ricerche*, in: *Archeologia nella Tuscia*, Primo incontro di studio (Viterbo 1980), Rom 1982, 17–22, S. 20.

[155] Auch wenn der Kult im Campetti-Heiligtum starke griechische Einflüsse aufweist, so zeigt die Ansiedlung innerhalb der Stadt dennoch, dass sein Ursprung lokale Wurzeln hat, im Gegensatz zur Situation in Rom, wo Ceres auf dem Aventin angesiedelt wurde. Vgl. die Vorschrift bei Vitruv (*Arch.* 1,7,2): *Item **Cereri extra urbem** loco quo non omnes semper homines nisi per sacrificium necesse habeant adire; cum religione casta sanctisque moribus is locus debet tueri.*

[156] Vgl. das Grundprinzip bei Verrius Flaccus (*ap.* Plin., *N.H.* 28,18; fehlt in H. Peter, *HRR* und A. Funaioli, *GRF*), die Berichte zur *euocatio* der Göttin von Veji bei Livius (5,21,3-5; 10; 22,3-7; 23,7; 52,10), Valerius Maximus (1,8,3), Plutarch (*Cam.* 6,1-3) sowie die Formel, die Macrobius (*Sat.* 3,9,6-8) im Zusammenhang mit Karthago überliefert hat. Siehe Basanoff 1947, S. 42–50; Ch. Guittard, "*Auctoritas extorum": haruspicine et rituel d'"euocatio"*, in: *Etrusca disciplina. I culti stranieri in Etruria*. Atti dei Convegni IV e V = AnnFaina 5 (1998), 55–67.

ehrt[157], was rückblickend zeigt, dass sie tatsächlich die Hauptgottheit der Stadt *Veii* gewesen war, natürlich mit einem Tempel auf der *arx*[158], d.h. wahrscheinlich im südlichen Teil der Hochebene, wo sich ein wichtiges Bauwerk fand, das bis heute nicht eindeutig einer Gottheit zugewiesen werden konnte[159].

*

Ein weiteres Beispiel dieser Art bietet eventuell der Name von ***Curtuna**[160] (lat. *Cortona*), der in dieser Form rekonstruiert werden sollte, um eine Einordnung in die Klasse der Ortsnamen auf **-na** zu ermöglichen[161]. Das Etymon ist wahrscheinlich **Curtun**[162], das in einer Weihinschrift auf der Bronzebasis einer Statuette vorliegt, und zwar als Beifügung zum Namen der **Uni** (*CIE*, 471 ab = *TLE*, 644 ab = *ET*, Co 4.7/4.6)[163]:

(a) **Tins'cvil** (b) **mi : Unial Curtun**

In der Tat könnte es sich hier um den Namen einer lokalen Gottheit handeln, die im Laufe der Zeit mit der etruskischen Entsprechung der Ἥρα/*Iuno* verschmolzen und nur als Epitheton im Namen der **Uni** beibehalten wurde[164]. Vermutlich kann man nicht von einem unabhängigen Kult sprechen, aber die Weihung der Statuette liefert doch einen Beleg für die alte Bedeutung dieser Gottheit in der Stadt[165], die ihren Namen trug[166].

*

Diese beiden letzten Beispiele können eine Bevorzugung der **Uni** zum Ausdruck bringen, die durch die Angleichung an Ἥρα gefördert wurde, *a fortiori* in jenen Fällen, in denen keine eponyme Figur existierte.

---

[157] Zum Kult der *Iuno Regina* in Rom: G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, 4,2,1, 1952, S. 138; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2] (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 5,4), München 1912, S. 187–191. Ein Tempel wurde im Jahr 392 v. Chr. der *Iuno Regina* gewidmet (Liv. 5,[22,6-7]; 23,7; 31,3; Val. Max. 1,8,3 [irrtümlich *Iuno Moneta*]; vgl. Dion. Hal. 13,3,1). Der *dies natalis* wurde nach den *Fasti Fratrum Arualium* (*InsIt* 13,2, S. 33; Kommentar S. 504–505) am 1. September gefeiert: *Iuno Regina in Aventino* (siehe auch *CIL* 6,364. 365). – Der Kult ist auch außerhalb Roms bezeugt (*CIL* 9,2110. 2111 [*ager Beneventanus*, S. Nicola Manfredi]. 2323 [Alife, CE]; 10,5648 [Ceccano, FR]; 11,620 [Forlì]. 2921 [Bisenzio, VT]. 6300 [Pesaro]).

[158] Wie Livius (5,21,10) erklärt: ... *in* ***aede Iunonis****, quae in* ***Veientana arce*** *erat* ...

[159] Zum Kult der *Iuno Regina* in Veji: M. Torelli, *Veio, la città, l'arx e il culto di Giunone Regina*, in: H. Blanck, St. Steingräber (Hrsg.), *Miscellanea archeologica Tobias Dohrn dedicata* (Archaeologica, 26), Rom 1982, 117–128.

[160] Eine Münze (nur ein Exemplar in einer Sammlung in Florenz) zeigt einen jugendlichen Kopf auf dem Avers und zwei Polypenarme auf dem Revers. Die Aufschrift auf dem Avers liefert eine Kurzform (*TLE* 793 = *ET* NU N.1): **Curt** (durch den Schnitt verlorene Buchstaben). Siehe Garrucci 1885, S. 53, Taf. LXXIII, Nr. 11; Sambon 1903, S. 59–60, Nr. 77; Pallottino 1937/1979, S. 717, Nr. 11 („*curi* o *curt*? lettura molto incerta", vgl. S. 719).

[161] Pallottino 1937/1979, S. 724–725.

[162] Die Form **Curθutes'** (*CIE* 2470 = *ET* Cl 1.1976 [Clusium]) enthält vielleicht den Ortsnamen ***Curθu,** der mit **Curtun** (*ET* Co 4.6) zu vergleichen ist: möglicherweise ist es ein als Gentilname dienendes Ethnikon (Schulze 1904/1991, S. 71. 574; Rix 1963, S. 234).

[163] **Tins'cvil** wird von Pallottino 1937/1979, S. 720 mit „Exvoto für Tin" übersetzt; vgl. Neppi Modona 1925/1977, S. 135–136 [+ Taf. 16 bc]; Roncalli 1985, S. 64–67, die beide vorsichtiger sind. Wie auch immer die Etymologie von **tins'cvil** sein mag, es bedeutet nur „Exvoto", ohne zwingende Verbindung mit **Tinia**, wie man schon gesehen hat, auf den Altären von Orvieto und Bolsena (s. Anm. 88) – wo der Name des **Tinia** ausgedrückt ist – und jetzt auf der Statuette von Cortona, die der **Uni** geweiht wurde.

[164] Pallottino 1937/1979, S. 720: "L'epiteto **curtun** della dea **Uni** nella iscrizione *CIE* 471" (b = *TLE* 644 b = *ET* Co 4.6): **mi Unial Curtun**, "contiene il nome di Cortona, ovvero sta ad esso come **Fuflun** a **Pupluna-Fufluna**"; vgl. S. 720, Nr. 4; 724, Nr. 17.

[165] G. Colonna, *Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano*, ArchClass 32 (1980) [1983], 1–15, S. 6, Anm. 29 nimmt an, dass es sich um eine verkürzte Form des Namens der Stadt im Lokativ handelt: man solle **curtun(lθi)** verstehen; so auch Colonna 1988, S. 26, Anm. 15. Dies ist aber nicht überzeugend, da in besagtem Fall gerade das Merkmal des Lokativs verschwunden wäre.

[166] Auf der – glatten – Rückseite eines Vierdrachmenstückes aus Gold im British Museum, dessen Avers einen aufspringenden Löwen (oder eine Chimära?) zeigt, liest Garrucci 1885, 2, S. 48, Taf. LXXI, 15 **Neθv** (mit Digamma am Ende; vgl. Sambon 1903, S. 20, Anm. 3 = *TLE* 791 = *ET* NU N.13 [1 ex.]), schreibt aber **Neθu**, das nach ihm ***Neθuna** vertreten könnte, aus dem Götternamen **Neθun** (< *Neptunus*) abgeleitet (wie **Pupluna-Fufluna** aus **Fuflun**; vgl. Pallottino 1937/1979, S. 717 [Nr. 10], 718–719). Allerdings ist die Inschrift verdächtig (die anderen Münzen dieser Serie haben einen ganz glatten Revers); zudem ist Νεπίτα, von Strabo (5,2,9 / 226C) angeführt, nur eine πολίχνη, die wahrscheinlich keine Münzen geprägt hat, und der Name ist entfernt (*Nepet* [Plin., *N.H.* 3,52 <Hs. A>; Charisius 1,102,7 *GL* Keil; Priscianus 5,7,40 / 167,9 *GL* Keil; 6,5,22 / 214,6 *GL* K], *Nepete* [Liv. 6,9,3.12; 10,14,3; 27,9,7; 29,15,5], *Nepte* [Plin., *N.H.* 3,52 [Hs. R^2]], *Nepis* [*Lib. colon.* 1 / 217,15 Lachmann], *Nepe* [Vell. Pat. 1,14,2; Plin., *N.H.* 3,52 <Hs. R^1>]; Νέπετα [Ptol. 3,1,43], Νεπίτα [Strab. 5,2,9 / 226 C: wahrscheinlich Iotazismus für *Νεπήτα]), Νέπετος [Dion. Hal. 13 <?>, *ap.* Steph. Byz., *s.u.*, 472,17 M].

So ist es auch bei **Ceizra**[167] (lat. *Caere*[168]; gr. Καῖρε[169]; pun. KYŠRY'[170]), einer bedeutenden Stadt, die über einen Tempel der **Uni**-Ἥρα[171] verfügte und die Göttin auch im zugehörigen Hafen von Pyrgi verehrte[172], wo sie der phönikischen *Astarte* angeglichen wurde[173]. Zum Dank für seine Machtergreifung weihte **Θefarie Velianas** der Göttin einen geheiligten Bereich[174]: **Uni**[175] ist also tatsächlich Teilhaberin der Herrschaft[176].

---

[167] Diese Form bezeugen Stempel am Hals keramischer Flaschen, von denen zwei Exemplare in Bolsena gefunden wurden (eins [Inv. nr. 67–80] in A. Balland, G. Goudineau, *Volsinii*, REE/SE 36 [1968], [193–275 + Taf. XXXIV–LXVIII] 197–201, Nr. 12, S. 201 [+ Taf. XXXVII]); es könnte der Name der Stadt sein (B. Liou, *Volsinii*, REE/ SE 36 [1968], 257–258, S. 258) oder vielmehr ein Gentilname, der identisch mit dem Stadtnamen wäre (M. Cristofani, *Volsinii*, REE/SE 36 [1968], *Postilla*, 258–262, S. 261–262; C. de Simone, *Ancora sul nome di Caere*, SE 44 [1976], 163–184, S. 163–167). Vergleichbar ist das Zeugnis des Verrius Flaccus (*Etrusca* 1, fr. 1 *HRR*, 2,78 Peter = *ap. Schol. Veron. in* Verg., *Aen.* 10,183): ***Verrius Flaccus*** *primo Etruscarum Agylla, inquit, ab Etruscis <conditoribus scili>cet nominata est* ***Cisra***. Andere Quellen suggerieren ***Kaisre**, ***Xaisre**, ***Xaire**, ***Xeri** (< Ethnikon). Vgl. Pallottino 1937/1979, S. 718. 720. 722. 723. 726; Briquel 1984, S. 169–174. – Ethnikon mit Aspirata und Suffix **-i^{t}/$_{\theta}$na**: **Xeri[tn]a** (*NRIE*, 522 = *ET* Cl 2.33 [Proceno, VT]; **Xeritnas**: *CVA*, Frankfurt/M, 2, Taf. 63 = *ET* OA 2.46; **Xeritnal**: *CIE* 296 = *ET* Cl 1.1162; *CIE* 2368 = *ET* Cl 1.1888; *CIE* 2472 = *ET* Cl 1.1980; **Xeritnei**: *CIE* 1506 = *ET* Cl 1.855 [Sarteano, SI]; *CIE* 3064 = *ET* Cl 1.2644); vgl. Pallottino 1937/1979, S. 722, Nr. 7; G. Tibilletti Bruno, *Caere, Caerites, Caeretes*, SE 33 (1965), 547–548; Briquel 1984, S. 171, Anm. 13.

[168] *Caere* undeklinierbar oder *Caeres, Caeritis* (Liv. 1,60,2; Plin., *N.H.* 3,51). Ethnikon: *Caerites* (Liv. 7,19,8; Gell., *N.A.* 16,13,7; Val. Max. 1,6,5) oder *Caeretani* (Val. Max. 1,1,10).

[169] Aus dem Latein übertragene Form *ap.* Lykophron (*Alex.* 1355), Stephanus Byzantinus (*s.u.* Ἄγυλλα 23, 11 [13. 17] M), Eustathius (*in* Hom., *Il.* 1432,27). Daneben auch Κερέα, Κεραία, Καιρέα in den verschiedenen Handschriften bei Strabo (5,2,3/220 C), Καίρητα bei Dion. Hal. (3,58,1). Ethnikon: Καιρετάνοι *ap.* Steph. Byz. (*ibid.*), nach Strabo (*ibid.*); Καιρητανοί *ap.* Dion. Hal. 1,20,5; 3,58,1.

[170] Dieses Wort erscheint im punischen Text der Goldtäfelchen von Pyrgi (Anfang 5. Jh.v.Chr., s. Anm. 174), dem einzigen der drei, der den Namen der Stadt nennt (*TLE*^{2}, ad 874, Zeile 4 = *ET* ad Cr 4.4): **KYŠRY'**; siehe G. Garbini, *L'iscrizione punica*, in: AA.VV., *Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione preliminare della settima campagna, 1964, e scoperta di tre lamine d'oro iscritte in etrusco e in punico*, ArchClass 16 (1964), [49–117 + Taf. XXV–XXXIX], 66–76 [+ Taf. XXXVII], S. 69: Die punische Form erlaubt, den etruskischen Stadtnamen als ***Xaisrie** oder ***Xaisraie** zu rekonstruieren, über verschiedene phonetische Anpassungen erfolgte die Entwicklung zu **Cisra** und **Caere**. „**Cisra** *e Caere* non sono altro che diversi adattamenti variamente evoluti foneticamente".

[171] R. Mengarelli, *Caere e le recenti scoperte*, SE 1 (1927), 145–171 [Taf. XI–LIII], S. 146 [Taf. XIab: griechische Inschriften]; Idem, *Il luogo e i materiali del Tempio di Hera a Caere*, SE 10 (1936), 67–86 [Taf. XXIV–XXIX], S. 84–86 [Abb. 7]; Idem, *La necropoli di Caere. Nuove osservazioni su speciali usi e riti funerari*, SE 11 (1937), 77–93 [Taf. V–IX]; Idem, *Caere – Iscrizioni su cippi sepolcrali, su vasi fittili, su pareti rocciose e su oggetti diversi trovate negli scavi della città e della necropoli di Caere*, NSA s. 6, 13 [= 62] (1937), 355–439, S. 399, Nr. 59 bis–63: Mehrere auf Schalen gemalte Inschriften in griechischen Buchstaben (HPA) und Fragmente einer Statue legen die Existenz eines *Heraions* nahe, das von Griechen gegründet wurde (wie in *Gravisca*, vgl. Anm. 120).

[172] Schon 1957 wurden zwei Schalen mit der gemalten Aufschrift (*TLE*^{2} 877 = *ET* Cr 4.8 [1. Hälfte 5. Jh.v.Chr.]) **Unial** (*Gen. possessivus*) entdeckt: M. Pallottino, *Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione preliminare della prima campagna, 1957*, ArchClass 9 (1957), 206–222, Nota aggiuntiva, S. 222; G. Colonna, *I rinvenimenti minori*, in: AA.VV., *Santa Severa (Roma). Scavi e ricerche nel sito dell'antica Pyrgi (1957–1958)*, NSA s. 8, 13 [= 84] (1959), [143–263] 225–246, S. 225–226. 237 (Abb. 79, 80$^{1–2}$). – Eine dritte Schale mit identischer Aufschrift kam 1971 ans Licht (*ET* Cr 4.9 [1. Hälfte 5. Jh.v.Chr.]): G. Colonna, *Pyrgi*, REE/SE 40 (1972), [397–474 + Taf. LXVII–LXXXVII] 443–444, Nr. 54 [Taf. LXXIX, 54)]. – Eine Inschrift auf einem Bronzetäfelchen bezeugt einen Tempel der **Uni** (**Uniiaθi** [Lokativ über Genitiv ohne **l**]: *CIE* 6312 = *TLE*^{2}, 876 = *ET* Cr 4.2, Zeile 1 [Ende 6. – Anfang 5. Jh.v.Chr.]); dazu ein weiteres Bronzetäfelchen mit langer Weihinschrift für **Uni** (**Uneial*χ*ias**: *CIE* 6313 = *TLE*^{2}, 873 = *ET* Cr 4.3, Zeile 4 [Ende 6. – Anfang 5. Jh.v.Chr.]).

[173] Die Bestätigung des Augustinus (*Quaest. in Hept.* 7,16) – ***Iuno*** *autem sine dubitatione ab illis* (sc. *Punicis*) ***Astarte*** *uocatur* – wird durch den längeren der beiden etruskischen Texte bestärkt, in dem das zusammengesetzte Wort **Unialastres** (Zeile 3) zu lesen ist (vgl. Jeremias 7, 18; 44,17–19; 25, wo *Astarte* die Himmelskönigin ist).

[174] Die Erinnerung an diese Stiftung bewahren drei Goldtäfelchen aus dem frühen 5. Jh.v.Chr., zwei in etruskischer (*CIE* 6314–6315 = *TLE* 874–875 = *ET* Cr 4.4, 4.5), eines in punischer Sprache (*CIE* 6316 = *TLE* ad 874 = *ET* ad Cr 4.4).

[175] Zu **Uni**: Pfiffig 1975, S. 266–268; I. Krauskopf, *s.u. Uni*, in: *Dizionario* 1985, 310–311; G. Colonna, L.M. Michetti, *s.u. Uni*, in: LIMC 8 (1997), 1,159-171; 2,116-121. – Zur Herkunft des Namens: Rix 1981, S. 107–111 (§ 4).

[176] Dasselbe gilt für Falerii (Liv. 5,27,4), eine Stadt latinischer Sprachzugehörigkeit, die aber von etruskischem Gebiet umgeben war und Etrurien kulturell nahestand. Ihr Heros eponymos war *Halesus* (Ov., *Am.* 3,13,31-35 [vgl. *F.* 73–74]; Serv., *Aen.* 7,695 [vgl. Solin. 2,7]); zur Zeit der Eroberung der Stadt durch die Römer (241 v.Chr. [Liv. *Per.* 20,1]) erlangten diese durch eine *exoratio* die Gunst der *Iuno Curitis*, die sicherlich die Stadtschutzgottheit war (Aristides, *Ἰταλικά* 19 / *FGH*, 286 F 10 J = *ap.* Ps.-Plut., *Par. min.* 35/314de; Dion. Hal. 1,21,2; Ov., *Am.* 3,13,35; *F.* 6,49; Tert., *Apol.* 24). Sie erhielt einen Tempel am Marsfeld in Rom (*Fasti Aruales* 7. Okt.: *[I]unoni Curriti in Campo*), ihr Kult blieb aber auch in Falerii bestehen (Ov., *Am.* 3,13; *CIL* 11, 3100. 3125. 3126. 3128. 3152), das unter den Römern *Colonia Iunonia* wurde (*Liber coloniarum* 1/217,5 Lachmann [*Grom. Vet.* =

Solche Situationen haben wahrscheinlich zur Vorstellung geführt, die Appian (*B.C.* 5,49) in der als Überschrift dieses Artikels zitierten Passage ausdrückt, dass die Etrusker mit Vorliebe **Uni** verehrt hätten[177].

*

Es mag paradox erscheinen, dass diese Bemerkung anlässlich einer Veränderung zu Ungunsten der **Uni** fällt; diese wurde jedoch durch ein ganz außerordentlichen Ereignis hervorgerufen und gehört überdies in eine späte Phase lange nach dem Ende der Unabhängigkeit der etruskischen Städte. Konkret handelt es sich um den Fall von *Perusia*[178] zur Zeit der Auseinandersetzung zwischen Antonius und Octavius. Die geschilderten Ereignisse erlauben es, den Wechsel von einer Stadtgottheit zu einer anderen „en direct" zu beobachten, allerdings ohne etymologische Verbindung. Nachdem die Anhänger des Octavius die vom Bruder des Antonius besetzte Stadt erobert hatten (40 v. Chr.), gaben sich die Sieger dem Plündern hin und richteten ein Blutbad an. Um nicht in ihre Händen zu fallen, entschied einer der Einwohner, in seinem brennenden Haus zu sterben; das Feuer breitete sich in der ganzen Stadt aus und zerstörte namentlich den Tempel der Ἥρα, also der **Uni**, der Stadtschutzgöttin. Die Kultstatue konnte gerettet werden, wurde aber nach Rom gebracht. Beim späteren Wiederaufbau Perusias, besonders mit römischen Kolonisten, wurde Ἥφαιστος, d.h. der etruskische **Seθlans**, die neue Schutzgottheit der Stadt, wahrscheinlich unter seinem lateinischen Namen *Volcanus*: Da sein Tempel nach den Regeln der etruskischen Städteplanung[179] außerhalb der Stadtmauern stand, war er vom Feuer verschont geblieben. Appian (*B.C.* 5,49) berichtet[180]:

> Κέστιος δέ τις αὐτῶν ὑπομαργότερος … ἐνέπρησε τὴν οἰκίαν καὶ ἑαυτὸν ἐς τὸ πῦρ ἐνέβαλε καὶ ἄνεμοι τὴν φλόγα ὑπολαβόντες περιήνεγκαν ἐς **ὅλην** Περυσίαν, καί ἐνεπρήσθη **χωρὶς** τοῦ Ἡφαιστείου μόνου. Τόδε μέν δὴ τῇ Περουσίᾳ τέλος ἦν, δόξαν ἀρχαιότητος ἐχούσῃ καὶ ἀξιώσεως · ὑπὸ γὰρ Τυρρηνῶν πάλαι φασὶν αὐτὴν ἐν ταῖς πρώταις δυώδεκα πόλεσιν ἐν Ἰταλίᾳ γενέσθαι. Διὸ καὶ τὴν Ἥραν ἔσεβον, οἷα Τυρρηνοί · τότε δέ ὅσοι λείψανα τῆς πόλεως διέλαχον, τὸν Ἥφαιστον σφίσιν ἔθεντο **θεὸν εἶναι πάτριον ἀντὶ τῆς Ἥρας**.

***

Es zeigt sich, dass die Beziehungen der etruskischen Städte zu den Gottheiten, denen einige von ihnen ihren Namen verdanken, sehr unterschiedlich waren. Aufgrund der mangelhaften Quellensituation wissen wir teilweise nicht, ob der eponymen Figur ein Kult erwiesen wurde. In anderen Fällen, in denen wir über eine reichere Dokumentation verfügen, ist eine „Missstimmung" zwischen der eponymen Gestalt und der Schutzgottheit zu bemerken. Dies lässt eine bestimmte Entwicklung und den wahrscheinlichen Wechsel von einer Stadtgottheit zu einer anderen vermuten, da der *heros eponymos* in der Regel sicherlich die erste Stadtgottheit repräsentiert. Im Fall von Populonia zeigt sich, dass ein derartiger Wechsel durch einen großen wirtschaftlichen Umschwung hervorgerufen werden konnte. Das Beispiel von Perusia dokumentiert klar, auch wenn es spät

---

*Schriften der römischer Feldmesse*r, 1, Berlin 1848]). Vgl. Taylor 1923, S. 64–74; V. Basanoff, *Junon falisque et ses cultes à Rome*, RHR 124 (1941), 110–141; Basanoff 1947, S. 52–55. 63–65. 66–67. 204–205. 210. – Dagegen erreichte die *Minerua* derselben Stadt als *Minerua Capta* Rom, wo sie in einem kleinen *sacellum* am Fuß des Caelius verehrt wurde (Varro, *L.L.* 5,47; Ov., *F.* 3,835-847, bes. 843–844: *An quia **perdomitis** ad nos **captiua Faliscis** / uenit ? et hoc signo **littera prisca docet***; vgl. Mart. Cap. 2,149). Eine Statue ohne Kopf (Höhe 1,30 m), die in Rom in der Nähe der Kirche S. Quattro Coronati gefunden wurde (G. Bendinelli, *Roma. Regione II. Statua alabastrina acefala di Minerva, rinvenuta presso la via Caelimontana*, NSA s. 6, 2 [= 51] (1926), 58–61 (Taf. I]), war wahrscheinlich die Kultstatue. Vgl. Taylor 1923, S. 74–75; Basanoff 1947, S. 51–52. In Falerii wurde sie auch weiterhin verehrt (*CIL* 11,3081 = *CIE* 8340 = *ILS* 3124 = Vetter 320 = *ILLRP* 238).

177 In Etrurien sind weitere Kulte für **Uni** bezeugt, ohne dass sie notwendigerweise Stadtschutzgöttin war: z.B. Tontafel von Capua, Liber Linteus/Agramer Mumienbinden (Pfiffig 1975, S. 267. 359).

178 Einzige lateinische Form (z.B. Liv. 9,37,12), ins Griechische mit Περουσία übertragen (z.B. App., *Ciu.* 5,49 [s. unten im Text]; Cass. Dio 48,14,1). Der etruskische Name ist unbekannt. Ethnikon: *Perusini* (Liv. 10,30,2).

179 So Vitruv (*Arch.* 1,7,1): *Id autem etiam **Etruscis haruspicibus** disciplinarum scripturis ita est dedicatum, **extra murum** Veneris, **Volcani**, Martis fana ideo conlocari, uti … **Volcanique** ui e moenibus religionibus et sacrificiis euocata ab **timore incendiorum** aedificia uideantur liberari.*

180 Vgl. Cassius Dio 48,14,5-6: Τῶν δὲ Περουσίνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐκεῖ ἁλόντων οἱ πλείους ἀπώλοντο, καὶ ἡ πόλις αὐτή (*sc.* **Περουσία**) πλὴν τοῦ **Ἡφαιστείου** τοῦ τε τῆς **Ἥρας ἕδους,** πᾶσα κετεκαύθη. 6. Τοῦτο δέ (ἐσώθη γάρ πως κατὰ τύχην) ἀνήχθη τε ἐς τὴν **Ῥώμην** ἐξ ὄψεως ὀνείρου ἣν ὁ Καῖσαρ εἶδε, καὶ παρέσχε καὶ τῇ πόλει πρὸς τῶν βουλομένων συνοικισθῆναι, πλὴν ὅτι τῆς χώρας οὐδὲν ὑπὲρ ἑπτὰ καὶ ἥμισυ σταδίους ἐκτήσαντο.

und lange nach dem Ende der Unabhängigkeit Etruriens anzusetzen ist, dass ein wichtiger Umstand zum Wechsel in der Huldigung führen konnte.

Bibliographie

Andrén 1940: A. Andrén, *Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples*, Skriften utgivna av Svenska Institutet i Rom, 6, Lund – Leipzig 1940.

Andrén 1967: A. Andrén., *Il santuario della necropoli di Cannicella ad Orvieto*, SE 35 (1967), 41–85 (Taf. XIV–XXXIV).

Banti 1931: L. Banti, *Una probabile divinità Vetuloniese*, SE 5 (1931), 185–201.

Basanoff 1947: V. Basanoff, *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses, 61, Paris 1947.

Battisti 1959: C. Battisti, *Sul nome di Populonia*, SE 27 (1959), 385–412.

Bentz 1992: M. Bentz, *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Biblioteca di Studi Etruschi, 25, Florenz 1992.

Bloch 1947: R. Bloch, *Volsinies étrusque. Essai historique et topographique*, MEFR 59 (1947), 9–39.

Bloch 1984: R. Bloch, [N. Minot], *s.v. Aphrodite* / *Turan*, in: LIMC 2 (1984), 1, 169–176; 2, 171–175.

Bonfante 1968: G. Bonfante, *La pronuncia della z in etrusco*, SE 36 (1968), 57–64.

Briquel 1984: D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 252, Rom 1984.

Briquel 2009: D. Briquel, *Les inscriptions votives du sanctuaire de Portonaccio à Veies*, in: *Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean MacIntosh Turfa*, ed. by M. Gleba, H. Becker, Religions in the Graeco-Roman World, 166, Leiden – Boston 2009, 43–67.

Braun 1842: E. Braun, *Bassorilievo ceretano con città etrusche*, AICA 14 (1842), 37–40.

Canina 1846–1851: L. Canina, *L'antica Etruria Marittima compresa nella Dizione Pontificia, descritta ed illustrata con i monumenti*, 4 Bde., Rom 1846–1851.

Capdeville 1999: G. Capdeville, *Voltumna ed altri culti del territorio Volsiniese*, in: *Volsinii e il suo territorio* [Atti del Convegno del 1998] = AnnFaina 6 (1999), 109–135.

***Civiltà* 1985**: M. Cristofani (Hrsg.), *Civiltà degli Etruschi*, Ausstellungskatalog (Florenz, 16.5.– 20.10.1985), Mailand 1985.

Colonna 1967: G. Colonna, *Ager Tarquiniensis: Norchia*, REE/SE 35 (1967), 547–548.

Colonna 1985: G. Colonna, *Società e cultura a Volsinii*, in: *Volsinii e la dodecapoli etrusca.* Relazioni e interventi nel Convegno del 1983 = AnnFaina 2 (1985), 101–131.

Colonna 1987: G. Colonna, *I culti del santuario della Cannicella*, in: *Santuario e culto nella necropoli di Cannicella*, Relazioni e interventi nel convegno del 1984 = AnnFaina 3 (1987), 11–24 (Tav. I–XII).

Colonna 1988: G. Colonna, *Una nuova dedica alla etrusca Uni*, in: AA.VV., *Vulci II: nuove scoperte nel santuario etrusco di Fontanile di Legnisina* = BA s. 6, 48 [= 73] (1988), 23–26.

Colonna 1997 [1999]: G. Colonna, *Pontecagnano*, REE/SE 63 (1997) [1999], 367–487, bes. 405–407.

Comella 1978: A. Comella, *Il materiale votivo tardo di Gravisca*, Archaeologica, 6, Rom 1978.

Comella, Stefani 1990: A. Comella, G. Stefani, *Materiali votivi del santuario di Campetti a Veio. Scavi 1947 e 1969*, Corpus delle stipe votive in Italia, 5, Regio VII, 2 = Archaeologica, 84, Rom 1990.

Contributi monetazione* 1976: Contributi introduttivi allo studio della monetazione etrusca,* Atti del V Convegno del Centro internazionale di Studi Numismatici (Neapel, 20.–24.4.1975) = AIIN 22 (1976) Suppl.

Cristofani 1973/1991: M. Cristofani, *Introduzione allo studio dell'etrusco*, Pocket Library of Studies of Art, 23, s.l. (Florenz) 1973; Nuova edizione interamente aggiornata, Florenz 1991 (Neudruck 1997).

Cristofani 1976: M. Cristofani, *La leggenda di un tipo monetale etrusco*, in: *Mélanges offerts à Jacques Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Collection de l'Ecole française de Rome, 27, Rom 1976, 1, 209–214.

Cristofani, Martelli 1978: M. Cristofani, M. Martelli, *Fufluns Paχies. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria*, SE 46 (1978), 119–133.

Curri 1978: C.B. Curri, *Vetulonia I*, Forma Italiae, 7/1, Rom 1978.

Deecke 1876: W. Deecke, *Das etruskische Münzwesen*, Etruskische Forschungen, 2, Stuttgart 1876.

Devoto 1932/1967: G. Devoto, *Nomi di divinità etrusche.* I. *Fufluns*, SE 6 (1932), 248–260. Abgedruckt in G. Devoto, *Scritti minori*, 3 Bde., Florenz 1958–1972, 2 (1967), 159–173 (*Divinità etrusche. I. Fufluns*).

***Dizionario* 1985**: M. Cristofani (Hrsg.), *Dizionario della civiltà etrusca*, Florenz 1985.

Ernout 1949: A. Ernout, *Deux inscriptions de Véies*, RPh, 3e s., 23 [= 75] (1949), 157–159.

ET: H. Rix, G. Meiser, *Etruskische Texte. Editio minor*, Tübingen 1991.

Etruria mineraria* 1985*: G. Camporeale (Hrsg.), *L'Etruria mineraria*, Ausstellungskatalog (Portoferraio/Massa Marittima/Populonia, 25.5.–20.10.1985), Mailand 1985.

***Etruschi Immagine* 1984**: M. Cristofani (Hrsg.), *Gli Etruschi, una nuova immagine*, Florenz 1984.

Falchi 1891/1965: I. Falchi, *Vetulonia e la sua necropoli antichissima*, Florenz 1891; unveränderter Neudruck Rom 1965.

Gamurrini 1885: G.F. Gamurrini, *Orvieto – Rapporto sopra un fabbricato ed un sacrarium etrusco, scoperto nella necropoli di Cannicella presso Orvieto*, NSA 1885, 33–39 (Taf. II–V).

Garrucci 1885: R. Garrucci, *Le monete dell'Italia antica. Raccolta generale*, Rom 1885.

Haeberlin 1910: E.J. Haeberlin, *Aes Grave. Das Schwergeld Roms und Mittelitaliens, einschließlich der ihm vorausgehenden Rohbronzewährung.* I. *Enthaltend die Münzenverzeichnisse*, Frankfurt am Main 1910.

Head 1887/1911: B.V. Head, *Historia numorum. A Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1887. New and enlarged edition by B.V. Head, assisted by G.H. Hill, G. MacDonald, W. Wroth, Oxford 1911.

Heurgon 1942: J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine, des origines à la deuxième guerre punique*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 154, Paris 1942.

Klakowicz 1976: B. Klakowicz, *L'acrocoro orvietano e la μία εἴσοδος*, Topografia e storia delle ricerche archeologiche in Orvieto e nel suo contrado 3, Rom 1976.

Körte 1893: G. Körte, *Über eine altgriechische Statuette der Aphrodite aus der Necropole von Volsinii (Orvieto)*, in: *Archäologische Studien ihrem Lehrer Heinrich Brunn zur Feier seines fünfzigjährigen Doctorjubiläums am 20. Marz 1893 in dankbarer Verehrung dargebracht* von A. Furtwängler, G. Körte, A. Milchhöfer, Berlin 1893, 1–34 (Taf. I, 1–3).

Krauskopf 1986: I. Krauskopf, *s.v. Culsans*, in: LIMC 3 (1986), 1, 306–308; 2, 234.

Maggiani 1978: A. Maggiani, *Originis incertae*, REE/SE 46 (1978), 287–392 (Taf. LII–LXXII).

Mancini 1884: R. Mancini, *Orvieto – Rapporti sopra nuovi scavi in contrada Cannicella*, NSA 1884, 384–392.

Massabò 1985: B. Massabò, *Contributo alla conoscenza topografica di Vulci: le aree sacre di Fontanile di Legnisina e di Polledrara*, BA s. 6, 29 [= 70] (1985), 17–28.

Milani 1898: L.A. Milani, *Museo topografico dell'Italia*, Florenz – Rom 1898.

Müller 1828/Müller, Deecke 1877: K.O. Müller, *Die Etrusker*, 2 Bde., Breslau 1828; neu bearbeitet von W. Deecke, 2 Bde., Stuttgart 1877.

Neppi Modona 1925/1977: A. Neppi Modona, *Cortona etrusca e romana nella storia e nell'arte,* Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", Studi, 45, Florenz 1925. Nuova edizione completamente riveduta, Florenz 1977.

Pallottino 1937/1979: M. Pallottino, *Nomi etruschi di città,* in: *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara raccolti in occasione del suo LXX anno,* Vatikanstadt 1937, 341–358. Abgedruckt in M. Pallottino, *Saggi di antichità*, Rom 1979, 2, 710–726.

Pandolfini 1983: M. Pandolfini, *Tarquinii*, REE/SE 51 (1983) [1985], [195–282 + Taf. XXVII–XXXIX] 254–267.

Petrillo Serafin 1976: P. Petrillo Serafin, *Le serie monetarie di Populonia*, in: *Contributi monetazione* 1976, 105–130.

Pfiffig 1975: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975.

Pfister-Roesgen 1975: G. Pfister-Roesgen, *Die etruskischen Spiegel des* 5. *Jhs.v.Chr.*, Bern – Frankfurt/M. 1975.

Rix 1963: H. Rix, *Das etruskische Cognomen. Untersuchungen zu System, Morphologie und Verwendung der Personennamen auf den jüngeren Inschriften Nordetruriens*, Wiesbaden 1963.

Rix 1981: H. Rix, *Rapporti onomastici fra il panteon etrusco e quello romano*, in: *Gli Etruschi e Roma*, Atti dell'incontro di studio in onore di Massimo Pallottino (Rom, 11.–13.12.1979), Rom 1981, 104–126.

Rix 1998: H. Rix, *Teonimi etruschi e teonimi italici*, in: *Etrusca disciplina. I culti stranieri in Italia*. Atti dei convegni IV e V (1987–1988) = AnnFaina 5 (1998), 207–229.

Roncalli 1985: F. Roncalli, *I santuari dei duodecim populi e i santuari orvietani*, in: *Volsinii e la dodecapoli etrusca*. Relazioni e interventi nel Convegno del 1983 = AnnFaina 2 (1985), 55–73.

Sambon 1903–1906: A. Sambon, *Les monnaies antiques de l'Italie*, Paris 1903–1906.

Santangelo 1948: M. Santangelo, *Per la storia di Veio fra la conquista romana ed il Municipium Augustum Vejens. Iscrizioni in latino arcaico su pocula deorum*, RAL s. 8, 3 (1948), 454–464.

***Santuari* 1985**: G. Colonna (Hrsg.), *Santuari d'Etruria*, Ausstellungskatalog (Arezzo, 19.5.–20.10.1985), Mailand 1985.

Schachermeyr 1929: F. Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, Berlin – Leipzig 1929.

Schulze 1904/1991: W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil.-Hist. Klasse, NF 5,5), Berlin 1904 (2. unveränderte Auflage Berlin – Zürich – Dublin 1966; Neuausgabe Zürich – Hildesheim 1991).

Sgubini Moretti, Colonna 1985: A.M. Sgubini Moretti, G. Colonna, *Il tempio grande di Vulci*, in: *Santuari* 1985, 78–80, Nr. 4–5.

Slotty 1952: F. Slotty, *Beiträge zur Etruskologie. I. Silbenpunktierung und Silbenbildung im Altetruskischen*, Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft. 3. Reihe: Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen, 5, Heidelberg 1952.

Stefani, Nogara, Giglioli 1930: E. Stefani, B. Nogara, G.Q. Giglioli, *Veio – Rinvenimento di alcune iscrizioni etrusche durante lo scavo del tempio scoperto in contrada Portonaccio, presso Isola Farnese*, NSA s. 6, 6 [= 55] (1930), 302–345.

Taylor 1923: L.R. Taylor, *Local Cults in Etruria*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 2, Rom 1923.

Torelli 1971: M. Torelli, *Il santuario di Hera a Gravisca*, PP 26 (1971), 44–67.

Torelli 1977: M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, PP 32 (1977), 398–458.

Torelli 1985: M. Torelli, *I* duodecim populi Etruriae, in: *Volsinii e la dodecapoli etrusca.* Relazioni e interventi nel Convegno del 1983 = AnnFaina 2 (1985), 37–53.

Vagnetti 1971: L. Vagnetti, *Il deposito votivo di Campetti a Veio (Materiali degli scavi 1937–1938)*, Studi e materiali di etruscologia e antichità italiche, 9, Florenz 1971.

Von Duhn 1924–1939: F. von Duhn, *Italische Gräberkunde*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, 2, 2 Bde., Heidelberg 1924–1939.

Abb. 1: Altarrelief aus Cerveteri mit Personifikationen der etruskischen Städte (iulisch-claudische Epoche), Vatikan, Museo Gregoriano profano, Inv.-Nr. 9942 (aus: *Etruschi Immagine* 1984, S. 134).

Abb. 3: Terrakottauterus aus Fontanile di Legnisina/Vulci, mit dem Theonym „Vei" (aus: B. Massabò, L. Ricciardi, *Il tempio, l'altare e il deposito votivo*, in: AA.VV., *Vulci II* = BA, s. 6, 48 [= 73] (1988), 23–42, Abb. 11–13, S. 33).

Abb. 2: Sog. Venere della Cannicella, Orvieto, Museo Civico Archeologico (aus: M. Cristofani, *La „Venere" della Cannicella*, in: *Santuario e culto nella necropoli di Cannicella.* Relazioni e interventi nel Convegno del 1984 = AnnFaina 3 (1987), 26-39, Taf. I, Abb. 1 – Photo Deutsches Archäologisches Institut).

Etruskische Stadtgottheiten: Architektonischer Kontext, Ikonographie und Ideologie[1]

Stephan Steingräber (Rom)

Lassen Sie mich zu Anfang kurz eine höchst interessante archäologische Neuentdeckung präsentieren, und zwar im südetruskischen Binnenland in der Zone von Vetralla (Provinz Viterbo) in der Località Macchia delle Valli nahe bei Villa San Giovanni in Tuscia. Im Frühsommer 2006 wurde dort ein Demeter geweihtes etruskisches Felsheiligtum entdeckt – zunächst wie fast immer üblich von Tombaroli – und anschließend von der Soprintendenz Südetrurien unter Leitung von Gabriella Scapaticci teilweise ausgegraben. Weitere Grabungs- und Säuberungsarbeiten haben auch von 2008 bis 2009 stattgefunden. Dieses außergewöhnliche ländliche Heiligtum wurde in etruskischer und römischer Zeit vom 3. Jh.v.Chr. bis zum 2. Jh.n.Chr. frequentiert. Es liegt inmitten einer schönen Waldzone nahe einer noch erkennbaren etruskischen Straße in einer weitgehend natürlichen Grotte in einem großen Peperinfelsen, der inzwischen vollständig „freigeschält" und gesäubert worden ist (**Abb. 1**). Teile der Grotte wurden in moderner Zeit von Schäfern benutzt und zugemauert. In der Grotte fanden die Ausgräber einen kleinen, aus Peperinplatten gebauten Naiskos bzw. eine Aedicula, die durch ein Satteldach, stuckierte Innenwände, eine Basis vor der Rückwand, einen kleinen Peperinaltar, einen weiteren kleinen Ritualtisch und die beiden jeweils mit einem diskusförmigen Relief dekorierten Innengiebel charakterisiert wird (**Abb. 2**). Der Altar weist eine Öffnung in der Oberfläche auf, die wohl dazu bestimmt war, das Blut des geopferten Tieres nach unten auf den Grund zu leiten. Die Grotte liegt unter einer Art Felsterrasse, die für den Kult bestimmt war und von monumentalen Strukturen in Peperinblöcken (opus quadratum) und einer Eintiefung für Libationen gekennzeichnet ist. Auf der Oberfläche des Peperinfelsens zeichnen sich mehrere Eintiefungen und der Unterteil eines Pfeilers/Cippus ab. Zwei Votivdepots enthielten u.a. Tongefäße, Terrakottastatuetten, anatomische Terrakotten wie männliche und weibliche Geschlechtsorgane, Öllämpchen und eine Bronzemünze aus domitianischer Zeit (86 n.Chr.). Diese offensichtlich primär für Demeter bestimmten Votivgaben bezeugen eine Frequentierung des Heiligtums während des Zeitraums vom späteren 3. Jh.v.Chr. bis zum beginnenden 2. Jh.n.Chr. Den Höhepunkt der Ausgrabungen bildete aber zweifellos die Entdeckung einer 52 cm hohen Terrakottastatue, die eine Göttin – mit größter Wahrscheinlichkeit Demeter-Vei-Ceres – in Chiton und Himation sowie mit „capite velato" und einer Krone verkörpert (**Abb. 3**). Die Göttin sitzt auf einem gerundeten Thron etruskischen Typs (Typ 1b nach Steingräber 1979) mit einem Fußschemel und hält eine Omphalosschale in ihrer rechten Hand. In ihrer Linken hielt sie vielleicht ein Ährenbündel. Die Kultstatue – es handelt sich um keine Votivstatue – stand auf der Basis im Naiskos, wo sie in situ aufgefunden wurde. Ikonografisch und stilistisch offenbart sie Einflüsse großgriechischer Modelle, die eine Datierung in die zweite Hälfte des 3. Jhs.v.Chr. nahelegen. Zum Vergleich können wir etwa die Terrakottastatuen und -büsten der Göttinnen – darunter auch Demeter und Persephone – aus Ariccia, die Terrakottastatuen der sitzenden Demeter und Persephone aus Bandinella di Ardea im Louvre und die sog. Arianna aus Falerii im Louvre heranziehen. Im März 2008 wurde die Demeter-Kultstatue aus Vetralla anlässlich der „Festa della Donna" erstmals dem Publikum im Archäologischen Museum von Viterbo in der Rocca Albornoz

[1] Den beiden Kolleginnen Luciana Aigner-Foresti und Petra Amann sei herzlich für die Einladung zum wohlgelungenen internationalen Kolloquium über „Öffentliche und private Kulte bei den Etruskern und ihre Auswirkungen auf Politik und Gesellschaft" im kaiserlichen Wien gedankt. Den Kollegen G. Baldelli (Soprintendenza Archeologica dell'Umbria / Museo Archeologico Perugia), M. Sannibale (Vaticano / Museo Gregoriano Etrusco) und M.G. Scapaticci (Soprintendenza Archeologica dell'Etruria meridionale) danke ich für die Publikationserlaubnis von Photos einer peruginer Urne, einiger spätetruskischer Skulpturen im Vatikan und des Demeter-Felsheiligtums bei Vetralla.

vorgestellt und in einem kleinen Convegno von Fachleuten gewürdigt. Der Kult dieser Göttin war zweifelsohne von chthonischem, Fruchtbarkeits- und therapeutischem Heilcharakter – nicht zuletzt bezeugt auch durch eine nahegelegene Quelle – und umfasste vielleicht auch Mysterienriten. Leider wurden bisher keine Inschriften aufgefunden. Dieses Landheiligtum wurde im 2. Jh.n.Chr. nicht zerstört, sondern rituell „bestattet“ und aufgegeben. Wir können nur hoffen, dass künftige Grabungen und Untersuchungen uns noch weitere Informationen über die architektonischen Strukturen, die Votivgaben sowie Riten und Kult dieses kleinen etruskisch-römischen Heiligtums im Inneren Südetruriens bzw. der Etruria rupestre liefern werden, das relativ weit entfernt von den großen urbanen Zentren lag und sicher eine wertvolle Bereicherung jener seinerzeit von Ingrid Edlund untersuchten ländlichen Heiligtümer Etruriens und Unteritaliens darstellt[2].

Doch kommen wir nun zum eigentlichen Thema meines Beitrags, nämlich den etruskischen Stadtgottheiten und ihrem architektonischen und ikonografischen Kontext. In einem Aufsatz in der Festschrift zu Ehren von Luciana Aigner-Foresti (Steingräber 2006) habe ich mich schon mit einer Denkmälergruppe auseinandergesetzt[3], auf die mich bereits mein Doktorvater Tobias Dohrn in den 70-er Jahren aufmerksam gemacht hatte und die zumindest teilweise mit den Stadtgottheiten in enger Beziehung steht, nämlich dem figürlichen architektonischen Fassadenschmuck in Etrurien und seinem Nachleben bis in die Moderne. Im folgenden seien nochmal die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst.

Diese charakteristische etruskische Denkmälergattung umfasst Steinskulpturen – meist Köpfe oder Büsten – die aus architektonischen Fassaden gleichsam „herauswachsen“ und diesen damit ein besonderes Gepräge und wahrscheinlich auch eine besondere Bedeutung verleihen. Unter den relevanten Bauten finden wir in erster Linie Stadttore (wie in Volterra, Perugia und Falerii Novi) und Grabfassaden (wie in Norchia, San Giuliano und Falerii Novi). In vielen Fällen sind Herkunft und ursprünglicher Kontext dieser Köpfe freilich nicht mehr rekonstruierbar, die heute in diversen europäischen und auch amerikanischen Museen aufbewahrt werden. Während wir die relevanten Stadttore vorwiegend aus Nordetrurien kennen, sind die Grabfassaden fast ausschließlich in Südetrurien dokumentiert. Fast alle diese architektonischen, aus diversen Steinsorten wie Tuff, Peperin, Nenfro, Travertin und Segalit gearbeiteten Skulpturen und Hochreliefs datieren in die früh- oder hochhellenistische Periode, d.h. in die Zeit vom ausgehenden 4. Jh. bis ins mittlere 2. Jh. Ikonografisch umfassen sie männliche Gottheiten wie Zeus/Tinia und die Dioskuren, weibliche Gottheiten wie Athena/Menvra, Dämonen wie Charun, Gorgoneia, Löwen-, Stier- und Pferdeköpfe sowie zahlreiche, nicht eindeutig identifizierbare Frauenköpfe. Generell überwiegen weibliche Köpfe. Mit Abstand am meisten belegt ist das Gorgoneionmotiv, und zwar im sog. schönen Typus der spätklassisch-hellenistischen Epoche (**Abb. 4 und 7**). In den meisten Fällen sind die Köpfe und Figuren auf etruskischen architektonischen Fassaden sicher nicht nur als bloße Verzierungen zu verstehen, sondern hatten offensichtlich auch symbolische Bedeutung, vor allem im Sinne einer apotropäischen Schutz- und Wächterfunktion. Natürlich müssen wir zwischen öffentlich-urbanen (Stadttore) und funerären (Grabfassaden und –bekrönungen) Kontexten unterscheiden. Leider sind wir meist nicht in der Lage, die Köpfe oder Büsten etruskischer Stadttore mit bestimmten Stadtschutzgottheiten zu identifizieren, die in einigen Fällen von den antiken Quellen überliefert sind. Die Eigenheit, architektonische Fassaden mit plastischen Köpfen und Büsten zu schmücken, ist sicher nicht griechischer Herkunft, sondern wurzelt maßgeblich in der generellen Tendenz der etruskischen Kunst, den Kopf besonders zu betonen und gleichsam als „pars pro toto“ für die ganze Figur anzusehen. Dieses Phänomen lebte teilweise auch in der römischen Architektur fort (z.B. im Falle der Stadttore von Saepinum: Porte Boiano, Benevento und Terravecchia mit Köpfen von Hercules, Mars und wohl Venus), war auch in der Renaissance- und Barockarchitektur beliebt (vor allem bei Fassaden von Palazzi) und erlebt nun eine neue kuriose „akmè“ in der Architektur des heutigen Etrurien (vor allem bei Eingängen und Portiken von Hausfassaden wie z.B. in Blera und Barbarano Romano in der Provinz Viterbo).

Die starke Zerstreuung steinerner etruskischer Köpfe und Büsten aus architektonischem Kontext macht die Erstellung eines kompletten Kataloges fast unmöglich. Eine besonders augenfällige Konzentration solcher Köpfe findet sich im Museo Gregoriano Etrusco im Vatikan (**Abb. 4–6**). Schon T. Dohrn ist im ersten Helbig-Band auf einige näher eingegangen[4]; in zwei jüngeren Publikationen wurden sie teilweise auch in farbigen

[2] Edlund 1987. Zum Demeterheiligtum siehe jetzt Scapaticci 2010.
[3] Steingräber 2006.
[4] Dohrn 1963, 471-479, Nr. 607, 610, 614, 621.

Abbildungen besser dokumentiert[5]. Die Mehrzahl dieser Denkmäler stammt aus Vulci und seinem Territorium (vor allem aus Castro), wo die etruskischen Steinskulpturen – vorwiegend funerärer Art – ja bekanntlich eine besondere Blüte erlebten – sowohl in archaischer als auch in frühhellenistischer Zeit. Als weitere Fundorte sind Tarquinia, Orvieto, Bolsena, Viterbo, Orte, Falerii Novi und Perugia belegt, also fast ausschließlich Orte in Südetrurien und im Faliskergebiet. Unter den Materialia herrscht eindeutig Nenfro vor, außerdem wurden Tuff, Peperin, Trachyt und Kalkstein verwendet. In diversen Fällen haben sich Reste von Stuckierung und Farben erhalten. Als ikonografische Motive sind Gorgoneion, Athena, Mänade (?), Tinia (?), Dioskur, Charun, Löwe, Pferd und Widder bezeugt, wobei das Gorgomotiv und generell weibliche Köpfe vorherrschen. Die ursprünglichen, genauen Fundkontexte sind leider nur selten gesichert, doch deuten diverse Fundorte, die häufige Ausarbeitung auf Unteransicht und vor allem die Anbringung mancher Köpfe auf der Vorderseite von Steinbalken auf einen architektonischen Kontext hin, etwa im Sinne der Einlassung in eine Grabfassade über dem Eingang. Das häufige Gorgomotiv mit klarem Unterweltsbezug spricht zusätzlich für einen funerären Kontext[6]. Bei einem monumentalen Felsgrab in Castro schmückten eine Löwenkopf- und eine Widderkopfprotome dagegen gleichsam als Akrotere die profilierte Dachbekrönung an den Ecken. Lediglich diese beiden Nenfro-Kopfprotomen datieren in archaische Zeit (Mitte 6. Jh.v.Chr.), alle anderen Beispiele sind dagegen zwischen dem letzten Drittel des 4. Jhs. und der ersten Hälfte des 2. Jhs.v.Chr. zu datieren, die große Mehrzahl davon in frühhellenistische Zeit, zumal der heute vorherrschenden Lehrmeinung zufolge speziell in Südetrurien nach dem 3. Jh. kaum noch monumentale Grabanlagen entstanden sind. Stilistisch sind zahlreiche der – menschlichen – Köpfe von starker Torsion und pathetischem Ausdruck gekennzeichnet, was auch für jene auf den spätetruskischen Stadttoren gilt. Solche Stilelemente sprechen heute freilich nicht mehr unbedingt für eine hochhellenistische Datierung erst nach dem Pergamonaltar, sondern sind durchaus auch schon in frühhellenistischer Zeit nachweisbar.

Im folgenden seien kurz einige besonders charakteristische Beispiele dieser Denkmälergattung aufgeführt, selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

1. Löwenkopfprotome eines Eckblocks aus Nenfro, der die profilierte Bekrönung eines hausförmigen Grabes in der Necropoli del Crocefisso von Castro schmückte, Ischia di Castro, Museo Civico, Inv. 81273, Mitte 6. Jh.v.Chr. (Torelli – Moretti Sgubini 2008, Nr. 108).
2. Widderkopfprotome eines Eckblocks aus Nenfro aus demselben architektonischen Kontext in Castro, Ischia di Castro, Museo Civico, Inv. 81274, Mitte 6. Jh.v.Chr. (Torelli – Moretti Sgubini 2008, Nr. 109).
3. Architektonischer Block (vielleicht ursprünglich über Grabeingang) aus Nenfro mit Gorgonenprotome, aus der Necropoli di Cavalupo von Vulci, Vulci, Museo Archeologico Naz., Inv. Provv. EX9/VU, zweite Hälfte 4. Jh.v.Chr. (Torelli – Moretti Sgubini 2008, Nr. 114).
4. Architektonischer Block (vielleicht ursprünglich über Grabeingang) aus Nenfro mit Charunprotome, aus Castro, Ischia di Castro, Museo Civico, Inv. 81264, letztes Viertel 4. Jh.v.Chr. (Torelli – Moretti Sgubini 2008, Nr. 115).
5. Weiblicher Kopf – vielleicht einer Mänade - mit Kranz aus Efeublättern und Rosetten aus Nenfro, vielleicht aus Vulci, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco, Inv. 16245, erste Hälfte 3. Jh.v.Chr. (Dohrn 1963, Nr. 621; Buranelli – Sannibale 2003, 162 und 174; Torelli – Moretti Sgubini 2008, Nr. 117).
6. Jugendlicher Athenakopf mit korinthischem Helm aus Tuff, Provenienz Perugia, Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek H.I.N. 141, erste Hälfte 2. Jh.v.Chr. (Steingräber 2006, 336).
7. Kopf eines jungen Mannes mit Löwenhelm aus Tuff, Provenienz Viterbo, Liebighaus Frankfurt Inv. 169, erste Hälfte 2. Jh.v.Chr. (Steingräber 2006, 336).
8. Löwenkopfprotome aus Nenfro, Provenienz Vulci oder Castro, wohl von Grabfassade, Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek H.I.N. 820, um 330 v.Chr. (Steingräber 2006, 336).
9. Weiblicher Kopf aus Kalkstein mit Schlangen im Haar (Gorgo oder Furie), Provenienz Gegend von Bolsena, wohl von Grabfassade, Rom, Museo Barracco, erste Hälfte 2. Jh.v.Chr. (Steingräber 2006, 336).

[5] Buranelli – Sannibale 2003, 133, 159, 162, 164, 166 f., 174, 182, 192; Torelli – Moretti Sgubini 2008, 115, 118, Nr. 108, 109, 114, 115, 117.

[6] Steingräber 2006, 339.

10. Weiblicher Kopf aus Trachyt mit Torques, Provenienz Gegend von Orvieto, wohl von Grabfassade oder Stadttor, Rom, Museo Barracco, Ende 4./erste Hälfte 3. Jh.v.Chr. (Steingräber 2006, 336).
11. Gorgoneion auf der Stirnseite eines Balkens aus Nenfro, Provenienz Vulci, wohl von Grabfassade, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco Inv. 14957, erste Hälfte 3. Jh.v.Chr. (Dohrn 1963, Nr. 614; Buranelli – Sannibale 2003, 166 f., 192; Steingräber 2006, 336) (**Abb. 4**).
12. Männlicher bärtiger Götterkopf, wohl von Tinia, auf Frontseite eines Nenfrobalkens, Provenienz Orte, Necropoli San Bernardino, wohl von Grabfassade, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco Inv. 20665, zweite Hälfte 4. Jh.v.Chr. (Dohrn 1963, Nr. 614; Buranelli – Sannibale 2003, 133, 159; Steingräber 2006, 336 f.) (**Abb. 5**).
13. Fragmentarischer Charunkopf aus Nenfro, Provenienz Tarquinia, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco Inv. 14233, Ende 4./Anfang 3.Jh. (Buranelli – Sannibale 2003 pp. 164. 182).
14. Fragmentarischer Jünglingskopf aus Nenfro mit Pilos, wohl von Dioskur, Provenienz Vulci, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco Inv. 14945, erste Hälfte 2. Jh.v.Chr. (Dohrn 1963, Nr. 607) (**Abb. 6**).
15. Zwei Pferdeköpfe aus Nenfro, Provenienz Vulci, von Grabeingang, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco Inv. 14.953 u. 14954, Ende 4. Jh.v.Chr. (Dohrn 1963, Nr. 610).
16. Monumentaler Gorgonenkopf aus Tuff, Malibu, Getty Museum, Ende 4. /Anfang 3. Jh.v.Chr. (Steingräber 2006, 337).
17. Gorgonenkopf im Hochrelief auf der Vorderseite eines großen Peperinblocks, Provenienz Falerii Novi, Necropoli dei Tre Camini, von der Fassade der Tomba del Peccato, Civita Castellana, Museo Archeologico Naz., zweite Hälfte 3./erste Hälfte 2. Jh.v.Chr. (De Lucia Brolli 1991, 57; Steingräber 2006, 337) (**Abb. 7**).

Noch in situ finden wir figürlichen Schmuck auf den Fassaden der Tomba delle Tre Teste und der Tomba del Charun/PA 58 in der Fosso del Pile-Nekropole von Norchia sowie der Tomba della Maschera in der San Simone-Nekropole von San Giuliano, die alle in frühhellenistische Zeit datieren[7]. Von anderer Kollokation und Funktion sind Köpfe auf Figuralkapitellen – meist im sepulkralem Bereich – wie etwa in Vulci, Tuscania, Sovana und Chiusi – sowie Köpfe zwischen Ranken bzw. in vegetabilem Dekor wie etwa im reliefverzierten Giebel der Tomba del Tifone von Sovana, bei denen sich vor allem apulisch-tarentiner Einfluss manifestiert[8].

Die Zahl gut erhaltener etruskischer Stadttore mit figürlichem Schmuck ist begrenzt und vor allem bleibt ihre genaue Datierung in vielen Fällen unklar[9]. Auf dem jüngsten Convegno degli Studi Etruschi e Italici Ende Oktober 2009 über die „Umbri antichi“ in Perugia, Gubbio und Urbino entwickelte sich über diese Problematik eine lebhafte Diskussion, vor allem von Seiten von A. Maggiani und F. Coarelli. In diesem Beitrag sollen einige Details des figürlichen Schmucks dieser Stadttore in neuen Abbildungen vorgelegt werden. Gerade die aus den Fassaden „herauswachsenden“ Köpfe sind meist von starker Torsion und pathetischem Ausdruck im Sinne des „gusto ellenistico“ geprägt.

Chronologisch fest verankert sind im Grunde nur die Porta Cimina bzw. del Giove und Porta Puteana bzw. del Bove in Falerii Novi in die Jahre nach der römischen Neugründung von 241 v.Chr.[10]. Bei der Porta del Giove mit profiliertem Bogen aus Peperinblöcken ist der stark verwitterte Kopf eines jungen Mannes – Tinia/Jupiter (?) – am Scheitelpunkt in den 60-er Jahren des letzten Jahrhunderts durch einen Abguss ersetzt worden (**Abb. 8**). Bei der Porta del Bove ist die namengebende Stierkopfprotome auf dem oberen Schlussstein heute nicht mehr erkennbar.

Über die in unserem Zusammenhang besonders wichtigen Stadtmauern von Perugia und Volterra sind in den letzten Jahren neue wichtige Studien erschienen[11]. F. Coarelli datiert die beiden Haupttore von Perugia, d.h. die Porta Marzia (**Abb. 9 und 10**) und den Arco di Augusto in die zweite Phase der Stadtmauern Perugias – die erste setzt er wie F. Roncalli im ausgehenden 4. Jh.v.Chr. an, die zweite um 260. Die durch Perugia führende Via Armerina war seiner Meinung nach schon vor 241 existent. Auch die anderen Stadttore mit

[7] Steingräber 2006, 337 f.
[8] Steingräber 2006, 338.
[9] Steingräber 2006, 338.
[10] De Lucia Brolli 1991, 49-52.
[11] Roncalli 1989; Trombetta 1996-1997 u. 2002; Esposito – Sabelli 2008.

figürlichem Schmuck in Etrurien – wie die Porta all' Arco von Volterra – und in Unteritalien – wie die Porta Sirena von Paestum und Porta Nolana von Pompei – datiert er in den Zeitraum vom frühen bis zum mittleren 3. Jh.v.Chr. A. Maggiani betont im Falle der Porta Marzia von Perugia die Anbringung der Köpfe außerhalb des profilierten Bogens und verweist zum Vergleich auf die Porta all'Arco von Volterra, deren stark verwitterte Köpfe aus Segalit er als Risultat einer späteren Restaurierung ansieht[12]. Ihm zu Folge gibt es für die Datierung der Stadtmauer von Volterra aufgrund eines Grabbefundes einen Terminus *post quem*, nämlich das ausgehende 4. Jh.v.Chr. Die Köpfe der Porta all'Arco sind in der Literatur seit dem 19. Jahrhundert sehr unterschiedlich interpretiert worden: kapitolinische Trias, Tinia/Jupiter mit den beiden Dioskuren, Stadtschutzgottheiten und Feindesköpfe. Für keinen dieser Vorschläge gibt es freilich zwingende Beweise. Im Falle der im 16. Jahrhundert von Antonio da Sangallo in die Rocca Paolina inkorporierten Porta Marzia ist die Interpretation zumindest der Figuren in der oberen Loggia mit kleinen korinthischen Pilastern und Scherengittern weitgehend unumstritten: Tinia/Jupiter wird von den beiden Dioskuren und ihren Pferden eingerahmt. Unklar ist dagegen die Bedeutung der beiden menschlichen Köpfe links und rechts des Bogens – *numi tutelari*/ Stadtschutzgottheiten (?) – und des Pferdekopfes über dem Bogen[13].

G. Capdeville hat in seinem Wiener Beitrag[14] die für die etruskischen Stadtschutzgottheiten relevanten literarischen Quellen zusammengestellt. Als Stadtschutzgottheiten konnten Götter, Heroen sowie vor allem die vergöttlichten Gründerheroen fungieren. Hier sind etwa Tarchon für Tarquinia, Capys für Capua, Ocnus für Bologna zu nennen. In einigen Fällen – wie etwa bei Populonia – scheint allerdings das Theonym, mit dem das Poleonym in Zusammenhang steht, nicht jenes der Stadtschutzgottheit zu sein. Personifikationen, d.h. wohl Götter oder Heroen als Stadtschutzgottheiten der etruskischen Dodekapolis, sind auf den Reliefs des nur noch partiell erhaltenen Thrones des römischen Kaisers Claudius aus Caere dargestellt (die Vetreter von Vetulonia, Vulci und Tarquinia sind erhalten). Als Stadtschutzgottheiten belegt in Etrurien sind Uni für Veji, Cortona und Perugia, Sethlans für Perugia (ab 40 v.Chr.), Voltumna für Volsinii-Orvieto (als „*deus princeps Etruriae*" allerdings mehr für die Belange des etruskischen Bundes zuständig), Turan für Vulci (?) und Nethuns für Vetulonia (?). Vitruv zufolge (*De Arch*. I,7,1) lag der Tempel der Stadtschutzgottheit auf dem höchsten Punkt der Stadt[15].

Stadttore mit figürlich geschmückten Rundbögen sind bekanntlich auch auf diversen etruskischen Urnenreliefs aus hellenistischer Zeit vor allem volterraner und peruginer Provenienz bezeugt. Mit diesen Darstellungen hat sich u.a. M. Nielsen auseinandergesetzt[16]. In Volterra sind dabei meist die griechischen Mythen der Kämpfe um Troia sowie der Sieben gegen Theben dargestellt, wobei für die Wiedergabe der jeweiligen Stadttore von Troia und Theben die volterraner Porta all'Arco mit ihren charakteristischen Kopfprotomen eindeutig Pate stand. Die relativ häufig auf etruskischen Urnen- und Sarkophagreliefs sowie in der späten tarquinischen Grabmalerei belegten bogenförmigen Tore (manchmal im Kontext mit zinnenbewehrten Mauern), welche meist den Eingang in die Unterwelt symbolisieren, weisen dagegen im allgemeinen keinen figürlichen Schmuck auf, abgesehen von gelegentlichen Löwenkopfprotomen als Türgriffen[17].

Besonders aufschlussreich für unsere Thematik ist eine peruginer Travertinurne im Hof bzw. ehemaligen Kreuzgang des Museo Archeologico von Perugia (Inv. Com. 291), die hier in neuen Aufnahmen vorgelegt wird[18]. Diese in die zweite Hälfte des 2. Jhs. datierte Urne wurde bereits 1887 in der Tomba dei Rafi in der Necropoli del Cimitero von Perugia gefunden und weist sie dank einer Inschrift dem „Vel Rafi, Sohn des Arnth und der Cai" zu. Die auf dem Deckel lagernde männliche Figur weist keine besonderen individuellen Merkmale oder Attribute auf (**Abb. 11**). Dagegen zeigt das Relief auf der Vorderseite des Urnenkastens einen vor einem großen, exakt ausgearbeiteten Rundbogentor stehenden Mann – offensichtlich den Verstorbenen – mit deutlichen Alterszügen in Tunika und Mantel mit *regula*, einem Attribut, das ihn offenbar berufsspezifisch als Architekt, Bildhauer oder „capomastro" ausweisen sollte, möglicherweise vor seinem eigenen Werk,

[12] So A. Maggiani mündlich im Oktober 2009 auf dem XXVII Convegno Internazionale di Studi Etruschi ed Italici: Gli Umbri in età preromana (Perugia – Gubbio – Urbino, 27.-31.10.2009).

[13] Riis 1936.

[14] Siehe den Artikel von G. Capdeville in diesem Band.

[15] Pfiffig 1975/1998, 17, 32, 34, 63, 263, 266 f., 286 f., 303, 359.

[16] Nielsen 2008, Taf. I-II.

[17] Steingräber 1985, Nr. 54, 107, 115, 165.

[18] Nielsen 1985, 27 f., Nr. 3 u. 2008, 69.

nämlich dem Stadttor, das links und rechts oben neben dem Bogen mit zwei weiblichen Kopfbüsten von stark pathetischem Ausdruck geschmückt ist (**Abb. 12**). Aufgrund des figürlichen Schmuckes erinnert dieses Tor an die Porta Marzia und könnte somit tatsächlich ein peruginer Stadttor darstellen und auf seinen Baumeister, nämlich Vel Rafi hinweisen. In diesem Fall wäre die sonst vorherrschende Anspielung auf das Unterweltstor also nur sekundärer Natur.

Zum Schluss sei noch darauf verwiesen, dass im Bereich von etruskischen Stadttoren bisweilen suburbane Heiligtümer mit Votivdepots gefunden worden sind, so etwa bei der Porta Nord von Vulci[19] und einem Stadttor von Ghiaccio Forte. Dieser Tatbestand unterstreicht die Bedeutung von Stadttoren auch im religiösen Bereich. Sie hatten eben nicht nur praktische und strategische Funktionen, sondern wurden den Gottheiten – u.a. durch die Weihung und Deponierung von Votivgaben – symbolisch anvertraut, um die Stadt vor Feinden und Unheil zu schützen.

Bibliographie

Buranelli – Sannibale 2003: F. Buranelli – M. Sannibale (Hrsg.), *Vaticano. Museo Gregoriano Etrusco*, Vatikan 2003.

De Lucia Brolli 1991: M.A. De Lucia Brolli, *L'Agro Falisco*, Rom 1991.

Dohrn 1963: T. Dohrn, in: W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom I*, München 1963.

Edlund 1987: I. Edlund, *The Gods and the Place: Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700 – 400 B.C.)*, Stockholm 1987.

Esposito – Sabelli 2008: A.M. Esposito – R. Sabelli, *Volterra. Mura etrusche. Un progetto di restauro,* in: La città murata in Etruria, Atti del XXV Convegno di Studi Etruschi e Italici (Chianciano Terme – Sarteano – Chiusi, 30.3.-3.4.2005), Pisa – Roma 2008, 317-335.

Moretti Sgubini 2001: A.M. Moretti Sgubini (Hrsg.), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto* (Catalogo della Mostra Roma, Museo Naz. Etrusco di Villa Giulia 2001), Rom 2001, p. 182.

Nielsen 1985: M. Nielsen, *Immagini di artigiani?*, in: A. Maggiani (Hrsg.), Artigianato artistico in Etruria. L'Etruria settentrionale interna in età ellenistica (Catalogo della Mostra Volterra – Chiusi 1985), Mailand 1985, 27-28.

Nielsen 2008: M. Nielsen, *Mura e porte urbiche nell'immaginario del cittadino,* in: La città murata in Etruria, Atti del XXV Convegno di Studi Etruschi e Italici (Chianciano Terme – Sarteano – Chiusi, 30.3.-3.4.2005), Pisa – Rom 2008, 67-72.

Paglieri 1960: S. Paglieri, *Una stipe votiva vulcente,* RIA IX (1960), 74-95.

Pfiffig 1975/1998: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975 (Neudruck: *Die etruskische Religion. Sakrale Stätten, Götter, Kulte, Rituale*, Wiesbaden 1998).

Riis 1936: P.J. Riis, *Etruscan City Gates in Perugia*, Acta Archaeologica 5 (1936), 65-98.

Roncalli 1989: F. Roncalli, *Le mura etrusche di Perugia. Il tratto settentrionale e il problema della datazione*, in: Mura e torri di Perugia, Perugia 1989, 11 ff.

Scapaticci 2010: M.G. Scapaticci, *Vetralla. Un santuario a "Macchia delle Valli"*, Daidalos. Università degli Studi della Tuscia-Viterbo 10 (2010), 101-136.

Steingräber 1979: S. Steingräber, *Etruskische Möbel*, Rom 1979.

Steingräber 1985: S. Steingräber et alii, *Etruskische Wandmalerei*, Stuttgart 1985.

Steingräber 2006: S. Steingräber, *Figürlicher architektonischer Fassadenschmuck in Etrurien und sein Nachleben bis in die Moderne,* in: P. Amann – M. Pedrazzi – H. Taeuber (Hrsg.), Italo – Tusco – Romana (Festschrift für Luciana Aigner-Foresti zum 70. Geburtstag am 30. Juli 2006), Wien 2006, 335-340, Taf. 69-74.

Torelli – Moretti Sgubini 2008: M. Torelli – A.M. Moretti Sgubini (Hrsg.), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Verona 2008.

Trombetta 1996-1997: A. Trombetta, *Le mura etrusche di Perugia. Inquadramento storico e aggiornamenti* (tesi di laurea), Università di Perugia 1996-1997.

Trombetta 2002: A. Trombetta, *Le mura etrusche di Perugia e il materiale da costruzione: il deposito di travertino di Santa Sabina*, AnnFaina IX (= Perugia Etrusca) (2002), 399-406.

[19] Paglieri 1960; Moretti Sgubini 2001, 182.

Abb. 1: Felsheiligtum der Demeter bei Vetralla (VT).

Abb. 2: Naiskos in der Grotte des Felsheiligtums bei Vetralla (VT).

Abb. 3: Terrakottastatue aus dem Felsheiligtum bei Vetralla (VT).

Abb. 4: Nenfrobalken mit Gorgoneion auf der Stirnseite aus Vulci, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco, Inv. 14957.

Abb. 5: Nenfrobalken mit bärtigem Götterkopf (Tinia?) auf der Stirnseite aus Orte, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco, Inv. 20665.

Abb. 6: Jünglingskopf aus Nenfro mit Pilos aus Vulci, Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco, Inv. 14945.

Abb. 7: Peperinblock mit Gorgoneion auf der Vorderseite, Falerii Novi, Tomba del Peccato, Civita Castellana, Museo Archeologico Nazionale.

Abb. 8: Falerii Novi, Detail der Porta Cimina bzw. Porta del Giove mit Jünglingskopf (Tinia/Jupiter?).

Abb. 9: Perugia, Porta Marzia.

Abb. 10: Perugia, Porta Marzia, Detail mit Kopf links des Bogens.

Abb. 11: Travertinurne des Vel Rafi, Perugia, Museo Archeologico Nazionale, Inv. Com. 291.

Abb. 12: Detail der Travertinurne des Vel Rafi, Perugia, Museo Archeologico Nazionale, Inv. Com. 291.

‘Donnerkalender’ und *Liber Linteus*

Zum politischen Hintergrund des etruskisch-römischen ‘Donnerkalenders’ bei Johannes Lydos, *de ostentis* 27–38

Peter Siewert (Wien)

1. Johannes Lydos’ christliche Überarbeitung

Ob die Bedeutung der Vorzeichen und der Einfluss der Sterne auf die Menschen durch das Wirken des Christengottes oder der offiziell verpönten heidnischen Götter bewirkt werde oder überhaupt Unsinn sei, war unter Lydos’ zeitgenössischen Intellektuellen der iustinianischen Epoche durchaus umstritten[1]. In seinem Werk über die Vorzeichen (*Peri diosemeiōn* = *de ostentis*), in dem er lateinische Abhandlungen u.a. über Sonnen- und Mondfinsternisse, über Kometen, über Donner und Blitze als Vorzeichen und über Erdbeben zusammenstellt und ins Griechische übersetzt[2], deutet er an, dass er die Vorzeichenlehre der Alten für die vorherige Erkenntnis künftiger Ereignisse für nützlich hält[3].

Was Donnerschläge an den einzelnen Tagen des umlaufenden Jahres ankündigen, gibt Lydos in *de ost*. 27–38 als Übersetzung des ‚Donnerkalenders‘ des Nigidius Figulus wieder, den dieser aus den etruskischen Büchern des Tages übernommen habe[4]. Allerdings scheint Lydos den Text an die alleingültige christliche Staatsreligion angepasst zu haben. Heidnische Götternamen oder pluralische Begriffe wie ‚Götter‘, ‚Dämonen‘ oder ‚Heroen‘ kommen nicht vor mit der einzigen Ausnahme: „Wenn es am 9. Juli donnert, kündigt dies die Fürsorge der Götter und das Aufkommen zahlreicher Vorteile an“[5]. Zum 26. Sept. heißt es im Singular: „Wenn es donnert, wird ein schlechter Machthaber durch den Willen Gottes gestürzt“[6]. Zum 11. Nov. wird vermerkt: „Wenn es donnert, sollen die Menschen dem Gott danken; denn der Wind wird aus Osten wehen“[7]. Am 30. Nov. heißt es, wenn es donnere, werden „die Menschen gottgefälliger leben“[8] und schließlich offenbare Donner am 20. April „göttlichen Zorn“[9]. Alle diese Ausdrücke in der Einzahl lassen sich unverfänglich auf eine heidnische Gottheit wie auf den Gott der Christen beziehen. Die einzige Nennung einer Mehrzahl ‚heidnischer‘ Gottheiten dürfte auf die Unaufmerksamkeit eines christlichen Redakteurs zurückgehen.

Es fehlen auch eindeutige Hinweise auf religiöse Rituale wie Opfer und Zeremonien, insbesondere zur Entsühnung, um das Unheil, das die Vorzeichen ja ankündigten, noch abzuwenden. Gerade die Sühnerituale

---

[1] Dazu Maas 1992, 105–113.

[2] Textedition Wachsmuth 1897²; italienische Übersetzung von E. Maderna in Domenici 2007, 47–135.

[3] De ost. 4: ἐκ τούτων δὴ τῶν διοσημειῶν τὴν τῶν ἐσομένων ἴσως προμανθάνειν ἀπόβασιν.

[4] De ost. 27:
Ἐφήμερος βροντοσκοπία τοπικὴ πρὸς τὴν σελήνην
κατὰ τὸν Ρωμαῖον Φίγουλον ἐκ τῶν Τάγητος.
καθ᾽ ἑρμνείαν πρὸς λέξιν.
Εἰ ἐπὶ πάσαις ταῖς τῆς διοσμείας παραδόσεσι τὴν σελήνην φαίνονται λαβόντες οἱ ἀρχαῖοι (ὑπ᾽ αὐτὴν γὰρ τά τε βροντῶν τά τε κεραυνῶν ἐκδέδοται σημεῖα), καλῶς ἄν τις ἄρα καὶ τὸν σελήνης οἶκον ἐπιλέξαιτο, ὥστε ἀπὸ τοῦ καρκίνου καὶ ἐνταῦθα τὴν ἐφήμερον ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς νουμηνίας κατὰ τοὺς σεληνιακοὺς μῆνας ληψόμεθα τῶν βροντῶν ἐπίσκεψιν· ἐξ ἧς τὰς τοπικάς, ἐφ᾽ ὧν ῥήγνυνται χωρίων αἱ βρονταί, παρατηρήσεις οἱ Θοῦσκοι παρέδοσαν.
Einführung, Text und englische Übersetzung Turfa 2006, 173–190; Text und italienische Übersetzung Liuzzi 1983, 28–57; Erläuterungen 84–88; neue italienische Übersetzung von Maderna in Domenici 2007, 81–98. Dass der Donnerkalender ganz oder überwiegend nicht etruskischen, sondern orientalischen (chaldäischen) Ursprungs sei, hat Guittard 2003 widerlegt. Der Kalender mit jeweils 30 Tagen pro Monat (auch Februar) und den kaiserzeitlichen Monatsnamen *Joulios* und *Augustos*, den Lydos zugrunde legt, dürfte jedoch nicht aus Figulus stammen.

[5] 9. Juli: θ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, ἐποψίαν θεῶν καὶ ἀγαθῶν πολλῶν πρόσοδον δηλοῖ.

[6] 26. Sept.: κς᾽. εἰ βροντήσῃ, ὁ κακὸς δυνάστης βουλῇ θεοῦ πεσεῖται.

[7] 11. Nov.: ια᾽. εἰ βροντήσῃ, εὐχαριστείτωσαν ἄνθρωποι τῷ θεῷ· ἄνεμος γὰρ ἐξ ἀνατολῶν ῥεύσει.

[8] 30. Nov.: λ᾽. εἰ βροντήσῃ, θεοφιλέστερον οἱ ἄνθρωποι ζήσονται· καὶ εἰκότος σύμμετρα τὰ κακά.

[9] 20. April: κ᾽. εἰ βροντήσῃ, θεοχολωσίαν σημαίνει.

aufgrund von Vorzeichen spielen in der etruskischen und römischen Religion eine tragende Rolle[10]. Als unauffällige Spuren von Ritualen sind die Einträge zum 16. und 21. Mai erkennbar, nach denen bei Donner wegen drohender Gefahren „Gelübde“ oder „Gebete“ notwendig seien[11]. Auch diese Ausdrucksweise lässt sich sowohl heidnisch wie christlich interpretieren und kompromittiert Lydos nicht bei seinen christlichen Zeitgenossen. Trotz seiner Behauptung, er habe Nigidius Figulus „wörtlich“ übersetzt[12], müssen wir annehmen, dass Lydos die Erwähnung heidnischer Gottheiten und Riten in dessen Text größtenteils beseitigte.

2. Nigidius Figulus’ römische Bearbeitung

Nach Lydos’ einführenden Angaben übernahm Nigidius Figulus den Donnerkalender aus den Büchern des Tages, die die Beobachtungen der Etrusker überlieferten[13]. Jedoch am Ende des Kalenders schränkt Figulus dessen Geltungsbereich ausdrücklich auf (das Gebiet von) Rom ein und bestreitet eine universale Gültigkeit[14]. Da Figulus nicht nur als Haruspex und Forscher, sondern als Praetor von 58 v.Chr. und Feind Caesars auch politisch profiliert war, haben insbesondere A. Piganiol (1951), D. Liuzzi (1983) und Ch. Guittard (2002/3) in den angekündigten Geschehnissen des Kalenders Bezüge auf Ereignisse der römischen Geschichte gesucht. Mehrfach sind Vorzeichen genannt, wie Zwietracht, Bürgerkriege, Gefahr von Alleinherrschaft und Machthabern genannt, die sehr gut in die Zeit der Bürgerkriege hineinpassen[15]. Auch wenn die pauschalierende, vieldeutige Orakelsprache des Kalenders und unsere Unkenntnis etruskischer Ereignisse kaum eine exakte Beweisführung zulassen, darf man annehmen, dass Figulus bei der Übersetzung und Anpassung der etruskischen Donnerkunde an die römischen Verhältnisse evident Unrömisches beseitigte und vorzeichenträchtige Ereignisse aus seiner eigenen Zeit oder aus der römischen Überlieferung (Priesterakten?) zufügte[16]. Inwieweit sich Etruskisches von Römischem trennen lässt, soll anhand einer Betrachtung staatskundlicher Termini und der angekündigten politischen Ereignisse gefragt werden.

3. Bezeichnungen für Staatswesen

Für den komplizierten Begriff ‚Staat‘, ‚Staatsgemeinschaft‘ oder ‚Staatsgeschäfte‘ sind im Donnerkalender mehrere scheinbare Synonyme gebraucht, deren unterschiedliche Bedeutungsfelder im Lateinischen und Etruskischen sich wohl kaum befriedigend rekonstruieren lassen werden. 13-mal gebraucht Lydos schlicht *ta pragmata*[17]. Hervorgehoben sei die Ankündigung eines „schlechten Tyrannen für den Staat“[18], „einer neuen Staatsordnung über der Bürgerschaft“[19], eines Machthabers, der den Staat erschüttert[20]. Der Begriff scheint hier wie an anderen Stellen die politische Ordnung und Verfassung zu implizieren, insbesondere wenn sie von Unruhen, Veränderungen oder Umsturz durch einzelne Machthaber bedroht sind[21].

---

[10] Pfiffig 1975, 141 f.; Disselrath 2001, 369 f.; Engels 2007, 24, 728–735, bes. S. 730 über die enge Verbindung etruskischer Vorzeichenliteratur mit Anweisungen zur Entsühnung; vgl. z.B. Cic. har. resp. 20.

[11] 16. Mai: ις᾽. εἰ βροντήσῃ, εὔχεσθαι δεῖ διὰ τὰ ἀπειλούμενα.
21. Mai: κα᾽. εἰ βροντήσῃ, εὐχῶν δεῖ διὰ τὰ ἀπειλούμενα.

[12] de ost. 27 s.o. Anm. 4.

[13] Überschrift und Einleitung von de ost. 27, Text s.o. Anm. 4 am Ende.

[14] 30. Mai: λ᾽. εἰ βροντήσῃ, τὰ φυτὰ τῷ ἀνέμῳ συντριβήσεται. Ταύτην τὴν ἐφήμερον βροντοσκοπίαν ὁ Νιγίδιος οὐ καθολικὴν ἀλλὰ μόνης εἶναι τῆς Ῥώμης ἔκρινεν.

[15] Piganiol 1951, 84–86; Liuzzi 1983, 85 f.; Guittard 2202/3, 117–120. Eine besondere Rolle spielte ein im Jahr 56 v.Chr. im *ager Latiniensis* wahrgenommenes Dröhnen (*strepitus cum fremitu*), das als Vorzeichen für Zwietracht unter den Optimaten, für Blutvergießen und Alleinherrschaft interpretiert wurde (Cic. har.resp. 20; 40). Piganiol verband dies mit de ost. 30 (25. Sept. Text s.u. Anm. 94), wo der Donner Zwietracht, einen „Tyrannen“ und unerträgliches Leid für die Mächtigen ankündigt, dazu auch Guittard 2002/3, 119 f., Guittard 2003, 462 f. und Engels 2007, 639–642.

[16] Ähnlich Piganiol 86 f., Guittard 2003, 464.

[17] 14. Juli; 15. Aug.; 20. Aug.; 22. Aug.; 1. Okt.; 30. Okt.; 3. Nov.; 5. Nov.; 16. Dez.; 3. März; 7. März; 5. Mai; 19. Mai.

[18] 1. Okt.: α᾽. Εἰ βροντήσῃ, κακὸν τύραννον τοῖς πράγμασιν.

[19] 16. Dez.: ις᾽. εἰ βροντήσῃ, καινοπρεπῆ πράγματα ἐπὶ τῆς πολιτείας.

[20] 7. März: ζ᾽. εἰ βροντήσῃ, ἄνεμος βαρὺς ἀναστήσεται, ὁ δὲ κρατῶν τὰ πράγματα κινήσει.

[21] 14. Juli; 20. Aug.; 5. Mai.

Siebenmal wird der Staat mit *ta koina* bezeichnet[22], einmal davon in Verbindung mit dem vorigen Begriff als als *ta koina pragmata*[23]. Deutlich sind insbesondere „Frieden“[24], bzw. „Krieg[25] für den Staat“. Innenpolitisch gebraucht erscheint „die Untertanen der Adeligen“ beabsichtigen einen Umsturz im Staat[26]. Da bei keiner der *ta koina* – Stellen von der Herrschaft oder Regierung eines Einzelmachthabers (König, Tyrann) die Rede ist[27], dürfte Lydus mit *ta koina* den wohl von Figulus gebrauchten Begriff *res publica* wiedergegeben haben.

Etwas weniger oft als *ta koina* – sechsmal – verwendet Lydos *politeia*[28]; einige Beispiele: „Ein Mann, der den Staat oder die Bürgerschaft schwer bedrückt, wird nicht mehr lange Macht haben.“[29]; „eine dem Staat nützliche Festung wird in die Hände der Feinde geraten.“[30]; „eine neue Staatsordnung wird auf der Bürgerschaft liegen.“[31]; „ein mächtiger Mann des Staats (oder der Bürgerschaft) wird seines Vermögens und zugleich seines Ansehens beraubt werden.“[32]. In allen Fällen lässt sich *politeia* als Übersetzung von *civitas* verstehen.

Eine gewisse Ausführlichkeit fällt an drei Zeugnissen für *politeuma* auf: „Die Mächtigsten des Staats (oder: der Bürgerschaft) werden unrechte Pläne aushecken, aber ihre Absichten verfehlen“[33]. „Aus Zwietracht des Staates (oder: der Bürgerschaft) wird ein Tyrann hervorgehen, der zwar umkommt, aber unerträglichen Leiden den Mächtigen beschert.“[34]. „Ein Machthaber des Staats oder ein Feldherr wird in Gefahr geraten, sodass Kämpfe ausbrechen“[35]. Alle drei Zeugnisse haben innerstaatliche Konflikte zum Thema. Aber das letzte Beispiel, das einen zivilen Machthaber von einem militärischen trennt, spricht für einen etruskischen Bezug, da in Rom ein Imperiumsträger beide Funktionsbereiche vereinigt. Ob mit dem ersten Beispiel von den unrechten Plänen der Mächtigsten Kritik an der Politik der Optimaten oder umgekehrt Kritik der Senatspartei an den Triumvirn gemeint ist oder ein etruskischer Bezug zugrunde liegt, erscheint uns nicht entscheidbar. Figulus, später von Caesar verbannt, vertrat entschieden die Senatspolitik[36], sodass ein Angriff auf die Triumvirn anlässlich der Vorzeichen des Jahres 56 gut zu ihm passen könnte[37].

Die Bezeichnung *polis* findet sich im Kalender mit der Verheißung von „Krankheiten“[38], „Zwietracht“[39], und von „Ordnung“[40] in der *polis*, wobei offen bleibt, ob die urbanistische („Stadt“-„Bevölkerung“) oder die politische Bedeutung („Stadt“-„Staat“) gemeint ist. Einmal erscheint *ta politika* in dem Sinn, dass sich der Staat „in einem erfreulichen Zustand befinden werde“[41], während an anderen Stelle mit dem Adjektiv *politike* der „Bürger“-Krieg bezeichnet wird[42]. Singulär im Kalender ist der Ausdruck „herrschende Stadt“ (*basilis polis*), deren Angelegenheiten besser werden, wenn es am 29. Juni donnert[43]. Hier kann, zumal Figulus die

---

[22] 8. Juli; 22. Juli; 14. Aug., 11. Sept.; 30. Sept.; 3. Okt., 14. Nov.

[23] 22. Juli: κβ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, ἀγαθὰ μὲν τοῖς κοινοῖς πράγμασι, νόσους δὲ τοῖς σώμασι περὶ τὴν κεφαλὴν σημαίνει.

[24] 8. Juli: η᾽. ἐὰν βροντήσῃ, εἰρήνην μὲν τοῖς κοινοῖς, ἀφθονίαν δὲ τοῖς καρποῖς δηλοῖ.

[25] 14. Aug.: ιδ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, πόλεμον μὲν τοῖς κοινοῖς, ἀφθονίαν δὲ τοῖς καρποῖς δηλοῖ.

[26] 11. Sept.: ια᾽. ἐὰν βροντήσῃ, οἱ ὑπεξούσιοι τῶν εὐγενῶν σκέψονταί τι καινὸν ἐν τοῖς κοινοῖς.

[27] Stellen in Anm. 22.

[28] 1. Aug.; 13. Okt.; 24. Nov.; 16. Dez.; 8. Febr.; 19. April.

[29] 13. Okt.: ιγ᾽. εἰ βροντήσῃ, καλὰ τὰ συναλλάγματα, καὶ εὐθηνία πρὸς αὐτοῖς· ὁ δὲ ἐπὶ τῇ πολιτείᾳ βαρὺς οὐκ ἐπὶ πλέον ἰσχύσει.

[30] 24. Nov.: κδ. εἰ βροντήσῃ, φρούριον τῇ πολιτείᾳ χρηστὸν ὑπὸ πολεμίοις τελέσει.

[31] 16. Dez.; s. Anm. 19.

[32] 19. April: ιθ᾽. εἰ βροντήσῃ, δυνατὸς ἀνὴρ τῆς πολιτείας οὐσίας ἅμα καὶ δόξης ἀφαιρεθήσεται.

[33] 8. Sept.: η᾽. ἐὰν βροντήσῃ, τοὺς μάλιστα δυνατοὺς τοῦ πολιτεύματος σκολιὰ ἐννοεῖν, ἀποτεύξεσθαι δὲ τῶν νοουμένων κατηγορεῖ.

[34] 25. Sept.: κε᾽. εἰ βροντήσῃ, ἐκ διχονοίας τοῦ πολιτεύματος τύραννος ἀναστήσεται, καὶ αὐτὸς μὲν ἀπολεῖται, ζημίαις δὲ ἀφορήτοις οἱ δυνατοὶ ὑποστήσονται. Piganiol 1951, 85; Guittard 2002/3, 119; Engels 2007, 641 f.; vgl. Anm. 15.

[35] 12. März: ιβ᾽. εἰ βροντήσῃ, δυνατὸς τοῦ πολιτεύματος ἢ στρατηγὸς κινδυνεύσει, διὸ μάχαι συρραγήσονται, καὶ τὰ θηρία τοῖς ἀνθρώποις ἐπέλθῃ.

[36] Guittard 2002/3, 118 f.

[37] s. o. Anm. 15.

[38] 30. Aug.: λ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, νόσους τῇ πόλει, ἐφ᾽ ἧς ῥαγήσεται, ἀπειλεῖ.

[39] 1. Nov.: α᾽. Εἰ βροντήσῃ, διχόνοιαν δηλοῖ τῇ πόλει.

[40] 23. Jan.: κγ᾽. εἰ βροντήσῃ, εὐταξίαν τῇ πόλει δηλοῖ.

[41] 11. Juni: ια᾽. ἐὰν βροντήσῃ, καύματα μὲν ἀβλαβῆ, τὰ δὲ πολιτικὰ ἐν εὐφροσύνῃ ἔσται.

[42] 13. Febr.: ιγ᾽. εἰ βροντήσῃ, εὐθηνία μὲν ἔσται, στάσις δὲ ὅμως πολιτική.

[43] 29. Juni: κθ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, τὰ τῆς βασιλίδος πόλεως ἔσται κρείττονα.

Gültigkeit seines Kalenders ausdrücklich auf seine Heimatstadt eingeschränkt hat[44], nur Rom gemeint sein, was auch parallele Zeugnisse bestätigen[45].

Schließlich ist noch die schwierige, von Lydos ca. 30-mal gebrauchte Bezeichnung *ho demos* zu betrachten. Meist ist, wenn von Zwietracht[46], Bürgerkrieg[47], Verfassungssturz[48] und anderen Leiden[49], aber auch von Eintracht[50] und Wohlergehen[51] der damit benannten Gemeinschaft die Rede ist, eindeutig das gesamte Staatsvolk, etwa *populus*, gemeint. Aber ebenso eindeutig gebraucht er – wenn auch seltener – den Ausdruck in seiner sozialen Bedeutung als nichtadeligen, volksfreundlichen Teil der Gemeinschaft, vor allem wenn *demos* der Gruppe der „Mächtigen" oder der „Herrschenden" gegenüber gestellt wird[52], sodass, zumindest in Bezug auf Rom, *populares* zu verstehen wäre.

Von den anderen Termini scheinen *ta pragmata* und *ta koina* im Sinn von *res publica* die sachliche Seite des Staates, die Staatsgeschäfte, die politische Ordnung und Verfassung zu implizieren, während die Ableitungen von *polis*, d.h. *politeia*, *politeuma*, und *politika* den staatlichen Personenverband der *cives*, also den Ausdrücken *civitas* und *civilis* bei Figulus entsprechen dürfte. Eine terminologische Differenzierung der Begriffe in Bezug auf Rom oder auf etruskische Verhältnisse war leider nicht erkennbar.

4. Erwähnungen von Königtum und Königen

Nach der Terminologie für staatliche Gemeinschaften sollen einzelne Staatsorgane betrachtet werden, zunächst unter den Trägern von Einzelherrschaften das Königtum (*basileus, basileia*). Zweimal wird ein „König des Ostens" genannt, der einen Krieg fortführen würde[53] bzw. in Gefahr schwebe[54]. Hier dürfte Figulus' Text auf Vorzeichen in Roms Kriegen gegen hellenistische Könige beruhen, die deshalb in Folge außer Betracht bleiben. Sonst fällt auf, dass eine Königsherrschaft mehrfach als bestehend erscheint[55], aber von Gefahren und Umsturz bedroht ist[56]. Umgekehrt erscheint auch die Möglichkeit, dass jemand in der Zukunft sich der Königsherrschaft bemächtigt[57]. Bunt sind auch Bewertungen der Königsherrschaft: Der König bringe vielen Menschen Nutzen[58], sein Sturz führe zu Zwietracht oder Bürgerkrieg[59]; ein mächtiger Mann gewinne die Königsherrschaft und bewirke damit allgemeine Freude[60]. Diese explizit positive Bewertung der Königsherrschaft stammt kaum von den Vorstellungen des prosenatorischen Caesarfeindes Figulus, sondern dürfte ebenso wie die Erwähnungen eines bestehenden Königtums auf etruskische Verhältnisse zurückgehen, die Figulus seinen Vorlagen entnahm. Seltener erscheint ein König unter negativen Vorzeichen, indem er das Volk in Unruhe versetzt[61], oder gegen viele Personen Anschläge anzettelt, bis er selbst einem solchen zum

---

[44] 30. Mai s.o. Anm. 14.

[45] *Basilis polis* bzw. *chora* in Bezug auf Rom Belege bei LSJ s.v. *basilis*.

[46] 20. Juni; 15. Juli; 23. Juli; 3. Aug.; 21. Aug.; 2. Sept.; 21. Sept.; 19. Okt.

[47] 19. Sept. (*staseis demotikai*); 16. Jan.; 27. Febr.; 30. (sic!) Febr.

[48] 19. Okt.; 8. Jan.; 25. März.

[49] 17. Juni; 21. Sept.; 16. Jan.; 18. Jan.; 1. Mai; 8. Mai.

[50] 4. Jan.

[51] 17. Juni; 21. Aug.; 19. Okt.; 23. Okt.

[52] 24. Okt.: κδ'. εἰ βροντήσῃ, ἐκ διχονοίας τῶν κρατούντων ὁ δῆμος περιέσται.
16. Febr.: ις'. εἰ βροντήσῃ, τῷ μὲν δήμῳ αἴσιον, τοῖς δὲ δυνατοῖς ἐκ διχονοίας κακόν.
Vgl. auch 9. Nov. (*demotai* werden gepfählt); 19. Jän. (stärkere Position des *demos* durch König im Gegensatz zu 9. April: Freude der *dynatoi* über den Sieg der Königsherrschaft).

[53] 16. Juli: ις'. ἐὰν βροντήσῃ, πόλεμον ὁ τῆς ἀναταλῆς βασιλεὺς ἐκδεχέσθω καὶ νόσον ἀπὸ ξηροῦ καύματος. (Textüberlieferung unsicher).

[54] 9. Jan.: θ'. εἰ βροντήσῃ, ὁ τῆς ἀνατολῆς βασιλεὺς κινδυνεύσει.

[55] z. B. 27. Dez.: κζ'. εἰ βροντήσῃ, ὁ βασιλεὺς πολλοὺς ὠφελήσει.
Ferner 16. Jan. jeweils ohne zeitliche Begrenzung.

[56] 19. Okt.; 16. Nov.; 30. Dez.; 21. Jan.

[57] 30. März; 9. April (auch außenpolitisch als Sieg über Kriegsgegner deutbar, vgl. 19. Jan.).

[58] 27. Dez. s.o. Anm. 55.

[59] 19. Okt.; 30. Dez.

[60] 30. März: λ'. εἰ βροντήσῃ, δυνατός τις τῆς βασιλείας ἐγκρατὴς ἔσται, δι' οὗ εὐφροσύνη.
vgl. 9. April und obige Anm. 57.

[61] 16. Jan.: ις'. εἰ βροντήσῃ, ὁ δῆμος ὑπὸ τοῦ βασιλέως ταραχθήσεται.

Opfer fällt[62]. Die etruskischen Donnerspezialisten haben also unterschiedliche Erfahrungen mit ihren Königen festgehalten und mit Daten von Donnerschlägen verbunden.

5. Erwähnungen von „Tyrannen“

Auffallend selten gebraucht Lydos den Begriff *tyrannos* in dem Donnerkalender: „wenn es am 25. Sept. donnert, wird aus der Zwietracht der Bürgerschaft ein Tyrann aufstehen und er wird zugrundegehen, aber die Mächtigen werden unerträgliche Verluste erleiden“[63]. Piganiol hat die Aktualität dieses Zeugnisses für die Spannungen und Befürchtungen im Rom der 50-er Jahre aus Cicero’s Rede *de haruspicum responso* herausgearbeitet[64]. Noch an anderer Stelle verwendet Lydos die Bezeichnung *tyrannos*: „Wenn es (am 1. Okt.) donnert, droht ein unheilvoller Tyrann dem Staat“[65]. Auch hier handelt es sich um negativ dargestellte drohende Machtergreifungen, nicht um zukünftige Schicksale gegenwärtiger Machthaber. Es liegt der Verdacht nahe, dass der gelehrte und republikanisch gesinnte Figulus den unitalischen Begriff *tyrannus* in Bezug auf die römischen Verhältnisse und Befürchtungen gebrauchte. Für die positiv bewertete Königsherrschaft ließen sich dagegen etruskische Quellen wahrscheinlich machen[66].

6. „Dynast“

Eine eigenartige Rolle spielt im Kalender der Begriff *dynastes*, der einmal auch präzisiert wird als „Machthaber des Staats“[67]. An drei Stellen wird jeweils sein Sturz durch Donner angekündigt[68], an einer weiteren seine Gefährdung (sc. gestürzt zu werden)[69]. Alle Erwähnungen sind gleichsam auf das Ende seiner Machtstellung gerichtet. Anders als der *basileus* übt der *dynastes* in keinem Fall eine positive Leistung oder Wirkung für seine Staatsgemeinschaft aus. Gestürzt wird einmal „der unheilvolle Dynast durch den Willen Gottes“[70], ein andermal bedroht ihn das (Staats-)Volk[71]. In der Aussage zum 19. Okt. „wenn es donnert, droht der Sturz des Dynasten oder die Vertreibung des Königs“[72], erscheinen „Sturz“ und „Vertreibung“ als zwei unterschiedliche Vorgänge. Über Vertreibung eines Königs ist im Donnerkalender nur hier die Rede. Historische Beispiele im etruskischen Kontext bilden einmal die bekannte Geschichte vom *regifugium* des Tarquinius Superbus aus Rom, zum anderen das Elogium aus Tarquinia, dass ein Praetor Aulus Spurinna den König von Caere vertrieben hat[73]. „Vertreibung“ scheint eine gewalttätige militärische Aktion zu bedeuten, infolge welcher der König aus seinem Herrschaftsgebiet ins Ausland verjagt wird, aber am Leben bleibt. Was jedoch der gegenüber gestellte „Sturz“ eines Dynasten bedeutet, bleibt trotz mehrfacher Parallelen unklar[74]. Die Verheißung von Krieg (vermutlich Bürgerkrieg[75]) und „Sturz der Wohlhabenden“[76], lässt Tötung (sei es Ermordung oder Hinrichtung) als „Sturz des Dynasten“ im Unterschied zur „Vertreibung des Königs“ vermuten.

---

[62] 21. Jan.: κα᾽. εἰ βροντήσῃ, ὁ βασιλεὺς πολλοῖς ἐπιβουλεύσας τέλος ἐπιβουλεύεται.
[63] 25. Sept., Text s.o. Anm. 34.
[64] Piganiol 1951, 85, s.o. Anm. 15.
[65] 1. Okt.: α᾽. Εἰ βροντήσῃ, κακὸν τύραννον τοῖς πράγμασιν ἀπειλεῖ.
[66] 27. Dez.: s.o. Anm. 55; 30. März: s.o. Anm. 60.
[67] 8. Jan.: η᾽. εἰ βροντήσῃ, ὁ δυνάστης τῆς πολιτείας πρὸς τοῦ δήμου κινδυνεύσει.
[68] 13. Juni; 26. Sept.; 19. Okt.
[69] 8. Jan. = Anm. 67.
[70] 26. Sept.: κς᾽. εἰ βροντήσῃ, ὁ κακὸς δυνάστης βουλῇ θεοῦ πεσεῖται. Vgl. 1. Okt.
[71] 8. Jan. = Anm. 67.
[72] 19. Okt.: ιθ᾽. εἰ βροντήσῃ, δυνάστου πτῶσιν ἢ βασιλέως ἐκβολὴν ἀπειλεῖ, διχόνοιάν τε τῷ δήμῳ καὶ ἀφθονίαν δηλοῖ.
[73] Elogia Tarquiniensia (ed. Torelli 1975, S. 39) fr. 3–4, Z. 1–4:
A(ulus) S[pu]rinna V[elth]ur[is f.]
pr[aetor) (ter); Orgoln[iu]m Velthurne [4–5]ensi[2–3]
Caeritum regem imperio expu[lit 3–4] XI [2–3]
[A]rretium bello servili v[exati, liberavit (?)].
[74] Bezogen auf *dynastes* s.o. Anm. 68; bezogen auf einen „berühmten Mann“, 12. Sept.; bezogen auf einen „Mächtigen“ (*dynatos*) 4. Sept.; 9. April.
[75] Vgl. 18. Mai: ιη᾽. εἰ βροντήσῃ, στάσιν καὶ ἐξ αὐτῆς πόλεμον καὶ ἔνδειαν τῶν ἐπιτηδείων; ähnlich 30. Dez.
[76] 1. Febr.: α᾽. Εἰ βροντήσῃ, πόλεμον καὶ πτῶσιν ἀνδρῶν εὐπόρων ἀπειλεῖ.

7. dynatos

Im Unterschied zu dem pejorativ erscheinenden *dynastes* dürfte das etymologisch verwandte *dynatos* in dem Sinn ‚einflussreich', ‚mächtig' auch einen positiven Beiklang aufweisen. Am deutlichsten zeigt dies die schon beim Königtum behandelte Stelle, dass „ein einflussreicher Mann sich der Königsherrschaft bemächtigt, wodurch allgemeine Freude entsteht"[77]. Ein *dynatos* kann Unglück haben[78], sein Vermögen und sein Ansehen verlieren[79] und sein (wohl politischer) „Sturz" (= Untergang) zur Gefahr eines Bürgerkrieges führen[80]. Dass die Gefährdung eines mächtigen Staatsmannes oder eines Feldherrn zum Bürgerkrieg führen kann[81], scheint eine (unrömische) Trennung ziviler und militärischer Gewalt anzudeuten.

Während König, Tyrann und Dynast nur im Singular auftreten, erscheint die Bezeichnung *dynatos* auch im Plural als Gruppe der *dynatoi*. Sie wird deshalb mit anderen Gruppen-Namen behandelt[82]. Insgesamt kann der *dynatos* wie der König in positiven und in negativen Zusammenhängen auftreten; er scheint nicht wie „Tyrann" und „Dynast" von vornherein eine schädliche Rolle in der Staatsgemeinschaft zu spielen.

8. Sonstige Bezeichnungen von Machtträgern

Weitere Bezeichnungen politische einflussreicher Personen sind wegen ihrer seltenen Auftretens noch schwieriger zu deuten. Mit einem partizipialen Ausdruck heißt es, dass „ein Machthaber" (*ho kratōn*), der viele umbringen lässt, selbst getötet wird[83], und an anderer Stelle: *ho kratōn* werde die Verfassung ändern[84]. Die Gruppenbezeichnung *hoi kratountes* wird unten unter jenem Thema behandelt[85].

„Der repressive ‚Staatslenker' (*ho epi tēi politeiai barys*) wird nicht mehr lange an der Macht bleiben"[86]. Wie *ho kratōn* hat diese Bezeichnung die deutlich negative Konnotation einer tyrannischen Alleinherrschaft, doch das Wort *tyrannos* wird vermieden.

Dem gegenüber ist der Sturz „eines guten Amtsinhabers" (*archōn*)[87] oder die Ablösung eines „tüchtigen *archōn*"[88] möglich. Die auffällig positive Qualifizierung trägt wohl der Tatsache Rechnung, dass religiös korrekt inaugurierte und erfolgreich tätige Magistrate während ihrer Amtszeit aus dem Leben abberufen werden. Es könnte sich hier um ein Beispiel etruskischer oder römischer Theodizee handeln.

Neben dem *archōn* erscheint als weitere vermutliche Amtsbezeichnung *strategos* in dem schon behandelten Vorzeichen, dass „ein mächtiger Staatsmann (*dynatos tou politeumatos*) oder ein Heerführer (*strategos*)" in Gefahr gerate, die zum Bürgerkrieg führe[89]. Dies spricht im Vergleich zu Rom für eine stärkere Trennung von ziviler und militärischer Amtsgewalt in einem oder mehreren etruskischen Stadtstaaten.

---

[77] 30. März, Text s.o. Anm. 60.

[78] 24. Juli.

[79] 19. April.

[80] 4. Sept.: δ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, δυνατοῦ πτῶσιν καὶ πολέμου παρασκευὴν δηλοῖ.

[81] 12. März: ιβ᾽. εἰ βροντήσῃ, δυνατὸς τοῦ πολιτεύματος ἢ στρατηγὸς κινδυνεύσει, διὸ μάχαι συρραγήσονται, καὶ τὰ θηρία τοῖς ἀνθρώποις ἐπέλθῃ.

[82] s.u. Abschnitt 9.: Bezeichnung herrschender Gruppen.

[83] 26. Jan.: κς᾽. εἰ βροντήσῃ, πολλοὶ πρὸς τοῦ κρατοῦντος ἀναιρεθήσονται, τέλος δὲ καὶ αὐτός.

[84] 7. März: ζ᾽. εἰ βροντήσῃ, ἄνεμος βαρὺς ἀναστήσεται, ὁ δὲ κρατῶν τὰ πράγματα κινήσει. Vgl. 11. Sept. und 16. Dez. über Verfassungsänderungen.

[85] s.u. Abschnitt 9.: Bezeichnungen herrschender Gruppen.

[86] 13. Okt.: ιγ᾽. εἰ βροντήσῃ, καλὰ τὰ συναλλάγματα, καὶ εὐθηνία πρὸς αὐτοῖς· ὁ δὲ ἐπὶ τῇ πολιτείᾳ βαρὺς οὐκ ἐπὶ πλέον ἰσχύσει.

[87] 5. Juli: ε᾽. ἐὰν βροντήσῃ, εὐθηνία μὲν σίτου, ἄρχοντος δὲ ἀγαθοῦ πτῶσις ἔσται.

[88] 17. Juli: ιξ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, διαδοχὴν μεγάλου ἄρχοντος δηλοῖ. Ein Bezug des *megas archōn* auf ein etruskisches Pendant zum lateinischen *praetor maximus* ist zu erwägen (freundlicher Hinweis von Luciana Aigner-Foresti).

[89] 12. März, Text s.o. Anm. 81.

9. Bezeichnungen herrschender Gruppen

Angehörige der Oberschicht erscheinen im Donnerkalender unter verschiedenen Termini: „die Reichen“ (*hoi euporoi*)[90], „die Edlen“ (*esthloi*)[91], „die Stärkeren“ (*kreittous*)[92] und „die Bedeutenderen“ (*meizous*)[93]. Da ihr jeweiliger Kontext in keinem erkennbaren Zusammenhang mit Organen und Funktionen der Staatsgemeinschaft steht, werden sie hier als (zumindest überwiegend) soziale Gruppen betrachtet, obwohl es in der Natur solcher Gruppenbildungen und insbesondere von Gruppenkonflikten liegt, dass Politisches und Soziales eng verbunden sind.

Bei drei Gruppenbezeichnungen ist z.T. mehrfach ein politischer Hintergrund fassbar. „Die Mächtigen“ (*dynatoi*) müssen im erfolgreichen Kampf gegen einen „Tyrannen“ unerträgliche Leiden aushalten[94]. Umgekehrt gereicht ihnen der Sieg des Königtums zur Freude[95]. Donner am 16. März bringt „dem *demos* (= Unterschicht) Gutes, den Mächtigen wegen ihrer Zwietracht Unheil“[96]. Auffällig sind die „hinterlistigen Pläne“ der „mächtigsten Politiker“[97], bzw. die Aufdeckung der Absichten streitender *dynatoi*[98]. Hier scheinen politische Reform- oder Umsturzprogramme im Hintergrund zu stehen, die den etruskischen oder römischen Donnerinterpreten unbekannt oder suspekt erschienen. Zumal *dynatos* auch im Singular ‚Machtpolitiker‘ bedeuten konnte[99], dürfte der Plural aufgrund der vorgelegten Beispiele die politisch maßgebende Gruppe bezeichnen (oder zumindest inkludieren), die – anders als in der römischen Öffentlichkeit – auch die Zusammenarbeit mit einem König nicht grundsätzlich ablehnte[100]. Ein zweiter politischer Gruppenterminus ist *hoi kratountes*, „die Herrschenden“; ihnen drohe Gefahr vom Heer[101]. Zwietracht unter ihnen führe zur Übermacht des *demos*[102], was sich gut auf Rom beziehen, aber für etruskische Städte sich nicht ausschließen lässt. „Wenn es (am 10. Nov.) donnert, werden die schlimmen Beschlüsse der *kratountes* ein Ende haben“[103]; ob die Beschlüsse besser werden oder andere Leute politische Entscheidungen fällen werden, bleibt offen. Wie bei den *dynatoi* werden hier nicht Handlungen sondern politische Gedanken kritisiert[104]. Ähnlich wie *dynatos* ist *kratōn* auch im Singular als politischer „Machthaber“ bezeugt[105].

In einem politischen Zusammenhang erscheinen – wenn auch passiv – die „Hochwohlgeborenen“ (*eugeneis*), deren Untertanen „an neue politische Verhältnisse im Staat denken“[106], wobei wieder Gedanken, keine Tatbestände, als Grund für göttliches Donnergrollen gelten. Die mehrfache Kritik an der Gesinnung der Andersdenkenden verdeutlicht die Schärfe der innerstaatlichen Konflikte.

Der *demos* im Sinne einer (nichtadeligen) Volkspartei (*populares*) ist mehrfach genannt[107], doch es fehlen klare Aussagen über Ergreifung, Bestehen oder Beseitigung einer Volksherrschaft. Als drohende Gefahr erscheint, dass der *demos* über die *kratountes* wegen deren Uneinigkeit das Übergewicht gewinnen könnte[108]. Ein Donnerschlag am 16. Febr. bringt der Volkspartei Glück, den *dynatoi* wegen ihrer Uneinigkeit Unheil[109].

---

[90] 1. Febr.

[91] 2. April, im Gegensatz zu den „Wertlosen“ (*phauloi*).

[92] 4. April.

[93] 3. Nov. im Gegensatz zu „den Geringeren“ (*elattous*).

[94] 25. Sept.: κε᾽. εἰ βροντήσῃ, ἐκ διχονοίας τοῦ πολιτεύματος τύραννος ἀναστήσεται, καὶ αὐτὸς μὲν ἀπολεῖται, ζημίαις δὲ ἀφορήτοις οἱ δυνατοὶ ὑποστήσονται.

[95] 9. April: θ᾽. εἰ βροντήσῃ, νίκην τῇ βασιλείᾳ δηλοῖ καὶ τοῖς δυνατοῖς εὐφροσύνην.
Vgl. 30. März, Text s.o. Anm. 60.

[96] 16. Febr.: ις᾽. εἰ βροντήσῃ, τῷ μὲν δήμῳ αἴσιον, τοῖς δὲ δυνατοῖς ἐκ διχονοίας κακὸν.

[97] 8. Sept.: η᾽. ἐὰν βροντήσῃ, τοὺς μάλιστα δυνατοὺς τοῦ πολιτεύματος σκολιὰ ἐννοεῖν, ἀποτεύξεσθαι δὲ τῶν νοουμένων κατηγορεῖ.

[98] 24. April: κδ᾽. εἰ βροντήσῃ, διχόνοια ἔσται τῶν δυνατῶν, τὰ δὲ σκέμματα αὐτῶν ἀναφανήσεται.

[99] s.o. Abschnitt 7.

[100] Vgl. 9. April (s.o. Anm. 95) und 30. März (s.o. Anm. 60).

[101] 27. Juni : κζ᾽. ἐὰν βροντήσῃ, κίνδυνος στρατιωτικὸς τοῖς κρατοῦσιν ἔσται.

[102] 24. Okt.: κδ᾽. εἰ βροντήσῃ, ἐκ διχονοίας τῶν κρατούντων ὁ δῆμος περιέσται.

[103] 10. Nov.: ι᾽. εἰ βροντήσῃ, πέρας ἔχει τὰ κακῶς βουλευθέντα τοῖς κρατοῦσιν, ἄνεμος δὲ καυσώδης τοῖς δένδροις λυμαίνεται.

[104] s.o. Anm. 97; 98.

[105] 26. Jan., s.o. Anm. 83; 7. März, s.o. Anm. 84.

[106] 11. Sept.: ια᾽. ἐὰν βροντήσῃ, οἱ ὑπεξούσιοι τῶν εὐγενῶν σκέψονταί τι καινὸν ἐν τοῖς κοινοῖς.
eugeneis eher sozial: 24. Aug. und 17. Okt.

[107] 3. Aug.; 19. Sept.; 9. Nov.; 1. Mai.

[108] 24. Okt.; Text s.o. Anm. 102.

[109] 16. Febr.; Text s.o. Anm. 96.

Die jeweils betonte Uneinigkeit der Oberschicht lässt als Erfolg die Durchsetzung populärer Programme vermuten.

Die regierende oder zumindest politisch maßgebende Oberschicht scheint also mit *kratountes*, *dynatoi* und *eugeneis* wiedergegeben zu sein, ohne dass man andere der genannten Gesellschaftsschichten[110] in der naturgemäß mehrdeutigen Orakelsprache des Kalenders ausschließen kann. Die Anhänger einer Volkspartei (*demos*) erscheinen als Gegner einer Führungsschicht, nicht jedoch als herrschende Gruppe.

10. Zusammenfassung

Von den Bezeichnungen für Staatswesen und -geschäfte (Abschnitt 3) scheinen *ta pragmata* und *ta koina* den Begriff *res publica* bei Figulus wiederzugeben, *politeia* und *politeuma* dürften dem Begriff *civitas* entsprechen, während *demos* im Sinne des Gesamtstaats wohl den Terminus *populus* übersetzt, mitunter aber auch im Sinn ‚Volkspartei' als *populares* zu verstehen ist. Bezüge auf römische oder auf etruskische Verhältnisse ließen sich hier nicht unterscheiden. Ein differenzierteres Bild ergeben die Bezeichnungen der Herrschaftsorgane[111]. Dass die politisch maßgebenden Eliten (*dynatoi*, *kratountes*, *eugeneis* [112] – vielleicht für *principes*, *potentes*, *nobiles* gebraucht) in Rom wie in den etruskischen Stadtstaaten sowohl die Herrschaft der Volkspartei[113] wie die eines einzelnen Machthabers[114] fürchteten, lässt sich ebenfalls nicht terminologisch auseinander halten, es sei denn, den unitalischen Begriff *tyrannus* habe Figulus nur auf Rom angewandt[115].

Eindeutig nicht-römisch und damit etruskisch sind Aussagen über eine bestehende Alleinherrschaft, da es eine solche im republikanischen Rom nicht gab. Solche als gegenwärtig erscheinende Einzelherrscher tragen unterschiedliche Bezeichnungen: *basileus*[116]; *dynastes*[117]; *dynatos*[118]; *kratōn*[119] und *ho epi tei politeiai*[120]. Neben den mehrheitlich negativen Aussagen über diese Alleinherrscher gibt es unter den Benennungen *basileus* und *dynatos* durchaus positive Wertungen, z.B. über Nutzen und Freude, die ein solcher Machthaber bewirken kann[121]. Dass bei den negativen Urteilen über bestehende Alleinherrschaften *tyrannos* nicht erscheint, wurde mit der Vermutung erklärt, dass Figulus in seinen etruskischen Quellen diesen Terminus nicht vorfand und diesen ursprünglich griechischen, aber im zeitgenössischen Latein durchaus geläufigen Begriff in Bezug auf Rom und auf eine dort befürchtete künftige Alleinherrschaft gebrauchte[122].

Es herrscht im Donnerkalender keine einheitliche politische Ideologie: Alleinherrschaft kann gelobt und getadelt werden. Auch die politische Führungsschicht kann wegen Zwietracht, geheimer und schlechter Politik kritisiert werden[123]. Es spricht für die Seriosität und Objektivität der etruskischen Donnerinterpreten, dass sie auffallende Ereignisse in ihrem politischen Umfeld der vielgestaltigen historischen Realität entsprechend differenziert bewertet haben.

---

[110] s.o. Anm. 90–93.
[111] Abschnitte 4–9.
[112] s.o. Abschnitt 9.
[113] s.. zu Anm. 107–109.
[114] s.o. zu Anm. 94.
[115] s.o. zu Anm. 63; 65.
[116] s.o. Anm. 55; 56; 58; 59; 61; 62; vgl. 72.
[117] s.o. Anm. 67; 68; 82.
[118] s.o. Anm. 80.
[119] s.o. Anm. 83; 84.
[120] s.o. Anm. 56. Da Lydos die Termini der Einzelherrscher nicht als Synonymenspiel zu gebrauchen scheint, stellt sich die Frage nach den etruskischen Bezeichnungen dieser Machthaber, die Figulus ins Lateinische und dann Lydos ins Griechische übersetzten.
[121] s.o. Anm. 55; 60; 81.
[122] s.o. Anm. 63; 65.
[123] s.o. Anm. 96; 98; 102; 103.

Bibliographie

Disselrath 2001: G. Disselrath, s.v. *Prodigium* DNP 10 (2001), 369–70.

Domenici 2007: I. Domenici (Hg.), *Giovanni Lido: Sui segni celesti*, Mailand 2007.

Engels 2007: D. Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v.Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart 2007.

Guittard 2002/3: Ch. Guittard, *Etrusca disciplina et regnum: Actualité de signes relatifs au pouvoir royale à la fin de la république*, Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 38–39 (2002/3), 103–125.

Guittard 2003: Ch. Guittard, *Les calendriers brontoscopiques dans le monde étrusco-romaine*, in: Chr. Cusset (Hg.), La météorologie dans l’antiquité (Actes de Colloque internationale, 2–4 mai 2002), Saint-Etienne 2003, 455–466.

Liuzzi 1983: D. Liuzzi, *Nigidio Figulo “astrologo e mago”. Testimonianze e frammenti*, Lecce 1983.

Maas 1992: M. Maas, *John Lydus and the Roman Past*, London – New York 1992.

Pfiffig 1975: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975.

Piganiol 1951: A. Piganiol, *Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus*, in: P.R. Coleman-Norton (Hg.), Studies in Roman Economic and Social History in Honour of A.Ch. Johnson, Princeton 1951, 79–87.

Torelli 1975: M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florenz 1975.

Turfa 2006: J.M. Turfa, *The Etruscan Brontoscopic Calendar*, in: N. Thomson de Grummond, E. Simon (Hgg.), The Religion of the Etruscans, Austin 2006, 173–190.

Wachsmuth 1897: C. Wachsmuth, *Joannis Laurentii Lydi liber de ostentis*, Leipzig 1897[2].

Umbrische Kulte im Liber Linteus?

Gerhard Meiser (Halle an der Saale)

1.

Für die etruskische Kultur und Bevölkerung spielen die Umbrer eine gewichtige Rolle; das zeigen die Namen der Götter und Menschen[1]. Es sind dabei zwei grundsätzlich verschiedene Phasen zu unterscheiden[2]. Die eine ließe sich als die Etruskisierung Inner- und Ostetruriens bezeichnen; sie fällt weitestgehend in die vorschriftliche Zeit. Die Umbrer, deren Namen damals noch die Lautform **Loukis* ‚Lucius', **Roufs* ‚Rufus' usw. aufwies, assimilierten sich und passten ihre Namen dem Etruskischen an – sie hießen nunmehr *Laucie* und *Raufe*. Dieser Phase dürfte der „Import" von Götternamen angehören wie *minerva*, *uni*, *selvans, fufluns* und wohl auch *neθuns*, also von Gottheiten, die in ganz Etrurien kultische Verehrung genossen. Eine zweite Phase etruskisch-umbrischer Kontakte umfasst die spätarchaische und rezente Zeit. Hier ist nur Ostetrurien (im Wesentlichen entlang der Tiber-Grenze) betroffen, mit Städten wie Perusia, das wohl stets bis zu einem gewissen Grade zweisprachig blieb, und Volsinii.

2.

Aus unterschiedlichen Gründen ist die Entstehung des Liber Linteus in diesen ostetruskischen Raum verlegt worden. Nach F. Roncalli spricht die Paläographie für die Entstehung in einem Gebiet zwischen Perugia, Cortona und dem Trasimener See[3]. G. Colonna hat – jedenfalls zunächst – aus Gründen der Prosopographie Perugia als Ursprungsort angenommen, ebenso B. van der Meer, nunmehr allerdings aufgrund der Lexik bzw. Onomastik. Es mag daher berechtigt erscheinen, diesen Text auf seine „Umbrizität" oder – zurückhaltender gesagt – Italizität zu untersuchen, dies umso mehr, als seit eh und je die Iguvinischen Tafeln einen Referenzpunkt für die Interpretation des Liber Linteus darstellen, wie unterschiedlich auch die Deutung der einzelnen Textpartien ausfallen mag.

Nun gibt es einige markante Parallelen, die freilich eine spezifische Nähe des Liber Linteus zu den Iguvinischen Tafeln nicht notwendig erweisen. Da ist zum einen die Tatsache, dass die Durchführung der Rituale in beiden Fällen einem Kollegium anvertraut ist, in Iguvium den Atiedischen Brüdern, im Liber Linteus der *Sacnica* des *Cilθ*[4]. Von Kollegien nach Art der *Paχaθura* unterscheiden sich diese Brüderschaften dadurch, dass sie wohl anders als diese verschiedenen Göttern dienen. Das einzelne Mitglied heißt im Umbrischen *frater*, im Liber Linteus *Sacniša.* Solche *Sacniša* sind – als Männer und Frauen – auch außerhalb des Liber

---

[1] Zu den Theonymen vgl. Rix 1981 passim, zu den Anthroponymen vgl. Meiser 1996 passim, Meiser 2009, passim.

[2] Zum Folgenden vgl. Meiser 2009, § 2.6.

[3] Vgl. zum Folgenden Van der Meer 2007, 16–23.

[4] Nach G. Colonna, H. Rix, M. Cristofani, A. Maggiani, K. Wylin, Van der Meer ‚Arx; citadel', vgl. Van der Meer 2007, 51f. Steinbauer 1999, 319f. nimmt für *sacnica* und *cilθl* die Bedeutungen ‚quirites' bzw. ‚tribus' an, für *sacniša* ‚Bürger'. Unklar bleibt dabei die Funktion der Angabe *sacniša* bzw. *sacnišva* in Grabinschriften (s. die folgende Anm.), zumal auch Frauen den *sacniša*-Titel tragen. Schwierig bliebe dann auch das Verständnis von Col. VIII 10f.: *vacl ar flereri sacniša* [11]*sacnicleri* – „Dann soll der Bürger opfern / opfere als Bürger für die Bürgerschaft". Eher ist anzunehmen, dass Staatsopfer wie das für *flere neθunsl* von Priestern vollzogen wurden. Die in der nächsten Anmerkung bezeichneten Einzelpersonen waren wohl weibliche bzw. männliche Mitglieder sakraler Kollegien, wie sie im S.C. de Bacchanalibus vorausgesetzt werden (CIL I2 581 (186 v. Chr.), Z. 10: *sacerdos nequis uir eset, magister neque uir neque mulier quisquam eset*). Somit dürfte *sacnica* ‚Priesterschaft' bedeuten, vgl. auch Van der Meer 2007, 50. Anders Facchetti 2000, 269 u.ö.: ‚area sacra'.

Linteus bezeugt[5]. Natürlich wissen wir nicht, ob die Struktur und Funktion[6] solcher *Sacnica* derjenigen der *Sacnica* des Liber Linteus oder der Brüderschaft in Iguvium vergleichbar war.

Eine zweite, für die Etablierung einer historischen Relation zwischen dem Liber Linteus und den Iguvinischen Tafeln ebenfalls nicht entscheidende Parallele ist die Tatsache, dass die Kollegien der Atiedischen Brüder bzw. der „Sacnica des Cilθ" einerseits für die Durchführung der großen Staatskulte zuständig waren, in Iguvium also für das Piaculum und die Lustratio, nach dem Liber Linteus für die Opfer an die *aiser sic seuc*, an *flere in crapsti*, an *flere neθunsl* und wohl auch an *luša* und *lustra*. Daneben gibt es aber auch die sozusagen internen Riten für die Brüderschaft selbst oder gar nur für die gentes einzelner Vertreter. In Iguvium sind solche Riten auf den Tafeln II–IV[7], im Liber Linteus in den Col. VII und X enthalten. Sowohl in Umbrien als auch in Etrurien sind diese Riten sehr viel weniger stereotyp aufgebaut und bereiten dem Verständnis deshalb sehr viel größere Schwierigkeiten als die Texte der großen „Staatsopfer".

Eine dritte Parallele stellt die Textsorte „Ritualbeschreibung von Staatsopfern" dar[8]. Seit Olzscha wird bei der Analyse des etruskischen Textes nach dem Vorbild der Iguvinischen Tafeln zwischen wörtlich zitierten Gebetstexten einerseits und Ritualanweisungen andererseits unterschieden[9]. Auch die nachfolgenden Ausführungen stehen in dieser – nicht unwidersprochen gebliebenen – Tradition[10]. Die Bedeutung dieser Unterscheidung besteht darin, dass die eigentlichen, den Fortgang des Rituals steuernden Anweisungen auf wenige Zeilen reduziert werden können, und der Ablauf damit wesentlich transparenter wird.

3.

Dies soll kurz am Beispiel des Rituals für *flere neθunsl* in Kol. VIII–IX demonstriert werden. Es ist bekanntlich das umfangreichste erhaltene; seine Beschreibung umfasst, die verlorenen Stücke eingerechnet, insgesamt gut 60 Textzeilen. Die in der Tradition Olzscha-Rix als Gebetstexte ausgewiesenen Partien machen etwa 27 Zeilen aus, also knapp die Hälfte des Textes. Im Grunde ist es aber *ein* Hauptgebet, das fünf Mal wiederholt wird, wie sich an der Aufstellung in Tab. I erkennen lässt:

	I (VIII 11ff.)	**II** (VIII f.3ff.)	**III** (IX s.2ff)	**IV** (IX 7ff.)	**V** (IX 18ff.)
0	[11]... trin	[f.3][*trin*	[s.2][*trin*	[7].... trin	[18]... nunθenθ
A	flere neθunśl	*flere neθunś*]l	*flere neθunśl*	flere neθunśl	flere neθunsl
B	une [12]mlaχ puθs	un mlaχ nunθen	*un mlaχ nunθen*]	un mlaχ [8]nunθen	[19] un mlaχ nunθen
C	θaclθ θartei	[f.4][θaclθi θartei	——	——	——
D	zivaś fler	*ciar*] hušlne vinum eśi [f.5][*šeše ramue racuśe*] faśeic	[1]zuśleve zarve	[1]zuśleve zarve faśeic	χiś ešviśc faśei

[5] Ta 1.47 (Frau), 1.159 (Mann), 5.4 (Mann), 5.5 (Mann), AT 1.193 (Frau), Vs 1.248 (Mann), Vc 1.8 (Frau, gleichzeitig *hatrencu*), 1.17 (Frau); Pl. *sanišva,* Cr 5.2 (*apac atic* ‚Vater und Mutter').

[6] D.h. die Durchführung der staatlichen Kulte.

[7] Also die Opfer für die *karu* speturio** Tab. IIa 1–14, das „Hondia-Opfer" 2a 15–44, das Opfer *ařmune iuve patre* IIb 1–21, für *iupater* IIb 21–29, das *esonom arven* III–IV.

[8] Vgl. Rix 1985b.

[9] Cf. Olzscha 1939; Olzscha 1959; Rix 1985b, 21–37 (= Rix 2001, 181ff.); Rix 1991, 666–691 (= Rix 2001, 333ff.): Rix 1997, 391–397. Steinbauer spricht von „Formeln" (Steinbauer 1999, 316 und passim) und „Anruf" (op. cit. 327), ohne die Textstruktur im Allgemeinen zu thematisieren.

[10] Entscheidend ist hier die Interpretation des den „Formelkomplex" (s.u. § 3) einleitenden Verbums *nunθen* (s.u. § 4). Wird es als Entsprechung zu umbr. *subocau* (*suboco*) TI. VI a 22. 24 u.ö. ‚ich rufe an' o.ä. verstanden (Rix 1991, 678–681 = Rix 2001, 346–9; Facchetti 2000, 271 u.ö.), ist der Text A-L/M (s. im Folgenden) als Gebetstext aufzufassen, übersetzt man *nunθen* dagegen mit Pfiffig 1969, 297; Cristofani 1995, 74f.; De Simone 1998, 30 u. 94: Van der Meer 2007, 68 als ‚opfere!', folgt weiterhin eine Ritualbeschreibung, in die Zitate aus den Gebetstexten eingebaut sind. Nach Steinbauer 1999, 330 „könnte man z.B. die Bedeutung ‚darbringen, weihen' einsetzen." Für die „Gebetinterpretation" spricht die stereotype Struktur des vorausgehenden Abschnitts (A) und der folgenden Partien, gegen eine Deutung als ‚opfern' oder ‚weihen' die Grammatik: neben *nunθen* wäre nicht der Casus absolutus, sondern der Ausdruck des Indirekten Objekts (Dativ / Pertinentiv oder Lokativ + Postposition *-ri* wie in *ar flereri* (vgl. Anm. 4) oder allenfalls der Genitiv (vgl. *tur-* ‚dedizieren' mit Gen.) zu erwarten.

	I (VIII 11ff.)	**II** (VIII f.3ff.)	**III** (IX s.2ff)	**IV** (IX 7ff.)	**V** (IX 18ff.)
E	[13]θezine ruze nuzlχne zati zatlχne	——	——	——	——
F	——	——	ecn zeri lecin in zec fler [2]θezince	ecn zeri [9]lecin in zec fler θezinc[*e*	——
G	[14]śacnicśtreś cilθś śpureśtreś enaś	śacnicśtreś cilθś [f.6][*śpureśtreś enaś*	śacnicstreś cilθś [3]śpureśtreś enaś	*ś*]acnicśtreś [10]cilθś śpureśtreś enaś	——
H	[15]eθrše tinśi tiurim avilś χiś	*eθ*]rše tinśi [i.1][*tiurim avilś χiś*	eθrše tinśi tiurim [4]avilś χiś	eθrše tinśi [11]tiurim avilś χiś	——
I	——	*cišum pute tul*	cišum pute tul	cišum put[e] tul	[20]cišum pute tul
K	——	*θanš*] [i.2][*hatec repinec*	θanš haθe [5]repinec	θanš [12]haθec repinec	θanš haθec repinec
L	——	*śacnicleri cilθl* [IX s.1]*śpureri meθlumeric enaś*]	śacnicleri cilθl śpureri [6]meθlumeric enaś	śacnicleri cilθl śpureri [13]meθlumeric enaś	[21]śacnicleri cilθl śpureri meθlumeric [22]enaś
M	hetrn [16]aclχn aiś cemnaχ	——	——	——	śin flere neθunsl χiś [23][*ešvišc faśe(i). sin aiser faśe śin ais cemnac faśeiś*
N	θezin fler vacl [17]etnam tešim	?	raχθ tur heχśθ [7]vinum ... (s.o. IV)	raχθ šuθ nunθenθ [14]zusleve faśeic	*raχθ. šutanas. celi šuθ*]

Tab 1.[11]

Der Text ändert sich nur in gewissen, voraussagbaren Grenzen. Das betrifft nach der Anrufung, der Invocatio in Zeile A–C, die Präsentation der Opfergaben in Zeile D–F. Dagegen bleibt die a-quo-Formel in Zeile G–H, die die Initiatoren des Opfers benennt – *sacnicstres cilθs spurestres* „durch die Brüderschaft von der Cilθ und die Stadtgemeinde“ – gleich, ebenso wie die pro-quo-Formel in Zeile J-L: *sacnicleri cilθl spureri meθlumeric enas* „für die Brüderschaft der Cilθ, für die Stadtgemeinde und die Stadt *enas*“. Die Variation beruht hier lediglich darauf, dass im ersten Gebet die pro-quo-Formel wegbleibt, im fünften und letzten dagegen die a-quo-Formel. Insgesamt kehrt dieses Hauptgebet mit spezifischen Varianten im Text des Liber Linteus 12 Mal wieder, wobei die fragmentarischer erhaltenen Rituale immerhin erkennen lassen, dass die Abfolge der Gebete I–V im Grundsatz stets die gleiche gewesen sein muss[12]. Für den Ansatz Olzschas spricht eben die Tatsache der hochgradigen Stereotypie und Rekurrenz bestimmter Textteile im Vergleich zur sprachlichen Variabilität anderer Partien; wie van der Meer beobachtet hat, lassen sich auch hier Elemente von sakraler Kunstprosa ausmachen[13].

4.

Zuzugeben ist freilich, dass die Gebetstheorie auf ein grammatikalisches Problem trifft. Die Übersetzung des Gebetsanfangs vom Typ *flere neθunsl, un mlaχ nunθen* „Gottheit des Neptunus, dich, Guter, rufe ich an“[14], wie sie Helmut Rix in der Nachfolge Olzschas vorgeschlagen hat[15], lässt einen assertierenden Modus – den Indikativ Präsens – erwarten. Der endet im Etruskischen aber auf *-e*, vgl. *ame* ‚ist‘, und so auch bei

[11] Der Text ist nach den ET gegeben, Kursive bezeichnet ergänzte Textstücke. Der in den ET als σ wiedergegebene Buchstabe erscheint hier als š, dementsprechend ś als š.

[12] Weitere Belegstellen: 1. II [n]1–5 (**II**) – 2. II 2–9 (**III**?) – 3. III 19–23 (**II**) – 4. IV 1–6 (**IV**) – 5. IV 14–21 (**V**) – 6. V 1–7 (**IV**) – 7. V 11–15 (**V**).

[13] Van der Meer 2007, 26.

[14] Der Olzscha-Rix’schen Interpretation liegt das Modell der iguvinischen Tafeln zugrunde, vgl. etwa VIa 22: *teio suboco subocau* [23]*dei graboui ocriper fisiu totaper iiouina* – „Dich rufe ich an, Iupiter Grabovius, für die fisische Stadt und die iguvinische Gemeinde“.

[15] Olzscha 1939, 153–157; Rix 1991 = 2001 passim, s.o. Anm. 10.

den Verben auf Nasal, wie die Inschrift Vc 3.4 *mine muluvene avile acvilnas* „mich schenkt Avile Acvilnas" 6:m zeigt[16]. In der Tat ist, wie Koen Wylin konstatiert hat[17], *nunθen* ut sic als Imperativ zu übersetzen: ‚du sollst anrufen', allenfalls ‚er soll anrufen', also als an den Priester gerichtete Aufforderung, was nicht in ein Gebet passen will und sich schon gar nicht mit der Olzscha-Rix'schen Übersetzung von *un* als ‚dich' verträgt.

Wylins durchaus berechtigter Einwand, in *nunθen* läge ein Imperativ vor und nicht der Indikativ, den die Übersetzung ‚ich rufe an' verlangen würde, spricht freilich noch nicht zwingend gegen die „Gebetstheorie". Es wäre denkbar, dass das Gebet im Text nicht in seinem tatsächlichen Wortlaut angeführt, sondern nur zitiert ist: statt „ich rufe dich an" „du sollst anrufen"/„er soll anrufen"[18]. Der ganze Rest des „Gebetstextes" wäre dann gewissermaßen konzeptionell in der indirekten Rede verfasst, auch wenn das im Weiteren in der Sprachform nicht zum Vorschein kommt. Jedenfalls lässt sich die Olzscha-Rix'sche Auffassung ohne Ad-hoc-Annahmen über die Konjugation etruskischer Verben nur unter den Annahme halten, dass der Imperativ *nunθen* sich grundsätzlich auch an die 1. Person richten kann: „ich will dich anrufen"[19]. Für sich genommen ist weder die Existenz eines Imperativs der 1. Person problematisch[20] noch der für das etruskische Verbum auch sonst charakteristische Nichtausdruck der Person. In der Konsequenz ließe sich dann freilich formal nicht mehr zwischen *al* ‚ich will geben' und *al* ‚du sollst geben' unterscheiden, was in der Tat Zweifel an der pragmatischen Funktionalität einer solchen Morphologie aufwirft. Natürlich könnte der Ausdruck bei Bedarf durch den Zusatz des Personalpronomens desambiguiert werden: *mi al* ‚ich will geben' vs. *al* ‚gib'[21]. In der Gebetsformel kann eine Unsicherheit schon deshalb nicht eintreten, weil die 2. Person ja als Objekt des transitiven Verbs erscheinen würde: ***un*** *mlaχ nunθen* „**Dich**, Guter, will ich anrufen".

Mit Berücksichtigung dieser Schwierigkeit lässt sich an der Scheidung zwischen Gebetstexten und umgebenden Ritualanweisungen in den vier großen Ritualen festhalten, woraus sich ein entscheidender Interpretationszugang ergibt. Gewisse Aussagen etwa zum konkreten Vollzug des Rituals wird man innerhalb solcher Partien von vorneherein nicht erwarten, während andererseits aber die Gebete den Hergang des Opfers sozusagen in seinen Höhepunkten begleiten und insofern schon einen gewissen Aufschluss darüber geben, an welcher Stelle des Ablaufs man sich gerade befindet.

5.

Die umbrische Opfersystematik teilt die großen Staatsopfer nach ihrer Abfolge in drei Teile ein, wie sich aus der Regelung der Aufwandsentschädigung für den Adfertor in Tafel Va ablesen lässt, die jeweils am Ende eines Teils erfolgt: erstens nach der Präsentation der Opfergaben und der Schlachtung der Opfertiere (TI. Va 17): *ape a(m)pelust* ‚wenn er geschlachtet haben wird', zweitens nach der Darbringung der hauptsächlichen Opfergaben (Va 18f.): *ape purtitu fust* ‚wenn es dargebracht sein wird', und die letzte Rate am Ende des Opfers (Va 20): *ape subra spafu fust* ‚wenn es darüber ge-X-t sein wird'[22]. Bei dieser Schlussphase, die im Weiteren behandelt werden soll, haben die Götter ihren Anteil am Opfertier bereits erhalten; nach römischer Terminologie also die *exta*: Leber, Lunge, Galle, Herz und Netz, die als *prosiciae* auf den Altar gesetzt und dort verbrannt werden[23]. Den übrigen Teil, die *viscera*, erhalten im Schlussteil die Menschen, also Priester

---

[16] Gegen die Möglichkeit, dieses auslautende *-e* könnte in späterer Zeit apokopiert sein, sprechen die Belege in AS 1.311 *mi murš arnθal veteś* ^{2}*nufreś laris vete mulune* ^{3}*la(r)θia petruni mulune* „Ich bin die Urne des Arnth Vete Nufre; Laris Vete schenkt (mich), Larthia Petruni schenkt (mich)".

[17] Wylin 2000, 90f. Jedoch nach Facchetti 2002, 587 „è dunque legittimo avanzare l'ipotesi che l' ingiuntivo fosse marcato (con *-e*) solo alla III persone (singolare e plurale), mentre per le altre persone la voce verbale era uguale al tema puro e dissambiguata ... dall' uso dei pronomini personali". Vgl. dazu noch Anm. 21.

[18] Was die Übersetzung von *trin* (s.o. § 3, Tab. 1A) als ‚er soll sprechen' nach sich ziehen würde. Die Abweichung *nunθenθ* in Tab. 1 A V gegenüber sonstigem (Ta. 1 A I–IV) *trin* spricht übrigens ebenfalls dafür, dass *nunθen* einen Sprechakt bezeichnet.

[19] Entsprechend dem „Lasset uns beten" im kirchlichen Ritus.

[20] Vgl. klass. Sanskrit *bharāni* ‚ich will/soll tragen'.

[21] In vergleichbarer Weise interpretiert Facchetti 2002, 587 die Texte Cm 2.46 … *mi nuna (a)r* 'io prego' (w. 'mache eine Bitte') vs. Fa 0.4 ... *ar nuna turaniri* 'porgi preghiera a favore di Turan'.

[22] Der eigentliche Sinn des Ausdrucks ist in meinen Augen immer noch unklar.

[23] Vgl. Wissowa 1912, 418.

und ggfs. weitere Teilnehmer. Im Umbrischen wird dieser Akt mit *erus dirstu* bezeichnet: ‚er soll den Heischenden geben'[24].

Erus wird im Allgemeinen als Akk.Sg. Neutrum aufgefasst[25]. Eine solche Analyse erscheint ausgeschlossen. Ein auslautendes, durchgängig geschriebenes *-s* muss im Spätumbrischen aus einer Konsonantengruppe entwickelt worden sein, also aus Dental oder Labial + -s. Deshalb ist *erus* eher auf ein uritalisches **aisuβos* zurückzuführen[26] und die Form deshalb als Dativ / Ablativ / Lokativ Plural eines Konsonantenstamms oder eines *u*-Stamms zu bestimmen. Neben einem Verbum der Bedeutung „geben" ist am ehesten ein Dativ zu erwarten. *erus* bezeichnet dann die menschlichen Empfänger der Opfergaben. Das Wort lässt sich wohl mit der uridg. Wz. **h₂eys-* 'suchen nach' verbinden. Das Wurzelnomen *iṣ-* ist im Vedischen nur als Hinterglied im Kompositum bezeugt, z.B. *gav-iṣ-* ‚Kühe ersehnend'. Wenn zugehörig, kann *erus* ohne Schwierigkeiten als Konsonantenstamm bzw. Wurzelnomen erklärt werden. Die Semantik erfordert ein Nomen agentis; solche werden in den italischen Sprachen von *u*-Stämmen nicht gebildet; *erus* (Nom. Sg. wohl *err**) bezeichnet also die „Menschen, die wünschen / begehren", nämlich vom Opfer ihren Anteil zu bekommen.

Selbstverständlich bleibt der Vorrang der Götter vor den Menschen gewahrt. Bei der Lustratio Populi finden die Opfer an drei verschiedenen, offenbar nicht allzuweit voneinander entfernten Plätzen statt, die der Aŕfertur der Reihe nach aufsucht: in Fondlus, Rubinia und Trans Saatam (TI. Ib 24–39 ~ VII a 3–45). In einer etwas umständlich formulierten Anweisung wird dafür Sorge getragen, dass auch in Fondlus, der ersten Station, den *erus* – den „heischenden Menschen" – ihr Anteil erst dann gegeben wird, wenn der Adfertor in der dritten Station, *Tans Saatam,* die Darbringung beendet hat[27]. Der gleichen Pietät ist es wohl geschuldet, dass im Piaculum die Ausgabe des Anteils an die erus nur bei den Opfern *hinter* den Stadttoren[28] vorgesehen ist. Würde die Ausgabe auch bei den zeitlich jeweils vorausgehenden Opfern vor den beiden Stadttoren erfolgen, dann begänne vielleicht bereits auf der einen Seite der Mauer ein fröhliches Schmausen, während in geringem Abstand auf der anderen Seite der Vollzug der heiligen Handlung noch andauerte, was ihrer korrekte Durchführung sicherlich nicht zuträglich wäre. Am Trebulanertor sowie an den Hainen des Iupiter und des Koredis scheint die Ausgabe gänzlich zu unterbleiben; mag sein, dass ihre Nichterwähnung lediglich durch den Telegrammstil der ersten Tafel verursacht ist – von der Verteilung an die erus hinter dem Tesenaker-Tor erfährt man auch nur aus der Version in Tafel VI; die Kurzfassung in Tafel I lässt sie unerwähnt.

6.

Bei den in Rede stehenden Opfern werden sowohl blutige Opfergaben – z.B. *vatuva*[29], *arvia* ‚Eingeweide'[30] – als auch unblutige, z.B. *mefa* ‚Kuchen' und *poni* ‚Brei', wohl auch *vestišia,* dargebracht. Götter und Menschen erhalten von beiden Kategorien ihren Anteil; dementsprechend findet sich in manchen Opfer-

---

[24] Übersetzung entsprechend der Etymologie, s. im Folgenden.

[25] Weiss 2009 passim fasst *erus* als Form des Akk.Sg. auf, stimmt aber mit der hier gegebenen Auffassung insofern überein, als dass die Austeilung des *erus* an die Teilnehmer des Opfers erfolgt: „These points taken together suggest a plausible, and hardly novel, solution to the question to whom was the *erus* given: The *erus* was the portion of the key bloody and non-bloody sacrifices distributed to the participants in the sacrifice" (Weiss 2009, 255).

[26] Cf. Untermann 2000, 231–233: *erus* < protoital. **aisuβos* dat.pl. cons.-st. or *u*-st. nach H. Rix apud Meiser 1986, 253. Zur Wz. uridg. **h₂eys-* ‚suchen, erstreben' (LIV² 260) vgl. ved. *icchati*, *gav-iṣ-* ‚Kühe begehrend' (cf. EWAia I 270f.; Scarlata 1999, 54–58).

[27] TI VII a 42 ... *ape* [43] *purdinśiust carsitu pufe abrons facurent, puse erus dersa. ape erus dirsust, postro combifiatu rubiname erus* [44]*dersa. enem traha sahatam combifiatu, erus dersa. enem rubiname postro couertu*. … „Wenn er [der Adfertor/Opferpriester] dort, wo sie die Eber geopfert haben [d.h. in *Fondlus*, GM, vgl. VIIa 3] die Darbringung beendet haben wird, dass er [der Opferdiener] dann den Teilnehmern gebe. Wenn er den Teilnehmern gegeben hat, soll er zurückmelden nach Rubinia, dass er den Teilnehmern austeile. Dann soll er nach Trans Saata melden, dass er den Teilnehmern austeile. Dann soll er nach Rubinia zurückkehren".

[28] Hinter der Porta Tesenaca (VI b 16f.) und der Porta Veia (VI b 38.39).

[29] Vgl. Untermann 2000, 827.

[30] Vgl. Untermann 2000, 126.

ritualen zweimal die Anweisung, den Anteil an die *erus* zu verteilen, so in VIb 16 (Opfer hinter der Porta Tesenaka):

ape eam purdinsust, proseseto erus ditu
„Wenn er sie dargebracht hat, soll er das Zugeschnittene den teilnehmenden erus geben".

eno scalseto uestisiar erus conegos dirstu
„Dann soll er aus dem SCALK von der VESTIŠIA den teilnehmenden *erus* CONEGOS geben".

Bei *skalk* (Nom.Sg. wohl *skalšs*) handelt es sich um eine Gefäß oder eine Schale zur Darbringung der Opfergaben *vestišia* und *mefa spefa*[31], von dem sie zum Opfern oder auch an die *erus* gegeben werden, außer an der zitierten Stelle auch in IV 15.18.20.

Dieselbe Abfolge findet sich am Schluss des Opfers hinter dem Veiertor, VIb 38:

ape persondro purdinśus(t), proseseto erus dirstu
„Wenn er das PERSONDRO dargebracht hat, soll er das Zugeschnittene den teilnehmenden *erus* geben".

enom uestisiar sorsalir destruco persi persome erus dirstu.
„Dann soll er von der VESTIŠIA SORSALIR beim rechten Fuß / auf der rechten Seite in die Bodenmulde[32] den teilnehmenden *erus* geben".

pue sorso purdinsus(t), enom [39]*uestisiam staflarem netruco persi sururont erus dirstu.*
„Wenn er das Sořom dargebracht hat, dann soll er die Uestisia Staflar beim linken Fuß (auf der linken Seite) in ebendieser Weise geben".

Halten wir also zunächst fest:
- Die Opfergaben werden zum Opfer gebracht, die unblutigen *vestišia* und *mefa spefa* in einem Gefäß oder einer Schale *(skalk-)*.
- Zunächst erhalten die Götter ihren Anteil, dann die Menschen. Einer der Texte schreibt vor, dass der Anteil für die Menschen auf einen bestimmten, rituell hergerichteten Fleck Boden *(persom-e)* zu stellen ist.
- Wie die Götter, so erhalten auch die Menschen Anteil sowohl an den tierischen wie an den unblutigen Opfergaben.

7.

Wie das umbrische lässt sich auch das etruskische Ritual, wie es uns im Neptunsritual entgegentritt, in die drei Phasen „Präsentation – Darbringung – Schlussteil" gliedern. Die ersten beiden Gebete (vgl. § 3, Tab. 1 I–II) gehören zum „Präsentationsteil": das erste stellt das ‚zu schlachtende' (*θezine*) ‚Opfertier' (*fler*) vor – die Anweisung *θezin fler* ‚schlachte das Opfertier' folgt unmittelbar im Anschluss. Im II. Gebet geht es um Wein und *fase* – offensichtlich eine unblutige Opfergabe. Gebet III und IV begleiten die eigentliche Darbringung: wieder wird das Opfertier genannt, aber nun präzisiert als *zusle*[33]. Das V. Gebet gehört schon in den dritten, den Schlussteil des Rituals nach dem Vollzug des Hauptopfer des *zusle*. Es erfolgt noch einmal ein Nachopfer mit *fase*.

Eine der regelmäßig wiederkehrenden Anweisungen im Schlussteil des Opfers ist *celi šuθ.* Der Satz selbst ist gut verständlich „Lege auf die Erde" (*celi* Lok.Sg. von *cel* ‚Erde'[34], *šuθ* Imperativ zu einem Verbum *šuθ-* ‚legen' o.ä.[35]). Die Wendung ist insgesamt sechsmal bezeugt, zweimal im Ritual für *flere in crapsti*, zweimal

[31] VIb 5, VIIa 37.
[32] *Persom* ist nach Bücheler u.a. eine ‚Grube, in die die Opferobjekte dargebracht werden' (Untermann 2000, 524).
[33] Wahrscheinlich ‚Schwein', s. im Folgenden.
[34] Colonna 1976/77.
[35] Steinbauer 1999, 472 verbindet damit plausibel *šuθi* ‚Grab' im Sinne von ‚Grablege'.

im Ritual für die *aiser sic seuc*, einmal im Neptunsritual und einmal in Kol. XI. Einmal bezeugt ist die Wendung *celi tur* ‚gib auf die Erde'; *tur-* bezeichnet sonst i.A. eine Dedikation an die Götter[36].

(Ritual für *flere in crapsti*)
IV [10] *... raχθ šuθ* [11]*[zarfneθ] zusleveś. – nunθen estrei* [12]*alφazei cletram śrenχve – eim tul var –* [13]*raχθ tur nunθenθ faśi cntram. – ei tul* [14]*var –* ***celi šuθ****.*
IV [20] *... śin* [21]*aiś cemnac faśeiś. – raχθ. šutanaś.* ***celi*** [22]***šuθ****.*

(Ritual für die *aiser sic seuc*)
V [8] *... racθ* [9]*šuθ nunθenθ estrei alφazei – eim tul* [10]*var –* ***celi šuθ****.*
V [15] *... śin eiser faśeiś – raχθ. šutanaś* [16]***celi šuθ****.*

(Ritual für *flere neθunsl*)
IX [15] *raχθ* [sc. *šuθ* ? GM] *cletram śrenχve nunθenθ* [16]*estrei alφazei zusleve raχθ*[37] *– eim tul var –* [17]*nunθenθ estrei alφazei tei faśi – eim* [18]*tul var –* ***celi šuθ****.*
IX [23] [*... śin aiser faśe – śin ais* [24]*cemnac faśeiś – raχθ šutanas* ***celi šuθ***]

(Text nach Ergänzung in ET)

XI [1] *... etnam ---sna celi. šuθ*
XI [2] *... trutum* [3]*θi θapneśtś trutanaśa hanθin. celi* [4]*tur.*

Die Texte in IV 10, V 8 und IX 15 schließen jeweils unmittelbar an die Anrufung des *farθan fleres in crapsti* bzw. *farθan aiseras seus* bzw. *farθan fleres neθunsl* – also „Genius des *Flere in Crapsti*" usw. – am Ende des Hauptopfers an. Die Differenz zwischen IV 10ff. und IX 15ff. einerseits gegenüber V 8ff. andererseits hängt offenbar damit zusammen, dass für die *eiseras sic seuc* im 2. Ritual keine Tieropfer dargebracht werden; entsprechend kürzer ist die betreffende Ritualanweisung. Gleichzeitig ist erkennbar, dass die Textstücke XI 1 und XI 2 einem Ritual ganz anderer Struktur angehören.

In zwei Fällen ist *celi šuθ* verbunden mit vorausgehendem *raχθ šutanas.* Diese Form gehört wohl trotz der unterschiedlichen Schreibung des Dentals zum Verbum *šuθ* und ist wie ein „Absolutivum" ‚legend/gelegt habend' zu übersetzen. Daneben finden sich die Wendungen *raχθ šuθ* und *raχθ tur*, also ‚lege' bzw. ‚gib ins/in die/in den *raχ*'; *raχ* bedeutet wohl ‚Opferfeuer'[38].

Die beiden Wendungen *raχθ šuθ* und *raχθ tur* meinen dasselbe – die Opfergaben werden ins Feuer gelegt –, aber sie bezeichnen den Vorgang unterschiedlich. Während *šuθ* auf den Vorgang des Legens selbst zielt, bezeichnet *tur* exklusiv die Übereignung an die Götter (s.o. Anm. 34). Der nahezu durchgängige Gebrauch der Wendung *celi šuθ* legt den Gedanken nahe, dass beim Legen der Opfergaben auf die Erde nicht etwa eine Übereignung an die Gottheit, also ein Opfer i.e.S. beschrieben wird. Der Gebrauch der Formulierung *celi tur* ‚spende auf die Erde' (s.o. Col. XI 2) lässt dagegen annehmen, dass in diesem einen Fall der Ritus des Auf-der-Erde-Opferns für den Empfänger die angemessene Übereignung der Gabe darstellt. Der Anfang von Col. XI setzt offensichtlich das am Ende von Col. X beschriebene Ritual fort; in der Lücke fehlen kaum mehr als vier Zeilen. Nach Col. X f6 *trinum vetis …* = ‚und sprich: Vetis …' wird dieses Opfer für den Gott *Vetis* „Vedius" bzw. „Veiovius" durchgeführt[39]. Nach Gellius wurde ihm, der als Unterweltsgott galt, *humano ritu* geopfert, das meinte wohl ursprünglich: *humi* ‚am Boden'[40]. Dass hingegen bei den anderen Ritualen, also für *flere in crapsti* (Col. IV), für *aiser sic seuc* (Col. V) und für *flere neθunsl* (Col. VIII/IX) die Wendung *celi šuθ* ein Opfer für irgendwelche nicht weiter benannte Götter der Unterwelt bezeichnen würde, ist nicht anzunehmen; umso weniger als – wie Col. IV und V zeigen – die Handlung *celi šuθ* zweimal hintereinander vollzogen wurde. Während *raχθ šuθ* und *raχθ tur* also denselben Vorgang bezeichnen, eignet *celi šuθ* in IV, V und IX einerseits und *celi tur* in XI offenbar eine unterschiedliche rituelle Qualität.

---

[36] Vgl. Steinbauer 1999, 484.

[37] Eine der beiden Formen *raχθ* scheint an dieser Stelle überzählig zu sein.

[38] Vgl. Van der Meer 2007, 64.

[39] Vgl. Rix 1998, 216–218; Van der Meer 2007, 38.

[40] Gellius, Noctes Atticae 5,12: 11 Simulacrum igitur dei Vediovis, quod est in aede, de qua supra dixi, sagittas tenet, quae sunt videlicet partae ad nocendum. 12 Quapropter eum deum plerumque Apollinem esse dixerunt; immolaturque ritu humano capra, eiusque animalis figmentum iuxta simulacrum stat.

Das Objekt zu *celi šuθ* ‚lege auf die Erde' ist nirgendwo unmittelbar ausgedrückt. Nach dem Nachopfer, also in den Stellen IV 20ff.·, V 15f. und IX 23f., ist davon auszugehen, dass es sich um *fase*[41] handeln muss – etwas anderes kommt an dieser Stelle gar nicht mehr in Betracht. Im und nach dem Hauptopfer ist vor *celi šuθ* jeweils von *estra alφaza* die Rede; eine Gabe, die in keinem der Hauptgebete erwähnt wird, in Kol. V, beim Ritual für die *aiseras sic seuc* jedoch als einzige Gabe nach dem 4. Gebet erscheint. Ob aber in den Opfern für *flere in crapsti* und *flere neθunsl* auch Teile der Opfertiere (*zusle*) „auf den Boden" gelegt werden, muss Spekulation bleiben.

Der Ablauf der Schlussphase des Opfers stellt sich damit folgendermaßen dar:

- In dreien der großen Rituale folgt unmittelbar auf die eigentliche Darbringung der Opfergabe, die mit den Worten *raχθ tur* oder *raχθ šuθ* bzw. *šutanas* beschrieben wird „gib" bzw. „lege ins Feuer" oder „nachdem du ins Feuer gelegt hast", der Satz *celi šuθ* „Lege auf die Erde".
- Da ein eigenes Objekt nicht genannt wird, ist davon auszugehen, dass es sich ebenfalls um Opfergaben handelt, die auf die Erde gelegt werden.
- In Col. IV und V findet sich die Anweisung *celi suθ* zweimal, jeweils vor und hinter dem letzten der fünf Hauptgebete des Rituals.

Die Opfergaben für die Götter, also diejenigen, die ins Feuer gelegt werden, werden auf einem mit Bildern versehenen Traggestell oder Tablett, *cletram srenχve* „einer Kletra (mit Bildern verziert?)"[42] – dargebracht. Aus II 10f. scheint hervorzugehen, dass sowohl tierische Opfergaben – *zarfneθ zusle* – als auch die *fase* auf der *kletra* gebracht werden: [10]*raχθ. tura. nunθenθ. cletram. śrenχve* [11]*tei. faśei. zarfneθ. zuśle*: „Du mögest/er möge ins Feuer spenden, nachdem du/er gebetet/angerufen ha(s)t über dieser FASE und dem erlesenen ZUSLE-Opfertier ...". Da *kletra* als umbrisches Lehnwort im Etruskischen nicht dekliniert wird, ist die genaue syntaktische Einbindung unklar: Eine Interpretation als Akk. würde implizieren, dass die ganze *kletra* mitsamt den Opfergaben darauf ins Feuer geschoben würde. Die Wortstellung macht allerdings eher eine Auffassung als Lok. – „über den Opfergaben auf der Kletra gebetet habend" – wahrscheinlicher. Ob die Opfergaben, die später auf die Erde gelegt werden, sich zunächst ebenfalls auf der Kletra befinden, darüber ist in den acht Stellen, an denen die Kletra erwähnt wird, nichts gesagt.

Der Vergleich von umbrischen und etruskischem Ritual ergibt nun: Im dritten Teil des Opfers, also nach der Darbringung der hauptsächlichen Opfergaben an die Götter, findet sich eine – u.U. ein zweites Mal wiederholte – Anweisung, die in beiden Traditionen dasselbe meinen dürfte, aber unterschiedlich bezeichnet wird, nämlich die Verteilung der Opfergaben an die Teilnehmer am Ritual, die *erus*, wie es im Umbrischen heißt. Konstitutiv für diesen Akt ist zunächst, dass die Gaben dadurch der sakralen Verwendung als Gaben an die Götter dadurch entzogen – profaniert – werden, dass sie auf den Boden gelegt werden, was in dieser Deutlichkeit vor allem im etruskischen Text zum Ausdruck kommt. Funktional (!) entspricht also dem umbr. *erus dirstu* das etruskische *celi šuθ*. Die originäre Einheit der Gaben für Götter und Menschen wird aber im Umbrischen dadurch symbolisiert, dass für beide dasselbe Gerät *skals* als Behältnis oder Untersatz dienen kann; der etruskische Text macht hierzu leider keine Angabe. Wie das römische, so kennt auch das umbrische Opfer die Unterscheidung von *exta* – Fleisch für die Götter – und *viscera* – Fleisch für die Menschen. Die doppelte Aufforderung in den Ritualen für *flere in crapsti* Kol. IV bzw. *aiser sic seuc* Kol. V lässt vermuten, dass dies auch im Etruskischen so gewesen sein könnte; denkbar wäre aber auch, dass nach dem Hauptopfer

[41] Nach Van der Meer 2007, 65 ‚oil', nach Steinbauer 1999, 420f. ‚Libation'. Allerdings ist einem Gebetstext die Bezeichnung der Opfergabe durch einen abstrakten Begriff wenig wahrscheinlich; eher ist ihre konkrete Angabe (‚Milch' o.ä.) zu erwarten. Für den flüssigen Charakter von *faśe* spricht jedenfalls die auf einem Askos (Sp 2.36 Mitte 4. Jh.) zu lesende Aufschrift *mi faśena tataś tulaluś* – ‚ich bin das Faśe-Gefäß des T.T.' (zur Bildung vgl. *θina* ‚Wassergefäß' zu *θi*, vgl. Steinbauer 1999, 488), da ein Askos mit seinem engen Hals sich kaum zur Aufnahme von Brei eignet. Fraglich wird allerdings diese Interpretation, wenn *faśle* (Col. II 3, V 2; Po 4.3 – dort auf einem Cippus) als Diminutiv zu *faśe* aufgefasst wird (so van der Meer l.c.) – zu einem Massenomen erwartet man keine Diminutivbildung, letztere ließe eher auf ein festes Objekt schließen. Könnte sich die Bedeutung von *faśe* gewandelt haben oder im LL als pars pro toto stehen? An unblutigen Opfergaben sind in Rom Speltschrot (mola salsa), Brei (puls), Kuchen (strues, fertum), Milch und Wein bezeugt, außerdem Bohnen, Käse, Früchte und Honig, vgl. Wissowa 1912, 411.

[42] Vgl. van der Meer 2007, 68.

nur die *estra alφaza* – ganz offensichtlich kein Bestandteil des Opfertieres – abgelegt wird. In diesem Falle hätten die Etrusker das Opfer als Holokaust-Opfer dargebracht, wenigstens, was das Opfertier angeht.

Die *Sacnica* der *Cilθ* wirkt also unter den gleichen Voraussetzungen wie die Atiedische Brüderschaft; ihr Kultdienst scheint in ähnlicher Weise organisiert und ist in ähnlicher Weise beschrieben. Schließlich stimmt der Ritus – wenn die Interpretation des Aktes *celi šuθ* ‚lege auf die Erde' zutrifft – in einem recht nebensächlichen Detail überein, dem zweimaligen Verteilen des Opferrestes an die *erus*. Genügt dies, um vom „Umbrischen im Liber Linteus" zu sprechen?

Neben der gleichartigen Organisation des Opferdienstes und der Parallelität im Ablauf des Opfers mag noch ein weiterer Aspekt bedacht werden. Von *uni*, der das letzte Ritual im Liber Linteus gilt, abgesehen, werden in den erhaltenen Partien ansonsten nur Götter erwähnt, die – so wie *neθuns* – in der kultischen Verehrung in Etrurien nur eine marginale Rolle spielen, oder aber wie *vetis* allenfalls in der Theologie der Haruspizes, oder schließlich völlig unbekannt sind wie *flere in crapsti, veive* und die *aiser sic seuc*. Vielleicht wurden sie aber auch in Etrurien sonst unter anderem Namen verehrt. Das mag besonders für die beiden letztgenannten gelten, in denen die Entsprechung des römischen Göttinnenpaares Ceres und Tellus gesehen werden kann[43]. Das Opfertier für Ceres ist in Rom das Schwein; somit könnte *zusle*, das außer für *neθuns* auch für die *aiser sic seuc* geopfert wird, als Schwein zu interpretieren sein. Hier ergibt sich freilich auch ein gravierender Unterschied zu den Iguvinischen Tafeln. Der ökonomische Hintergrund, vor dem die im Liber Linteus beschriebenen Opfer vollzogen wurden, muss offenbar recht karg gewesen sein. Im Höchstfall werden fünf *zusle* – Schweine – geschlachtet. Man halte daneben die 24 Tiere, die in Iguvium für das Piaculum, oder die 12 Tiere, die für die Lustratio aufgeboten werden! Abgesehen davon atmet der Liber Linteus auch in Bezug auf das Pantheon durchaus italischen (umbrischen) Geist. Wie immer man sich seine Entstehung vorzustellen hat, er zeugt von einer kulturellen und religiösen Offenheit, die seit jeher Kennzeichen der etruskischen Kultur war[44].

Bibliographie

Colonna 1976/77: G. Colonna, *La dea etrusca Cel e i santuari del Trasimeno*, RStorAnt 6–7 (1976/77), 45–62.

Cristofani 1995: M. Cristofani, *Tabula Capuana. Un calendario festivo di età arcaica,* Firenze 1995.

De Simone 1998: C. de Simone, *La Tabula Cortonensis*: *tra linguistica e storia*. Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa. Classe di lettere e filosofia*,* S. IV, III, 1, 1–122.

ET: H. Rix, *Etruskische Texte,* 2 Bde., Tübingen 1991.

EWAia: M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 Bde., Heidelberg 1986 ff.

Facchetti 2000: G. Facchetti*, L'enigma svelato della lingua etrusca*, Roma 2000.

Facchetti 2002: G. Facchetti, *Rezension von Wylin* 2000, StEtr 65–67 (2000), 584–589.

LIV: H. Rix, *Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden 2001[2].

Meiser 1986: G. Meiser, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache,* Innsbruck 1986.

Meiser 1996: G. Meiser, *Accessi alla protostoria delle lingue sabelliche*, in: L. del Tutto Palma (Hrsg.), La Tavola di Agnone nel contesto italico, Convegno di Studio (Agnone, 13–15 aprile 1994), Firenze 1996, 192–209.

Meiser 2009: G. Meiser, *Le relazioni fra la lingua umbra e la lingua etrusca*, Akten des Kongresses des IRDAU (Istituto di Ricerche e Documentazione dei Antichi Umbri) (Gubbio, 20.–22.9.2001), Perugia 2009, 137–164.

Olzscha 1939: K. Olzscha, *Interpretation der Agramer Mumienbinde*, Klio Beih. 40, Neue Folge Heft 27, Leipzig 1939.

Olzscha 1959: K. Olzscha, *Die Kalenderdaten der Agramer Mumienbinden*, in: Aegyyptus III/IV.

Pfiffig 1969: A.J. Pfiffig, *Die etruskische Sprache,* Graz 1969.

Rix 1981: H. Rix, *Rapporti onomastici fra il panteon etrusco e quello romano*, in: Gli Etruschi e Roma. Incontro di studi in onore di Massimo Pallottino (Roma, 11.–13.12.1979), Roma 1981, 104–126.

[43] Für die kultische Verehrung der *aiser sic seuc* im LL sind folgende Merkmale charakteristisch: zweifache Ausführung des Rituals: Jahresanfang (?) [col. II], Frühling [col. V], die Opferung von *fase* und *zusle* (Tier) beim ersten Ritual, keine Opferung von Wein. Die Opfer für Ceres und Tellus in Rom finden an 2 Tagen im Januar sowie am 15. bzw. 19. April statt. Im Januar wird „der Tellus eine trächtige Sau geschlachtet …, während am zweiten [Tag] Ceres ein Speltopfer erhielt" (Wissowa 1912, 193).

[44] Zum wechselseitigen Einfluss von etruskischer und umbrischer Religion vgl. auch Van der Meer 1997 passim.

Rix 1985: H. Rix, *Descrizioni de rituali in etrusco e in italico*, in: L'etrusco e le lingue dell' Italia antica. Atti del Conv. della Società Italiana di Glottologia, Pisa 1985, 21–37.

Rix 1991: H. Rix, *Etrusco un, une, unu 'tu, tibit, vos' et le preghiere dei rituali parelleli nel liber linteus*, Archeologia Classica 43 (1991), 665–591.

Rix 1997: H. Rix, *Les prières du Liber Linteus de Zagreb* in: Fr. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), Les Etrusques, les plus religieux des hommes, Actes du colloque international Galeries nationales du Grand Palais (Paris, 17–19 novembre 1992), Paris 1997, 391–391.

Rix 1998: H. Rix, *Teonimi etruschi e teonimi italici*, AnnFaina V (1998), 207–229.

Rix 2001: H. Rix, *Kleine Schriften,* ausgewählt und herausgegeben von G. Meiser, Bremen 2001.

Scarlata 1999: S. Scarlata, *Die Wurzelkomposita im Rg-Veda*, Wiesbaden 1999.

Steinbauer 1999: D. Steinbauer, *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999.

Untermann 2000: J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.

Van der Meer 1997: L.B. van der Meer, *Religion ombrienne et religion étrusque*, in: Fr. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), Les Etrusques, les plus religieux des hommes, Actes du colloque international Galeries nationales du Grand Palais (Paris, 17–19 novembre 1992), Paris 1997, 223–331.

Van der Meer 2007: L.B. van der Meer, *Liber Linteus Zagrabiensis. The Linnen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text*, Louvain u.a. 2007.

Weiss 2009: M. Weiss, *Umbrian erus,* in: K. Yoshida – B. Vine (Hrsg.), East and West: Papers in Indo-European studies, Bremen 2009, 241–264.

Wissowa 1912: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, HbdAW IV,5, München 1912 repr.

Wylin 2000: K. Wylin*, Il verbo etrusco. Ricerca morfosintattica delle formel usate in funzione verbale,* Roma 2000.

Zur Frage der Priesterschaften – Zusammensetzung, Struktur, Aufgaben

Familienpriestertümer, „Gentilgottheiten“ und Binome in Etrurien

Tina Mitterlechner (Wien)

Eine Untersuchung erblicher sakraler Positionen in Etrurien verdeutlicht die Probleme einer fehlenden Terminologie, denn die für die Thematik relevanten Begriffe wie Gentilgottheiten, Gentilkulte, gentilizische Kulte und Familienpriestertümer werden meist synonym verwendet und kaum definiert. Während Pfiffig Priestertümer, die zwar innerhalb einer bestimmten Familie erblich waren, aber einem öffentlichen Kult dienten, *gentilizische Priestertümer*[1] oder *Eigenpriestertümer einer Familie*[2] nannte, werden im römischen Bereich in der Regel exklusive Privatkulte einer Gens – z.b. der *Nautii*, *Fabii* und *Iulii* – als *gentilizische Kulte* bezeichnet[3]. Allerdings wurde auch der Kult der *Potitii* und der *Pinarii* an der *Ara Maxima*, der sehr wahrscheinlich eine öffentliche Komponente hatte, unter die *gentilizischen Kulte* gereiht[4] (s.u.). Noch in der neueren Forschung kursiert der Terminus *Gentilgottheiten*[5], der vor allem in Werken des frühen 20. Jhs. nahezu inflationär verwendet wurde[6], ohne jedoch eine eindeutige Definition zu erfahren – eine Tatsache, die bereits von Eisenhut kritisiert wurde. Er verstand unter dem Phänomen „Die Abstammung von einem Gott, und nur als Folge davon die besondere Verehrung dieses Gottes“[7].

Im folgenden werden Priestertümer, deren Würde und Funktion in einer bestimmten Familie erblich waren, aber dem öffentlichen Kult dienten, als *Familienpriestertümer* bezeichnet. *Gentilizische Kulte* sollen hingegen als die privaten Kulte einer Gens, welche unabhängig von den öffentlichen Kulten zu sehen sind, und nur für die jeweilige Gens von Bedeutung waren, definiert werden. In Anlehnung an Erwähnungen in der neueren Forschung sollen unter den sogenannten *Gentilgottheiten* kultisch verehrte Schutzgötter einer bestimmten Familie verstanden werden[8]; sie sind daher ebenfalls den *Privatkulten* zuzuordnen[9].

Nach der Definition der für die Thematik relevanten Begriffe erfolgt nun deren Analyse anhand konkreter Zeugnisse, welche entweder der antiken Literatur oder dem epigraphischen Material entstammen. Selten werden Bodenfunde als Indizien für erbliche sakrale Funktionen oder Privatkulte zitiert, denn diese erlauben in der Regel keine eindeutigen Hinweise auf die Organisation von (Privat-)Kulten[10].

---

[1] Pfiffig 1975, 22.

[2] Pfiffig 1975, 359.

[3] Z.B. Fiorentini 1988 passim.

[4] Biondo 1988, 204–206; Latte 1960, 59 und 212.

[5] Van der Meer spricht von „*Gentilician or family gods*“ (Van der Meer 2007, 158). Auch bei de Simone tritt das Konzept der Gentilgötter in Erscheinung (De Simone 1997, 187; De Simone 1984, 52).

[6] Z.B. Latte 1960, 58–59; Otto 1909, 449–468; Schulze 1904 passim oder auch Enking, welche die auf zwei Bronze-Spiegeln dargestellten Maris-Kinder aufgrund ihrer Epitheta als Gentilgottheiten interpretierte (Enking 1944–45, 117).

[7] Eisenhut 1974, 949.

[8] Vgl. Van der Meer 2007, 32 und 157.

[9] Zu einer zutreffenden Kritik des Konzepts der Gentilgottheiten von Pfiffig s. Anm. 93 unten.

[10] Bartoloni vermutete einen Gentilkult auf der Piazza d’Armi in Veji: „A Piazza d’Armi quindi sembra di riconoscere nello scorcio del VII secolo a.C. un unico programma urbanistico, in cui viene edificata una residenza con vicino luogo di culto […] Questo luogo di culto non viene ampliato o ricostruito nei pressi, come altri templi ad oikos: il culto da gentilizio diviene poliadico…“ (Bartoloni et al. 2005, 78). Abgesehen davon, dass auch hier eine Definition des Begriffes nicht erfolgt, fehlen jegliche Hinweise auf die Organisation des Kultes, weshalb weder die Existenz eines gentilizischen Kultes noch die Transformation von einem Privat- zu einem Stadtkult nachweisbar ist. Colonna verwies in Hinblick auf gentilizische Kulte auf die archäologischen Funde in Pieve a Sòcana bei Arezzo, Poggio di San Martino bei Dicomano und Ponte a Moriano bei Lucca (Colonna, in: Colonna 1985, 160), da seiner Ansicht nach die Votivinschriften an diesen Orten die Hegemonie einer bestimmten Familie erahnen lassen. Allerdings scheint es sich in Ponte a Moriano bei den mit den Gentilnamen *Percna* beschriebenen drei Schalen um Grabbeigaben gehandelt zu haben (M. Cristofani, REE 43, 1975, Nr. 5–8), während die in Dicomano zutage gekommenen baulichen Strukturen ebenfalls nicht auf ein Heiligtum, sondern auf eine befestigte Residenz einer Familie zurückgehen dürften; die zahlreichen hier gefundenen Inschriften *mi velasnas* sind somit eher nicht als Weih- sondern als Besitzinschriften zu verstehen (G. De Marinis,

Familienpriestertümer und die Erblichkeit religiöser Positionen

Eine kurze Erwähnung des Livius zu der Organisation des Kultes der *Iuno Regina* in Veji, wurde in der Vergangenheit zu Recht als Hinweis auf ein Familienpriestertum interpretiert[11]. Der antike Autor berichtet anlässlich des Abtransportes des Kultbildes der Gottheit von Veji nach Rom, dass dieses Bild nur der Priester einer bestimmten Familie zu berühren gewohnt war[12]. Den in der antiken Literatur überlieferten Beinamen *Regina* oder *Basileia* ist die Funktion der vejientischen Göttin *Uni* als Schutzgottheit[13] der Stadt zu entnehmen. Parallelen für Familienpriestertümer im Dienste der Stadtschutzgottheit bieten die beiden prestigeträchtigsten sakralen Positionen Athens, denn die Familie der *Eteobutaden* besaß das erbliche Recht die Priestertümer der *Athena Polias* und des *Poseidon Erechtheus* zu bekleiden[14]. Der Kult der *Potitii* und *Pinarii* für *Hercules* an der *Ara Maxima* in Rom[15] und das Priestergeschlecht der *Branchidai* im *Apollon*-Heiligtum von Didyma bieten weitere antike Beispiele für erbliche sakrale Positionen. Familienpriestertümer im öffentlichen Kult sind somit ein weit verbreitetes Phänomen in der antiken Welt und sogar noch heute z.B. im Hinduismus üblich[16].

Die Existenz von Familienpriestertümern bedeutet nicht, dass der mit ihnen verbundene Kult ursprünglich privat war, wie z.B. Sabourin annahm[17]. Parker verwies in Hinblick auf den Ursprung der Familienpriestertümer auf die eleusinischen Mysterien, wo fünf verschiedene *Gene* durch unterschiedliche religiöse Positionen vertreten waren[18]. Ein gemeinsamer Privatkult ist schwer erklärbar, weshalb die Aufteilung der sakralen Würde wohl eher durch den Wunsch der führenden Familien erklärt werden kann, ihren Einfluss zu sichern und innerhalb einer Elite zu teilen. Diese These erscheint m.E. ebenfalls für den Kult des *Hercules* an der *Ara Maxima* anwendbar, denn auch dieser war vor seiner „Verstaatlichung" durch die Übertragung an Staatssklaven im Jahr 312 v.Chr.[19] an zwei Familien, nämlich die *Potitii* und die *Pinarii*, gebunden. Nachdem ein Ursprung von Familienpriestertümern aus Privatkulten wenig wahrscheinlich erscheint, stellt sich die Frage nach einer alternativen Erklärung: Ein Teil der Forschung vertritt die Ansicht, dass bestimmte Familien ihre priesterliche Funktion vom Gemeinwesen übertragen bekamen. Diese These geht im wesentlichen auf Mommsen zurück[20]; wird aber auch noch in der jüngeren Forschung vertreten, so z.B. von Deißmann-Mertens[21]. Der wesentliche Kritikpunkt an dieser These ist die zugrunde liegende Annahme, antike Religionen seien von Beginn an staatlich organisiert gewesen, was sicher nicht zutreffend ist. Die Staatswerdung ist ein langsamer Prozess, der noch in archaischer Zeit weder in Griechenland, Etrurien noch in Rom als völlig abgeschlossen bezeichnet werden kann. Abgesehen davon fehlen plausible Gründe, warum ein Staat seine Macht schwächen sollte, indem er öffentliche Kulte, welche immer eine für das Gemeinwesen identitätsstiftende Funktion aufweisen, bestimmten Familien anvertraut, statt sie institutionalisierten, von einem Gemeinwesen abhängigen

---

REE 54, 1986, Nr. 1–3; M. Cristofani, REE 41, 1973, Nr. 27–29). Nur Sòcana kann ohne Zweifel als Heiligtum interpretiert werden. Zwei große Scheiben weisen Inschriften auf, die eine Gens *Kreinie* nennen, wobei die ältere in die erste Hälfte des 5. und die jüngere in das 4. Jh.v.Chr. datiert wird (P. Bocci Pacini, REE 41, 1973, Nr. 38–39). Colonna interpretierte die Scheiben als Hinweis auf einen (Sonnen-?)kult, der unter dem Schutz der Gens *Kreinie* über ein Jahrhundert lang praktiziert worden sein soll (Colonna, in: Colonna 1985, 168). Da weitere Votivgaben und -inschriften fehlen, kann die These Colonnas weder widerlegt noch belegt werden.

[11] Z.B. De Grummond 2006, 34; Colonna 1997, 160; Pfiffig 1975, 359.

[12] „Quod id signum more Etrusco nisi certae gentis sacerdos attractare non esset solitus" (Liv. V, 22, 5).

[13] Livius bezeichnet die Gottheit mehrmals als *Iuno Regina* (Liv. V, 21, 3; 22, 4; 23, 7; 31, 3) und Dionys als βασιλεία Ἥρα (Dion. Hal. XIII, 3, 1) – Epiklesen, welche die Interpretation der Uni als Stadtschutzgottheit unterstützen.

[14] Apollod. III, 14, 8-15, 1.

[15] Liv. I, 7, 10-15; Dion. Hal. I, 40, 2–6.

[16] Vgl. Good 1989, 233–257.

[17] Nach Sabourin konnten Mythen, welche um Familien- oder Stammesgottheiten entstanden, zu einem überfamiliären Kult führen: „When tribal gods and ancestral gods appear on the mythological scene, the cult becomes properly worship and extends to the clan and even beyond it. The privilege of conducting worship may pass to one of the descendants of the gods." (Sabourin 1973, 3).

[18] Parker 1996, 62. Parker stellte außerdem fest, dass aus der Verbindung aller frühen Priestertümer Athens mit einem Genos nicht der Schluss gezogen werden könne, es handle sich um ursprüngliche Privatkulte des jeweiligen Genos. Viel wahrscheinlicher sei hingegen die Annahme, dass ein Genos zwar ein erbliches Priesteramt mit allen Würden und Verpflichtungen innehatte, aber der von diesen Priestern vollzogene Kult der Allgemeinheit diente (Parker 1996, 24).

[19] Liv. IX, 29, 9-11.

[20] Mommsen 1952³, 18.

[21] Deißmann-Mertens 1998, 920.

Kultfunktionären zu übergeben[22]. Der Ursprung dieser religiösen Positionen ist somit eher in einem vorstaatlichen Ambiente zu suchen. Diese These wird auch von der antiken Literatur unterstützt, denn Dionys von Halikarnass[23] erwähnt mit einem Verweis auf Varro, es habe in keiner neugegründeten Stadt von Beginn an so viele Priester und Kultdiener gegeben wie in Rom, denn neben jenen, welche ein Familienpriestertum bekleideten, wurden 60 weitere Priester ernannt, die öffentliche Kulte im Namen ihrer Tribus und Kurie zum gemeinschaftlichen Wohl vollzogen. Auch wenn die überlieferten Einzelheiten unhistorisch sind, scheint der historische Kern, dass nämlich die Familienpriestertümer älter waren als die staatlich eingeführten, korrekt zu sein[24]. Die familiäre Struktur, der die Familienpriestertümer verhaftet sind, bieten ein weiteres Indiz für ihr hohes Alter, denn in vorstaatlichen Gesellschaften werden alle wesentlichen Bereiche des Lebens (z.B. Krieg, Religion und Wirtschaft) von verwandtschaftlichen Beziehungen bestimmt. In staatlich organisierten Gesellschaften wird der Einfluss familiärer Strukturen hingegen unter anderem durch die Einführung zeitlich begrenzter Ämter, schriftlich festgelegter Gesetze und eines Kriegsmonopols zunehmend zurückgedrängt; eine Einführung von Familienpriestertümern ist in einem solchen Umfeld anachronistisch und wenig wahrscheinlich.

Ausgangspunkt der Erblichkeit sakraler Positionen könnten der Glaube an bestimmte Gaben einiger Individuen – z.B. die Macht zu heilen bzw. Schaden zuzufügen oder die Zukunft zu deuten – gebildet haben, denn die meisten Gesellschaften weisen unabhängig von ihrem Organisationsgrad Personen oder Personengruppen auf, von denen angenommen wird, dass sie über besondere Fähigkeiten verfügen und zwischen der Welt der Menschen und jener höherer Mächte vermitteln können. Diese Personen erhalten in der Regel eine materielle Gegenleistung für ihre sakrale Tätigkeiten, wozu zum einen Lebensmittel – vorrangig Teile des Opfers bzw. des Opfertieres – und Prestigegüter gezählt werden können. Je mehr Prestigegaben ein religiöser Spezialist erhält, desto höher werden seine religiösen Fähigkeiten eingeschätzt. Nach Brock geht mit der Vererbung von Prestigegütern auch das religiöse Charisma auf den Erben über[25], wodurch erbliche Formen der sozialen Ungleichheit auch in einem sakralen Umfeld mit der Akkumulation und Vererbung von Prestigegütern erklärt werden können[26]. Der Besitz von *Geheimwissen* stellt eine alternative Ausgangssituation für erbliche religiöse Positionen dar. Exklusives Wissen, das geheim gehalten und soweit wie möglich vermehrt wird, ist Basis einer besonderen Stellung noch nicht institutionalisierter religiöser Spezialisten. Die Tradierung des exklusiven Wissens und der damit verbundenen Fertigkeiten erfolgt in schriftlosen Gesellschaften entweder durch Vererbung innerhalb der Familie oder durch Weitergabe an besonders fähig erscheinende Personen – in keinem Fall ist es jedoch Allgemeingut[27]. Wird das Wissen innerhalb der Familie weitergegeben, können Dynastien von religiösen Spezialisten entstehen, welche sich als erbliche religiöse Rollen bis in historische Zeit behaupten können. Besonders interessant erscheint diese Überlegung in Hinblick auf die etruskischen *haruspices*, denn auch der erbliche Charakter dieser religiösen Spezialisten wird durch antike Quellen mehrfach bezeugt: In einem Brief an Caecina erwähnt Cicero die *disciplina etrusca*, welche Caecina vom Vater übernommen habe[28]. Auf Kaiser Claudius geht außerdem im Rahmen eines Vortrages über das Kollegium der *haruspices* die Nachricht zurück, die vornehmen Familien Etruriens hätten die Wissenschaft der *disciplina etrusca* gepflegt und in den Familien weitergegeben[29]. Durch die Episode des *Caput Oli* bietet die antike Überlieferung ein weiteres Indiz für die Existenz von erblichem sakralen Wissen in Etrurien: Nach Dionys[30]

---

[22] So auch Fiorentini 1988, 96.

[23] Dion. Hal. II, 21, 2.

[24] Auch in Attika zählen die Familienpriestertümer zu den ältesten sakralen Positionen (vgl. Parker 1996, 24).

[25] Brock 2006, 281.

[26] „Die Akkumulation von Prestigegütern kann aus einer personalisierten, auf der Zuschreibung unterschiedlicher persönlicher Fähigkeiten basierenden Form der Ungleichheit eine positional verfestigte Ungleichheitsstruktur machen. Während charismatische Fähigkeiten an die Person gebunden sind, können Prestigegüter, soweit sie nicht als Grabbeigaben verwendet werden, vererbt werden. Die Vererbung von Prestigegütern bedeutet aber nichts anderes als die Vererbung der Zuschreibung herausragender religiöser Fähigkeiten unabhängig von den konkreten Persönlichkeitseigenschaften des jeweiligen Erben.“ (Brock 2006, 283).

[27] Sabourin 1973, 6.

[28] Cic. ad. Fam. VI, 6.

[29] Tac. Ann. XI, 15.

[30] Dion. Hal. IV, 60, 1–4.

war der Sohn des etruskischen Sehers, welcher den Fund des Kopfes am Kapitol[31] deuten sollte, mit den Befragungs- und Deutungsstrategien seines Vaters bestens vertraut und konnte aufgrund seines Wissens den Römern eine Anleitung für die korrekte Befragung geben. Auch wenn diese Episode in ihren Details sicherlich nicht historisch ist, bewahrt sie doch die Kenntnis von der Weitergabe religiösen Spezialwissens von Vater zu Sohn, also innerhalb der Familie. *Haruspices* waren jedoch keine Inhaber von Familienpriestertümern nach der eingangs aufgestellten Definition, denn trotz der Erblichkeit und des aus den vorherigen Überlegungen geschlossenen hohen Alters ihrer Tätigkeit – Charakteristika, welche wahrscheinlich sowohl das erwähnte Priestertum der *Iuno* von Veji als auch die *haruspices* auszeichneten – dürften sich diese sakralen Rollen erheblich voneinander unterschieden haben: Das Priestertum der *Iuno* von Veji war an eine bestimmte Gottheit und an ein bestimmtes Heiligtum gebunden, während dies für die *haruspices* wohl nicht zutraf und sie somit keine Priester im traditionellen Sinn darstellten. Dennoch besaßen sie eine religiöse Autorität, welche sogar von Rom anerkannt wurde. Am besten lassen sie sich diese Divinatoren somit als *freischwebende sakrale Intellektuelle* beschreiben, die der sozialen Elite angehörten und deren Legitimation auf einem Wissen beruhte, dass nicht jedermann zugänglich war.

Binome und theophore Gentilnamen als Hinweis auf „Gentilgottheiten“?

Das etruskische epigraphische Material bietet durch die Existenz von Binomen, also zweigliedrigen Götternamen, die in den für uns relevanten Fällen aus einem Theonym und echtem oder vermeintlichem Gentilnamen bestehen, Zeugnisse, die in der Vergangenheit mit unterschiedlichen kultischen Phänomenen in Verbindung gebracht wurden: Zum einen wurden sie als Hinweis auf gentilizische Kulte gedeutet[32] und zum anderen wurden sie, z.B. von De Simone[33], mit Verweis auf römische Beispiele als Bezeichnungen von Gentilgottheiten gewertet. De Simone berief sich in seiner Interpretation vor allem auf Otto und dessen Verständnis von Gentilgottheiten. Kernpunkt der mittlerweile fast 100-jahre alten These Otto’s ist die Annahme, bei Gottheiten deren Namen gleich oder ähnlich laute, wie jener einer Gens, handle es sich um Gentil- oder Spezialgottheiten[34] der jeweiligen Gens; gemäß dieser These wird ein theophorer Gentilname also zum Indikator für die Existenz einer Gentilgotteit[35]. Zweigliedrige Theonyme (z.B. *Numisius Martius*, *Minerva Matusia*, *Ianus Curiatius*) gehen nach Otto auf die besondere Verehrung einer Gottheit durch eine Familie zurück; die Gottheit soll daher den Gentilnamen der jeweiligen Familie als Beinamen erhalten haben[36]. Diese Thesen gelten mittlerweile jedoch als überholt, denn zum einen können die zweigliedrigen Theonyme durch unterschiedliche Phänomene, die nichts mit Gentilnamen zu tun haben, erklärt werden[37] und zum anderen können theophore Gentilnamen nicht automatisch als Beleg für ein Naheverhältnis einer bestimmten Familie zu einer Gottheit gewertet werden, denn jene Familien, welche tatsächlich einen gentilizischen Kult

[31] Nach römischer Tradition (Liv. I, 55, 5-6; V, 54, 7; Serv. Aen. 8, 345) wurde bei den Bauarbeiten des Iuppiter-Tempels am Kapitol ein Kopf gefunden, der als Zeichen der zukünftigen Größe Roms galt.

[32] Cristofani 1989–1990, 349.

[33] „Puisque dans la presque totalité des cas (...) l’interprétation de ces dieux comme étant des *Gentilgötter* (divinités gentilices) – catégorie, on le sait, bien attestée à Rome (*Dea Hostia, Lares Hostilii*,...) – s’impose d’elle-même“. Einen anderen Teil der Gottheiten, deren Name ebenfalls aus Theonym und Gentiliz besteht, deutete er hingegen als Familienkulten zugehörig: „En revanche, dans le cas de *Kauθa Aχuia* (...), *Uni Ursmnei* (...) ainsi que (...) dans celui de *Uni Curtunei* (...), il s’agira à proprement parler des ‚cultes familiaux’“ (De Simone 1997, 187).

[34] Otto blieb zwar eine Definition von Gentilgottheiten schuldig, führte aber in einem Artikel (Otto 1909, 449–468) eine große Anzahl von unverständlichen römischen Götternamen auf Gentilkulte und -traditonen zurück: „...wenigstens eine Anzahl von Namen und zwar gerade solche, die der grammatischen Deutung bisher den größten Widerstand entgegengesetzt haben, [werden] sofort verständlich, wenn wir sie als *nomina gentilicia* auffassen“ (Otto 1909, 453). In vielen Fällen sollen die Namen römischer Gottheiten durch etruskische Gentilnamen erklärt werden; so soll z.B. die römische Gottheit Edusa/Educa/Edula von einem etruskischen (nicht bezeugten) Gentilnamen **etsnae* abzuleiten sein (Otto 1909, 455). Es bleibt unklar, wie eine so große Anzahl etruskischer Gentilgottheiten in Rom Aufnahme finden konnte. Otto’s These (vgl. Otto 1909, 449–468) basiert wiederum auf der Arbeit von Schulze (Schulze 1904 passim).

[35] Die Gottheit *Feronia* wurde so zur Gentilgottheit der Gens Feronia, *Ancharia* von Asculum zur Gottheit der Gens Ancharia und der *Visidianus* zum Gentilgott der Visidii (Otto 1909, 450–451).

[36] Otto 1909, 450–51.

[37] Vgl. Radke 1965, 24–36 und konkret zu *Numisius Martius* s. Radke 1965, 234–235; zu *Minerva Matusia* s. Radke 1965, 206 und zu *Ianus Curiatius* s. Radke 1965, 101–102.

pflegten, weisen meist keine theophoren Namen auf, wie z.B. die Kulte der *Servilii*, *Nautii* oder der *Iulii* in Rom zeigen[38]. Außerdem verbindet jene Familien, welche einen theophoren Gentilnamen tragen – z.B. die *Feronii* – in der Regel kein nachweisbarer Kult mit „ihrer“ Gottheit[39]. Eine Ausnahme bietet vielleicht die *Gens Aurelia*, welche in Rom einen Kult des *Sol* pflegte und ursprünglich aus dem Sabinerland stammen soll. Ihr Name, der nach Festus anfänglich *Auselii* gelautet haben soll, wurde bereits von dem antiken Autor mit dem Sonnenkult in Verbindung gebracht[40]. Es ist jedoch umstritten, ob es sich dabei um eine nachträglich geschaffene Etymologie handelt, welche den Sonnenkult der Gens erklären sollte[41], oder ob der Name bereits vor der Übersiedlung nach Rom theophor war. Für den Gentilnamen der *Aurelier* wurde auch ein etruskischer Ursprung und somit eine Verbindung mit dem etruskischen Wort für Sonne (*usil)* vorgeschlagen. Unter der Annahme, dass die These des etruskischen Ursprungs des Wortes korrekt ist – was keinesfalls bewiesen ist[42] –, fehlen in Etrurien jedoch jegliche Hinweise auf einen Privatkult des Sonnengottes *Usil* durch eine Familie *Usil* oder *Uselnas*. Dass *Usil* Adressat öffentlicher Kulte war, wird hingegen durch die Existenz des Theonyms auf der Leber von Piacenza[43] und im Leinenbuch von Zagreb[44] bezeugt. Der Gentilname *Uselna* oder **Usile* kann mit größerer Wahrscheinlichkeit auf einen ursprünglichen Individualnamen **usel, usile oder usele* zurückgeführt werden als auf den Namen der Gottheit *Usil*. Dass Personennamen wenig Rückschluss auf die religiösen Gewohnheiten und Verpflichtungen der jeweiligen Person erlauben, ist durch das religionshistorische Material hinreichend belegt[45]. Es gibt also keine Hinweise, die auf einen Sonnenkult der *Aurelii* oder ihrer Vorfahren außerhalb von Rom schließen lassen.

Ebensowenig bestätigt die *Tomba di Tassinaia* in Chiusi die These, theophore Gentilnamen seien Indikatoren für gentilizische Kulte oder Gentilgottheiten[46]: Das Grab, dessen Malereien Girlanden und kleine an Nägeln befestigte Mondsicheln zeigen, beherbergte den Inschriften zufolge Mitglieder der Familie *Tius*[47]. Die Darstellungen des Mondes nehmen sehr wahrscheinlich auf den theonymen Namen der Familie Bezug, denn *Tiv*, *Tiu* oder *Tiur* bedeutet Mond, wie auch der Bronzeleber von Piacenza zu entnehmen ist[48]. Einen Kult der Familie *Tiu* am Mond in seiner Eigenschaft als Schutzgott der Familie bezeugen die Wandmalereien jedoch nicht zwingend.

Binome in etruskischen Schriftzeugnissen

Betrachten wir nun konkrete Beispiele etruskischer Binome, wo ein Theonym durch einen Gentilnamen bzw. einen als Gentilnamen interpretierten Zusatz, der meist im Genetiv steht, determiniert wird: Ein oft zitiertes Beispiel bietet das Leinenbuch von Zagreb, ein kalendarisch geordnetes Kultverzeichnis des 2. Jhs.v.Chr., wo sich in der Spalte XII das Binom *unialti Ursmnal* findet, was als Lokativ mit „im Tempel oder im Heiligtum der *Uni Ursmnai*“ übersetzt wurde[49]. Das Binom erfuhr verschiedene Interpretationen: De Simone sah darin offenbar einen privaten Kult, denn er reihte ihn unter die „cultes familiaux“[50], während Van der Meer

[38] Die *Nautii* leiteten sich zwar von *Nautes* ab, aber ihr Kult galt der *Minerva* (Palladium); ebenso liegt die Situation bei den *Iulii*, welche in *Iulus*, dem Sohn des *Aeneas* ihren Stammvater sahen, aber *Vediovis* verehrten, wie die Inschrift eines spätrepublikanischen Altares (CIL I² 807 = XIV, 2387) belegt.

[39] Santi 1991, 9; Aebischer 1934, 5–23.

[40] „Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auseli dicebantur...“ (Fest. 22L).

[41] De Simone 1965, 543.

[42] Meist wird der These der Entlehnung aus einer (ost-)italischen Sprache der Vorzug gegeben (z.B. Steinbauer 1999, 492–493; Radke 1987, 76). De Simone vertritt die gegenteilige Meinung und hält es für wahrscheinlicher, dass das etruskische *usel* als *ausel* in die sabinische Sprache gelangt sei (De Simone 1965, 543).

[43] ET Pa 4.2.

[44] ET LL VII.11.

[45] So wurden z.B. heidnische theophore Individualnamen noch in christlicher Zeit verwendet (vgl. Preissler 1989, 503–507.

[46] Van der Meer brachte das Grab mit einem „Gentilician god“ der Familie in Verbindung (Van der Meer 2007, 158).

[47] ET Cl 1.133; 1.134; 1.135.

[48] ET Pa 4.2.

[49] Pfiffig 1975, 358.

[50] De Simone 1997, 187.

in dem zweigliedrigen Ausdruck hingegen eine Schutzgottheit der *Gens Ursmna* erkennen wollte[51]. Pfiffig[52] und Colonna[53] interpretierten das Binom wiederum als Indiz für ein Familienpriestertum. Rix lehnte sowohl die Interpretation als Hinweis auf ein erbliches Familienpriestertum als auch jene eines privaten gentilizischen Kultes ab, sondern sah in „Unialti den Ort des und in Ursmnal den Adressaten des Rituals“[54]. Gegen diese These ließe sich jedoch einwenden, dass verwandte Gentilnamen[55] zwar mehrfach bezeugt sind, eine Gottheit *Ursmnal* hingegen (zumindest bisher) ohne Beleg ist. Sollte es sich tatsächlich um ein Theonym in Verbindung mit einem Gentilnamen handeln, spricht die Textgattung, ein kalendarisch geordnetes Verzeichnis öffentlicher Kulte, eher gegen einen Privatkult einer Familie oder Gens, weshalb das Binom wahrscheinlicher mit einem erblichen Priestertum der Familie der *Ursmna* für Uni am Ursprungsort des *liber linteus* in Zusammenhang gebracht werden kann. Dieser Schluss ist zwar nicht zwingend, erscheint aber wahrscheinlicher als die Aufnahme einer privaten Schutzgottheit bzw. eines Privatkultes in einem öffentlichen Kultverzeichnis[56].

Die Tabula Capuana, mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenfalls ein Verzeichnis öffentlicher Kulte, überliefert mehrmals die Wortfolge *lavtun icni*[57]. Der Terminus *lavtun*, die archaische Form des später bezeugten *lautn*[58], bedeutet „Gens, Familie“[59] und ist auch im *Cippus Perusinus*[60] und durch zwei Grabstifterinschriften[61] bezeugt. Sowohl Roncalli[62] als auch Pallottino[63] wollten in dem Ausdruck *lavtun icni* einen Hinweis auf den Kult einer – allerdings bis dato nicht bezeugten – Gens *Icni* erkennen. Abweichende – und meiner Ansicht nach überzeugendere – Interpretationen boten Pfiffig und Cristofani, denn beide deuteten *icni* als deiktischen Terminus und lehnten dementsprechend einen Zusammenhang mit einem Familienkult ab: Während Pfiffig *lavtun icni* als „diese Familie“ übersetzte[64], sah Cristofani in *icni* den Lokativ eines deiktischen Ausdruckes[65].

**Culsu Leprnei*, die im tarquinischen Elogium des *Laris Pulenas*[66] in Form des Binoms *Culsl Leprnal* in Erscheinung tritt, wurde in der Vergangenheit manchmal als Gentilgottheit der Gens **Leprna* interpretiert. Bereits Rix[67] und Pfiffig[68] verwiesen auf den chthonischen Charakter der Gottheit *Culsu* und wandten ein, dass eine Unterweltsdämonin bzw. eine Wächterin des Tores zur Unterwelt als Familiengottheit höchst unwahrscheinlich sei[69]. Außerdem sei nicht nachvollziehbar, warum eine Familiengottheit der Gens **Leprna* im Elogium des *Laris Pulenas*, der dieser Gens offensichtlich nicht angehörte, präsent ist[70]. Abgesehen davon ist

[51] „Uni probably is the protective god of the familiy“ (Van der Meer 2007, 32 u. 157).
[52] Pfiffig 1975, 359.
[53] „L’epiteto *Ursmnei fa ritenere che fosse affidata a una tutela gentilizia, come del resto accadeva per la Uni di Veio.“ (Colonna 1997, 160).
[54] Rix 1986, 22 Anm. 18.
[55] Hinweise auf Familien mit Namen *Ursmini* oder *Ursme* stammen aus Chiusi (ET Cl 1.2641: *ursmini*; 1.621: *ursme*) und Tarquinia (ET Ta 7.86: *Ursm[ini]* oder ET Ta 1.259: *ursumnas*).
[56] Anderer Ansicht ist Van der Meer, der keine Probleme in der Aufnahme privater Schutzgottheiten in einem öffentlichen Ritualverzeichnis sieht. Er nimmt an, dass die im *Liber Linteus* verordneten Kulthandlungen und Opfer an verschiedenen Orten in und außerhalb der Stadt – darunter auch bei Familiengräbern und in heiligen Hainen –, unter anderem auch für Schutzgottheiten einer bestimmten Familie, praktiziert bzw. dargebracht wurden (Van der Meer 2007, 31–33).
[57] Auf der *Tabula Capuana* ist dreimal der Nominativ/Akkusativ *lavtun* (Z 22, 23, 24) und einmal der Ablativ *lavtunuis* (X, 61) anzutreffen. In den ersten drei Beispielen steht *lavtun* direkt vor *icni* und auch in Zeile 61 befindet sich *Ic[ni]* in unmittelbarer Nähe zu *lavtunuis*. Zur Tabula Capuana siehe Cristofani 1995.
[58] Rix 1994, 112.
[59] Amann 2006, 6; Rix 1994, 111–116.
[60] ET Pe 8.4 (*lautn Velθinas*).
[61] ET Pe 5.2 (*lautn*); Ta 5.6 (*lavtn pumpus*).
[62] Scrivere Etruso, 73.
[63] Pallottino 1948–49, 168 u. 183.
[64] Pfiffig 1968, 81.
[65] Cristofani 1995, 83.
[66] ET Ta 1.17.
[67] Rix 1986, 22.
[68] Pfiffig 1975, 358–359.
[69] Zum Charakter der *Culsu* als Unterweltsdämonin: Krauskopf 1986, 308; Pfiffig 1975, 330–331.
[70] Rix lehnte außerdem die Interpretation von *culsl* als Genetiv des Theonyms *Culsu* ab; gemäß seiner Interpretation handelte es sich bei *culsl* um den Genetiv des etruskischen Wortes für „Tor“ (etr. *culs**). *Laris Pulenas* hätte sich demnach um ein Tor in seiner Heimatstadt Tarquinia gekümmert, welches durch den Gentilnamen **Leprna* näher bezeichnet worden sei – vielleicht, weil

nicht einmal die Deutung von **Leprna* als Gentilname gesichert[71]. Ein Argument gegen die Deutung als Gentilname bietet eine von Steinbauer ins Spiel gebrachte, in die Mitte des 3. Jhs.v.Chr. datierte Inschrift auf einer Statuenbasis aus dem Ager Saenensis[72]. Die Inschrift ist aufgrund einiger hapax legomena nicht vollkommen verständlich, aber das Textende kann mit „... für die gute/schöne **Leprnei* beim Grabmal des Vel Lathurni“ übersetzt werden[73]. Es handelt sich bei dieser Inschrift somit um eine Weihung an **Leprnei*, wobei fraglich ist, ob es sich bei **Leprnei* um eine eigenständige Gottheit handelte oder um ein Epitheton der Gottheit *Culsu*, das hier stellvertretend für die Gottheit angeführt wurde, wie Steinbauer meint[74]. Allerdings ist auch erstere Variante möglich wie das Vergleichsbeispiel des Binoms *Tinia Calusna*[75] belegt, denn hier spezifiziert der Name der Totengottheit **Calu*[76] im Genetiv (*calusna* – „zu *Calu* gehörig“) den höchsten etruskischen Gott in seiner chthonischen Erscheinungsform. *Tinia* und *Calu* sind sonst im epigraphischen Material alleine anzutreffen[77]. Unabhängig davon, ob der Zusatz *Leprnal* ein Epitheton der *Culsu* darstellt oder als eigenständige Gottheit **Leprnei* aufzufassen ist, ist die Deutung von **Leprna* als Gentilname und somit der **Culsu Leprnei* als Gentilgottheit vor dem Hintergrund der Inschrift der Statuenbasis wohl auszuscheiden.

Ebenfalls für unsere Thematik von Interesse sind zwei aus Perugia stammende Inschriften: Die erste[78] wird in das 5. bis 4. Jh.v.Chr. datiert, ist an *Kaθa aχuia*[79] gerichtet und lautet in Übersetzung ungefähr *Avle Numnas*[80] *gab dieses Gerät der Kaθa Aχuia*[81]. Cristofani leitete den Beinamen *Aχuia* von dem in Perugia belegten Gentilnamen der Gens *aχu*[82] ab und schlug aufgrund des Epithetons einen gentilizischen Kult dieser Gens vor[83]; auch De Simone sah in der Inschrift einen Hinweis auf einen Familienkult[84]. Gegen die Deutung eines Privatkultes spricht jedoch meiner Ansicht die Weihung eines Mitgliedes der Gens *Numnas*, welches keine nachvollziehbare Verbindung zu der Gens *aχu* aufweist. Die *aχu* können somit nicht als alleinige Träger des Kultes der *Kaθa Aχuia* bezeichnet werden, womit ein Privatkult der Gens ausscheidet. Ähnlich liegt der Fall bei einem aus einem reich ausgestatteten Frauengrab in Sperandio bei Perugia stammenden Spiegel[85], der in die 2. Hälfte des 4. Jhs.v.Chr. datiert wird und eine nackte, geflügelte *Lasa* mit dem Beinamen *aχu{nu}na* in Umarmung mit einem nackten *Atunis-Adonis* zeigt[86]. Der Beiname wurde auch hier mit dem Gentiliz *aχunu* in Verbindung gebracht und die damit bezeichnete *Lasa* als eponyme Gentilgottheit der *aχu* interpretiert[87]. Nach der gängigen Interpretation dieser Zeugnisse hätte die Familie somit bereits zwei eponyme Gottheiten, denen sie besonders verpflichtet gewesen sein soll, was sehr unwahrscheinlich erscheint. Einen Ausweg aus diesem Dilemma bietet die These Steinbauers, welcher in *aχu{nu}na* ein Adjektiv eines hypothetischen Nomen agentis **aχu* vermutete, von dem sowohl der Name der Gens (als ursprüngliche Berufsbezeichnung?) als auch

---

es an das Grundstück dieser Gens angrenzte oder an einer nach der Gens benannten Straße lag (Rix 1986, 22–23). Nach Steinbauer ist in *culsl* jedoch sehr wohl der Genetiv der Gottheit *Culsu* zu erkennen (Steinbauer 1996, 74–76).

71 Eine aus Caere stammende rezente Inschrift (ET Cr 0.40: *neσl θl leprn[*) bleibt in ihrer Bedeutung unklar und kann somit nicht als eindeutiger Hinweis für die Existenz eines Gentilnamens **Leprna* gewertet werden.

72 ET AS 7.1: *menаme cana clivinia trecte velus larθurnis leprnal mlacas mani*.

73 Steinbauer 1996, 75.

74 Steinbauer 1996, 75–76. Er verweist außerdem auf eine andere Inschrift (ET Fa 1.6), welche er als *cu(l)sul puiunal* liest; das Epitheton bringt er mit einer besonderen Erscheinungsform der *Culsu*, welche der weiblichen Sphäre verhaftet war, in Verbindung, denn *puiuna* ist eine adjektivische Ableitung zu *puia* = Ehefrau (Steinbauer 1996, 75–76).

75 ET Vs 4.7.

76 Gegen die Deutung von *Calu* als Totengottheit: Steinbauer 1999, 256–257, 403.

77 Der Name *Calu* erscheint z.B. in der Tabula Capuana (ET TC 15: *calus*), auf dem Blei von Magliano (ET AV 4.1: *calusc*) und in einer Weihinschrift auf einer Wolfsstatuette (ET Co 4.10: *s(elansl): calustla*). Das Theonym *Tinia* ist (mit Abwandlungen) im epigraphischen Material häufig vertreten (z.B. ET Ta 4.2; ET LL II, 2, 6) .

78 ET Pe 3.1: *eca kavθas : aχuias : perσie avle numnas turke*.

79 Caθ/ Cauθa ist eine Sonnengottheit, deren Name epigraphisch bezeugt ist (z.B. ET AV 4.1).

80 Das in der Weihinschrift erwähnte Gentil *numnas* ist außerdem in cognominaler Funktion noch in ET Pe 1.1 bezeugt.

81 Nach Steinbauer 1999, 301: „Dies (ist) für Cautha achuia in Perusia. Aule Numnas weihte (es)“.

82 ET Pe 1.294, 1.295, 1.296, 1.680.

83 Cristofani 1975, 213.

84 De Simone 1997, 187.

85 Moretti 1900, 553–557.

86 ET Pe S.11; Moretti 1900, 557, fig. 5.

87 Van der Meer 2007, 158; De Simone 1997, 190–191; Rallo 1974, 60–61.

der Beiname der Gottheit abgeleitet sein könnten[88]. Ist diese Interpretation korrekt, spielte der Beiname wohl auf eine bestimmte Funktion der Gottheit an[89].

Ein weiteres Zeugnis für ein Binom bietet eine Bronzestatuette, welche *Uni Huinθnaia* im Heiligtum von Fontanile di Legnisina in Vulci geweiht wurde und in die erste Hälfte des 3. Jhs.v.Chr. datiert wird[90]. Auch in diesem Fall soll *Uni* als vermeintlicher Gentilgottheit der Familie *Huinθnaia*[91], deren Existenz allerdings bisher nicht bezeugt ist, eine Weihung von einem familienfremden Individuum, nämlich einem Angehörigen der *Gens Patrus* dargebracht worden sein. Handelt es sich bei dem Epitheton tatsächlich um einen Gentilnamen – was noch keineswegs als gesichert gelten kann[92] – spricht der Inhalt der Weihinschrift auch in diesem Fall gegen einen exklusiven Familienkult oder eine Gentilgottheit; wahrscheinlicher erscheint auch hier der Hinweis auf eine bestimmte Eigenschaft oder Funktion der Gottheit.

Ergebnis

Zusammenfasssend betrachtet kann ein hohes Alter erblicher sakraler Positionen – seien es Familienpriester oder *haruspices* – festgestellt werden. Die antike Literatur bestätigt die Existenz von zumindest einem etruskischen Familienpriestertum, nämlich jenem im Dienste der vejientischen *Uni*. Weniger eindeutig präsentiert sich das epigraphische Material in Form der Binome. Unter der Annahme, dass es sich bei einigen Beinamen der Gottheiten um Gentilnamen handelte, bietet der Gedanke an ein Familienpriestertum (z.B. im Fall der *Uni Ursmnai*) eine *Interpretationsalternative*, die zwar nicht zwingend ist, aber in Hinblick auf Textgattung und Inhalt der Inschrift eine höhere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann als die Hypothese eines gentilizischen Kultes und vor allem als der Erklärungsversuch der Binome durch das Vorhandensein einer Gentilgottheit. Da es keine epigraphischen Zeugnisse für unseren einzig sicheren Fall, das vejientische Familienpriestertum der Uni, gibt, bleibt allerdings offen, ob die Gottheit im Falle eines erblichen Priestertums in ihrem Beinamen tatsächlich den Namen der Gens führen konnte.

Ein Kult an Gentilgottheiten, also an Schutzgottheiten einer bestimmten Familie, kann weder durch das vorhandene epigraphische und archäologische Material nachgewiesen werden; abgesehen davon erscheint das Konzept der Gentilgottheiten veraltet und höchst fraglich[93].

Wie das religionshistorische Vergleichsmaterial zeigt, bietet sich für die Interpretation von Binomen eine große Bandbreite an Alternativen an: Es sollte auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass die Beinamen nicht auf Gentilnamen basieren (vor allem dann, wenn diese nicht belegt sind), sondern sich auf eine Funktion (evtl. der Fall bei *Caθa Aχuia; Lasa aχu{nu}na)*, eine einmalige Leistung, einen lokalen Kultort, eine der Gottheit zugeschriebene Eigenschaft, das Aussehen eines bestimmten Kultbildes oder auf ein unabhängiges Theonym (evtl. der Fall bei **Culsu Leprnei*) beziehen könnten[94].

---

[88] Steinbauer 1999, 394.

[89] So auch Pfiffig 1975, 277.

[90] *Ecn turce: pive | patrus : unial | huinθnaias* = „Das gab Pive Patrus der Uni Huinθnaia“. Zur Inschrift: Cristofani 1989–1990.

[91] „Maybe huinθnaia is an epithet referring to a *gens* or family“ (Van der Meer 2007, 158). Cristofani vermutete hingegen einen Gentilkult: „Piuttosto che a un’epiclesi della divinità con uno specifico contenuto semantico, il nome [*unial huinθnaias*] sembra rinviare a un culto gentilizio (del tipo *uni ursmnai*, *kavθa aχuia*, *culsu leprnai*, *lasa vecu(via)*.“ (Cristofani 1989–1990, 348–349).

[92] Colonna brachte den Beinamen *Huinθnaia* mit der Spiegelbeischrift *huins*, welche ein rätselhaftes schachtelartiges Objekt bezeichnet, in Verbindung (Colonna 1988, Nr. 48, 25).

[93] Kritik an diesem Modell formulierte bereits Pfiffig, indem er wesentliche Fragen in den Raum stellte: „Wo nahmen diese Familien diese [Gentil-]Gottheiten her? Wurden diese vorher von niemandem verehrt? Wie werden diese ‚Privatgötter’ dann zu Empfängern eines allgemeinen und öffentlichen Kults?“ (Pfiffig 1975, 359). Ihm folgend Breyer 1993, 77 und Radke 1987, 93. Kritik auch bei Eisenhut (Eisenhut 1974, 949), der sich gegen die inflationäre Verwendung des Begriffes der Gentilgottheiten ausspricht.

[94] Beispiele dafür gibt es auch aus dem etruskischen Bereich: *Selvans Tularias* bezeichnet einen Funktionsbereich des Selvans, nämlich sein Schutz der Grenzen, während das Binom *Tinia Calusnas* eine Verbindung der Götternamen Tinia und Calu ist und wohl den chthonischen Aspekt Tinias betonen soll.

Bibliographie

Aebischer 1934: P. Aebischer, *Le culte de Feronia et le gentilice Feronius*, Revue belge de philology et d'histoire 13 (1934), 5–23.

Amann 2006: P. Amann, *Verwandtschaft, Familie und Heirat in Etrurien*, in: P. Amann – M. Pedrazzi – H. Taeuber (Hrsg.), Italo-Tusco-Romana – Festschrift für Luciana Aigner-Foresti, Wien 2006, 1–12.

Bartoloni et al 2005: G. Bartoloni – V. Acconcia – S.T. Kortenaar, *Veio – Piazza d'Armi*, in: Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale. Atti del XXIII convegno di studi etruschi e italici, Pisa – Roma 2005, 73–85.

Biondo 1988: B. Biondo, *I Potizi, i Pinari e la statizzazione del culto di Ercole*, in: G. Franciosi (Hrsg.), Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana II (Napoli), 191–210.

Breyer 1993: G. Breyer, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluss des spezifisch onomastischen Bereiches*, Leuven 1993.

Brock 2006: D. Brock, *Leben in Gesellschaften. Von den Ursprüngen bis zu den alten Hochkulturen*. Wiesbaden 2006.

Colonna 1985: G. Colonna, *I santuari dell'Etrura settentrionale e appenninica*, in: G. Colonna (a cura di), Santuari d'Etruria, Milano 1985.

Colonna 1988: G. Colonna, *Una nuova dedica alla etrusca Uni*, BdA 73 (1988), Nr. 48, 23–26.

Colonna 1997: G. Colonna, s.v. *Uni*, LIMC VIII/1 (1997), 159–171.

Lambrechts 1992: R. Lambrechts, s.v. *Lasa*, LIMC VI/1 (1992), 217–225.

Cristofani 1975: M. Cristofani, REE Nr. 16, StEtr 43 (1975), 212–213.

Cristofani 1989–1990: M. Cristofani, REE Nr. 69, StEtr 56 (1989–1990), 348–349.

Cristofani 1995: M. Cristofani, *Tabula Capuana. Un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995.

De Grummond 2006: N. T. de Grummond, *Prophets and priests*, in: N. T. de Grummond – E. Simon (ed.), The religion of the Etruscans, Austin 2006, 27–44.

De Simone 1965: C. de Simone, *Etrusco *usel – "Sole"*, SE 33 (1965), 537–543.

De Simone 1984: C. de Simone, *Etrusco Sanχuneta*, PP 39 (1984), 49–53.

De Simone 1997: C. de Simone, *Dénominations divines étrusques binaires. Considérations préliminaires*, in: Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque, Actes du colloque international (Paris, 17–19 novembre 1992), Paris 1997, 185–207.

Deißmann-Mertens 1998: M. L. Deißmann-Mertens, s.v. *Gens*, DNP 4 (1998), 918–921.

Eisenhut 1974: W. Eisenhut, s.v. *Volcanus*, RE Supplementband XIV (1974), 948–962,

Enking 1944–45: R. Enking, *Minerva Mater*, JdI 59–60 (1944–45), 111–124.

Fiorentini 1988: M. Fiorentini, *Ricerche sui culti gentilizi*, Roma 1988.

Good 1989: A. Good, *Law, legitimacy, and the hereditary rights of tamil temple priests*, Modern Asian Studies 23/2 (1989), 233–257.

Krauskopf 1986: I. Krauskopf, s.v. *Culsu*, LIMC III/1, 308–309.

Latte 1960: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.

Moretti 1900: F. Moretti, NotSc 1900, 553–557.

Mommsen 1952[3]: T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht III,1,* Graz 1952.

Otto 1909: W.F. Otto, *Römische Sondergötter*, RhM 64 (1909), 449–468.

Pallottino 1948–49: M. Pallottino, *Sulla lettura e sul contenuto della grande iscrizione di Capua*, SE 20 (1948–49), 159–196.

Parker 1996: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.

Pfiffig 1968: A. J. Pfiffig, *Ein Opfergelübde an die etruskische Minerva. Studien und Materialien zur Interpretation des Bleistreifens von S. Marinella*, Graz-Wien 1968.

Pfiffig 1975: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975 (Wiederabdruck Wiesbaden 1998).

Preissler 1989: H. Preissler, *Altsyrische heidnische Namen in der frühen syrischen Literatur*, Klio 71 (1989), 503–507.

Radke 1965: G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965.

Radke 1987: G. Radke, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987.

Rallo 1974: A. Rallo, *Lasa. Iconografia e esegesi*, Firenze 1974.

Rix 1986: H. Rix., *Etruskisch culs* „Tor“ und der Abschnitt VIII 1–2 des Zagreber Liber Linteus*, VjesAMuzZagreb 19 (1986), 17–40.

Rix 1994: H. Rix, *Die Termini der Unfreiheit in den Sprachen Alt-Italiens*, Stuttgart 1994.

Sabourin 1973: L. Sabourin, *Priesthood. A comparative study*, Leiden 1973.

Santi 1991: C. Santi, *A proposito della "vocazione solare" degli Aureli*, StMatStorRel 15 (1991), 5–19.

Schulze 1904: W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904.

Scrivere Etrusco: C. Pirovano (a cura di), *Scrivere Etruso. Dalla leggenda alla conoscenza. Scrittura e letteratura nei massimi documenti della lingua etrusca* (Perugia maggio – settembre 1985), Milano 1985.

Steinbauer 1996: K. Thraede, *Merkwürdiger Janus*. Mit einem Beitrag von Dieter Steinbauer. *Culsans und Culsu*, in: H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer (Hrsg), Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für M. Hengel zum 70. Geburtstag, Band II, Tübingen 1996, 74–76.

Steinbauer 1999: D.H. Steinbauer, *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999.

Van der Meer 2007: L.B. Van der Meer, *Liber Linteus Zagrabiensis. The Linen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text*, Leuven 2007.

Die Rolle der Frauen im etruskischen Kult

Ingrid Krauskopf (Heidelberg)

Während etruskische Priester sowohl epigraphisch wie auch ikonographisch, nämlich durch spezielle Tracht oder Attribute, fassbar sind[1], ist über Priesterinnen kaum etwas bekannt. Aus Griechenland dagegen, wo die Frauen weit mehr an den *oikos* gebunden und weniger selbstständig waren, wissen wir von Priesterinnen, die auch in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten konnten[2], und von Frauenfesten, an denen die Bürgerinnen außerhalb des Hauses zusammenkommen konnten[3]. Dagegen sind in den ursprünglichen römischen Kulten, wenn man von Vesta absieht, Priesterinnen eher selten, jedoch spielten im Kult die *flaminicae*, d.h. die Ehefrauen der *flamines*, und die Gruppe der verheirateten Frauen der oberen Schichten, die *matronae*, eine Rolle[4]. Größere Bedeutung besaßen Priesterinnen nur in importierten Kulten, z.B. bei Ceres, Mater Magna und Isis und natürlich in den dionysischen Vereinigungen[5].

Über kultische Funktionen etruskischer Frauen schweigt die römische Überlieferung gänzlich. Zwar wird in der Geschichte von Tarquinius Priscus und Tanaquil erwähnt, dass Etruskerinnen in der Interpretation von Vorzeichen kundig waren[6,] aber von Priesterinnen hören wir nichts. Nun muss diese Fehlanzeige etwas relativiert werden: Auch über griechische Priesterinnen wüssten wir ohne die Schriftquellen, die in Etrurien eben weitgehend fehlen, relativ wenig. Wir hätten einige Bilder, und eine Bildchiffre, die eine Frau als Priesterin erkennbar macht: den Tempelschlüssel, der offenbar andeuten soll, dass die mit ihm ausgestattete Person gewissermaßen die Schlüsselgewalt im Heiligtum besitzt[7.] Zu wichtigen Frauenfesten wie den Thesmophorien besitzen wir fast keine Darstellungen[8] und auch die auf dieses Fest bezogenen Befunde in Heiligtümern wären ohne Schriftquellen kaum interpretierbar[9]. Es wird also auch in Etrurien vermutlich mehr gegeben haben, als wir finden können, aber wir können uns nur an Letzteres halten. Marjatta Nielsen hat 1990[10] fast alle Belege für Priester-Funktionen von Frauen in Etrurien zusammengestellt; dieser Aufsatz bildet noch immer die Basis für jede Untersuchung. Hinzugekommen ist seitdem eine Untersuchung von L. E. Lundeen, die sich noch einmal mit den *hatrencu* (s. unten) befasst[11] und eine Zusammenfassung von Nancy T. de Grummond[12].

---

[1] Siehe hierzu Maggiani 1989; J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons*, Paris 1998, 136–143; de Grummond 2006, 27–39 mit weiterer Lit.

[2] Siehe Mantis 1990; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London – New York 2001, 73–106; Connelly 2007.

[3] Dillon a. O. 109–130; J. Neils, in: N. Kaltsas – A. Shapiro (Hrsg.), Worshiping Women. Ritual and Reality in Classical Athens, New York 2008, 243–249.

[4] Boëls-Janssen 1993, passim, bes. 275–281, 469–472.

[5] ThesCRA V.2.a. Personell of Cult 67, 96–102; zu den dionysischen Vereinigungen: 140–141 mit Lit.; Schultz 2006, bes. 69–92, 140–142.

[6] Zu Tanaquil und ihren Weissagekenntnissen skeptisch: D. Briquel, Gerion 16 (1998), 117–119, 122–123; Amann 2000, 190–194. Es geht aber hier nicht um die Frage, ob in der Figur der Tanaquil eine Spur historischer Realität enthalten ist oder nicht, sondern darum, dass die Römer sich weissagekundige Etruskerinnen vorstellen konnten, was nicht völlig einer historischen Realität widersprochen haben kann.

[7] Zu Tempelschlüsseln und der Gestalt der κλειδοῦχος: Mantis 1990, 28–65. 114–115; Connelly 2007, 92–104.

[8] Zu den Thesmophorien: E. Simon, *Festivals of Attica*, Madison 1983, 18–22; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, 82–88, 158–160.

[9] Dazu z. B. U. Kron, AA 1992, 611–650.

[10] Nielsen 1990.

[11] Lundeen 2006.

[12] De Grummond 2006, 38–39.

Bevor wir uns diesen Aufsätzen zuwenden, muss noch ein dort nicht behandeltes Gerät, das Messer, erwähnt werden, das in Grabkontexten oft als Opfermesser und damit als Hinweis auf priesterliche Funktionen der Bestatteten interpretiert wird. Dass ein großes Messer dies tatsächlich sein kann, machen attische Grabreliefs deutlich, in denen Priester in ähnlicher Weise durch ein Messer charakterisiert werden[13]. Entsprechendes gibt es auch in Etrurien[14]. In Griechenland hat man für Priesterinnen aber ein anderes Kennzeichen gewählt, obwohl es durchaus auch Bilder gibt, in denen Frauen kleinere Tiere schlachten und andererseits auch die Priester größere Opfertiere nicht immer selbst töteten; auch werden Tempelschlüssel nicht nur von Frauen verwaltet worden sein, sondern auch von Priestern. Die Wahl der die Geschlechter kennzeichnenden Objekte entspricht offensichtlich weniger realen Tätigkeiten als einem idealen Bild von Mann und Frau, bei dem man ein großes Messer als nicht für Frauen passend empfand. Das lässt sich nicht 1:1 auf Grabbeigaben in Italien übertragen, aber es liefert m. E. doch ein zusätzliches Argument gegen eine zu schnelle Interpretation von Messern in Frauengräbern als Opfermesser. Es gibt Kulturen, in denen die Beigabe zu häufig ist, um auf priesterliche Funktionen hinweisen zu können, und generell können größere Messer bei Männern auch als Waffe verstanden werden. Sie könnten auch zur Zerteilung des Fleisches und damit entweder als Bankett-Geschirr im weiteren Sinne oder zur Verwaltung der Nahrungsmittel im Haushalt gedient haben. Bei kleineren Messern sind die Funktionen noch vielfältiger. Petra Amann hat zu diesem Problem schon ausführlich Stellung genommen, worauf hier verwiesen werden kann[15]. Messer in Frauen-Gräbern sind demnach nicht geeignet, die Bestatteten ohne weiteres als Priesterinnen zu identifizieren. Auch die – ohnehin nicht häufigen – Bilder mit Tieropfern[16] weisen in dieselbe Richtung: Frauen werden nur in wenigen Ausnahmefällen[17] als Opfernde gezeigt, nicht anders als in Griechenland, wo Priesterinnen ebenfalls kaum mit dem Tieropfer in Verbindung gebracht werden.

Mit anderen Möglichkeiten, etruskische Priesterinnen ausfindig zu machen, haben sich M. Nielsen und L. E. Lundeen befasst[18]: mit Wörtern in Inschriften, die eventuell Priesterinnen bezeichnen könnten. Sie sind alle fraglich, jedoch in unterschiedlichem Grade. Relativ sicher ist, dass ***hatrencu*** eine kultische Funktion bezeichnet. Das Wort ist ausschließlich in Vulci in mindestens neun oder vielleicht sogar zwölf Grabinschriften von Frauen belegt, von denen allein fünf (eventuell sechs) aus der Tomba delle Iscrizioni stammen[19]. Dabei fällt auf, dass in zwei der sechs Kammern nur Frauen bestattet sind, die – mit einer Ausnahme – den Titel *hatrencu* tragen und deren verwandtschaftliche Verhältnisse nicht erkennbar sind. Normalerweise sind Ehepaare und direkt mit ihnen verwandte Angehörige zusammen bestattet worden, auch wenn es Ausnahmen gibt. Die Annahme liegt nahe, dass die Frauen durch die Tatsache, dass sie *hatrencu* waren, miteinander verbunden waren – es wird also eine Vereinigung der *hatrencu* gegeben haben, die sich am leichtesten als eine Gruppe mit einer kultischen Aufgabe verstehen lässt. Worin diese Aufgabe bestand, lässt sich nicht erschließen; alle Vermutungen hierzu bleiben spekulativ. Auch ist es schwierig, die *hatrencu* als eine Vereinigung von *matronae* zu sehen, da diese ja vor allem als Ehefrauen definiert sind, denen bestimmte Funktionen im Kult aufgetragen waren. Für sie wäre eine Bestattung außerhalb des familiären Kontexts wenig wahrscheinlich. Ebenso erstaunlich wäre es, wenn Frauen, die ein ziviles Amt ausübten oder zumindest einen solchen Titel besaßen, zusammen und außerhalb ihres Familienkontexts bestattet worden wären[20]. Leichter ist es, sich eine priesterliche Gruppe in der Art der Vestalinnen – nicht notwendig von deren Bedeutung und der Strenge und Dauer ihres Dienstes – oder der Ceres-Priesterinnen[21] vorzustellen, die eine Zeitlang sehr eng in der Aus-

[13] Mantis 1990, 85–87 Taf. 36–39. 41. Allgemein zu Messern in griechischen Heiligtümern: ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente 308–312 (J. Metz).

[14] Messer als Kennzeichen von Priestern: ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente 315 Nr. 1048–1050.

[15] Amann 2000, 41–44; siehe auch V. Bianco Peroni, *Die Messer in Italien. I coltelli nell' Italia continentale*. PBF VII.2, München 1976, 97–101 und von Eles 2002, 140–142 mit weiterer Lit. Zu speziellen Messern im Latium der frühen Eisenzeit als Zeichen kultischer Aktivitäten (Opfermesser) zusammenfassend Torelli 1997, 22f.

[16] Zu ihnen siehe die Kataloge in ThesCRA I.2.a sacrifici etr.139–182, zum Geschlecht der Ausführenden *ibidem* 166–167.

[17] Auf dem Spiegel London, BM Br. 720 (ThesCRA I.2.a 145 Nr. **54**°*) ist wohl eine Amazone gemeint, zu Frauen mit Messer und einem Ferkel siehe unten mit Anm. 70 und 71.

[18] Nielsen 1990, 45–58; Lundeen 2006, mit weiterer Lit. in beiden Aufsätzen.

[19] Liste Nielsen 1990, 45–46; erweitert Lundeen 2006, 59–60.

[20] Dies schlägt – als eine unter mehreren Möglichkeiten – Lundeen 2006, 54–58 vor.

[21] Diesen m. E. sehr passenden Vergleich führt Lundeen 2006, 52–53 an. Zu den Priesterinnen der Ceres: Schultz 2006. Aus dieser möglichen Parallele kann aber nicht geschlossen werden, dass es auch in Vulci um Ceres/Vei ging.

führung eines bestimmten Kultes zusammenwirkten oder vielleicht sogar zusammenlebten und danach eventuell zu ihren ursprünglichen Familien zurückkehren konnten oder zumindest in den Gräbern ihrer Ursprungs*gens* bestattet wurden[22]. In ihre Gräber konnten dann vermutlich auch andere *hatrencu* aufgenommen werden, denen ein solches Familiengrab nicht zur Verfügung stand. Auch dies ist Spekulation, erklärt aber m. E. das Phänomen der *hatrencu* besser.

Tame[r]u in einem verschollenen Grab in Tarquinia[23] ist dagegen als Bezeichnung eines Amtes einer Frau wohl zu verwerfen, wie schon Nielsen[24] ausgeführt hat: Es könnte sich dort auch auf einen Mann beziehen, da *tamera* mehrmals in Grabinschriften von Männern vorkommt[25]. ***Lurvenas zili***, ebenfalls aus einem Grab in Tarquinia[26], ist ebenso unsicher, schon in der Lesung, nicht erst in der Interpretation. Es bleibt ***ethviś***, das eindeutig ein Zusatz zum Namen der Thana Velui ist[27]. Rix und Steinbauer denken an ein – sonst nirgends belegtes – Gamonymikon, schließen aber auch die Bezeichnung einer kultischen Funktion analog zu *netsviś*[28], *haruspex*, nicht ganz aus. Die Inschrift steht auf einer Volterraner Urne, bei der auch das Kistenrelief und die Deckelfigur ungewöhnlich sind und ein zusätzliches Argument zu der Interpretation von *ethviś* als kultischem Titel liefern; wir werden noch darauf zurückkommen. Eine weitere Bezeichnung wurde von Mauro Cristofani in die Diskussion eingebracht: das zweimal in der Tabula Capuana erscheinende ***snenaziulas.tra***[29], das er mit *ministra* übersetzt, wobei der auf Spiegeln vorkommende Name snenath turns, der meist als „Dienerin der Turan" interpretiert wird[30], die Übersetzung beeinflusst hat. Im Grunde ist aber die Bedeutung der Wurzel **snene* nicht gesichert.

Eine weitere Möglichkeit, Frauen in kultischen Funktionen zu erkennen, könnte eine spezielle, vor allem eine altertümliche Tracht sein. Bei Männern war die Untersuchung der Kleidung unter solchen Aspekten sehr erfolgreich; leider sind die Ergebnisse bei Frauen wesentlich geringer[31]. Das breite, in Fransen endende Band ist zu häufig, als dass es auf Priesterinnen beschränkt sein könnte[32]. Es zeichnet wohl vornehme Frauen ganz allgemein aus. Aus dem Bildmaterial lässt sich nicht erschließen, bei welchen Gelegenheiten es getragen wurde; ob es nur als Rangabzeichen zu Repräsentationszwecken diente oder etwa bei der Ausübung bestimmter Rituale angelegt wurde und damit auf das Recht der Frauen hinwies, diese Rituale auszuführen, bleibt unklar. Jedenfalls kann es kein Abzeichen von Priesterinnen sein. Dagegen ist die Frisur der Deckelfigur[33] auf der Urne der als *ethviś* bezeichneten Thana Velui (**Abb. 7**) nur sehr selten wiederzufinden: Sie trägt ein kurzes Kopftuch, das nicht wie der übliche Schleier auf die Schultern herabfällt, und über der Stirn geknotet ist. Die engste Parallele dürfte eine Urne mit dem bisher ungeklärten Thema des „incontro tra madre e figlio" bieten[34]. Dort würde man spontan an eine Art Nachthaube denken, da auf anderen Urnen mit demselben Thema ebenfalls ein kurzes Kopftuch – jedoch ohne die Knotung über der Stirn – zu sehen ist[35]; für Thana Velui kommt diese Interpretation selbstverständlich nicht in Frage. Die einfachste Erklärung wäre, dass es sich um eine Mode handelt[36], die schwierigste, dass dieses Kopftuch ein Zeichen einer bestimmten Funk-

---

[22] Bei den Vestalinnen würde man eher an einen gemeinsamen Begräbnisplatz denken, doch ist dies nicht gesichert, siehe Mekacher 2006, 32.

[23] CIE 5525; ET Ta 1.169.

[24] Nielsen 1990, 54–56, Abb. 8.

[25] Siehe M. Cristofani, StEtr 35 (1967), 610–612, der sich allerdings dafür entscheidet, den Titel auf die Bestattete zu beziehen.

[26] Tomba di Villa Tarantola: CIE 5507; ET Ta 1.132; Nielsen 1990, 56. Die Buchstaben *r* und *zili* sind unsicher.

[27] CIE 158; TLE 391; ET Vt 1.114; H. Rix/ D. Steinbauer, StEtr 48 (1980), 380 Nr. 78; A. Maggiani, StEtr 51 (1983) [1985], 248 Nr. 57; Nielsen 1990, 56; Lundeen 2006, 37–38.

[28] TLE 524; ET Cl 1.1036. Gleichberechtigt gibt es die Form *netsvis* auf der Bilingue von Pesaro (TLE 697; ET Um 1.7).

[29] TC sez. II 16-17; M. Cristofani, *La Tabula Capuana*, Firenze 1995, 50 u. 83; s. ThesCRA I.2.a Sacrifici, etr. 166 Nr. 232.

[30] Zu Snenath: LIMC Supplementum 2009, Düsseldorf 2009, 457–458.

[31] Für beide: Bonfante 2009, 183–191 mit früherer Lit.

[32] Bonfante 2009, 189.

[33] Florenz, Palazzo Antinori-Aldobrandini: Brunn – Körte III (Berlin 1916), Taf. 83,10; A. Maggiani, StEtr 44 (1976), 119 Nr. 17 Taf. 32a; Nielsen 1990, 56–57 Abb. 9. Zur Inschrift Anm. 27.

[34] Brunn – Körte II 2 (1896), Taf. 106,1; CUE 1, 24f. Nr. 1.

[35] Brunn – Körte II 2 (1896), Taf. 106,2; 107,1.; s. auch II 1 (1890), Taf. 26,1. s. auch Nielsen M., in: Secondo Congresso Internazionale Etrusco, Atti II (26.5.–2.6.1985), Firenze 1989, 1010 mit Anm. 25.

[36] Beide Urnen stammen aus demselben Zeitraum. Thana Velui hält in den Händen keine besonderen Gegenstände, sondern Klappspiegel und Granatapfel (vgl. etwa die Deckelfigur Volterra 183, CUE 2,1, 170f. Nr. 233).

tion war, die eben auch die „Mutter“ in der uns unbekannten Szene innehatte[37]. Ebenfalls eher eine Mode dürfte eine Haartracht sein, die mit den viel diskutierten *seni crines* der Vestalinnen und römischer Bräute in Verbindung gebracht wurde und sich bei einigen Deckelfiguren aus der Tomba Bruschi findet[38]. Ungewöhnlicher ist deren hohe, wulstförmige Kopfbedeckung, die in etwas abgemilderter Form auch andere Deckelfiguren aufweisen[39], darunter auch die mit Kantharos-Krater und Rehkitz sich als Anhängerin des Dionysos/Fufluns ausweisende „Bacchantin“ in London[40]. Auch eine der Figuren aus der Tomba Bruschi hält einen Kantharos, sodass, falls die Frauen aus der Tomba Bruschi eine Kultgemeinschaft bilden sollten (was N. de Grummond vermutet), dies nur eine dionysische sein könnte[41]. Vielleicht ist aber auch nur ein besonders dicker Kranz gemeint, wie ihn etwa Velia Seithiti in der Tomba degli Scudi trägt[42]. Dagegen dürfte die komplizierte Tracht einer Statuette in der Bibliothèque Nationale[43] im Alltag sicher nicht getragen worden sein: eine Art Schulterumhang, darüber ein schräg drapierter Mantel, dessen eines Ende auf den Rücken herabfällt, während das andere nicht zu sehen ist, ferner ein Untergewand, das aus zwei Teilen bestehen muss, denn vorn fällt es glatt und steif mit einer Borte als Mittelstreifen, hinten dagegen sehr faltig. Dazu kommt ein eng anliegender Kopfschleier, der im Nacken unter dem Schulterumhang verschwindet und vorn um einen Kranz oder ein Diadem geschlungen ist; letzteres erinnert ein wenig an das Kopftuch der Thana Velui, entspricht aber nicht genau. Vor allem wegen dieser merkwürdigen Kleidung ist die Echtheit der Statuette angezweifelt worden. Marjatta Nielsen hat jedoch entdeckt, dass sie aus der Sammlung des Comte de Caylus stammt und meint, dass sie deswegen echt sein müsse. Allerdings hat es auch schon vor 1752 Fälschungen gegeben[44], sodass weder die antiquarischen Details noch das frühe Funddatum für eine Entscheidung ausreichen. Eine charakteristische Kleidung für weibliches Kultpersonal ist also nicht deutlich zu fassen, was übrigens der Situation in Griechenland entspricht.

Es bietet sich daher an, den Ansatz von Marjatta Nielsen zu erweitern und nicht nur nach Priesterinnen und kultischen Gemeinschaften, sondern generell nach Frauen zu suchen, die Kulthandlungen ausführen[45]. Das älteste unbestrittene Beispiel stammt nicht aus dem Zentrum der etruskischen Kultur, sondern aus einem Gebiet, das auch Einflüsse der Ost-Hallstattkultur aufweist: der Holzthron von Verucchio[46]. Auch wenn sich nicht sicher sagen lässt, dass z. B. in Südetrurien ähnliche Rituale ausgeführt wurden, dürfte dennoch der gemeinsame kulturelle Horizont es erlauben, den Thron hier einzubeziehen. Er kann und braucht hier nicht noch einmal ausführlich diskutiert zu werden; hier werden nur einige für unsere Fragestellung wesentliche

---

[37] Dagegen spricht, dass in derselben Szene auf anderen Urnen die „Mutter“ den üblichen Schleier trägt.

[38] De Grummond 2006, 38–39; siehe jetzt V. Vincenti, *La Tomba Bruschi di Tarquinia*. Materiali del Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia XVII, Roma 2009, 75–84. Ich danke F. Jurgeit für Beschaffung von Literatur sowie für die Überprüfung einiger Fragen an den Originalen in Tarquinia. Zu den *seni crines* zuletzt Mekacher 2006, 46. Die Identifizierung mit den langen, über die Schläfen herabfallenden Haarsträhnen hat M. Torelli, *Lavinio e Roma*, Roma 1984, 33–43 vorgeschlagen; bei den Vestalinnen ist diese Frisur jedoch nicht belegt. Sie könnte entwickelt sein aus den kurzen Schläfenlocken, die sich im 4. Jh. häufig finden. Zu ähnlichen Frisuren: G. Bartoloni – M.P. Baglione, in: *Tarquinia. Ricerche, scavi e prospettive*. Atti Conv. Internaz. La Lombardia per gli Etruschi (Milano, 24.–25.6.1986), Milano 1987, 234–235. Bonfante 2009, 189 interpretiert die *seni crines* als tutulus-artige Hochfrisur.

[39] Siehe Nielsen 1990, 59.

[40] R. Herbig, *Die jüngeretruskischen Steinsarkophage*, Berlin 1952, 37, Nr. 64 Taf. 22c; Nielsen 1990, 60–62 Abb. 15; Colonna 1991, 122 Abb. 9.

[41] Andere haben eine Phiale, was sozusagen immer passend ist. Die einzige, die ein für Dionysos unpassendes Attribut, einen Vogel, hält, trägt auch nicht die hohe Kopfbedeckung. Zu dionysischen Gruppen s. unten.

[42] Steingräber 1985, Taf. 146; Haynes 2000, Abb. 249. Diadem oder Kranz vermutet auch Nielsen 1990, 59.

[43] Paris, Bibl. Nat. B.B. 862; A.-M. Adam, *Bronzes étrusques et italiques*, Bibliothèque Nationale, Paris 1984, 214–215, Nr. 336 (Fälschung; Geschlecht nicht sicher bestimmbar, eher weiblich); Maggiani 1989, 1560–1561 Taf. 2a (echt, männlich); Nielsen 1990 (echt, weiblich), 59–60 Abb. 13 u. 14; Lundeen 2006, 36.

[44] Das Interesse an den Etruskern und ihrer Kunst war in den mittleren Jahrzehnten des 18. Jhs. groß (1723 Publikation von Dempster, *De Etruria Regali*, 1729 Gründung der Accademia Etrusca di Cortona, 1738 Gori, Museum Etruscum), und gerade Missverständnisse bei der Wiedergabe antiker Kleidung sind häufig in den frühen Illustrationen.

[45] Nicht behandelt werden dabei die Votivstatuetten von Frauen mit Phialen und Weihrauchkästchen in den Händen, obwohl sich unter ihnen möglicherweise sogar Priesterinnen befinden. Sie stellen den üblichen Adoranten- bzw. Adorantinnen-Typus dar und sind inhaltlich nicht in verschiedene Gruppen aufzuteilen, zu ihnen M. Bentz, *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Firenze 1992.

[46] Von Eles 2002, 235–325 Taf.IV–XII; XXV–XXVI (mit vorhergehender Lit.), deren Interpretation ich im Wesentlichen folge.

Beobachtungen vorgetragen: In der unteren Szene (**Abb. 1–3**) findet m. E. ein Ritual statt, an dem Frauen[47] wesentlich beteiligt sind, während in der oberen Szene die Webstühle im Zentrum stehen und es dort vor allem um die Herstellung von Textilien geht, wobei offen bleiben muss, ob die Stoffe einem sakralen oder profanen Zweck dienen sollten. In der unteren Szene wird meist ein Fest gesehen – m. E. zu Recht. Der Schlüssel zu einer genaueren Bestimmung müsste die Mittelszene sein, bei der aber niemandem ganz klar ist, was die Frauen dort tun. Da ein Messer im Spiel zu sein scheint, hat man an ein Opfer gedacht, aber die in vier Zipfeln endenden Gegenstände, welche die Frauen halten, ähneln Tieren doch sehr wenig, sodass als einziges potentielles Opfer das kleine Tier unten in Frage käme. Männer sind hier nicht direkt beteiligt, aber in sehr repräsentativer Form anwesend: groß, voll bewaffnet, sicher in irgendeiner Weise in das Geschehen in der Mitte einbezogen und nicht einfach nur Wachsoldaten. Diese Bewaffneten gehören offensichtlich zum Bildrepertoire von Verucchio; sie sind auch auf einem sehr fragmentarisch erhaltenen Thron aus einem Frauengrab zu erkennen[48].

Von beiden Seiten nähern sich der Mittelszene sehr große vierrädrige Wagen[49], auf dem linken thront ein Mann mit einem Zweig oder Zepter, vor dem Wagen ist ein Hirsch zu sehen. Auf der rechten Seite entspricht ihm eine Hirschkuh, und dies bestätigt die Vermutung, dass die Hauptperson auf dem rechten Wagen eine Frau ist. Es dürfte sich um die Leiter der Zeremonie handeln – vermutlich das „Fürstenpaar“ – , die sich aktiv an den Ritualen beteiligen, denn auf ihren Wagen sind weitere Personen mit unklaren Handlungen beschäftigt, eine davon auf dem linken Wagen, dem des Mannes, ist mit Sicherheit eine Frau; auf dem rechten Wagen, dem der Frau, sind die beiden entsprechenden Figuren sehr wahrscheinlich männlich. Die Männer erscheinen also meist als Bewaffnete, das aktuell vollzogene Ritual wird vorwiegend von Frauen ausgeführt. Dennoch ist deutlich, dass eine ganze Gemeinschaft an einem Ritual teilnimmt, Männer wie Frauen in annähernd gleichberechtigter Weise.

Dagegen stehen auf den beiden etruskischen Geräten mit vielfigurigen Szenen, die demselben Zeithorizont entstammen, auf dem Kesselwagen und dem bikonischen Gefäß aus Bisenzio[50], die Männer eindeutig im Vordergrund. Das mag im Falle des letzteren damit zusammenhängen, dass nur ein einziger Ritus dargestellt ist, der eben von Männern ausgeführt wird. In den vielen Szenen des Kesselwagens dominiert aber ebenfalls der Mann, die Frau tritt nur als seine Partnerin auf. Dabei trägt sie allerdings ein Gefäß auf dem Kopf – in einem Fall zusammen mit einer Schale – , das wohl eine kultische Bedeutung haben muss; um bloßen Wassertransport wird es sich ja wohl kaum handeln. Pacciarelli[51] weist darauf hin, dass das Frauengrab, in dem der Wagen gefunden wurde, noch weitere Gefäße enthielt, die in einem Kult Verwendung gefunden haben dürften und hinweisen auf „un ruolo centrale della donna in un rituale di grande rilievo“.

Auf den Terrakotta-Friesen von Murlo[52] sind Männer ebenfalls in der Überzahl, und es sind wiederum die Gefäße, die auf eine kultische Rolle der Frauen hinweisen. Im Versammlungsfries thront an vorderster Stelle der Herr des Palastes, hinter ihm seine Gemahlin. Beide sind mit den Zeichen ihrer Würde versehen, der

[47] Als Frauen werden übereinstimmend alle Figuren gedeutet, von deren Hinterkopf ein pferdeschwanzartiges Gebilde ausgeht, entweder einfach zusammengebundenes Haar oder ein Zopf.

[48] Tomba 26/1969 Moroni: Von Eles 2002, 238 Taf. 24,1.

[49] Vierrädrige Wagen sind in Etrurien selten und vor allem in Grabkontexten zu finden, während sie als Zeremonialwagen im Bereich der Hallstattkultur wesentlich häufiger sind (Lit. zusammengestellt bei von Eles 2002, 260 Anm. 633; auch ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente 295f.). Von der Art (nicht dem Stil) der Darstellungen her sind die Kegelhalsgefäße aus Sopron sehr gut vergleichbar, die von Eles kurz erwähnt (261 Anm. 638, auf einen Hinweis von O. H. Frey). Dort findet man – in weit weniger komplexen Bildern – einerseits Webstühle, vierrädrige Wagen, wobei auf einem ein kegelförmiges Gebilde transportiert wird, und eine Opferszene. Zusammenfassend zu den Bilden von Sopron: A. Eibner-Persy, *Hallstattzeitliche Grabhügel von Sopron (Ödenburg)*, Eisenstadt 1980, 63–69, Taf. 16.17; 28–31; Beilage 4.5; S. Gallus, *A Soproni Burgstall Alakos Urnái. Die figuralverzierten Urnen vom Soproner Burgstall*, Archaeologia Hungarica 13, Budapest 1934, Taf. 2 (Transport des „Kultkegels“), 5–9, 12–14, 16–17 (Tieropfer), 18; s. auch C. Eibner, *Die Stellung der Frau in der Hallstattkultur anhand der bildlichen Zeugnisse*, MAnthr-Wien 130/131 (2000/2001), 107–136. Im Römischen entspricht das *pilentum* den vierrädrigen Wagen (Lit. ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente 298, 301).

[50] Zu beiden zuletzt M. Pacciarelli, in: A. Carandini, *Archeologia del mito*, Torino 2002, 303–315 mit vorhergehender Lit.

[51] a. O. 306f.

[52] Auf die immense Literatur zu den Friesen von Murlo kann hier nicht eingegangen werden. Ausführlich zuletzt A. Zaccaria Ruggiu, *More regio vivere*, Roma 2003, 162–186; danach zu Reiterfriesen N. Lubtchansky, *Le cavalier tyrrhénien*, BEFAR 320, Roma 2005, 227–256; zu den Frauen: Rathje 1989; zur Wagenfahrt: Krauskopf 2006; ferner ThesCRA I.1 (2004) Processioni, etr. 24 Nr. 15 (*Pompa nuptialis*); II.4.a (2004) Banchetto, etr. 263 Nr. 3; V.2.b. Kultinstrumente (2005), 245 Nr. 586; 296f. Nr. 947.

Mann mit einem Lituus[53], Schwert und Lanze, die Frau mit Situla und Fächer. Es folgen drei weitere Männer – es müssen Männer sein, weil sie Klappstühle benutzen, in Etrurien ein sicheres, gewissermaßen tertiäres Geschlechtsmerkmal.[54] Die im Fries Versammelten schauen alle in eine Richtung, sie beobachten etwas, die Reiter oder die Prozession (**Abb. 4**) oder – wohl am ehesten – beides. Das könnte der Ausgangspunkt sein, in den beiden letzteren Szenen Rituale zu sehen, die einerseits junge Männer und andererseits junge Frauen betreffen. Beide wurden als *rites de passage* interpretiert: ein Reiterspiel für die männliche Jugend und entsprechend die Hochzeit für die Frauen. Anders als in Griechenland würde die Braut dann nur von einer weiteren Frau, wohl ihrer Mutter oder einer *nympheutria/ pronuba* begleitet und wäre schon mit den Zeichen ihrer kommenden Würde als Hausherrin, mit Fächer, Situla und Sonnenschirm ausgestattet. Diese Interpretation der Wagenfahrt ist fast allgemein akzeptiert, deshalb möchte ich noch einmal kurz darauf eingehen, auch wenn ich dies an anderer Stelle[55] schon ausführlich getan habe. Das postulierte etruskische Hochzeitsritual ist nicht anderweitig belegt, sondern nur aus dieser Darstellung erschlossen. Dabei waren drei Überlegungen entscheidend:

1. Die Ähnlichkeit mit den Friesen aus Metapont[56] (**Abb. 5**), die auch meist als Hochzeitsfahrt gedeutet werden.
2. Der Umstand, dass in griechischen Hochzeitsbildern manchmal ein ähnlicher Wagen benutzt wird.
3. Das zu erschließende Bildprogramm, zu dem in allen vorgetragenen Varianten eine Hochzeitsfahrt gut passen würde.

Mit letzterer nähert man sich gefährlich einem Zirkelschluss, sodass vor allem Überlegung 1 und 2 diskutiert werden müssen. Wie schon M. Mertens-Horn gezeigt hat, kann der Fries in Metapont keine Hochzeitsfahrt darstellen. Gänzlich unpassend wäre das Gefolge der Braut: Frauen mit Blüten, einen Verehrungsgestus ausführend. Zudem stellt der Wagentypus das übliche Transportfahrzeug für alle dar, die nicht den unbequemen Rennwagen oder schwerfällige vierrädrige Lastwagen benutzen konnten und wollten[57]. Vor allem aber fehlt die Person, die im griechischen Hochzeitszug ebenso wichtig ist wie die Braut: der Bräutigam. Er führt die Braut aus dem Haus ihrer Eltern in das seine, diesen Übergang der Braut in eine andere Familie rituell zu gestalten, ist der Zweck der Hochzeitsfahrt.[58] In Rom, wo es ebenfalls einen Hochzeitszug, *domum deductio*[59], gab, der sich nach dem Hochzeitsfest im Haus des Brautvaters in der beginnenden Nacht abspielte, ist die Rolle des Bräutigams weniger essentiell. Die Braut wird dort von drei *pueri patrimi et matrimi* geleitet, Fackeln werden ihr vorausgetragen. Ob sich dieser Zug um einen Brautwagen gruppierte und wo sich dabei der Bräutigam befand, ist unklar. Bildliche Darstellungen sind nicht erhalten, jedenfalls sollten dabei Fackeln und die drei Knaben zu sehen sein. Natürlich könnte es in Etrurien anders gewesen und die Braut tatsächlich von ihrer Mutter zu der neuen Familie gebracht worden sein, dafür gibt es aber außer dem Fries von Murlo keine anderen Zeugnisse[60]. Gegen die Interpretation als Hochzeitsfahrt spricht in Murlo aber

---

[53] Zum *lituus* ausführlich C. Ambos – I. Krauskopf, *The curved staff in the Ancient Near East as a predecessor of the Etruscan lituus,* in: L.B. van der Meer (Hrsg.), Material Aspects of Etruscan Religion, Int. Coll. (Leiden, 29.–30.5. 2008), BABesch Suppl. 16, 2010, 127–153.

[54] Während es nicht ausgeschlossen ist, dass auch einmal Männer auf *diphroi* sitzen (z. B. wenn ihnen eine „*sella curulis*“ noch nicht zusteht), benutzen Frauen nie Klappstühle, selbst Göttinnen nicht. Ein schönes Beispiel sind die Fresken der Tomba della Scimmia (Chiusi) und der Tomba dei Giocolieri (Tarquinia), auf denen in derselben Situation der Mann einen Klappstuhl, die Frau einen *diphros* benutzt (Steingräber 1985 Nr. 70 Taf. 86 bzw. Nr. 25 Abb. 34; Amann 2000, 162 Taf. 28a bzw. 32b). Zu drei vermeintlichen Ausnahmen von der Regel, dass nur Männer einen Klappstuhl benutzen siehe Krauskopf 2006, 264 Anm. 36.

[55] Krauskopf 2006, 263–266.

[56] M. Mertens-Horn, RM 99 (1992), 46–73.

[57] Zu Wagen in kultischem Kontext: ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente, 286–293.

[58] Wenn der Bräutigam aus einem zwingenden Grund dies nicht tun konnte, mag die *nympheutria* die Braut begleitet haben; es wäre aber unsinnig, gerade eine solche Ausnahme-Situation ins Bild zu setzen. Eine rituelle Ausnahme bildet aus naheliegenden Gründen das Fest der Daidala (Lit. in ThesCRA V.2.b. 289 Nr. 902), das sicher nicht gemeint ist.

[59] Die römische Form des Hochzeitszuges wird in der Diskussion um Murlo nie berücksichtigt. Zu ihr am ausführlichsten: Boëls-Janssen 1993, 161–182; s. auch M. Rage-Brocard, *La deductio in domum mariti,* Paris 1933. Dass der Bräutigam vorausging, ist bei G. Williams, JRS 48 (1958), 17 zu lesen, wobei mir seine Quelle nicht klar ist.

[60] Alle anderen als Hochzeitszüge gedeuteten Darstellungen sind noch weit unsicherer, da meist auch eine Jenseitsfahrt in Frage kommt. Die lange Liste der Darstellungen bei U. Höckmann, *Die Bronzen aus dem Fürstengrab von Castel San Mariano*, München 1982, 141–149, bei der fast alle Wagenfahrten einer Frau als mögliche Hochzeitswagen interpretiert werden (a. O. E 1, 2,

vor allem die Mitführung der zwei *diphroi*. Selbst wenn das Hochzeitspaar in einer Zeremonie auf solchen Hockern Platz genommen haben sollte[61], ist nicht einzusehen, wieso die Braut die beiden Stühle mitbringen sollte, und ihre Zweizahl entspricht doch wohl eher der Zweizahl der „Würdezeichen" Situla und Fächer, d. h. sie sind für die beiden Frauen auf dem Wagen bestimmt. Statt etruskische Hochzeitsriten zu rekonstruieren erscheint es deshalb sinnvoller, die griechische Bildparallele heranzuziehen und in den Platten von Murlo wie in denen von Metapont eine Wagenfahrt zweier Frauen auf dem Weg zur Ausübung eines Ritus zu sehen. Die Situla, die dabei eine Rolle spielen dürfte, erscheint auch im Versammlungsfries bei der Gemahlin des „Palastherrn"; im Palast von Murlo kann das Ritual aber nicht stattfinden, denn dafür wäre ja kein Wagen nötig. Es muss sich um ein Heiligtum außerhalb des Palastes handeln, und es sind die Frauen, die dort einen Kult ausüben, möglicherweise im Freien, wofür die *diphroi* sprechen. Die Frauen werden also in Murlo nicht in der passiven Rolle der Braut gezeigt, die geheiratet und damit das Mittel zur Verbindung zweier Geschlechter wird, sondern aktiv handelnd. Die Reiterspiele wären dann ein weiterer Bestandteil eines Festes, das in den Terrakottafriesen geschildert wird. Auch bei dieser Interpretation sind Männer wie Frauen an der Gestaltung des Festes beteiligt und das herrschende Paar wird gleichermaßen mit seinen „Insignien" gezeigt.

Als Parallele zu dem Prozessionsfries von Murlo wird allgemein der ältere Ehepaar-Sarkophag aus Vulci in Boston herangezogen, in dem Ramtha Visnai bestattet war[62]. Auf einer Nebenseite sind wieder die beiden Frauen auf einem zweirädrigen Sitzwagen zu sehen, mit dem Sonnenschirm, ohne Gefolge, dafür aber mit einem Wagenlenker (**Abb. 6**). Ihnen entspricht auf der anderen Schmalseite der Mann auf dem *currus*, mit einem Begleiter, der eine Lituus-Trompete und einen Stab hält. Auf der Vorderseite erscheinen die beiden Ehepartner mit Gefolge und allen Zeichen ihrer Würde. Wenn auch die Begegnung *prima vista* eine gewisse hochzeitliche Konnotation hervorruft, so ist doch nicht die reale Hochzeit gemeint: Der Mann ist als älter gekennzeichnet, die Frau ihm gleichgestellt[63]. Zu den Insignien des Mannes zählen *sella curulis*, ein Stab, Lituus-Trompete und Horn, der Lituus ist nicht mehr dabei. Dass er in dieser Zeit nicht mehr dargestellt wird, ist schon öfter betont worden. Offensichtlich hat ein Prozess, der in Athen und Rom in unterschiedlicher Form abgelaufen war, auch in Etrurien stattgefunden. In Athen hat der *archon basileus* eine Reihe kultischer Funktionen übernommen, die offensichtlich – sehr viel früher – einmal der *basileus* ausgeübt hatte; in Rom sind solche Funktionen auf einen Priester, den *rex sacrorum* übergegangen. Der Lituus war in Rom das ausschließliche Kennzeichen der Auguren geworden. Auch in Etrurien zeigen die Männer der führenden Klassen nun Magistratsinsignien, nicht mehr kultische. Der Frau ist aber die Situla geblieben, mit anderen Gegenständen, die ihre gesellschaftliche Position bezeichnen (Sonnenschirm, Fächer). Eine Kanne könnte auf eine Libation bezogen werden, die Situla in diesem Kontext auf Reinigungsrituale hinweisen, die vielleicht dem Haus und der gens galten.

Was bedeutet in diesem Zusammenhang nun der Wagen? Auf der Fahrt ins Jenseits bewegen sich die Verstorbenen mit der höchsten Würde, die sie im Leben erreicht hatten, d. h. mit denselben Insignien, die ihnen im Leben zugestanden hatten. Bedeutet die Wagenfahrt der Frau also einfach, dass sie das Recht gehabt hatte, einen Wagen zu benutzen? Dessen Gebrauch durch Frauen innerhalb der Stadt war in Rom bekanntlich sehr umstritten[64]. Man sollte annehmen, dass die die Frauen betreffenden Gesetze in Etrurien großzügiger waren, und so könnte die Fahrt im Wagen durchaus zu denjenigen Vorrechten der vornehmen Frau gehört

---

3, 5, 7, 9, 12 u. 14. 17?) und als zweite Möglichkeit nur Sagendarstellungen erwogen werden, ist bei S. Bruni (ThesCRA I.1 Processioni, etr. 24–25) bereits sehr reduziert. Der Sardonyx in Boston (a.O. Nr. 17), der als einziger sicher als Hochzeitsdarstellung gedacht ist, ist in mehrerer Hinsicht äußerst ungewöhnlich und kann nicht als Beweis herangezogen werden.

[61] J.-R. Jannot, *Les reliefs archaiques de Chiusi,* Rome 1984, 91f. III c 3b; 380 Abb. 319; Amann 2000, 170 Taf. 37a (dort weitere ähnliche Szenen); siehe auch Krauskopf 2006, 264 Anm. 36. Andere Deutung: Torelli 1997, 69f. Abb. 56.

[62] Boston, MFA 1975, 799: Bartoloni – Grottanelli 1989, 60 Taf. 26–27; Nielsen 1990, 52f. Abb. 5b–d; Haynes 2000, Abb. 232b–d; ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente Nr. 588; 950*; Krauskopf 2006, 259–263 Taf. 53–54.

[63] Die Geste des Handschlags ähnelt zwar ein wenig dem griechischen cheir' epi karpo, mit dem der Mann beim Hochzeitszug seine Braut „ent"führt, dabei könnte sie ihm aber kaum den Arm um die Schultern legen, wie es Ramtha Visnai tut. Eher wäre an eine *dextrarum iunctio* zu denken, die aber in Rom keineswegs zu den obligatorischen Hochzeitsritualen zählt, s. dazu G. Davies, AJA 89 (1985), 630–635. Ein weiteres Argument gegen die Interpretation als Hochzeit liefern die Kithara- und die Flötenspielerin an den beiden Rändern. Sie gehören nicht zum Gefolge der beiden Eheleute, sondern, wie Cornelia Weber-Lehmann in ihrem Beitrag (siehe dort) zeigt, zu einem Bestattungsritual. Mit Sicherheit sind die Fahrten auf den Nebenseiten nicht auf die Hochzeit zu beziehen, da bei der Frau ein Todesdämon erscheint.

[64] Zu *carmentum*, *pilentum* und ihrem Gebrauch s. Bartoloni – Grottanelli 1989, 63–67 mit vorhergehender Lit.

haben, die ihr größere Bequemlichkeit verschafften wie Sonnenschirm und Fächer. Dies erklärt aber nicht, warum zwei oder (auf einem anderen Sarkophag aus Vulci, der sich jetzt in Kopenhagen befindet[65]) sogar drei Frauen zusammen fahren, begleitet von einer Dienerin mit einer Kanne. Auch die Wagenfahrt der beiden Frauen in Murlo muss einen konkreten Anlass haben, denn es ist unwahrscheinlich, dass eines der vier Themen des Frieses nur die Privilegien der Frauen darstellen sollte. Wahrscheinlich sind die Frauen auf den Sarkophagen wie die in Murlo unterwegs zu einem Ritual, das auf dem Kopenhagener Relief mit einer Libation (Kanne) verbunden ist. Dafür spricht auch, dass offensichtlich mehrere gleichberechtigte Frauen auf den Wagen sitzen, nicht eine Herrin mit Dienerinnen. Um zwei oder drei gleichzeitig Verstorbene wird es sich kaum handeln[66]; die Darstellung ist wohl eher so zu verstehen, dass nicht der Wagen an sich, sondern die Fahrt mit Gefährtinnen gleichen Standes aus rituellem Anlass die höchste Würde der Verstobenen darstellte. Das erinnert an die römische Überlieferung, dass das *pilentum* der Römer von Priesterinnen und *matronae* auf dem Weg *ad sacra ludosque* benutzt werden durfte (Liv. 5,25,8-9)[67]. Da auf den etruskischen Reliefs offensichtlich Wert auf die Darstellung einer Gruppe gelegt wird, liegt es nahe, auch hier an *matronae* zu denken, die in Rom ja auch als Gruppe auftraten. Von den Schwierigkeiten, den Begriff *hatrencu* mit *matronae* gleichzusetzen, war oben die Rede, aber das Agieren in einer Gruppe war wohl für beide charakteristisch.

Ein Bild zeigt allerdings eine einzelne Frau: das Relief auf der Urne der Thana Velui ethviś (**Abb. 7**), von der schon mehrfach die Rede war[68]. Sie sitzt allein auf dem Wagen; die Frau hinter ihr, die mit einem eine Schulter freilassenden Gewand bekleidet ist und sich leger auf den Diphros der Fahrenden lehnt, dürfte eine Dämonin sein, die mit dieser Geste gleichzeitig von der Verstorbenen Besitz ergreift. Der vierrädrige Wagen dient dem Transport des *diphros* und erinnert an das *pilentum*, auf dem „*in veterum aetate*“ römische Senatoren, auf der *sella curulis* sitzend, durch die Stadt gefahren sein sollen[69]. Nicht nur die Tatsache, dass sie alleine fährt, sondern auch die viel aufwändiger in Szene gesetzte Wagenfahrt unterscheidet Thana Velui von den Frauen auf den zweirädrigen Wagen. Sollte sie Priesterin eines bedeutenden Kultes, eine *ethviś?* gewesen sein, nicht nur Mitglied einer im Kult agierenden Gruppe von *matronae*?

Eine Gruppe zeigt dagegen die einzige mir bekannte Szene, in der Frauen mit einem Tieropfer befasst sind, das Relief einer Volterraner Urne[70] (**Abb. 8**). Die beiden direkt am Altar stehenden sind damit beschäftigt, etwas in die Flammen zu werfen oder zu gießen, eine dritte hält ein Ferkel; es assistieren zwei männliche Opferdiener, von denen einer eine Kanne, der andere neben einem auf dem Kopf getragenen Behälter auch ein Messer zu halten scheint. Wer das Ferkel töten wird, ist dem nicht zu entnehmen, sicher aber ist, dass das Opfer von der Frauengruppe dargebracht wird. Ferkel waren bevorzugte Opfer für Demeter und so könnten die Frauen Priesterinnen in dem aus Großgriechenland importierten Kult der Demeter/Vei sein. Die Gefäße in dem kleinen Giebel über dem Altar, Amphora(?) und zwei kleine Kratere lassen allerdings auch an Dionysos/Fufluns denken. Dazu würde sehr gut die laufende Frau mit Ferkel und Messer auf einem Krater der Funnel Group (**Abb. 9**) passen, die eher an eine Mänade erinnert als an eine Priesterin[71]; in Griechenland sind vereinzelt Ferkelopfer auch für Dionysos bezeugt[72].

---

[65] Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek H. 273 (H.I.N. 57): Bartoloni – Grottanelli 1989, 60 Taf. 28; Nielsen 1990, 53f. Abb. 7; M. Moltesen – M. Nielsen, *Catalogue Etruria and Central Italy 450–30 b.C. Ny Carlsberg Glyptotek,* Kopenhagen 1996, 43–47 Nr.7; Krauskopf 2006, 262f. Taf. 55.

[66] Die Szene als Ganzes stellt wohl eine Fahrt ins Jenseits dar, bei welcher der gerade Gestorbenen auf dem Weg ins Jenseits früher verstorbene Angehörige, hier ein Mann im *currus* und Reiter, entgegenkommen, um sie zu empfangen. Allenfalls könnte man sich fragen, ob nicht auch der Mann der zuletzt Verstorbene sein könnte, dem seine Ehefrau entgegenkommt.

[67] Die Etruskerinnen benutzen einen zweirädrigen Wagen, der wohl eher dem *carmentum* entsprach. Auf die unterschiedlichen Regeln für die beiden Wagentypen in Rom kann hier nicht eingegangen werden.

[68] Siehe Anm. 27 und 33.

[69] Gellius 3,18,4. Zu der umstrittenen Stelle siehe Th. Schäfer, *Imperii insignia. Sella curulis und fasces*. RM-Erg.-H. 29, Mainz 1989, 24f., Anm. 4.7.

[70] Volterra, Mus. Guarnacci 212: Brunn – Körte III (1916) Taf. 132, 2; CUE 2, 1, 176 Nr. 240; ThesCRA I.2.a Sacrifici, etr. 156 Nr. 162. Die Reliefoberfläche ist so stark verwittert, dass sich Einzelheiten nicht mehr klar erkennen lassen. So könnten die bei Brunn – Körte merkwürdig wiedergegebenen Frisuren und Kopfbedeckungen durchaus den üblichen, langen Kopfschleier meinen.

[71] Del Chiaro 1974, 18 Nr. 4 Taf. 5; ThesCRA I.2.a Sacrifici, etr. 155 Nr. 160. Mänaden sind das Hauptmotiv dieser Gruppe von Kelchkrateren (Del Chiaro 1974, 16–18 Taf. 2– 4).

[72] Das Übliche sind allerdings Ziegen, auch Schafe und Rinder kommen vor, siehe ThesCRA 1.2.a. sacrifices, gr. 82–83, Schwein: Nr. 143a. 152.

Dass Frauen in den aus Griechenland importierten dionysischen Vereinigungen eine große Rolle spielten, ist vielfach überliefert und unbestritten; allerdings sind in Etrurien offensichtlich auch viele Männer Anhänger des Dionysos-Kultes gewesen[73]. Bei Grabstatuen, sowohl männlichen wie weiblichen, weisen ein Kantharos-Krater und/oder ein Rehkitz auf eine solche Zugehörigkeit hin, mit einem Thyrsos sind aber nur zwei Frauen dargestellt[74]. Vielleicht waren sie Anführerinnen einer dionysischen Vereinigung. Auch in einem wohl importierten Kult der Artemis-Bendis, in dem anscheinend eine Art Einweihung stattgefunden hat, spielen Frauen eine wesentliche Rolle[75].

Fassen wir zusammen: In der Frühzeit, bis ins 6. Jh. hatten Männer und Frauen anscheinend verschiedene, aber wohl gleichwertige Aufgaben im Kult. Der Herr eines Palastes besaß und präsentierte als Zeichen seiner kultischen Funktionen den Lituus, bei der Frau entsprach dem die Situla. Auffällig ist schon hier, dass Frauen – in der Prozessionsszene von Murlo– gern gemeinsam agierten, und das blieb bis in die Spätzeit so. Als – spätestens im 5. Jh. – spezielle Priester die Aufgaben übernahmen, die in archaischer Zeit der Palastherr ausgeführt hatte, scheint dies nicht in gleicher Weise für die Frau gegolten zu haben: Vielleicht konzentrierten sich ihre kultischen Aufgaben jetzt eher auf das Haus, was erklären könnte, dass spezielle Priesterinnen außerhalb des Dionysos- und Demeterkultes selten zu fassen sind. Die einzige Ausnahme bildet möglicherweise Thana Velui, doch wissen wir nicht, welcher Gottheit sie diente. Dass Frauen meist in Gruppen agieren, erinnert an die römischen Matronen; an sie erinnert auch, dass offensichtlich das Recht, in einem Wagen zu fahren, wichtig war. Allerdings dürfte es sich zumindest im Fall der *hatrencu* nicht nur um ein Zusammenwirken in bestimmten Ritualen, sondern um einen Kultverein gehandelt haben. Nur in den importierten, mit Mysterien-Elementen verknüpften Kulten, allen voran dem des Dionysos-Bacchus-Fufluns, haben Frauen anscheinend auch in nacharchaischer Zeit eine der der Männer gleichwertige oder sogar führende Rolle gespielt.

Generell gewinnt man aus den zur Verfügung stehenden Quellen den Eindruck, dass die Rolle der etruskischen Frauen im kultischen Bereich sich im Lauf der Zeit eher den römischen Verhältnissen angeglichen hatte und das griechische Modell unabhängiger Priesterinnen wohl auf importierte Kulte beschränkt blieb.

Bibliographie

Amann 2000: P. Amann, *Die Etruskerin. Geschlechterverhältnis und Stellung der Frau im frühen Etrurien*, Wien 2000.

Bartoloni – Grottanelli 1989: G. Bartoloni – C. Grottanelli, *I carri a due ruote nelle tombe femminili del Lazio e dell'Etruria,* in: A. Rallo (Hrsg.), Le donne in Etruria, Roma 1989, 55–73.

Boëls-Janssen 1993: N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaique*, Collection de l'École Française de Rome 176 (1993).

Bonamici 2004: M. Bonamici, *Portatori di tirso*, in: S. Bruni – T. Caruso – M. Massa (Hrsg.), Archaeologica Pisana. Scritti per Orlanda Pancrazzi, Pisa 2004, 17–21.

Bonfante 2009: L. Bonfante, *Ritual Dress*, in: Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean MacIntosh Turfa, hrsg. von M. Gleba and H. Becker, Leiden – Boston 2009, 183–191.

Brunn/Körte: H. Brunn – G. Körte, *I rilievi delle urne etrusche*, Berlin 1870–1916.

Colonna 1991: G. Colonna, *Riflessioni sul dionismo in Etruria*, in: Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio 3.–5.11.1989), Ferrara 1991, 117–155.

Connelly 2007: J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.

Cristofani 1995: M. Cristofani, *Mystai kai bakchoi. Riti di passaggio nei crateri volterrani*, Prospettiva 80 (1995), 2–14.

CUE: *Corpus delle urne etrusche di età ellenistica. Urne volterrane* (hrsg. von M. Cristofani – G. Cateni), Firenze 1975–1986.

De Grummond 2006: N. T. de Grummond, *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, 27– 44.

Del Chiaro 1974: M.A. Del Chiaro, *The Etruscan Funnel Group. A Tarquinian Red-figured Fabric*, Firenze 1974.

[73] Zum Dionysos/Fufluns-Kult in Etrurien: M. Cristofani/M. Martelli, StEtr 46 (1978), 119 – 133; Colonna 1991; Cristofani 1995; Bonamici 2004; Krauskopf 2005.

[74] Zu den Attributen der Mysten: Colonna 1991, 122–124; Grabfiguren mit Thyrsos: ThesCRA V.2.b. Kultinstrumente Nr. 1516a.b („Bacchantin" in London siehe Anm. 40, chiusin. Urne: G. Colonna, in: La civiltà di Chiusi e del suo territorio. Atti del XVII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Chianciano Terme 1989), Florenz 1993, 342 Anm. 27 Taf. 4a.

[75] Stamnoi der Funnel Group: G. Schneider-Herrmann, AntK 13 (1970), 52–70; Del Chiaro 1974, 37–39 Nr. 1.2 Taf. 36–40.

ET: H. Rix, *Etruskische Texte*. Editio minor, Band II., Tübingen 1991.

Haynes 2000: S. Haynes, *Etruscan Civilization*, London 2000.

Krauskopf 2005: I. Krauskopf, *Die Verehrer des Dionysos in Etrurien*, in: ΑΕΙΜΝΗΣΤΟΣ: Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani II, Firenze 2005, 611–619.

Krauskopf 2006: I. Krauskopf, *Was war in der Situla?*, in: Italo – Tusco – Romana. Festschrift für Luciana Aigner-Foresti, Wien 2006, 259–269.

Lundeen 2006: L.E. Lundeen, *In search of the Etruscan priestess: a re-examination of the hatrencu*, in: C.E. Schultz – P.B. Harvey (Hrsg.), Religion in Republican Italy. Yale Classical Studies 33, Cambrigde 2006, 34–61.

Maggiani 1989: A. Maggiani, *Immagini di aruspici*, in: Secondo Congresso Internazionale Etrusco (Firenze 26.5.–2.6.1985), Atti III, Firenze 1989, 1557–1563.

Mantis 1990: A.G. Mantis (ΜΑΝΤΗΣ), *ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΩΝ ΙΕΡΕΙΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΙΕΡΕΩΝ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΤΕΧΝΗ*, Athen 1990.

Mekacher 2006: N. Mekacher, *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden 2006.

Nielsen 1990: M. Nielsen, *Sacerdotesse e associazioni cultuali femminili in Etruria*, AnalRom 19 (1990), 45–67.

Rathje 1989: A. Rathje, *Alcune considerazioni sulle lastre da Poggio Civitate con figure femminili*, in: A. Rallo (Hrsg.), Le donne in Etruria, Roma 1989, 75–84.

Schultz 2006: C.E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006.

Steingräber 1985: S. Steingräber (Hrsg.), *Etruskische Wandmalerei*, Stuttgart 1985.

ThesCRA: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I–V*, Los Angeles 2004–2005.

Torelli 1997: M. Torelli, *Il rango, il rito e l'immagine*, Milano 1997.

Von Eles 2002: P. von Eles (Hrsg.), *Guerriero e sacerdote. Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio. La tomba del trono* (Quaderni dell'Emilia Romagna 6), Firenze 2002.

Abb. 1: Thron von Verucchio, unterer Fries (aus: Von Eles 2002, Abb. 120).

Abb. 2: wie oben (aus: Von Eles 2002, Abb. 121).

Abb. 3: wie oben (aus: Von Eles 2002, Abb. 123).

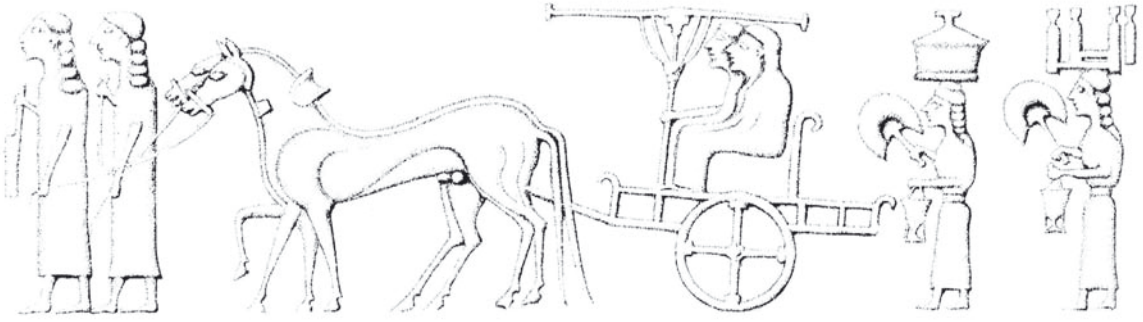


Abb. 4: Terrakottafries von Murlo (aus: Rathje 1989, Taf. 25,1).

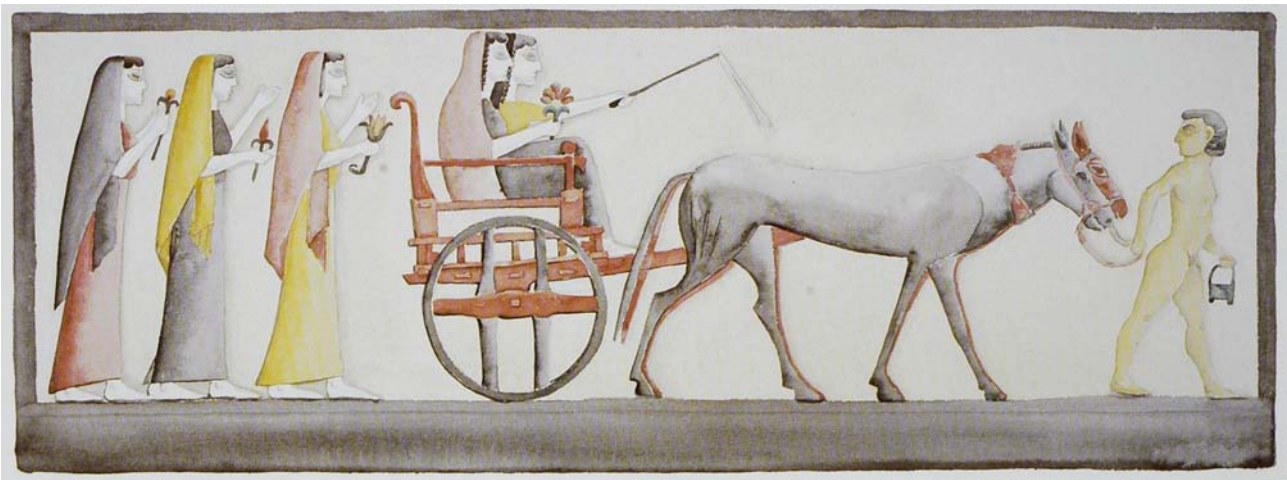


Abb. 5: Terrakottafries, Metapont, Tempel C I (aus: Mertens-Horn, RM 99, 1992, Taf. 10).

Abb. 6: Sarkophag der Ramtha Visnai, Boston, MFA 1975.799 (aus: R. Herbig, Die jüngeretruskischen Steinsarkophage, Berlin 1952, Taf. 40c).

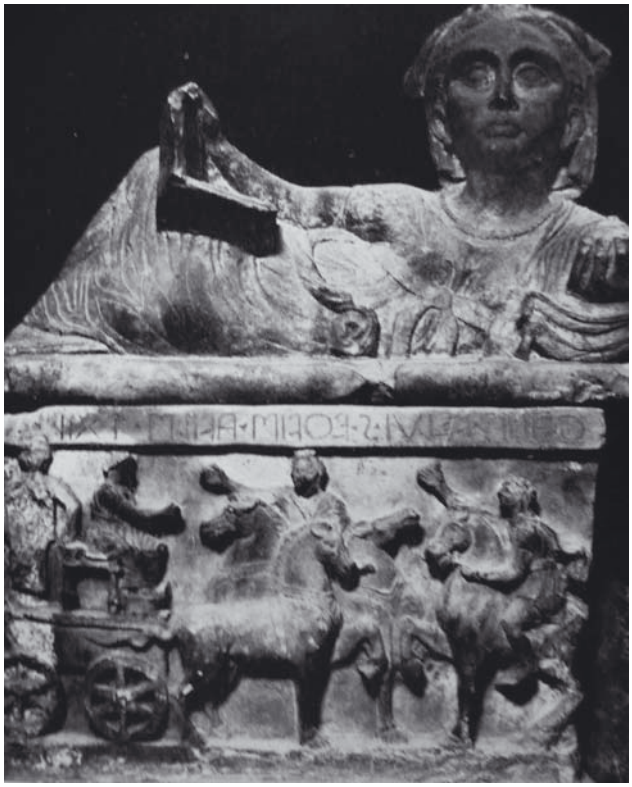


Abb. 7: Urne der Thana Velui (aus: A. Maggiani, StEtr 44 (1976), Taf. 32).

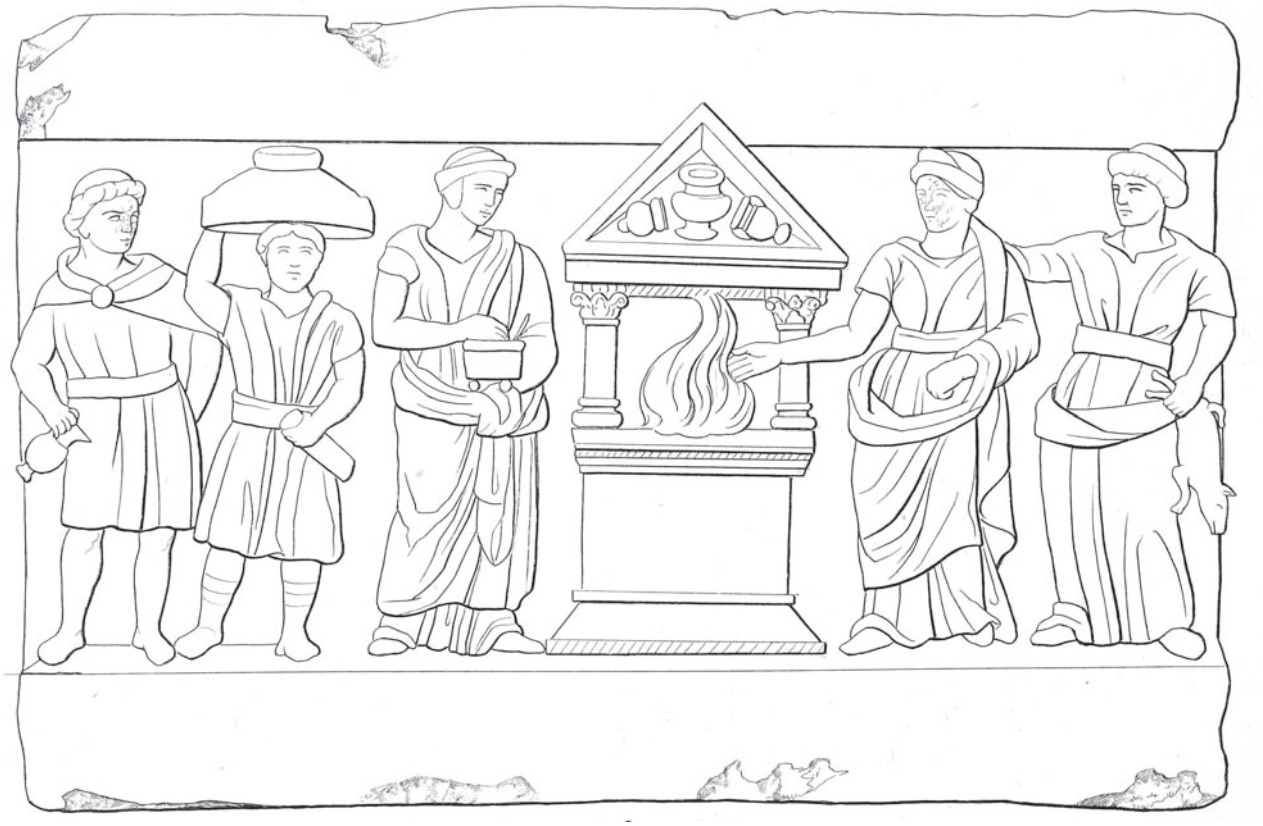


Abb. 8: Urne Volterra, Mus. Guarnacci 212 (aus: Brunn – Körte III, 1916, Taf. 132).

Abb. 9: Kelchkrater der Funnel Group, Florenz, Mus. Arch. 4112 (aus: Del Chiaro 1974, Taf. 5).

Arae spectent ad orientem – Altar und Priester im archaischen Etrurien

Friedhelm Prayon (Tübingen)

Im Mittelpunkt des Referates steht die Frage nach der Orientierung von Altären und Priestern während der Kulthandlung. Soweit ich sehe, ist diese Fragestellung in der Forschung bisher nicht als eigenes Thema behandelt worden, abgesehen von dem Versuch, die Ausrichtung des Haruspex während der Leberschau zu spezifizieren. So vertrat M. Pallottino die Auffassung, der Priester sei nach NNW ausgerichtet[1], während B. van der Meer diese Orientierung ausschloss und mit dem Hinweis auf bildliche Darstellungen und antike literarische Quellen von einer Blickrichtung des Priesters nach Osten ausging, ohne eine Südorientierung gänzlich auszuschließen[2].

Der zweite Weg, die Orientierung von Priestern[3] zu erschließen, ist die Ausrichtung der Altäre[4]. „*Arae spectent ad orientem*" heißt es bei Vitruv (4,9,1). In der Tat scheint diese Aussage bzw. Aufforderung eine gewisse Allgemeingültigkeit für die Antike besessen zu haben. So sind im griechischen und römischen Kulturraum Altäre auffallend häufig nach Osten hin ausgerichtet[5]. Treten sie in Verbindung mit Tempeln auf, übernehmen letztere dieselbe Orientierung, wobei Tempel und Altar bevorzugt in einer Achse liegen[6]. Das bedeutet für den Priester: Er schaut beim Opfervorgang nicht in Richtung Tempel bzw. zum Kultbild im Tempel, sondern wendet beiden den Rücken zu.

Auch für Etrurien ist die Ausrichtung von Altar und Priester nach Osten belegt. Dies ist bemerkenswert, weisen doch die etruskischen Tempel bekanntlich nach Süden[7], so dass Tempel und Altar in der Regel nicht aufeinander Bezug nehmen[8]. Diese aus griechischer Sicht ungewöhnliche Anordnung muss besondere Grün-

---

[1] Pallottino 1956.

[2] van der Meer 1979.

[3] Die Bezeichnung ‚Priester' steht im Folgenden verallgemeinernd für alle Personen, die in Etrurien an Altären Opferhandlungen ausführen konnten. Zu etruskischen Priestern: Pfiffig 1975, 44–49; Jannot 1984, 399–403; 1998, 138–143; de Grummond 2006, 33–39; van der Meer 2007, 42f.

[4] Zu den Typen und Funktionen etruskischer Altäre, welche hier nicht eigens diskutiert werden, s. besonders Pfiffig 1975, 71–90; Steingräber 1982; Moscati 1985; Massabò/Ricciardi 1988, 30–32; Thuillier 1991; Colonna 2006, 132–143.

[5] Castagnoli 1962, 155: „rigorosamente orientati a est gli altari greci". – Die Frage nach der Orientierung von griechischen oder römischen Altären ist in der Forschung bisher weitgehend vernachlässigt und selbst in spezifischen Kolloquien wie dem über „L'espace sacrificiel" (Lyon 1991) als eigene Fragestellung nicht thematisiert worden, dort aber wenigstens partiell angesprochen, so für Kalapodi die Altar-Orientierung nach Osten (R. Felsch, a. O. 85–91), für Delos nach Norden und Osten (R. Étienne, a. O. 77f.). – Für die Magna Grecia s. Mertens 1984 und bes. 1991, 188–191: Altar-Orientierung weitgehend nach Osten. – Für das republikanische Rom am eindrucksvollsten ist der Befund der Zwillingstempel von Mater Matuta und Fortuna in Sant' Omobono (Orientierung der Tempel nach S, der Altäre nach O): Roma 1981, 115f.; LTUR 2, 1995, 281–285, Abb. 111. 113, s. v. Fortunae Mater Matuta, Aedes (G. Pisani Sartorio). Castagnoli 1984 erklärt die Ausrichtung der großen Tempelplattform nach den vier Himmelsrichtungen mit dessen Funktion als *templum* – allerdings ist diese Orientierung auch für andere Neubauten in Rom um 500 v. Chr. bezeugt (Prayon 1988, 337f. mit Abb. 4) und ebenso für die Padana.

[6] Magna Grecia: Mertens 1991, 189f.: Die Altäre liegen vorwiegend östlich vor der Front der ebenfalls nach Osten ausgerichteten Tempel.

[7] Genauer: in die südliche Hälfte des Himmelkreuzes, die Regionen 5–12: Aveni/Romano 1994, Abb. 4; Prayon 1997, 362–367, Abb. 5.

[8] Zu den Ausnahmen gehört Pieve a Socana (5. Jh. v. Chr.) mit identischer Ausrichtung (WNW/OSO) von Tempel und vorgelagertem Rechteckaltar: G. Colonna in: Siena 1985, 164–168 mit Abb. 9.3 (Plan) und 9.3 A (Altar). Steingräber 1982, 108–111, Taf. 4 postuliert den Zugang zum Altar von Osten her. Die sich daraus ergebende West-Orientierung des Priesters ist allerdings nicht gesichert und im Vergleich mit anderen etruskischen (wie auch griechischen) Altären eher unwahrscheinlich.

de haben[9]. Ein monumentales Beispiel für die unterschiedliche Ausrichtung von Tempel und Altar ist die „Ara della Regina“, der Haupttempel von Tarquinia. Er war nach OSO ausgerichtet und besaß in seiner dritten Bauphase (Anfang 4. Jh. v. Chr.) einen vorgelagerten Rechteckaltar, dessen Orientierung deutlich von der des Tempels abweicht[10] (**Abb. 1**).

Ein zweites Beispiel ist der Altar für Menerva im Portonaccio-Heiligtum von Veji[11]. Aus spätetruskischer Zeit sind insbesondere Altar (Orientierung nach OSO) und zugehöriger Tempel (nach SSW) im Heiligtum von Fontanile di Legnisina bei Vulci[12] (**Abb. 2**) sowie Altar (nach Osten) und Tempel (nach SW) beim Heiligtum von Punta della Vipera bei Santa Marinella[13] zu nennen. Auffällig ist dabei nicht nur die abweichende Orientierung des Altars gegenüber dem Tempel, sondern auch die Tatsache, dass die Altäre deutlich aus der Tempelachse versetzt sind und sogar neben dem Tempel liegen können. Eine Ausrichtung des Priesters zum Eingang des Tempels hin, wie sie jüngst G. Colonna postuliert hat[14], stimmt in diesen Fällen nicht mit dem überlieferten archäologischen Befund überein[15]: Nicht der Blickkontakt zum Tempel oder zum Kultbild war für den opfernden Priester obligat, sondern allein die Blickrichtung gegen Osten.

Problematisch sind zwei altarartige Monumente, die sich nicht in dieses Konzept einfügen: die Podien B und D auf der Akropolis von Marzabotto, jeweils an der rechten Flanke der beiden Tempel A und C gelegen und (aufgrund der Zugangstreppen) wie diese jeweils von Süden her begehbar, was eine Ausrichtung des Priesters nach Norden zur Folge hätte[16]. Podium B gilt als der älteste Bau auf der Akropolis, und seine Funktion wurde aufgrund eines zentralen Schachtes als chthonisch bzw. als Mundus gedeutet[17]. Bei dem Schacht handelt es sich allerdings um einen ursprünglich bis zum Grundwasser führenden Brunnen, was eine Funktion der Anlage als Altar eher ausschließt[18]. Podium D, reich profiliert und mit ca. 80 qm Grundfläche ungewöhnlich groß, hat von seinem Aufbau nichts bewahrt. Ein Altar bzw. mehrere Altäre auf der Plattform könnten durchaus auch anders als das Podium orientiert gewesen sein. Die Deutung des Monumentes muss demnach, wie bei Podium B, offen bleiben[19].

---

[9] Enking 1957 brachte erstmals die „Südorientierung“ etruskischer Tempel mit dem Konzept der *sedes deorum* im etruskischen Himmelskreuz in Verbindung. Dies könnte sich allerdings nur auf die archaische Zeit beziehen (Prayon 1991 und 1997, 360–362) und setzt ferner voraus, dass Tinia in den Regionen 15, 16 und 1 (so van der Meer 1987, 22 passim mit Abb. 14) und nicht in den Regionen 1, 2 und 3 (so Pallottino 1956; Maggiani 1984; Torelli 1986; Cristofani 1988; Colonna 1994) zu lokalisieren ist. Diesen Widerspruch aufzuheben versucht nunmehr Stevens 2009, indem sie nicht von einem fixen Punkt im Osten ausgeht, sondern von dem im Laufe des Jahres wandernden Sonnenaufgang zwischen NO und SO (vgl. das „templum solare“ bei Gottarelli 2005, 101–106 mit Abb. 1–7). Dadurch ergibt sich ein um vier Regionen größerer „Spielraum“ für die Lokalisation der Gottheiten im Himmel. Der Vorschlag ist originell, zumal er auch die „Streuung“ der Altar-Orientierungen zwischen NO und SO erklären könnte, er wirft aber neue Probleme auf, die hier nicht diskutiert werden können.

[10] Bonghi Jovino 1997, 69–95; 2005, 318–321 Abb. 3; Cataldi/Baratti/Mordeglia 2009, 52. Die Ausrichtung des Altars entspricht einer unter diesem liegenden langrechteckigen „cassa“, die als Gründungsopfer angesehen wird. Nach freundlicher Auskunft von M. Bonghi Jovino lässt sich die Orientierung des Altars allein aufgrund des Grabungsbefundes nicht bestimmen. Die Analogie zu den sonstigen Tempelaltären spricht allerdings für eine Ausrichtung nach Osten (genauer: OSO).

[11] G. Colonna in: Arezzo 1985, 99–101; Colonna 2006, 156f. mit Abb. 37. Der früher mit dem dreizelligen Tempel im Westen verbundene Altar der Menerva wird inzwischen dem kleinen Oikos südöstlich des Altars zugeschrieben: Colonna 2006, 156f., Abb. 37 δ (Altar), θ (Oikos).

[12] Massabò/Ricciardi 1988, 27–32 Taf. 1; Colonna 2006, 143f. Abb. 20.

[13] Torelli 1967, Abb. 1–3; S. Stopponi in: Arezzo 1985, 149–152. Datierung des Altars: 4. Jh. v. Chr.

[14] Colonna 2006, 143: „These were altars ... in a position so that the person making the sacrifice could see its façade and possibly as well the door of the cella in which the cult immage was found“. Colonna bezieht sich dabei offensichtlich auf Vitruv 4, 9, 1: „Die Altäre müssen nach Osten zu gerichtet und immer niedriger gebaut sein als die Götterbilder, die im Tempel stehen, damit die Betenden und Opfernden, zur Gottheit emporblickend, durch ungleiche Höhen in die richtige Stellung gebracht werden, wie sie dem Gott angemessen ist, den jeder gerade verehrt“ (Übers. C. Fensterbusch); vgl. auch Vitruv 4, 5, 1. Zum Widerspruch von Vitruvs Aussagen mit der Wirklichkeit: Chevallier 1993, 195f.

[15] Allerdings ist die archäologische Basis derzeit noch recht dürftig. Von den meisten Tempeln sind die Altäre unbekannt bzw. die Befunde nicht aussagekräftig: So gilt der Altar des Tempels A von Pyrgi als zerstört, und für den spätarchaischen Tempel B werden vom Sand bedeckte Fundamentreste erwähnt: Colonna 2006, 165 mit Anm. 43 und Abb. 1 (Altar am unteren Bildrand?).

[16] Massabò/Ricciardi 1988, 31f. mit Abb. 9a.b.

[17] Massa Pairault 1981, 128–133; Colonna 2006, 140f.

[18] Vitali/Brizzolara/Lippolis 2001, 28–34. 265f.; Bentz/Reusser 2008, 60.

[19] Vitali/Brizzolara/Lippolis 2001, 266: Funktion unklar, eventuell überdacht. Colonna 2006, 140: *temenos*, in der Funktion eines *templum minus* oder *templum in terra*. Bentz/Reusser 2008, 59: monumentaler Altar oder auch einräumiger Sakralbau. – Die nicht erhaltenen Altäre zu den Tempeln A und C vermutet Colonna 2006, 140 vor den zerstörten Fronten beider Tempel.

Außer der Gruppe der Tempelaltäre gab es eine große Anzahl von Altären in heiligen Bezirken ohne direkten Bezug zu einem Kultbau. Das eindrucksvollste Beispiel dieser Art bietet Lavinium mit der wie an einer Perlenschnur aufgereihten Abfolge von 13 Altären aus dem Zeitraum vom 6.–4. Jh. v. Chr. Die Altäre waren ausnahmslos von Westen her zugänglich und belegen damit die Blickrichtung des Priesters nach Osten[20] (**Abb. 3**). Ein monumentales Beispiel archaischer Zeit in Etrurien ist der Altar von Vignanello, „eine nach Osten gerichtete, T-förmige Anlage“[21]. Hinzu kommen zahllose Altäre in heiligen Bezirken, die nicht immer leicht als solche zu verifizieren sind, was ebenso für ihre Orientierung und damit die Ausrichtung des Priesters während der Kulthandlung gilt. Bestes und ältestes Beispiel ist das Areal Alpha in Tarquinia, das M. Bonghi Jovino kürzlich unter dem Aspekt der einzelnen Opferstätten vorgestellt hat[22]. Die in das 9. und 8. Jh. v. Chr. datierten Opferplätze, runde Steinhaufen, vermischt mit Erde, Knochen und keramischen Votivresten, geben noch keinerlei Hinweise auf die Art der Kultpraxis. Hinsichtlich der Frage nach der Orientierung von Altären kaum besser ist die Situation im Südareal des Heiligtums von Pyrgi. Es enthält eine große Anzahl von Opferstätten des 6.–4. Jhs. v. Chr., darunter neben amorphen bzw. runden Steinsetzungen (**Abb. 4** ι, μ, ν, σ) die Bodenreste meist kleiner viereckiger Altäre (**Abb. 4** δ, ε, θ) sowie größere Umfriedungen und Schreine, in denen ebenfalls Altäre aufgestellt waren[23] (**Abb. 4** α, β, γ). Über deren Ausrichtung fehlen Angaben, einzig beim spätarchaischen Rundaltar Lambda lässt sich die Orientierung nach OSO sicher bestimmen, da dessen mit knapp drei Meter Durchmesser vergleichsweise große Basis eine Zugangsrampe besaß[24] (**Abb. 4** λ **und Abb. 5**).

Als Beispiel aus nacharchaischer Zeit sei das Heiligtum von Gravisca genannt, dessen komplizierte Architektur- und Kultgeschichte inzwischen besser nachvollziehbar ist[25], wobei allerdings im Einzelfall kaum unterschieden werden kann zwischen den Fundamenten bzw. Basen für Altäre, Weihgeschenke oder Kultbilder. L. Fiorini und G. Pianu betonen, dass die entsprechenden Fundamente und Basen eine identische Ausrichtung besäßen, indem die Ecken der Monumente exakt nach den vier Himmelsrichtungen („punti cardinali“) hin ausgerichtet seien[26]. Da diese häufig nicht übereinstimmt mit der Orientierung der zugehörigen Räume oder Höfe, muss es sich um eine bewusste Ausrichtung handeln[27]. Problematisch ist dabei aber sowohl die Ausrichtung des Priesters wie überhaupt auch die Identifizierung der vorwiegend quadratischen Fundamente als Altäre. Letztlich bleibt es bei der schon 1977 von M. Torelli gegebenen Deutung, dass wohl nur zwei der Fundamente sicher als Altäre identifizert werden können, zum einen die aus drei Steinplatten bestehende quadratische Struktur in Raum G von Bau Beta, deren Orientierung nach OSO dank der im NW angebauten zweistufigen Prothysis gesichert ist[28] (**Abb. 6, 1 und Abb. 7**), sowie in Hof F von Bau Alpha eine kleine quadratische Struktur, in welcher Torelli die Stelle eines Gründungsopfers erkennt[29] (**Abb. 6, 2**). Eine Altarfunktion wurde ferner dem rechten der drei Monumente in Hof I von Bau Gamma zugeschrieben, die in gerader Linie nebeneinander liegen und im Falle von Opferhandlungen von SO her zugänglich waren[30] (**Abb. 6, 3**).

Zusammenfassend ergibt sich, dass etruskische Altäre, ob mit oder ohne Tempel-Kontext, vorwiegend nach Osten orientiert sind, allerdings mit deutlichen Abweichungen nach Norden und Süden. Das Blickfeld der

---

[20] Castagnoli 1962; C. F. Giuliani in: Roma 1981, 169–177. – Vgl. zwei formverwandte Altäre des 4. Jhs. v. Chr. in Ardea mit Ausrichtung nach OSO bzw. NO: Di Mario 2007, 80–86 Abb. 37–43.

[21] Steingräber 1982, 104 f. Taf. 2,1; Grundriss bei Massabò/Ricciardi 1988, 31f. Abb. 9e.

[22] Bonghi Jovino 2006.

[23] Colonna 2006, 132–152.

[24] Colonna 2006, 138 Abb. 2. 11.

[25] Pianu 1991; Fiorini 2005.

[26] Pianu 1991, 199: „L’orientamento di questi altari è abbastanza rigidamente dato su basi astronomiche. Fin da età arcaica, e nella grande maggioranza dei casi, gli altari e le altre strutture di culto sono orientati per angoli“. Ebenso Fiorini 2005, 135.

[27] Entsprechend mit den Ecken nach den vier Himmelsrichtungen orientiert ist „Altar 27“ im Bereich der Ara della Regina in Tarquinia. Die aus Quadersteinen erbaute, wie die Beispiele in Gravisca annähernd quadratische Basis hatte mehrere Bauphasen zwischen dem 6.– 3. Jh.: s. jetzt M. Geroli, *Aree sacre e altari,* in: M. Bonghi – F. Chiesa (Hrsg.), L’Ara della Regina di Tarquinia, aree sacre, santuari mediterranei, Milano 2009, 175–197; Lage des Altars: Bonghi Jovino 2005, 319 Abb. 3. Für Hinweise und die Einsicht in die Druckfahnen danke ich M. Bonghi Jovino.

[28] Torelli 1977, 421f.; Fiorini 2005, 147. 149f. Abb. 193. 198 („altare 10β“).

[29] Torelli 1977, 420; Fiorini 2005, 132–135 Abb. 165. 168 (Nr. 41).

[30] Torelli 1977, 423; Fiorini 2005, 39f. Abb. 8a (Nr. 17).

Priester umfasste demnach den Bereich zwischen NO und SO. Dass dies exakt mit jenem Abschnitt des Himmels übereinstimmt, in welchem sich der Sonnenaufgang im Laufe des Jahres abspielt[31], dürfte kein Zufall sein, vielmehr die Begründung für die Ausrichtung der Altäre und Priester geben[32]. Neben der Ost-Orientierung gab es aber, wie insbesondere das Heiligtum von Gravisca verdeutlicht, Altäre mit quadratischer Grundform, deren Ecken offensichtlich nach den vier Himmelsrichtungen orientiert sind und bei denen sich eine bestimmte Ausrichtung beim Opfervorgang bisher nicht feststellen lässt.

Neben den bisher behandelten Altären zur Verrichtung von Kulthandlungen an die Götter gab es auch im Kontext des Ahnenkultes die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit, mit der jenseitigen Welt zu kommunizieren[33]. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Opferstätten im Inneren des Grabes, welche nur während der Bestattungsperioden zugänglich waren und solchen, die auch nach dem Versiegeln der Grabkammern funktionsfähig blieben und damit ganz offensichtlich für den Ahnenkult bestimmt waren. Grabaltäre im Inneren frühetruskischer Kammergräber sind aus Cerveteri überliefert: an der rechten Wand im Eingangsbereich der Hauptkammer der Tomba Campana 1[34] sowie in der linken Dromos-Cella der Tomba delle Cinque Sedie, ebenfalls an der Wand rechts neben dem Eingang[35]. Es handelt sich um Libationsaltäre mit drei schalenförmigen Eintiefungen auf der Oberseite[36]. Die libierende Person war bei der Opferhandlung jeweils nach Süden ausgerichtet[37].

Nach etruskischer Vorstellung wurden Grabbauten, ob Tumulus, Würfelgrab oder Fassadengrab, neben ihrer sepulkralen Funktion offensichtlich auch als monumentale Altäre verstanden, welche man häufig mittels „Rampen“ oder Treppen besteigen konnte[38]. Im hiesigen Kontext, bei dem es um die Orientierung der Priester geht, interessiert insbesondere die Frage, ob die Anordnung der „Rampen“ Auskunft geben kann über die Orientierung der Priester. Dabei wird zunächst von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Geh-Richtung des Priesters beim Hinaufschreiten auf die Kuppe des Tumulus auch seiner Blickrichtung beim Opfer entsprach, so wie dies für den Altar mit rampenartigem Zugang in der Grotta Porcina-Nekropole zwischen Blera und Norchia angenommen werden kann[39] (**Abb. 8**).

Bei den Tumuli des 7. und frühen 6. Jhs. v. Chr. in Cerveteri scheint die Lage der „Rampen“ nicht willkürlich zu sein, vielmehr fällt auf, dass sie nie in Kontakt stehen zu den Dromoi der Grabkammern und meistens im nördlichen Teil an der Krepis des Tumulus ansetzen[40] (**Abb. 9**), was demnach für den hinaufschreitenden Priester eine Ausrichtung allgemein nach Süden bedeuten würde.

Im Zuge seiner Ausgrabungen in der Monterozzi-Nekropole von Tarquinia konnte R. Linington beobachten, dass in die Krepis von einigen der gebauten Tumuli des 6. Jhs. v. Chr. reliefierte Steinplatten mit trep-

---

[31] Vgl. Stevens 2009, 157 Abb. 6. – In diesem Zusammenhang wäre zu erwägen, ob die „Streuung“ in der Orientierung der Caeretaner Grabtypen zwischen W und NNW (Typen A und B) sowie zwischen NW und SW (Typen B und C) nicht, wie bisher angenommen (basierend auf Prayon 1975a, 85–88), mit der etruskischen Unterweltsregion im NW Sektor des Himmelskreuzes, sondern mit dem variierenden Sonnenuntergang zwischen NW und SW zusammenhängen kann.

[32] Bei jenen Altären mit exakt nach den vier Himmelsrichtungen ausgerichteten Ecken würde der Priester dementsprechend genau nach SO oder SW ausgerichtet sein und eben bewusst nicht nach Osten. Moscati 1985, 11 bringt die Orientierung der Altäre mit den *sedes deorum* der *disciplina etrusca* in Verbindung, was, wenn überhaupt, allerdings nur auf die Tempel und eben nicht auf die Altäre zutreffen würde.

[33] Im Liber linteus von Zagreb gibt es zahlreiche Hinweise auf Grabriten, die bisher allerdings noch nicht mit entsprechenden Opferstätten am und im Grabbau in Verbindung gebracht wurden; s. die Zusammenstellung der relevanten Textstellen bei van der Meer 2007, 42f.

[34] Prayon 1975a, Taf. 62; 85, 18.

[35] Prayon 1975a, Taf. 85, 19; 1975b, Abb. 3 (Lage des Altars); 2006, 35 Abb. 40 (Orientierung des Tumulus). Ebenfalls nach Süden weist der (Opfer-)Tisch in der rechten Dromoszella der Tomba delle Cinque Sedie: Prayon 1975a, Taf. 61,2; 1975b, Abb. 3; 2006, 35 Abb. 40.

[36] Zuletzt: van der Meer 2007, 57–61 Abb. 13–15.

[37] Ohne Orientierung sind die kleinen Libationsaltäre aus Gräbern in Bolsena: R. Bloch, MEFRA 67, 1955, 64–67 Abb. 5, Taf. 3, 3; G. Colonna, StEtr 41 (1973), 58f. Taf. 19a; 20a. b. Zu weiteren Libationsaltären: Colonna 2006, 140. – Bei dem langrechteckigen Altar(?)sockel (0,8 x 1,2 m) in der linken, offenbar als Kultraum konzipierten Dromoszella der Tomba Cima von San Giuliano lässt sich eine Orientierung nach einer bestimmten Himmelsrichtung nicht erkennen, da er in der Raummitte liegt: Naso 1996, 121 Abb. 93; Steingräber 2009, 125 Abb. 21. 24.

[38] Zu diesem Thema zuletzt Prayon 2010; ferner: Prayon 1975a, 83f.; 2006, 33–37; Steingräber 1982; 1997; 2009.

[39] Prayon 1975a, 83 Taf. 54, 2; 55; Colonna 1993, 331–337; Naso 1996, 155–159 Abb. 121–122.

[40] Prayon 1975a, 81–85 Taf. 81.

penartiger Verzierung eingesetzt waren[41]. Diese brachte er mit der Gattung der formverwandten, in ihrer Funktion umstrittenen „Treppensteine“[42] in Verbindung und verglich ihre Positionierung als Teil der Tumuluskrepis mit den Caeretaner „scale o ponti di accesso (le cosidette are) presumibilmente lasciati o costruiti per poter salire sui tumuli“[43]. Dabei ist das Motiv der in Relief angegebenen Abtreppung nicht wörtlich als benutzbare Treppe, sondern symbolisch zu verstehen[44]. Linington hätte seiner Beobachtung hinzufügen können, dass die Anordnung der Steinplatten in Tarquinia nicht nur unabhängig ist vom jeweiligen Grabeingang, sondern auch darin mit der Situation in Cerveteri übereinstimmt, dass die bisher in ihrer ursprünglichen Anordnung lokalisierbaren „Treppensteine“ jeweils im nördlichen Teil des Tumulus eingelassen sind[45] (**Abb. 10**).

Anders als in Cerveteri waren die von Linington freigelegten Tumuli von bescheidenen Ausmaßen sowohl im Durchmesser (unter 8 m) als auch in der Höhe, und Linington geht davon aus, dass die Oberkante des eingelassenen „Treppensteins“ mit der Höhe der Krepis des Tumulus übereinstimmte (**Abb. 11**). Dies könnte bedeuten, dass die „Treppensteine“ jenen Ort markieren, an welchem Opferhandlungen stattfanden, und dass dabei der steinerne Unterbau des Tumulus als Altarpodium und dessen plane Oberfläche als Opfertisch gedient hätten, bevor die Erdaufschüttung erfolgte[46]. Dies wäre dann das Gründungsopfer an der Grabanlage, ohne dass nach erfolgter Erdaufschüttung spätere Kulthandlungen an dieser markanten Stelle der Krepis auszuschließen wären. Sind diese Überlegungen richtig, böte sich für die Orientierung des Priesters während des Opfers eine Ausrichtung nach Süden an, mit Abweichungen nach SW und SO, die ganz der Situation der Tumuli mit „Rampen“ in Cerveteri entspräche (**Abb. 12**).

Ergänzend zu den bisher besprochenen Grabmonumenten mit integrierten „Rampen“ oder „Treppensteinen“ treten in der 1. Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. der monumentale Tumulus und der mit figürlichen Reliefs verzierte Altar in der Nekropole von Grotta Porcina, wobei der eher als Brücke zu bezeichnende Zugang auf den Tumulus nach SO, die „Rampe“ des Altars nach SW weisen und damit auch die Blickrichtung des Priesters bei der Kulthandlung anzeigen[47] (**Abb. 8**).

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse und Überlegungen zusammen: Altäre für den Götterkult mit und ohne Tempelkontext ergeben für den Priester, soweit feststellbar, eine Orientierung in östliche Richtung, während im Grabkult eine Ausrichtung nach Süden vorgegeben zu sein scheint. Für die Orientierung nach Osten (genauer: in den Bereich zwischen NO und SO), verbindlich auch für die Götteraltäre der griechischen und römischen Welt, bietet sich der Stand der Sonne bei ihrem Aufgang zwischen der Sommer- und der Wintersonnenwende an. Aber wie steht es um die Südorientierung etruskischer Altäre in sepulkralem Kontext?

Da antike Quellen über die Ausrichtung von Altären im Grabkult völlig fehlen und die Frage bisher noch nicht im Zusammenhang diskutiert worden ist, können die folgenden Überlegungen nur auf den bisher vorliegenden archäologischen Befunden beruhen und sind lediglich als ein vorläufiger Deutungsversuch zu verstehen. Aber immerhin gibt es die literarische Überlieferung, dass in Etrurien neben der (dominierenden) Ost-Orientierung von Priestern eine zweite nach Süden existierte, die unmittelbar mit dem etruskischen Himmelskreuz zusammenhing[48]. Danach ging die Blickrichtung vom Norden aus, den Wohnsitzen der hohen himmlischen Götter. In diesem nördlichen Bereich, in den Regionen 15, 16, 1 und 2, befinden sich die in die Krepis integrierten „Rampen“ und „Treppensteine“ der besprochenen Grabbauten. Folgen wir der vor allem von B. van der Meer[49] vertretenen Lokalisierung von Tinia in den Regionen 15, 16 und 1 sowie von Uni in

[41] Linington 1980.

[42] Bruni 1986; Maggiani 1996; Prayon 2010.

[43] Linington 1980, 639 Anm. 28.

[44] Missverstanden von Bruni 1986, 7 mit Anm. 33f.; Prayon 2006, 34f.

[45] Prayon 2006, 34f. Abb. 40–42; 2010.

[46] Vgl. die Situation des orientalisierenden Tumulus von Pisa, via San Jacobo, mit einer Steinplatte als Opfertisch oberhalb der Grabkiste und Aufschüttung des Erdhügels im Anschluss an die Opferhandlung: Floriani/Bruni 2006.

[47] U. a. Romanelli 1986, 29–31 Abb. 14, Taf. 9; Colonna 1993, 331–337; Naso 1996, 154–164 Abb. 120–126.

[48] Servius, ad Aeneas 2, 693: *sinistras autem partes septentrionales esse augurum disciplina consentit* ...; Livius 1, 18, 7: ... *regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit*.

[49] van der Meer 1987, 22 passim Abb. 14; ausgehend von Deecke 1880 und Thulin 1906, 26–29. Vgl. auch Pfiffig 1975, 121–127; Prayon 1997; 2006, 8–10 mit Abb. 6. Zur Gegenposition s. Anm. 9.

Region 2, so entspräche die Blickrichtung des Priesters exakt jener der beiden höchsten etruskischen Gottheiten[50] (**Abb. 12**).

Ist anzunehmen, dass nach etruskischer Vorstellung der Priester bei der Kulthandlung das hohe Götterpaar vertrat und dass das Grab unter dem direkten Schutz von Tinia und Uni stand? Ist es ein Zufall, dass in den entsprechenden orientalisierenden Gräbern von Cerveteri das Elternpaar, *pater* und *mater familias*, eine völlig dominierende Stellung einnahm, indem beide über ein eigenes „Grabhaus" verfügten? Sind sie es, auf die sich der „schützende Blick" des göttlichen Elternpaares bezieht? Ist die herausragende gesellschaftliche Stellung der etruskischen Aristokratie des 7. und frühen 6. Jhs. v. Chr. mit ihrem Streben nach Vergöttlichung, wie sie aus der antiken Literatur[51], aber auch aus der Grabplastik[52] und der Ausstattung der „palazzi"[53] erschlossen werden kann, in diesem Kontext zu sehen?

Das sind Fragen und keineswegs Antworten, zumal die zugrundliegende Materialbasis nicht unproblematisch ist: So steht der Lokalisierung von Tinia und Uni in den Regionen 15, 16, 1 und 2 nach wie vor die Auffassung entgegen, dass zu Tinia die Regionen 1–3 und zu Uni die Region 4 gehören[54]. Auch ist der Befund der Tumuli mit „Rampen" in Cerveteri nicht mehr so einheitlich wie in den 90er Jahren, als nur die „Rampe" des Tumulus Maroi mit ihrer Orientierung nach NW vom üblichen Befund abwich[55] (**Abb. 12**). Zwar fügt sich auch die „Rampe" des Tumulus Moretti mit ihrer Orientierung nach SSW in das übliche Schema ein, jedoch nicht diejenige des Tumulus Mengarelli, die nach NNW weist[56].

Offensichtlich ist der Befund vielfältig, und es muss nach Erklärungen für die Abweichungen gesucht werden. Auch fragt sich, ob der Begriff „Rampe" und der damit verbundene Aspekt des Zugangs auf die Kuppe des Tumulus tatsächlich auf alle derartigen Installationen zutrifft bzw. ob mit unterschiedlichen Funktionen gerechnet werden muss[57]. Wie oben schon aufgezeigt, waren die Tumuli mit in die Krepis eingelassenem „Treppenstein" in Tarquinia nicht begehbar, die Kulthandlungen dürften demnach zu ebener Erde durchgeführt worden sein[58]. Einige der Anlagen, wie der Tumulus II del Sodo in Cortona, mit seiner breiten und reich dekorierten Zugangstreppe und der anschließenden großen Plattform, werden nicht als „Rampe", sondern wohl zutreffender als „terrazza altare" mit Freitreppe bezeichnet[59]. Hinsichtlich ihrer Funktion bieten sich zwei Deutungen an: Ort der Aufbahrung von Verstorbenen vor der endgültigen Deponierung im Grab[60] oder aber Ort der Ahnenverehrung mit entsprechenden Opferhandlungen. Für die zweite Deutung spricht im Falle von Cortona nicht zuletzt das plastische Bildmotiv beidseitig am Fuße der Treppenwangen, die blutige Zweikampfgruppe zwischen einer Löwin, die den Kopf eines Mannes im Maul hält, während dieser mit einem Messer in die Flanke der Raubkatze stößt. Falls also, wie es scheint, auf der Plattform Opfer stattfanden[61],

---

[50] Nach der Rekonstruktion eines „flexiblen" Himmelskreuzes von Stevens 2009 (s. Anm. 9) könnte z. B. Tinia die Schutzgottheit sein.

[51] Bes. Pallottino 1958 und Camporeale 2009.

[52] Z. B. in der Grabplastik das Ehepaar im Vorraum der Tomba delle Statue in Ceri (Prayon 1998, 191–195 Abb. 1–4; 2006, 52f. Abb. 57–58 gegen G. Colonna in: Colonna/von Hase 1986) oder der fast lebensgroße, ursprünglich vergoldete(!) Holzkopf der Grabstatue der Ati Velaruna aus Vulci (Prayon 1998, 203–206 Abb. 13–14; 2006, 49–52 Abb. 54–56).

[53] Torelli 1988, 92–98; vgl. auch die Diskussion um die Deutung der tönernen Verkleidungsplatte aus Poggio Civitate mit dem Bildmotiv sitzender Personen (zusammenfassend Haynes 2005, 153–155), wo vom Bildmotiv her die göttliche und menschliche Sphäre nicht zu trennen sind.

[54] Speziell die italienische Forschung: s. oben Anm. 8.

[55] Prayon 1997, 368f. Abb. 8.

[56] Diese Erkenntnisse entnehme ich, Dank freundlicher Vermittlung von S. Steingräber, der unveröffentlichten Tesi di Laurea von Elenea Marini, *Lo sviluppo dei grandi tumuli orientalizzanti nelle necropoli di Cerveteri*, Università Roma Tre, Anno Accademico 2007–2008.

[57] Bisweilen wird auch die „Rampe" selbst als Altar angesehen, so u. a. Ricci 1955, 203; 233; zuletzt Bagnasco Gianni 2008, 284 im Falle des Tumulus delle Croci (bzw. delle Ginestre) in Cerveteri.

[58] Dasselbe könnte für die im NNW in die Krepis integrierte, ebenerdig angelegte Plattform des Tumulus von Montefortini gelten. Als einzige liegt sie in unmittelbarer Nähe des Grabeingangs (Nicosia 1966 Taf. 7). Vgl. ferner die Plattform („altare terrazza") des Tumulus C von Artimino Prato Rosello (Nicosia 1997; 2000 mit Abb. 3; Poggesi 1999 mit Abb. 6) sowie vermutlich die Reste einer weiteren des Tumulus B (Poggesi 1999 mit Abb. 11. 13–14; Nicosia 2000 mit Abb. 4), beide im NNW der Krepis angelegt.

[59] Zamarchi Grassi 2000, 140f. Rekonstruktionsversuch: Cortona Museo 2005.

[60] Gegen diese verbreitete These wendet sich entschieden Colonna 2006, 152 mit dem Hinweis, dass die Totenaufbahrung grundsätzlich im Wohnhaus stattfand.

[61] Zuletzt: Warden 2009, 205f.

stellt sich die Frage nach der Ausrichtung des Priesters während der Kulthandlung. Das Podium befindet sich im SO-Teil des Tumulus[62], der Priester betrat demnach die Plattform mit Blickrichtung nach NW. Ob dies allerdings auch seine Ausrichtung beim Opfer war oder ob er in die Gegenrichtung schaute, wo sich die Kultteilnehmer befunden haben dürften, muss offenbleiben[63].

Eher als Podien denn als „Rampen" sind wohl auch die beiden Anbauten des Tumulus I – dei Sarcofagi und des Tumulus II – della Capanna in der Banditaccia-Nekropole von Cerveteri zu deuten[64]. Bezeichnenderweise sind beide Podien nicht aus dem anstehenden Tuff herausgemeißelt, wie in Cerveteri üblich, sondern waren aus Quadersteinen erbaut. Dabei war die nördliche Seite des Podiums von Tumulus I in diesen integriert[65], während zwischen der Krepis von Tumulus II und dem Podium ein Abstand von einem knappen Meter besteht. Beide Podien waren von Süden her zugänglich[66], was der Ausrichtung des Podiums der Melone II del Sodo in Cortona nur formal entspricht, denn ganz offensichtlich verdanken beide Caeretaner Podien ihre Lage und Ausrichtung dem Umstand, dass sie von der Gräberstraße aus zugänglich sein sollten. Es handelt sich um nachträgliche Anbauten des 6. Jhs. v. Chr., als die Gräberstraße für die Ausrichtung der Grabarchitektur verbindlich wurde[67]. Dies bezeugt nicht nur die Tatsache, dass beide Podien vollständig aus Quadersteinen erbaut waren, sondern auch die Existenz von Resten der usprünglichen „Rampe" des frühen 7. Jhs. v. Chr. an der NO-Seite von Tumulus II – della Capanna[68]. Da aufgrund des Befundes unklar bleibt, ob die Podien Zugänge auf die Kuppe des Tumulus waren oder als eigenständige Altäre dienten, ist eine Aussage über die Orientierung des Priesters während der Kulthandlung nicht möglich.

Mit dem Themenkomplex Grabbau und Kult offenbar verbunden sind jene in einigen Nekropolen freigelegten oder erschließbaren oikosartigen Anlagen, ziegelgedeckt und ursprünglich mit figürlich verzierten Dachterrakotten geschmückt, deren Kenntnis den neuen Ausgrabungen von P. Zamarchi Grassi in Cortona und von A. M. Sgubini Moretti in Vulci und Tuscania verdankt wird. Sie erweitern den Blick für die noch immer weitgehend ungeklärte Frage nach den Zeremonien, die sich während und nach den Bestattungen in den Nekropolen abgespielt haben[69]. So werden Dachziegel, ein Akroter und ein Frauenkopfantefix als Indiz einer für Kulthandlungen bestimmten Ädikula auf der Kuppe der Melone II del Sodo gedeutet[70], und unmittelbar neben der Cuccumelletta von Vulci[71] liegen die Fundamente eines kleinen, zweiräumigen oikosartigen Baus[72], welcher aufgrund seiner der Tumuluskrepis verwandten Steinbauweise wie die Cuccumelletta in das ausgehende 7. Jh. v Chr. datiert wird (**Abb. 13**). Sgubini Moretti bringt den kleinen Bau überzeugend in Zusammenhang mit dem Grabkult für die „famiglia titolare" der Cuccumelletta[73], vielleicht könnte man ihn,

---

[62] Falsch der Nordpfeil in: Zamarchi Grassi 2000, 141 Abb. 109c.

[63] Nicosia 2000, 13 bezeichnet das Podium des Secondo Melone als Altar und sieht dessen Ausrichtung (nach SO) im Blickkontext mit dem seinerzeit unbefestigten Zentrum der Stadt oder einem dort gelegenen Heiligtum. – Bei jüngeren etruskischen Grabtypen wie dem Würfelgrab oder den „tombe a sottofacciata" war die Ausrichtung des Priesters auf der Plattform wohl entgegengesetzt zur Zugangstreppe (z. B. Prayon 1975a, Taf. 5, 2 bzw. Colonna di Paolo 1978, 46 Abb. 74), Ähnliches könnte auch für das Podium in Cortona, vielleicht sogar für die Caeretaner Rampen gelten.

[64] Ricci 1955, 203–205 Abb. 1–2; 233f. Abb. 14. 16, Taf. 8.

[65] S. die Abarbeitung der Tumuluskrepis bei Ricci 1955, S. 235f. Abb. 16.

[66] Ricci 1955, 233 erwähnt für das Podium von Tumulus II Reste von Treppenstufen.

[67] Prayon 1975a, 86; vgl. etwa die Ausrichtung der Tomba 56 – dei Capitelli (Typ D1) mit derjenigen der benachbarten Tombe 53 und 58 (jeweils Typ C1): a. O. Abb. 2 vor S. 13.

[68] Prayon 1975a, Anm. 464 mit Taf. 48. 49, 1; 81, 2.

[69] Allgemein, ausgehend von der Gattung der chiusinischen Reliefs: Jannot 1984, 309–387 mit dem Versuch einer Rekonstruktion der Ritenfolge und sonstiger Handlungen im Kontext von Bestattungen (mit tabellarischer Zusammenstellung S. 378). – Zu funerären Grabschreinen Colonna 2006, 151f.

[70] Zamarchi Grassi 1998; Cortona Museo 2005, 35–38 Abb. 60–62. Da weder Reste einer auf den Tumulus führenden Treppe, noch solche eines Baus auf der Hügelkuppe gefunden wurden und die Architekturterrakotten vielmehr am Fuß der Tumuluskrepis freigelegt wurden, ist die Lokalisierung des „Oikos" auf der Hügelkuppe möglich, aber nicht zwingend.

[71] Sgubini Moretti 1994, 23–25 und Anm. 87 mit Verweis auf Sgubini Moretti/Ricciardi 1993.

[72] Sgubini Moretti 1994, 23: „una struttura a pianta rettangolare, bipartita nel senso della larghezza".

[73] Sgubini Moretti 1994, 24 mit Anm. 82–87. Auch im Umfeld der Cuccumella von Vulci, ca. 70 m südöstlich der Tumuluskrepis, befindet sich eine Kultanlage, als „altare funerario" bzw. als „altare di tipo ad ante" bezeichnet, wobei allerdings wegen der zerstörten Frontseite Anten nur eine von mehreren Rekonstruktionsmöglichkeiten darstellen (Sgubini Moretti 1994, 36 mit Abb. 28. 37–39). Der ca. 8 x 14 m lange und wiederum nach Süden ausgerichtete Bau zeichnet sich durch besonders dicke Seitenwände und einen nur ca. 2,50 – 3 m schmalen, korridorartigen Innenraum aus. Im mittleren Teil befindet sich eine „Rampe", und in der rückwärtigen, annähernd quadratischen „cella" sind Reste eines Abflusskanals, den Sgubini Moretti als Indiz für einen chtho-

nicht zuletzt wegen seiner Orientierung nach SSW, auch als „tempietto sepolcrale“ bezeichnen[74]. Ähnlich scheint die Situation in Tuscania gewesen zu sein: In der Guadocinto-Nekropole weisen Architekturterrakotten des 7. und 6. Jhs. v. Chr. sowie ein kleiner Rechteckbau im Kontext gleichzeitiger Tumuli auf gentilizische Kulte hin. Sie ergänzen entsprechende Befunde (Terrakottafriese und Reste eines Sacellums) in der Ara del Tufo-Nekropole von Tuscania[75]. Über die Art der Kulthandlungen, die mit diesen Oikoi oder Sacella verbunden waren, sind vorerst noch keine Aussagen möglich[76].

Abschließend noch eine kurze Bemerkung zur „area cultuale all'aperto“ der Tomba Cima von San Giuliano, einem weiteren Tumulus des späteren 7. Jhs. v. Chr.: 17 zweireihig angeordnete pyramidale Cippi befinden sich auf einer langrechteckigen Basis von ca. 3,50 x 9 Meter Größe[77] (**Abb. 14**). Die im SO des Tumulus liegende und auf diesen ausgerichtete Anlage diente offensichtlich als Kultplatz und Opferstätte. Eine bestimmte Orientierung bei der Verrichtung der Kulthandlung scheint nicht vorgegeben, es sei denn, die runde, knapp zwei Meter Durchmesser umfassende Eintiefung im Zentrum der Anlage zwischen den südlichen Pyramidenstümpfen würde als eine Art Opfergrube angesehen[78]. In diesem Fall stünde der Priester südlich der „area sacra“ und würde beim Opfer nach Norden blicken, in dieselbe Richtung, nach welcher das Hauptgrab ausgerichtet ist.

Die Zusammenstellung der relevanten archäologischen Befunde zum Thema Grabaltar und Priester ergibt ein noch vielseitigeres Bild als für den Themenkomplex (Götter-)Altar und Priester. Dies liegt nicht zuletzt auch daran, dass der Begriff „Grabaltar“ problematisch und vielschichtig ist: Libationsaltäre im Inneren des Grabes und Installationen an der Krepis des Tumulus wie „Rampen“, „Treppensteine“ und Podien lassen zwar auf Kulthandlungen schließen, diese sind allerdings mangels konkreter Opfervorrichtungen im Einzelnen kaum zu spezifizieren[79]. Immerhin deutet sich aber an, dass Altäre bzw. altarartige Installationen für den Ahnenkult weder nach Osten (wie die Altäre in Heiligtümern), noch nach Westen (wie die ältesten Grabanlagen im Tumulus) orientiert sind, sondern vorzugsweise nach Süden, wobei der Blick des Priesters keineswegs zum Tumulus hin ausgerichtet sei muss. Dies verdeutlicht beispielhaft der Altar in der Nekropole von Grotta Porcina (**Abb. 7**), der als einziger auch über das räumliche Verhältnis von Kultteilnehmern und Priester eine Aussage insofern ermöglicht, als erstere auf den Stufen im Rücken und rechts vom Priester an der Opferhandlung teilnahmen.

Bibliographie

Alföldi 1977: A. Alföldi, *Das frühe Rom und die Latiner,* Darmstadt 1977.

Arezzo 1985: *Santuari d'Etruria* (Hrsg. G. Colonna), Ausstellungskatalog Arezzo, Milano 1985.

Aveni/Romano 1994: A. Aveni – G. Romano, *Orientazioni di templi e rituali etruschi*, RdA 18 (1994) 57–67.

Bagnasco Gianni 2008: G. Bagnasco Gianni, *Rappresentazioni dello spazio "sacro" nella documentazione epigrafica etrusca di epoca orientalizzante*, in: Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio punico, iberico e celtico, Convegno internazionale di studi, Roma 2004, 273–285.

Bell/Nagy 2009: S. Bell – H. Nagy (Hrsg.), *New Perspectives on Etruria and Early Rome*. In Honor of Richard Daniel De Puma, Madison (Wiskonsin) 2009.

Bentz/Reusser 2008: M. Bentz – Chr. Reusser, *Marzabotto. Planstadt der Etrusker*, Mainz 2008.

---

nischen Kult ansieht. „Rampe“ und Kanal erinnern indes an den „tempio altare“ des „edificio Beta“ in Tarquinia (Bonghi Jovino 1999, 87).

[74] Auch für das nähere Umfeld des Altars der Grotta Porcina-Nekropole wird ein kleiner Oikos für den gentilizischen Grabkult angenommen: Sgubini Moretti 1994, 27 mit Anm. 85.

[75] Ara del Tufo: Sgubini Moretti/Ricciardi 1993; Guadocinto: A. M. Sgubini Moretti demnächst in: Immagini di dei, mostri ed eroi. Images of gods, monsters and heroes (= Deliciae Fictiles IV), Roma – Sicilia, 21.–25. Oktober 2009.

[76] Da aus einer relativ gut erforschten Nekropole wie Cerveteri derartige Oikoi oder Sacella bisher nicht bekannt sind, stattdessen aber zahlreiche Tumulusrampen, die ihrerseits in Tuscania fehlen, ist zu vermuten, dass es sich um lokale Varianten mit verwandter Funktion handelt, um Gedenkstätten und Installationen zur Verrichtung von Opferhandlungen im Kontext des gentilizischen Ahnenkultes.

[77] Romanelli 1986, 24–27, Abb. 9–11. 15, Taf. 10; Colonna 1986, 420; Naso 1996, 119f. Abb. 91–92; Steingräber 2009, 127f. Abb. 20.

[78] So vermutungsweise, aber überzeugend Steingräber 2009, 128.

[79] Dies gilt auch für die hier nicht behandelten, möglicherweise als Altäre anzusprechenden Denkmäler wie Felsthrone (Prayon 1979) und kleine Stufenmonumente (Steingräber 1982).

Bonghi Jovino 1997: M. Bonghi Jovino, *La phase archaïque de l'Ara della Regina à la lumière des recherches récentes*, in: Paris 1997, 69–95.

Bonghi Jovino 1999: M. Bonghi Jovino, *Tantum ratio sacrorum gerebatur. L'edificio Beta di Tarquinia in epoca orientalizzante e alto arcaica*, in: Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini (Hrsg. M. Castoldi), Milano 1999, 87–103.

Bonghi Jovino 2005: M. Bonghi Jovino, *Tarquinia. Monumenti urbani*, in: Dinamiche di sviluppo delle città nell´Etruria meridionale, Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Roma 2001), Pisa 2005, 309–322.

Bonghi Jovino 2006: M. Bonghi Jovino, *Altari etruschi deperibili di epoca villanoviana*, in: Italo-Tusco-Romana, Festschrift für Luciana Aigner-Foresti (Hrsg. P. Amann – M. Pedrazzi – H. Taeuber), Wien 2006, 39–45.

Bruni 1986: S. Bruni, *I lastroni a scala*, Roma 1986.

Camporeale 2009: G. Camporeale, *The Deified Deceased in Etruscan Culture*, in: Bell – Nagy 2009, 220–250.

Castagnoli 1962: F. Castagnoli, *Sulla tipologia degli altari di Lavinio*, BullCom 77 (1959/60), 145–172.

Castagnoli 1984: F. Castagnoli, *Il tempio romano: Questioni di terminologia e di tipologia*, BSR 52 (1984), 3–20.

Cataldi/Baratti/Mordeglia 2009: M. Cataldi – G. Baratti – L. Mordeglia, *Nuovi dati dagli scavi all'Ara della Regina*, in: L'Ara della Regina di Tarquinia – aree sacre – santuari mediterranei (Hrsg. M. Bonghi Jovino – F. Chiesa), Milano 2007 (Quaderni di Acme 110), 47–63.

Chevallier 1993: R. Chevallier, *Note sur Vitruve et l'haruspicine étrusque: problèmes d'orientation*, in: Les écrivains du siècle d'Auguste et l'Etrusca disciplina, Université de Tours, Bulletin de l'Institut d'Études latines et du Centre de Recherches A. Piganiol, Caesarodonum, suppl. 63 (1993), 195–206.

Colonna 1986: G. Colonna, *Urbanistica e architettura*, in: Rasenna, Storia e civiltà degli Etruschi (Hrsg. G. Pugliese Carratelli), Milano 1986, 371–530.

Colonna 1993: G. Colonna, *Strutture teatriformi in Etruria*, in: Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique (Actes de la table ronde de Rome, 3–4 mai 1991), Rome 1993, 321–347.

Colonna 1994: G. Colonna, *A proposito degli dei del fegato di Piacenza*, StEtr 59 (1993), 123–136.

Colonna 2006: G. Colonna, *Sacred architecture and the religion of the Etruscans*, in: de Grummond/Simon 2006, 132–168.

Colonna/von Hase 1986: G. Colonna – F. W. von Hase, *Alle origini della statuaria etrusca. La Tomba delle statue presso Ceri*, StEtr 52 (1984), 13–59.

Colonna di Paolo 1978: E. Colonna di Paolo, *Necropoli rupestri del Viterbese*, Novara 1978.

Cortona Museo 2005: *Guida del Museo della città etrusca e romana di Cortona*, Edizioni Polistampa 2005.

Cristofani 1988: M. Cristofani, Gnomon 60 (1988), 561–563 (Rezension zu van der Meer 1987).

Deecke 1880: W. Deecke, *Das Templum von Piacenza*, Suttgart 1880.

Di Mario 2007: F. Di Mario, *Ardea. La terra dei Rutuli tra mito e archeologia: alle radici della romanità*, Nepi 2007.

Enking 1957: R. Enking, *Zur Orientierung etruskischer Tempel*, StEtr 25 (1957), 541–544.

Fiorini 2005: L. Fiorini, *Topografia generale e storia del santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie (Gravisca 1.1)*, Bari 2005.

Floriani/Bruni 2006: P. Floriani – S. Bruni, *La Tomba del Principe. Il tumulo etrusco di via San Jacopo*, Pisa 2006.

Gleba/Becker 2009: M. Gleba – H. Becker (Hrsg.), *Votives, places and rituals in Etruscan religion.* Studies in honor of Jean MacIntosh Turfa, Leiden – Boston 2009.

Gottarelli 2005: A. Gottarelli, *Templum solare e città fondata*, in: G. Sassatelli – E. Govi (Hrsg.), Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto. Nuove prospettive di ricerca (Atti Bologna 2003), Bologna 2005, 101–138.

de Grummond 2006: N. T. de Grummond, *Prophets and priests*, in: de Grummond/Simon 2006, 27–44.

de Grummond/Simon 2006: N. T. de Grummond – E. Simon (Hrsg.), *The Religion of the Etruscans,* Austin 2006.

Haynes 2005: S. Haynes, *Etruscan Civilisation*, Los Angeles 2005.

Jannot 1984: J.–R. Jannot, *Les reliefs archaïques de Chiusi*, Roma 1984.

Jannot 1998: J.–R. Jannot, *Devins, dieux et démons*, Paris 1998.

Linington 1980: R. E. Linington, *La funzione dei lastroni scolpiti di Tarquinia*, MEFRA 92,2 (1980), 625–639.

Lyon 1991: R. Étienne – M.-T. Le Dinahet (Hrsg.), *L'Espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l´antiquité* (Actes du Colloque tenu à la Maison de l´Orient, Lyon 1988), Paris 1991.

Maggiani 1984: A. Maggiani, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, StEtr 50 (1982), 53–88.

Maggiani 1996: A. Maggiani, *Un programma figurativo alto arcaico a Tarquinia*, RivArch 20 (1996), 5–37.

Massa Pairault 1981: F. H. Massa Pairault, *Deux questions religieuses sur Marzabotto*, MEFRA 93 (1981), 127–154.

Massabò/Ricciardi 1988: B. Massabò – L. Ricciardi, *Il tempio, l'altare e il deposito votivo*, BdA 48 (73,6), 27–42.

van der Meer 1979: L. B. van der Meer, *Iecur Placentium and the Orientation of the Etruscan Haruspex*, BaBesch 54 (1979), 49–64.

van der Meer 1987: L. B. van der Meer, *The Bronze Liver of Piacenza*, Amsterdam 1987.

van der Meer 2007: L. B. van der Meer, *Liber Linteus Zagrabiensis. The linen book of Zagreb*, Louvain – Dudley 2007.

Mertens 1984: D. Mertens, *Der Tempel von Segesta und die dorische Tempelbaukunst des griechischen Westens in klassischer Zeit*, Mainz 1984.

Mertens 1991: D. Mertens, *Bemerkungen zu westgriechischen Monumentalaltären*, in: Lyon 1991, 187–191.

Moscati 1985: P. Moscati in: Dizionario della civiltà etrusca (Hrsg. M. Cristofani), Firenze, 11f., s. v. *altari*.

Naso 1996, A. Naso, *Architetture dipinte*, Roma 1996.

Nicosia 1966: F. Nicosia, *Il tumulo di Montefortini e la tomba dei Boschetti a Comeana*, Firenze 1966.

Nicosia 1997: F. Nicosia, *La necropoli monumentale di Comeana*, in: M. C. Bettini – F. Nicosia – G. Poggesi, Il parco archeologico di Carmignano, Firenze 1997, 49–65.

Nicosia 2000: F. Nicosia, *La città di Artimino in età orientalizzante e arcaica nell´ambito della civiltà etrusca*, in: M. C. Bettini – G. Poggesi (Hrsgg.), Archeologia 2000. Un progetto per la Provincia di Prato (Atti della giornata di studio, Carmignano 1999), 12–20.

Pallottino 1956: M. Pallottino, *Deorum sedes*, in: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni, Milano, III, 223–234 (Nachdruck in: M. Pallottino, Saggi di Antichità II, Roma 1979, 779–790).

Pallottino 1958: M. Pallottino, *Il culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latina*, StEtr 26 (1958), 49–83 (Nachdruck in: M. Pallottino, Saggi di Antichità II, Roma 1979, 791–822).

Paris 1997: F. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), *Les Étrusques, les plus religieux des hommes* (Rencontres de l´École du Louvre, Paris 1992), Paris 1997.

Pfiffig 1975: A. J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz 1975.

Pianu 1991: G. Pianu, *Gli altari di Gravisca*, in: Lyon 1991, 193–199.

Poggesi 1999: G. Poggesi, *La necropoli di Prato Rosello*, in: G. Poggesi (Hrsg.), Artimino: Il guerriero di Prato Rosello, Firenze 1999, 17–29.

Prayon 1975a: F. Prayon, *Frühetruskische Grab- und Hausarchitektur*, Heidelberg 1975.

Prayon 1975b: F. Prayon, *Zum ursprünglichen Aussehen und zur Deutung des Kultraumes in der Tomba delle Cinque Sedie bei Cerveteri*, MarbWPr 1974, 1–15.

Prayon 1979: F. Prayon, *Felsthrone in Mittelitalien*, RM 86 (1979), 87–101.

Prayon 1988: F. Prayon, *Zur Baupolitik im archaischen Rom*, in: Bathron. Beiträge zur Architektur und verwandten Künsten für Heinrich Drerup (Hrsg. H. Büsing – F. Hiller), Saarbrücken 1998, 331–342.

Prayon 1991: F. Prayon, *Deorum sedes. Sull´orientamento dei templi etrusco-italici*, ArchCl 43 (1991), 1285–1295.

Prayon 1997: F. Prayon, *Sur l'orientation des édifices cultuels*, in: Paris 1997, 357–371.

Prayon 1998: F. Prayon, *Die Anfänge großformatiger Plastik in Etrurien*, in: P. Schauer (Hrsg.), Archäologische Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen Altitalien und der Zone nordwärts der Alpen während der frühen Eisenzeit Alteuropas (Kolloquium Regensburg 1994), Bonn 1998, 191–207.

Prayon 2006: F. Prayon, *Die Etrusker. Jenseitsvorstellungen und Ahnenkult*, Mainz 2006.

Prayon 2010: F. Prayon, *The tomb as altar*, in: L. B. van der Meer (Hrsg.), Material aspects of Etruscan religion (Kolloquium Leiden 2008), BABESCH Suppl. 16, 2010, 85–92.

Ricci 1955: G. Ricci, *Caere 3. Necropoli della Banditaccia, Zona A 'del Recinto'*, MonAnt 42 (1955), 201–1047.

Roma 1981: *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, Ausstellungskatalog (Roma, 22 Settembre – 31 Dicembre 1981, Campidoglio – Palazzo dei Conservatori), Rom 1981.

Roma 1993: *Deliciae fictiles* (Hrsg. E. Rystedt, Ch. und Ö. Wikander), Proceedings Rome 1990, Stockholm 1993.

Romanelli 1986: R. Romanelli, *Necropoli dell'Etruria rupestre. Architettura*, Viterbo 1986.

Sgubini Moretti 1994: A. M. Sgubini Moretti, *Ricerche archeologiche a Vulci: 1985–1990*, in: M. Martelli (Hrsg.), Tyrrhenoi Philotechnoi (Atti della giornata di studio, Viterbo 1990), Roma 1994, 9–50.

Sgubini Moretti/Ricciardi 1993: A. M. Sgubini Moretti – L. Ricciardi, *Le terrecotte architettoniche di Tarquinia*, in: Roma 1993, 163–181.

Siena 1985: *Case e palazzi d'Etruria* (Hrsg. S. Stopponi), Ausstellungskatalog Siena, Milano 1985.

Steingräber 1982: S. Steingräber, *Überlegungen zu etruskischen Altären*, in: Miscellanea Archaeologica, Tobias Dohrn dedicata (Hrsg. H. Blanck – S. Steingräber), Roma 1982, 103–116.

Steingräber 1997: S. Steingräber, *Le culte des morts et les monuments de pierre des nécropoles étrusques*, in: Paris 1997, 97–116.

Steingräber 2009: S. Steingräber, *The Cima tumulus at San Giuliano – an aristocratic tomb and monument for the cult of the ancestors of the late orientalizing period*, in: Gleba – Becker 2009, 123–133.

Stevens 2009: N. L. C. Stevens, *A new reconstruction of the Etruscan heaven*, AJA 113 (2009), 153–164.

Thuillier 1991: J. P. Thuillier, *Autels d'Étrurie*, in: Paris 1991, 243–247.

Thulin 1906: C. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III,1*, Giessen 1906.

Torelli 1967: M. Torelli, *Terza campagna di scavi a Punta della Vipera (Santa Marinella)*, StEtr 35 (1967), 331–352.

Torelli 1977: M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, PP 32 (1977), 398–458.

Torelli 1986: M. Torelli, *La religione*, in: Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi (Hrsg. G. Pugliese Carratelli), Milano 1986, 157–237.

Torelli 1988: M. Torelli, *Die Etrusker. Geschichte, Kultur, Gesellschaft*, Frankfurt – New York 1988.

Vitali/Brizzolara/Lippolis 2001: D. Vitali – A. M. Brizzolara – E. Lippolis, *L'Acropoli della città etrusca di Marzabotto*, Bologna 2001.

Warden 2009: P. G. Warden, *The Blood of Animals: Predation and Transformation in Etruscan Funerary Representation*, in: Bell/Nagy 2009, 198–219.

Zamarchi Grassi 1998: P. Zamarchi Grassi, *Un edificio per il culto funerario. Nuovi dati sul tumulo II del Sodo a Cortona*, RdA 22 (1998), 19–26.

Zamarchi Grassi 2000: P. Zamarchi Grassi, *Il tumulo II del Sodo di Cortona (Arezzo)*, in: Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa (Austellungskatalog Bologna), Venezia 2000, 140–142.

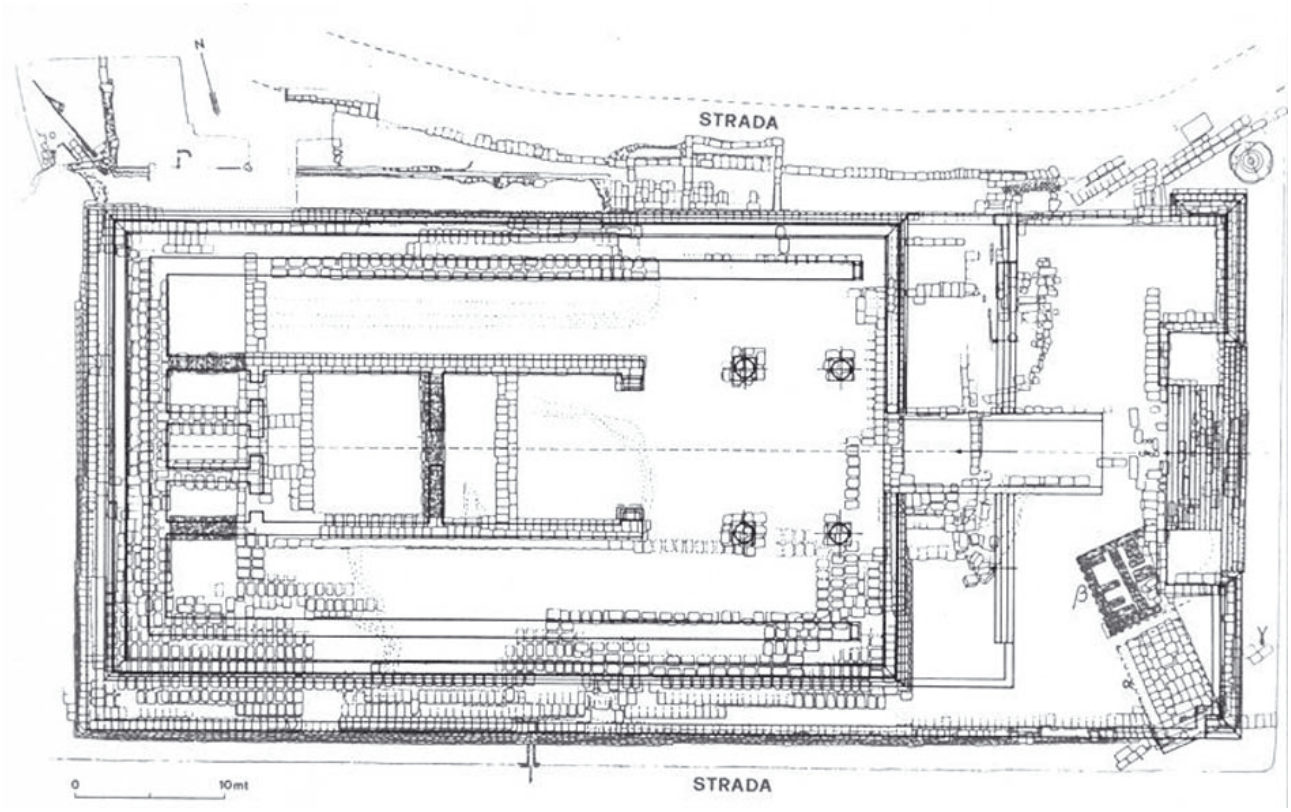


Abb. 1: Tarquinia, „Ara della Regina“, Tempel mit vorgelagertem Altar Beta (aus: Colonna 1986, Taf. 29).

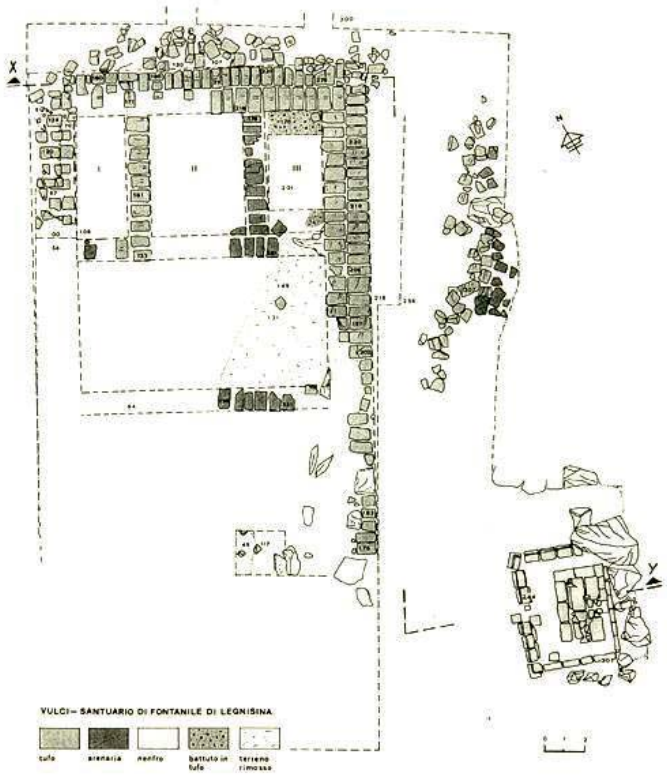


Abb. 2: Vulci, Fontanile di Legnisina, Tempel mit Altar (aus: Colonna 2006, 144, Abb. 20).

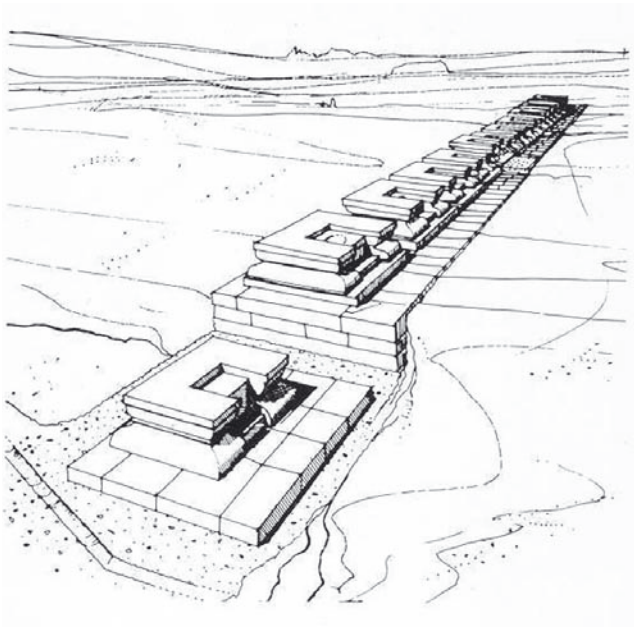


Abb. 3: Lavinium, Rekonstruktionszeichnung der 13 Altäre (aus: Alföldi 1977, Taf. 16, nach F. Castagnoli).

Abb. 5: Pyrgi, Altarbasis Lambda im Heiligtum „area sud“ (aus: Colonna 2006, 138 Abb. 11).

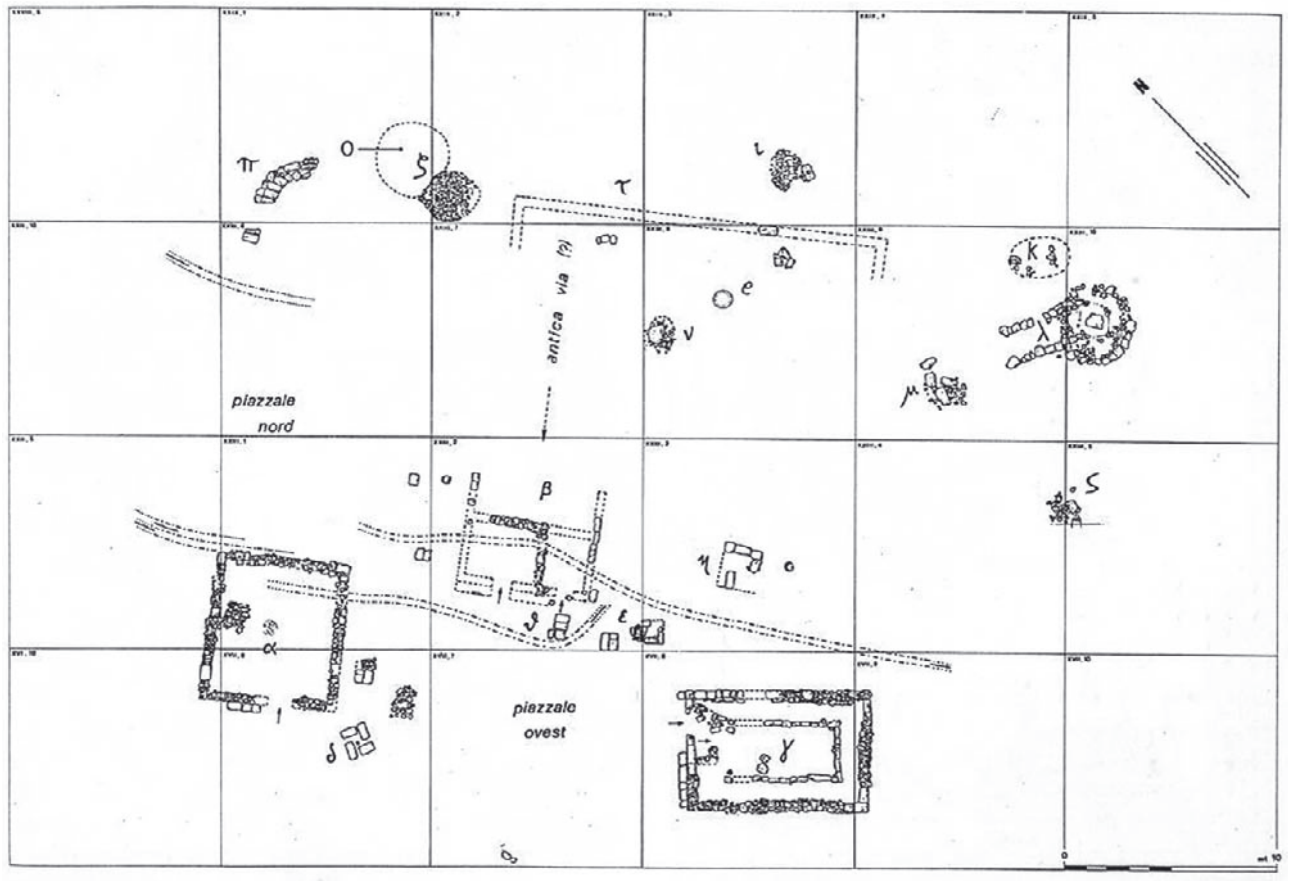


Abb. 4: Pyrgi, Heiligtum „area sud“, Gesamtplan (aus: Colonna 2006, 134, Abb. VIII,2).

Abb. 6: Gravisca, Heiligtum, Phase 5 (Anf. 4. Jh. v. Chr.):
1: Altarbasis in Bau Beta, Raum G
2: Altarbasis in Bau Alpha, Hof F
3: Altarbasis (?) in Bau Gamma, Hof I
(aus: Fiorini 2005, Taf. 27).

Abb. 7: Gravisca, Altarbasis in Bau Beta, Raum G (aus: Fiorini 2005, 150, Abb. 198).

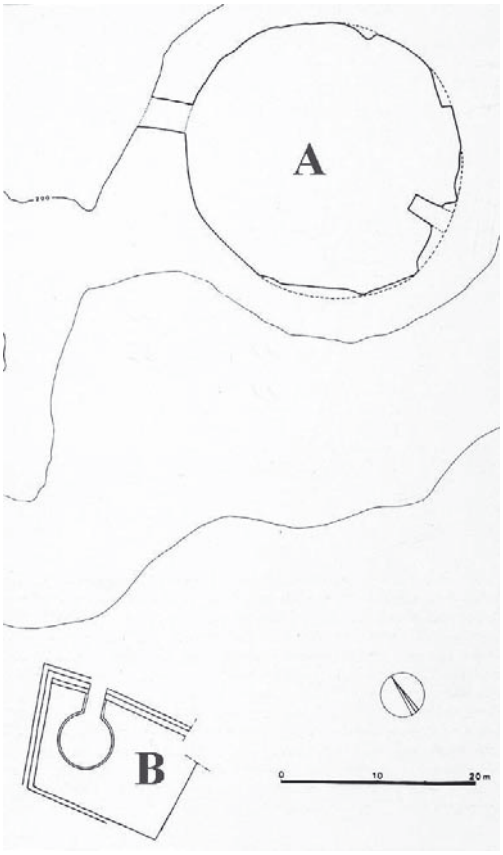


Abb. 8: Grotta Porcina-Nekropole, Tumulus (A) und Altar (B) (aus: Naso 1996, 158, Abb. 121).

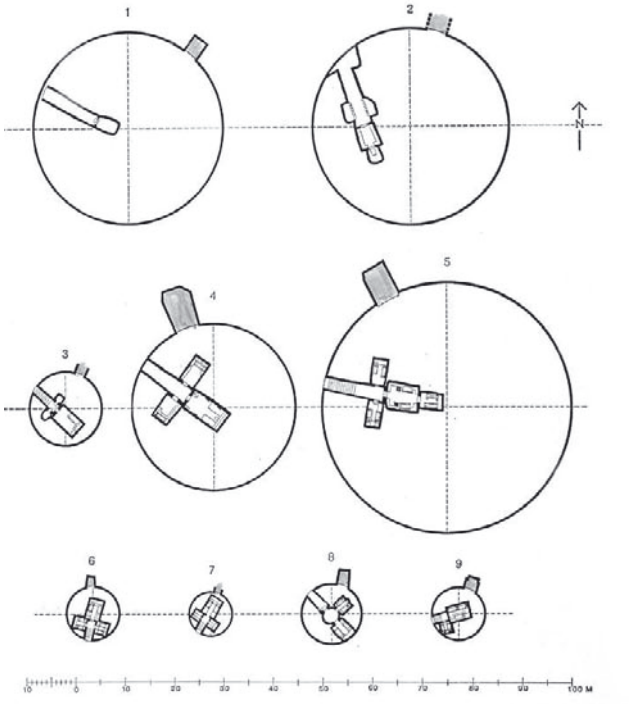


Abb. 9: Cerveteri, Tumuli mit „Rampen“ (aus: Prayon 1975, Taf. 81).

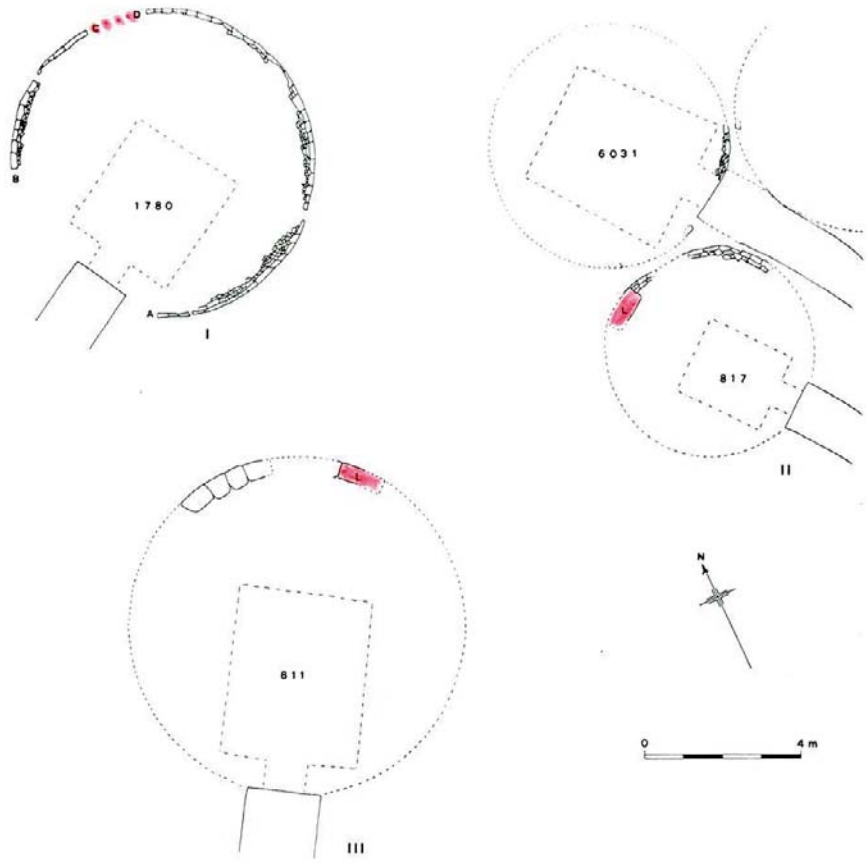


Abb. 10: Tarquinia, Monterozzi-Nekropole, Tumuli mit integriertem „Treppenstein“ (aus: Linington 1980, 634, Abb. 5).

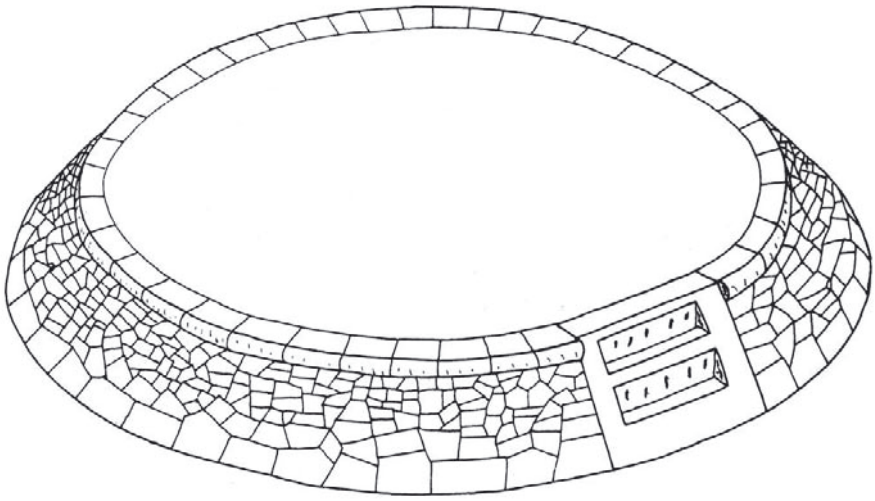


Abb. 11: Tarquinia, Monterozzi-Nekropole, Rekonstruktion einer Tumulus-Krepis mit integriertem Treppenstein (aus: Linington 1980, 635, Abb. 6).

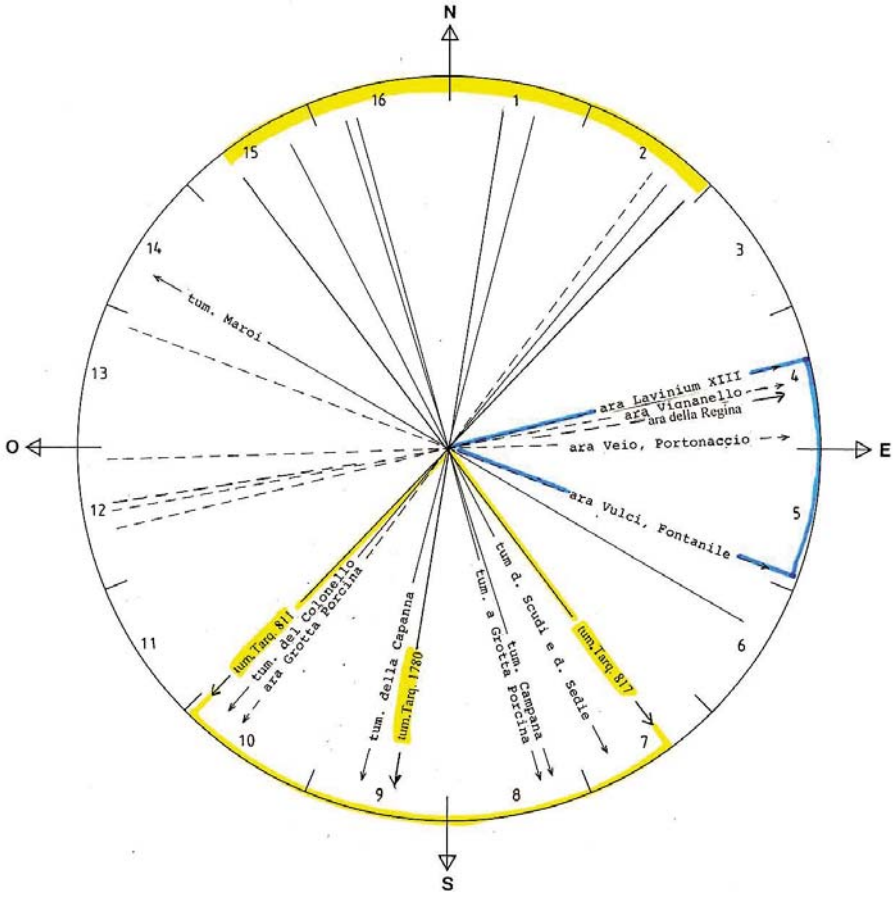


Abb. 12: Etruskisches Himmelskreuz mit Orientierung von „Rampen“, „Treppensteinen“ (gelb) und Altären (blau) (Verf.).

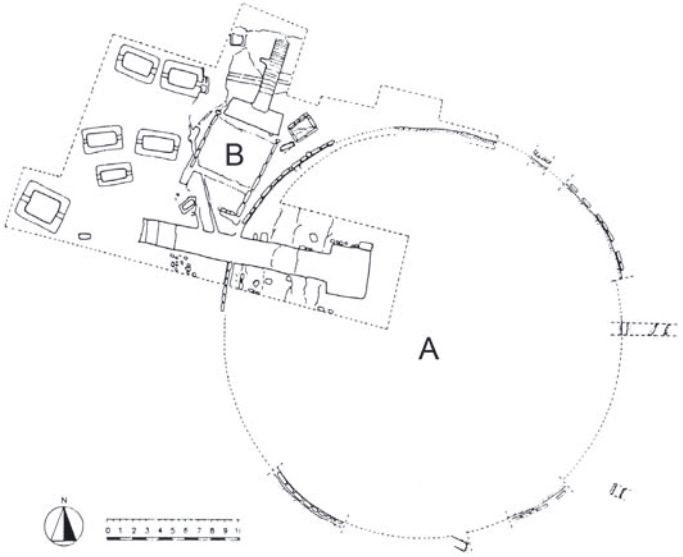


Abb. 13: Vulci, Tumulus der Cuccumelletta (A) mit benachbartem „Oikos“ (B) (aus: Sgubini Moretti 1994, Taf. 7,17).

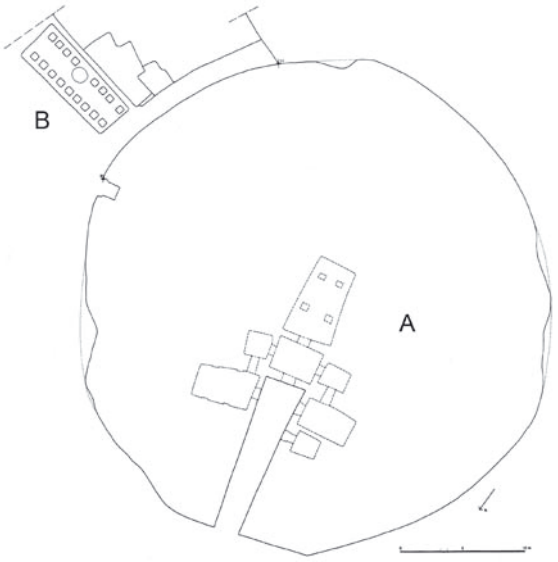


Abb. 14: San Giuliano, Tomba Cima (A) mit „Kultanlage“ (B) (aus: Steingräber 2009, 262, Abb. 20).

Die politische Relevanz griechischer Priester

Hans Taeuber (Wien)

Die nachstehenden Ausführungen sollen vor allem Vergleichsmaterial zur Rolle des Kultpersonals im vor- und frührömischen Italien liefern. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt; ich möchte mich auf einige aus meiner Sicht wesentliche Aspekte und Fallbeispiele konzentrieren.

1. Homer, Mythos und Tragödie

„Κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ" ruft der Priester Chryses seinen Gott Apollon an, „Hör mich, du mit dem Silberbogen" – und gibt damit der Belagerung von Troja eine schicksalhafte Wendung[1]. Bekanntlich musste er ohnmächtig dem Raub seiner Tochter Chryseis durch Agamemnon zusehen; das Streben nach ihrer Befreiung lässt ihn den mächtigen Gott als Rächer zu Hilfe rufen. Die Seuche (λοιμός), die Apollon über die Griechen schickt, bewegt letztlich Agamemnon, Chryseis freizulassen, er hält sich aber an Achilleus schadlos, indem er ihm das von diesem entführte Mädchen Briseis entzieht. Der Zorn (μῆνις) des Achill stellt das Leitmotiv der gesamten Ilias dar. So ist bereits im ältesten Werk der abendländischen Literatur das Thema des politischen Einflusses religiöser Funktionäre angesprochen, der Gegenstand der folgenden Betrachtungen sein soll.

Schon aus dem angeführten Beispiel geht hervor, dass Priester im Allgemeinen machtlos waren, da sie ungleich der christlichen Kirche über keine übergreifende, institutionalisierte Basis verfügten. Ihr Einfluss beruhte allein auf dem Sozialprestige ihrer Stellung und auf dem Glauben, dass sie den Willen der Götter besser erkennen und allenfalls beeinflussen könnten. Dass ihnen beides nicht immer geholfen hat, zeigt gerade die (allerdings nicht mehr in der Ilias überlieferte) Laokoon-Episode: Der trojanische Apollon-Priester versuchte vergeblich, die Trojaner vor dem hölzernen Pferd des Odysseus zu warnen, wurde darauf aber samt seinen Söhnen von zwei Seeschlangen getötet. Die soziale Stellung verschaffte ihm nicht den nötigen Respekt, und auch seine Verbindung zum Gott wurde nicht als relevant angesehen, was Apollon durch die Tötung des eigenen Priesters sogar gewissermaßen bestätigte[2].

Eine vergleichbare Episode ist aus der Tragödie bekannt. In der von Sophokles dramatisierten Ödipus-Sage ist es der Seher Teiresias, der den Mordverdacht auf den König lenkt und von diesem verhöhnt und bedroht wird[3]. Auch hier scheint die religiöse Funktion ihrem Träger weder Respekt noch Schutz zu verschaffen, jedoch äußert sich eben in der Missachtung des Teiresias die Hybris des Ödipus, welche ihm letztlich zum Verhängnis wird.

2. Frevel und seine politische Auswirkungen

Auch wenn Dichtung und Mythos nicht deckungsgleich in die Realität übertragen werden können, spiegelt sich darin doch eine allgemeine Anschauung, auf die der Dichter zurückgreift. Dass als frevelhaft empfundene Taten auch in der historischen Wirklichkeit (unter Beihilfe kultischer Funktionäre) instrumentalisiert wurden, zeigt der so genannte „Kylonische Frevel". Um das Jahr 632 soll Kylon versucht haben, mit Hilfe seiner Popularität und – bezeichnenderweise – eines Orakelspruchs aus Delphi versucht haben, durch einen

[1] H. Il. 1, 37.

[2] Dies die Version nach den griechischen Quellen (Euphorion b. Serv. Aen. 2,201; Apollod. 5,18). Da die für Troja negative Rolle des Apollon nicht in die augusteische Herrschaftsideologie passte, wurde bei Vergil (Aen. 2, 40–56 u. 199–231) Laokoon zu einem Priester des Poseidon und Athena indirekt für die Entsendung der Schlangen verantwortlich gemacht.

[3] Soph. Oid. T. 316–403.

Staatsstreich in Athen die Macht zu ergreifen[4]. Da er jedoch auf heftigen Widerstand stieß, musste er sich mit seinen Leuten in den Athena-Tempel auf der Akropolis zurückziehen. Trotz der Zusicherung, ihnen das Leben zu schenken, ließ der Alkmeonide Megakles die Anhänger Kylons zu Tode steinigen. Die Alkmeoniden mussten daraufhin wegen Bruchs des Asylrechts die Stadt Athen verlassen und ins Exil gehen.

Auch den späteren Vertretern der Alkmeoniden wurde dieser Makel an der Familienehre häufig angelastet. In den Wirren des Jahres 508, als Isagoras den Spartanerkönig Kleomenes zu Hilfe rief, verlangte dieser von den Athenern die Verbannung „fluchbeladener" (ἐναγεῖς) Mitbürger, darunter Isagoras' Rivale Kleisthenes, ein Alkmeonide[5]. Erneut zogen die Spartaner den Vorwurf am Vorabend des Peloponnesischen Krieges (also etwa 200 Jahre nach dem zugrunde liegenden Ereignis!) hervor, diesmal gegen Perikles gerichtet, der mütterlicherseits von den Alkmeoniden abstammte[6].

Bemerkenswert an diesen Ereignissen ist zweierlei: erstens, dass der gewaltsame Umsturz der Verfassung durch Kylon (der zweifellos mit blutigen Kämpfen und dem Tod von Mitbürgern verbunden war) in den Augen der von familienpolitischer Propaganda geprägten Überlieferung nicht als so verwerflich angesehen wurde wie die Verletzung religiöser Grundsätze in Hinblick auf das Tempelasyl. Zweitens, dass die Vorwürfe der Spartaner letztlich beiden Alkmeoniden in ihrer politischen Karriere nicht schaden konnten; sowohl Kleisthenes als auch Perikles konnten dennoch die athenische Politik entscheidend beeinflussen. Es ist daher zu vermuten, dass die Vorwürfe der Spartaner vor allem für die Öffentlichkeit der übrigen griechischen Staaten bestimmt waren, wo solche religiös motivierten Angriffe eher einen Boden gefunden haben dürften, auf dem sie ihre Wirkung entfalten konnten.

3. Athen

Im klassischen Athen selbst war der politische Einfluss von Priestern minimal. Dies hatte seinen Grund vor allem darin, dass kein Gegensatz zwischen Staat und Religion existierte; beide waren gewissermaßen nur verschiedene Ausprägungen des Demos. Unsere moderne Trennung der beiden Begriffe wäre für einen Athener unverständlich gewesen; selbst für das Wort „Religion", lat. *religio*, existiert keine Entsprechung im Griechischen[7]. Was dazu kommt, ist der Umstand, dass es keine organisatorische Verbindung der Kultfunktionäre untereinander, keine kirchenähnlichen Strukturen, ja nicht einmal eine Art Standesbewusstsein (in der ökonomistischen Terminologie „*corporate identity*") gab[8]. Ebenso fehlten heilige Schriften, eine Weihe oder eine spirituelle Betreuung der „Gläubigen". Walter Burkert schrieb einmal, man könne die griechische Religion fast als Religion ohne Priester bezeichnen[9]. Priester konnte im Prinzip jeder erwachsene Bürger bzw. Bürgerin werden (weibliche Gottheiten hatten in der Regel weibliches Kultpersonal). Die Bestimmung erfolgte wie bei den meisten anderen demokratischen Ämtern durch Los, wobei dieses Verfahren im Falle des Kultpersonals durchaus auch so interpretiert werden konnte, dass die Gottheit damit selbst die Auswahl traf. Voraussetzung waren lediglich körperliche Unversehrtheit (ὁλόκληρος, was übrigens auch für Opfertiere galt) und ehrbarer Lebenswandel (männliche Prostituierte waren beispielsweise ausgeschlossen[10]). Das nötige Wissen über die Riten konnte man sich durch Beobachtung bzw. einfache Unterweisung aneignen. Wie Platon im „Politikos" schreibt[11], „verstehen es die Priester, unsere Geschenke den Göttern als Opfer in einer Weise darzubringen, die ihnen gefällt, und sie kennen auch die richtigen Formen des Gebets, um die Götter anzurufen und ihren Verehrern Segen zu bringen." Als Hilfsmittel zur zeitgerechten und vorschriftsgemäßen Ausführung existierten Opferkalender (von denen einige inschriftlich erhalten sind[12]), die genau festhalten, an welchem Tag des Jahres welchem Gott welche Opfer darzubringen sind. Sie mussten weiters das ihnen anvertraute Heiligtum instand halten und die darin untergebrachten Weihegaben sicher aufbewahren.

---

[4] Hdt. 5, 71; Thuk. 1, 126. S.a. Harris-Cline 1995, 309–320.
[5] Aristot. AP 20, 2; Welwei 1999, 3.
[6] Thuk. 1, 126 f.
[7] Garland 1990, 75.
[8] Bremmer 1996, 1–11, bes. 10.
[9] Burkert 1977, 157.
[10] Aisch. 1, 19.
[11] Pl. Plt. 290C.
[12] z.B. IG II² 1358 (att. Tetrapolis); SEG 21, 541 (Erchia); SEG 30, 147 (Thorikos).

Neben diesen, wenn man so sagen kann, „demokratischen“ Priesterschaften existierten in Athen allerdings auch traditionelle Kulte, deren Priesterschaft innerhalb einer bestimmten Familie vererbt wurde. Diese „Genos-Kulte“ waren zum Teil von erheblicher Bedeutung; zu ihnen zählte der eleusinische Mysterienkult, der in den Händen der Eumolpiden (mit dem Amt des Hierophanten) und der Kerykes (mit dem Daduchos und dem Hierokeryx) lag. Die Eteobutaden stellten die Priester des Poseidon Erechtheus und der Athena Polias, was ihnen erhebliches Prestige verschaffte, wie im Falle der 64 Jahre amtierenden Athena-Priesterin Lysimache, die – wie manche vermuten – als Vorbild für die Lysistrata des Aristophanes gedient haben könnte[13].

Es war durchaus möglich, neben einem Priesteramt auch politisch aktiv zu sein; so war der in der Alexanderzeit tätige Politiker Demon zugleich Asklepiospriester[14]; der in der gleichen Zeit als Schatzmeister des Demos fungierende Lykurgos war Priester des Poseidon Erechtheus[15]. Hierbei standen jedoch die politischen Funktionen im Vordergrund; von einer Einflussnahme des Kultpersonals kann dabei nicht die Rede sein. Für eine solche gibt es tatsächlich nur wenige Beispiele. So soll die Priesterin der Athena im Zuge der schon geschilderten Ereignisse des Jahres 508 den Spartanerkönig Kleomenes aus dem Tempel gewiesen haben, allerdings mit dem Argument (oder dem Vorwand), es sei Doriern verboten, das Heiligtum zu betreten[16]. Im Jahre 480 verkündete die Priesterin der Athena Polias, die heilige Schlange habe die Akropolis verlassen[17]; damit unterstützte sie indirekt den Antrag des Themistokles, die Stadt zu evakuieren, welcher in dem berühmten und in seiner Authentizität umstrittenen Themistokles-Dekret aus Troizen überliefert ist[18]. Kallias soll in der Schlacht bei Marathon sein kultisches Amt zu einer Art Demonstration genutzt haben, indem er im Priestergewand kämpfte[19].

4. Könige als Priester

In der Frühzeit sind die Könige in der Regel auch Träger kultischer Funktionen. In historischer Zeit existierten in Griechenland nur noch in zwei Staaten aktive Könige, nämlich in Lakedaimon und in Makedonien. Sparta ist wegen seiner zwei Dynastien, der Agiaden und der Eurypontiden, ein Sonderfall; wie es dazu gekommen ist, ist umstritten (die Erörterung würde uns hier zu weit führen). Die spartanischen Könige waren politisch weitgehend entmachtet, freilich mit der wesentlichen Einschränkung, dass sie im Kriegsfall das Heer führten, ursprünglich von Tag zu Tag abwechselnd; ab 508 wurde dann einem der beiden Basileis das Kommando für den ganzen Feldzug im Voraus übertragen. Im kultischen Bereich hatten sie das Priesteramt des Zeus Lakedaimon und des Zeus Uranios inne; weiters oblag ihnen die Vollziehung der staatlichen Opfer, allerdings konnte die Weigerung, sie durchzuführen, eine Bestrafung durch die Ephoren nach sich ziehen. Politisch nicht unwesentlich war die Befugnis, über die sogenannten Pythier Kontakt zum delphischen Apollonheiligtum zu halten und die erhaltenen Orakelsprüche zu verwahren[20].

In Makedonien, der einzigen nach modernem Begriff „absoluten“ griechischen Monarchie, verfügte der König nach herrschender Auffassung über eine besondere Verbindung zu den Göttern; dies ist darin begründet, dass sich die Dynastie der Temeniden ebenso wie ihre Vorgänger, die Argeaden, von Zeus herleitete[21]. Die religiöse Aura, die den König umgab, verlieh ihm eine Mittlerfunktion zwischen den Göttern und dem makedonischen Volk und ließ ihn zugleich zu einem Objekt von dessen Verehrung (*veneratio*) werden[22]. Die überirdischen Kräfte, die seiner physischen Präsenz zugeschrieben wurden, führten teilweise zu bizarren Handlungen, etwa die Mitführung eines königlichen Säuglings aufs Schlachtfeld, um dadurch den Sieg zu erringen[23], oder die Abhaltung einer Versammlung vor der Leiche Alexanders des Großen, „damit der König

[13] Garland 1990, 79 f.
[14] IG II² 4969. Davies 1971, 116–118.
[15] Davies 1971, 348–353.
[16] Hdt. 5, 72, 3.
[17] Hdt. 8, 41, 2–3.
[18] SEG 18, 153; Meiggs – Lewis 1988 Nr. 23.
[19] Plut. Arist. 5.
[20] Link 1994, 56.
[21] Hammond 1989, 16–19.
[22] Curt. 3, 6, 17.
[23] Just. 7, 2, 8-12.

Zeuge der gefassten Beschlüsse sei“[24]. Generell war der König für die täglichen und darüber hinaus zu jeder als wichtig oder geziemend empfundenen Gelegenheit abzuhaltenden Opfer zuständig, insbesondere auch – und hier liegt eine Parallele zum italischen Brauch vor – , wenn er ein Zeichen der Götter erbitten oder dafür danken wollte[25].

In den restlichen griechischen Staaten wurden die religiösen Funktionen der Könige durch staatliche Beamte übernommen, ähnlich wie in Rom durch den *rex sacrorum*. In Athen war der Archon Basileus[26] für die Durchführung traditioneller Feste zuständig, wie etwa der Lenaia und der Anthesteria, bei denen seine Gemahlin, die Basilinna, symbolisch den Hieros Gamos mit Dionysos zu vollziehen hatte[27]. Daneben oblagen ihm spezielle Aufgaben wie etwa die Aufsicht über die Verpachtung von Grundstücken, die sich im Eigentum von Heiligtümern befanden, die Entscheidung über umstrittene Priestertümer sowie die Registrierung von Anklagen wegen Frevels[28]. Auch der Areopag übte bei bestimmten religiösen Delikten die Gerichtsbarkeit aus.

5. Manteis und Orakel

Die politische Relevanz religiöser Funktionäre lässt sich am besten im Rahmen der Divination beobachten. Auch in Athen gab es Seher, die teilweise über beachtlichen politischen Einfluss verfügten. Der bekannteste Vertreter ist Lampon[29], der dem Perikles den Sieg in seiner innenpolitischen Auseinandersetzung mit Thukydides, dem Sohn des Melesias, prophezeit haben soll. Er soll auch die panhellenische Kolonisation von Thurioi betrieben haben, an der er persönlich als einer der zehn „Thuriomanteis“ beteiligt war. Seine Rolle als Vertrauensmann des Perikles setzte ihn natürlich öffentlicher Kritik aus; so wird er von Komödiendichtern (u.a. von Aristophanes in den „Vögeln“[30]) als Lügenprophet verspottet. Seine politische Rolle geht auch daraus hervor, dass er die Urkunde des Nikiasfriedens als erster unterzeichnete und als Antragsteller in der Ekklesia aktiv war. Der Chresmologos (Orakeldeuter) Diopeithes[31], ein (wohl nicht uneigennütziger) Verfechter traditionellen Glaubens, brachte ein Gesetz gegen Gottlosigkeit ein, das im Prozess gegen Anaxagoras angewandt wurde.

Eine wichtige Rolle spielten die Seher bei militärischen Auseinandersetzungen, da sie vor Schlachten und wichtigen Unternehmungen befragt wurden. Die Spartaner bedienten sich dabei vor allem des olympischen Sehergeschlechts der Iamiden, deren herausragender Vertreter der ältere Teisamenos war[32]. Pausanias berichtet, er habe durch seine Kunst fünf wichtige Schlachten für die Spartaner gewonnen, darunter jene von Plataiai, wo er die Schlacht elf Tage lang hinauszögerte, weil die Vorzeichen nicht günstig waren[33]. Als Indiz für den Willen der Götter diente etwa die Beobachtung, ob das Opfertier willig zum Altar ging, ob die Flammen in die Höhe stiegen und die Betrachtung der Eingeweide, welche aber nicht so elaboriert war wie bei den Etruskern; etwas mit der Bronzeleber von Piacenza Vergleichbares hat sich im griechischen Bereich nicht gefunden[34]. Die Einmischung in politische Belange konnte für Seher übrigens durchaus gefährlich werden; so wurde ein gleichnamiger Nachkomme eben jenes Teisamenos in Sparta wegen Beteiligung an der Kinadon-Verschwörung verurteilt und hingerichtet[35].

Unter den griechischen Orakelstätten hatte Delphi seit dem 8. Jh. die überragende Stellung – wobei sicher auch der Umstand zu beachten ist, dass ein Orakel umso angesehener war, je weiter es entfernt war[36]. Das angewandte Verfahren war jenes der Inspiration. Die Priesterin, die auf Lebenszeit bestellte Pythia, ging nach

---

[24] Just. 13, 3, 1; Hammond 1989, 22.
[25] Hammond 1989, 22 f.
[26] Aristot. AP 57, 1.
[27] Deubner 1932, 100–110; Burkert 1977, 361.
[28] Aristot. AP 57, 2.
[29] Belege bei Traill Bd. 11 (2002) Nr. 601665; Garland 1990, 84 f.
[30] Ar. Av. 521.
[31] Traill Bd. 6 (1997) Nr. 363105.
[32] Kett 1966, 71–73 Nr. 64.
[33] Paus. 3, 11, 5; vgl. Hdt. 9, 35.
[34] Burkert 1977, 183.
[35] Xen. hell. 3, 3, 11; Kett 1966, 74 Nr. 65.
[36] Burkert 1977, 187 f.

rituellem Bad und Opfer in den Tempel und ließ sich durch Räucherwerk in Trance versetzen; die dabei von ihr geäußerten Worte wurden von Exegeten in Sprüche, üblicherweise in der Form eines Hexameters, gefasst. Das Orakel genoss weit über die griechische Welt hinaus Ansehen[37]. Beispielsweise geht die „Große Rhetra" des Lykurg ebenso wie die theräische Kolonisation von Kyrene auf delphische Sprüche zurück. Das offensichtliche Versagen des Orakels am Vorabend der Perserkriege, als eine Niederlage der Griechen in Aussicht gestellt wurde[38], und die immer wieder geäußerten Vorwürfe der Bestechlichkeit haben langfristig den Ruf der Stätte beeinträchtigt; politische Entscheidungen wurden in späterer Zeit zunehmend ohne Heranziehung der delphischen Sprüche getroffen.

6. Tempelstaaten: Pessinus

Ein in Kleinasien vereinzelt auftretendes Phänomen stellen die sogenannten Priesterkönigtümer dar. Das bekannteste davon ist jenes von Pessinus, in dem sich das Heiligtum der Kybele/Megale Meter befand[39]. Das Kultobjekt bildete ein vom Himmel gefallener Stein, also ein Meteor, der im Jahre 204 aufgrund eines Orakels[40] durch Vermittlung Attalos I. nach Rom gebracht wurde, um den Sieg gegen Hannibal sicherzustellen. Zum Dank dafür wurde dort das Fest der Megalensia eingerichtet. In Pessinus herrschten Oberpriester mit dem dynastischen Namen Attis. Nach Einwanderung der gallischen Stämme nach Kleinasien im 3. Jh. wurden diese dort sesshaft und übernahmen später auch die Herrschaft, ohne allerdings an den Traditionen etwas zu verändern. Vom politischen Einfluss der Dynastie zeugt z.B. diplomatische Korrespondenz in der Form von sieben inschriftlich erhaltenen Briefen, die die pergamenischen Könige Eumenes II. und sein Nachfolger Attalos II. Mitte des 2. Jhs. an den als gleichrangig angesehenen Oberpriester richteten[41]. Einer seiner Nachfolger besuchte 102 v. Chr. Rom, um sich wegen der Übergriffe der Publicani zu beschweren[42]. Die Dynastie konnte ihre Autonomie bis zur Einrichtung der Provinz Galatia im Jahre 25 v. Chr. bewahren[43].

7. Der Priester von Mopsuhestia

Zum Abschluss möchte ich an einem Beispiel zeigen, wie sich der politische Einfluss von Priestern in einem konkreten Einzelfall ausgewirkt hat. Eine erst seit wenigen Jahren bekannte Inschrift[44] aus Mopsuhestia im Ebenen Kilikien enthält Teile zweier Briefe des Sulla und des Lucullus; die Titulatur des Lucullus ermöglicht es, die zugrunde liegenden Ereignisse in die Jahre 87/86 v. Chr. zu datieren. Zu dieser Zeit herrschte im Römischen Reich Bürgerkrieg; in Rom hatten nach dem Abzug Sullas in den Mithridates-Krieg wieder die Populären die Macht übernommen und den Feldherrn von seinen Ressourcen abgeschnitten. Sulla reagierte darauf, indem er seinen Quästor Lucullus zu einer gefährlichen Mission ausschickte, um von befreundeten Staaten im Ostmittelmeerraum Flottenhilfe zu erlangen. Während dieser Expedition dürfte er auch nach Mopsuhestia gelangt sein. Dort muss ein Isis- und Sarapispriester namens Diodotos die römische Gesandtschaft empfangen und dafür gesorgt haben, dass die Polis ihr die gewünschte Unterstützung gewährte, obwohl dies aus dem erhaltenen Text nicht ausdrücklich hervorgeht. Sehr wohl ist ihm dagegen zu entnehmen, dass Lucullus die Verdienste des Priesters in höchsten Tönen preist und als Dank dem von ihm betreuten Heiligtum der Isis und des Sarapis die Asylie verleiht, ein Privileg, das anschließend wohl von Sulla bestätigt wurde. Diese Episode zeigt, dass religiöse Autoritäten gerade in unsicheren Zeiten eine wichtige diplomatische Rolle spielen und wohl auch maßgeblichen Einfluss auf politische Entscheidungen ausüben konnten.

---

[37] Zur entscheidenden Bedeutung, die das delphische Orakel im Rahmen der griechischen Kolonisation einnahm, s. den Beitrag von P. Amann in diesem Band.
[38] Hdt. 7, 140.
[39] Vermaseren 1977, 26 f.
[40] Liv. 29, 10, 4.
[41] Welles 1934 Nr. 55–61.
[42] Diod. 36, 6.
[43] Zur späteren Geschichte des selbständigen Galatiens s. Mitchell 1993, 34–41.
[44] Siewert – Sayar – Taeuber 1994 (SEG 44, 1227).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die politische Rolle des Kultpersonals im griechischen Osten im Laufe der Jahrhunderte und abhängig von lokalen Traditionen und politischen Umständen sehr unterschiedlich zu beurteilen ist, jedoch zumeist nicht so ausgeprägt war wie im italischen Westen. Die regelmäßige Ausführung der Zeichendivination durch staatliche Organe sowie die Einrichtung von Priesterkollegien, deren Mitglieder in der Regel auf Lebenszeit bestellt waren und teilweise in die politische Sphäre hineinreichende Aufgaben hatten, sind in Griechenland so nicht zu beobachten. Die demokratische Verfassung, die sich von Athen aus verbreitete, verdrängte nicht nur den politischen Einfluss der Aristokratie, sondern auch jenen religiöser Funktionäre.

Bibliographie

Bremmer 1996: J.N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt 1996.

Burkert 1977: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart u. a. 1977.

Davies 1971: J.K. Davies, *Athenian Propertied Families,* Oxford 1971.

Deubner 1932: L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.

Garland 1990: R. Garland, *Priests and Power in Classical Athens*, in: M. Beard – J. North (edd.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London 1990.

Hammond 1989: N.G.L. Hammond, *The Macedonian State*, Oxford 1989.

Harris-Cline 1995: D. Harris-Cline, *Archaic Athens and the Topography of the Kylon Affair*, ABSA 99 (1995), 309–320.

Kett 1966: P. Kett, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexander des Großen* (Diss.), Erlangen 1996.

Link 1994: St. Link, *Der Kosmos Sparta*, Darmstadt 1994.

Meiggs – Lewis 1988: R. Meiggs – D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, rev. ed. Oxford 1988.

Mitchell 1993: St. Mitchell, *Anatolia 1*, Oxford 1993.

Siewert – Sayar – Taeuber 1994: P. Siewert – M.H. Sayar – H. Taeuber, *Asylieerklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis- und Sarapisheiligtum von Mopsuhestia (Ostkilikien)*, Tyche 9 (1994), 113–130.

Traill 1994: J. Traill, *Persons of Ancient Athens 1 ff*., Toronto 1994 ff.

Vermaseren 1977: M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

Welles 1934: C.B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1977.

Welwei 1999: K.W. Welwei, *Das klassische Athen*, Darmstadt 1999.

Zu den Gründungsriten

Di tre piccoli depositi di fondazione

Adriano Maggiani (Venezia)

Nel suo saggio del 1987 sui riti di fondazione, Dominique Briquel deplorava la situazione delle nostre fonti di conoscenza sulle cerimonie che accompagnavano la creazione di nuove città. A fronte dei "moltissimi racconti sulle fondazioni di città in Oriente e in Occidente" "il solo caso in cui possediamo informazioni assai precise è quello della fondazione di Roma"[1]. Egli faceva riferimento agli impianti urbani; ma la situazione non è molto diversa se ci spostiamo sul terreno dei santuari o degli edifici pubblici e privati.

Negli ultimi decenni, grazie all'intensificarsi delle ricerche negli abitati e nelle aree santuariali e soprattutto grazie a tecniche di scavo sempre più attente, sono stati segnalati alcuni rinvenimenti di complessi di oggetti che per le modalità di giacitura possono essere posti in rapporto diretto con il momento della costruzione di strutture murarie di varia natura.

Tuttavia questi depositi di fondazione sono ancora numericamente poco consistenti, anche quando si guardi a un areale più ampio dell'Etruria propria, anche quando si consideri la totalità dell'Italia fino alla piena romanizzazione.

Come è stato notato la scarsità dei rinvenimenti di questo tipo differenzia nettamente la penisola italiana dalla situazione vicino orientale (ma anche della Grecia), dove la deposizione di oggetti con valenza sacrale e generalmente profilattica e tutelare al momento dell'innalzamento di edifici è fenomeno vasto e ben conosciuto[2].

Per quanto attiene alle aree di santuario, per l'Etruria, tralasciando alcuni casi più problematici, si possono citare pochi esempi: uno di questi è stato individuato alla Civita di Tarquinia, sotto il muro arcaico dell'area alpha, con una coppia di olle, contenenti uno straordinario campionario di resti di offerte vegetali e animali[3]; due esempi sono noti a Gravisca, il primo di età tardo-classica, entro cassetta di tegole nell'area del cortile F[4], l'altro, più recente, sotto i muri del piazzale A[5]. A questi si possono forse aggiungere alcuni rinvenimenti romani[6] e soprattutto il deposito di rifondazione datato al secondo quarto del VI sec.a.C. rinvenuto sul Palatino e presentato da Savina Zeggio al convegno di Perugia del 2000[7]. Per la Magna Grecia e la Sicilia mi rifaccio all'elenco di una decina di siti dato da M. C. Parra nel convegno milanese del 2003 dedicato alle offerte vegetali e animali[8]. Qualche caso è stato segnalato in Veneto, nell'area del santuario di Altino[9].

---

[1] Briquel 1987, p. 171 sg.

[2] Per la fondazione di templi e di case, cfr. Lambrinoudakis 2005, p. 342, nn. 225–231; p. 343, nn. 244–245. D'altronde, quello di aspergere le mura di nuova costruzione con il sangue di animali uccisi è pratica diffusa ancora in età moderna, cfr. Lambrinoudakis 2005, p. 338, che cita Oikonomides 1982. Per l'età moderna, vedi anche Cocchiara 1986, p. 88; Renaud 1993, p. 123 sgg. Anche Brocato 1995, p. 155.

[3] Chiesa 2001; Chiesa 2005.

[4] Torelli 1971, p. 240 sg., fig. 56 a,b; Pianu 1991, p. 198, tav. LV,a.

[5] Pianu 1991, p. 198 sg., tav. LVI e.

[6] Brocato 1995, p. 153 sgg.

[7] Zeggio 2005.

[8] Francavilla M., Foce del Sele, Santa Venera, Himera, Colle Madore, Lentini, Gela, Bitalemi, Siracusa, cfr. Parra 2005, p. 65 sg. Alcuni già in Brocato 1995, p. 154 sg.

[9] Qui sarebbero stati individuati ben due depositi di questo tipo, uno databile al III–II sec.a.C., l'altro riferibile a un edificio porticato degli inizi del I sec.a.C

Pochi dati esistono anche per gli edifici di carattere privato o comunque residenziale[10]; per l'Etruria, un esempio antichissimo proverrebbe da un recente scavo effettuato a Pisa, via S. Apollonia[11].

Ma su di esso tornerò più avanti.

Un caso particolare, al quale vorrei portare lo specifico contributo della mia comunicazione, è quello dei depositi occultati al momento della costruzione di mura di città o più in generale di strutture difensive. Anche in questo caso, a fronte dei molti esempi che vengono dalla Grecia, dall'Oriente e dal mondo punico di Sardegna[12], la documentazione della penisola si riduce a ben poca cosa: tre esempi possono essere tratti dal mondo coloniale greco (Locri, Gela, Morgantina), tre da Roma e dall'ambiente delle colonie romane (Roma Palatino, Rimini e Paestum). Per l'Etruria, mi pare, mancano testimonianze sicure relativamente ai grandi sistemi di cinte murarie. L'unico caso che potrebbe rientrare in questa categoria è quello della cassetta di lastre rinvenuta alla base delle mura della fortezza ellenistica di Civitella di Montalcino, tra i territori di Roselle e Chiusi, nella quale erano stati collocati oggetti di epoche diverse (un'olla dell'età del bronzo e due buccheri altoarcaici), assai più antichi comunque del periodo cui appartengono le mura. L'interpretazione di Luigi Donati è che si tratti di materiali intercettati dai costruttori nel corso dei lavori di preparazione delle opere difensive e sacralizzati, in un atto di pietas finalizzata soprattutto a placare le divinità del luogo e a conferire maggiore potenza alle mura[13].

Tralascio altri casi più problematici o comunque diversi.[14]

Questa premessa era necessaria per giustificare la presentazione di tre piccoli complessi archeologici, tutti di età ellenistica, che provengono dall'Etruria propria e che, pur nella loro estrema modestia, possono portare un piccolo contributo alla ricostruzione dei percorsi rituali legati alla costruzione di mura di difesa. Uno dei tre proviene dall'Etruria settentrionale, dall'Isola d'Elba, area di influenza populoniese, gli altri due dall'Etruria meridionale, da Sovana, piccolo centro dell'entroterra, presso il medio corso del Fiora, tra i territori di Vulci e di Volsinii Novi.

Le indagini e gli scavi che dalla metà degli anni settanta ai primi anni ottanta ho condotto sulla sommità di Monte Castello di Procchio, un colle scosceso sul versante settentrionale dell'isola d'Elba, hanno portato alla esplorazione quasi completa di un vasto complesso di strutture interpretato come sito fortificato, con funzione di presidio militare in immediato contatto con l'approdo costituito dal ben protetto golfo di Procchio a nord e con ampia visione sulla piana a sud, verso Campo nell'Elba[15].

Si tratta di una struttura che fa parte di un complesso sistema di controllo della costa e dei principali punti di imbarco delle risorse minerarie dell'isola, posto in essere da Populonia verso la fine del IV sec. a.C. Il sistema è entrato in crisi ben presto, probabilmente già nel primo quarto del III sec., forse in relazione con operazioni delle grandi potenze marittime alla vigilia della prima Punica[16].

---

[10] Per l'Italia meridionale è ancora da Parra 2005 che traggo i casi di Capo Soprano, Manfria e Entella. Per Padova vanno ricordate le caratteristiche stipi domestiche, cfr. Capuis 1993, p. 251 sg. Per Roma, cfr. la villa repubblicana a Magliano Romano, in Brocato 1995, p. 155 e nota 61. Cfr. anche il deposito rinvenuto in una villa gallo-romana, Brun/Columeau/Thinon 1989.

[11] Sarebbero stati individuati i resti di un apprestamento eccezionale , riferiti ad operazioni sacre legate alla costruzione di un edificio;ma il rinvenimento è stato solo descritto senza una documentazione adeguata, che consenta di valutarne appieno il significato. Per ora Bruni 1998, p. 124 sgg.

[12] Per questi esempi, Brocato 1995, p. 155.

[13] Donati 1999; Donati 2004, n. 149.

[14] Diverso è il caso dei depositi con oggetti che hanno la funzione di onorare le divinità che presiedono alla protezione dei confini urbani e delle porte, come è quello ben noto di Cortona, con le statuette di Culsans e Selvans donate da un Vel Cvinti e a quanto pare disposte entro una cassetta davanti alla porta gemina della città, che potrebbero essere legate alla costruzione della porta, ma che potrebbero anche essere semplicemente una dedica estemporanea, estranea a quell'evento. Sul rinvenimento delle due statuette, effettuato nel 1847 "durante i lavori per l'ampliamento del mercato boario, presso la porta bifora, difese da poche tegole", cfr. Neppi Modana 1977, p. 138, tav. XVII. Caso ancora diverso è costituito dai votivi con immagini di Janus, deposti davanti alle porte di Tarquinia (Stefani 1984, p. 27 sgg., tavv. XVI sgg:)) e di Vulci (Paglieri 1960), evidentemente provenienti da aree santuariali disposte nelle vicinanze, dove era venerato il dio che presiede alla tutela delle porte, ma per i quali una connessione diretta con le operazioni rituali legate alla costruzione delle mura non sembra davvero sostenibile. Situazione per qualche aspetto simile è quella del rinvenimento di barre metalliche e monete presso le mura di Volterra, cfr. Cristofani Martelli 1976, p. 87.

[15] Maggiani 1979; Maggiani 1981.

[16] Ho modificato in questo senso il mio giudizio sulla cronologia e sulle circostanze storiche che hanno portato all'abbandono della struttura, cfr. Maggiani 2008, p. 363.

Lo scavo del settore occidentale, dove il muro difensivo prospettava verso il crinale meno scosceso, ha portato all'individuazione, nella campagna del 1977, di una fossa scavata immediatamente a ridosso del muro perimetrale, ma sul lato interno, in corrispondenza dell'angolo sud-occidentale dell'ambiente centrale dei tre posti su questo lato[17] (**Fig. 1–2**). Nella fossa è stato raccolta in frammenti una grande olla grosso modo troncoconica d'impasto locale, ricomponibile per intero[18], contenente ossa combuste, ceneri e carboni (**Fig. 3**). L'analisi delle ossa ha chiarito la presenza di animali diversi: si tratta di parti dello scheletro di almeno due individui del genere sus scrofa e di pochi resti di ovis vel capra e di un animale di grossa taglia, probabilmente bos[19].

Insieme alle ossa erano frammisti diversi frammenti ceramici, coppe, piattelli, ollette che potrebbero aver appartenuto al vasellame utilizzato nelle operazioni che hanno accompagnato il sacrificio[20] (**Fig. 4–5**).

Si tratta certamente per le modalità della deposizione e per la situazione stratigrafica di un seppellimento intenzionale sotto i piani di calpestio e a diretto contatto con le fondazioni del muraglione. Ne deriva che esso deve essere riguardato come risultato di un atto sacrificale compiuto in occasione della messa in opera della fondazione stessa, o di una sua ristrutturazione, che il contesto archeologico ci dice avvenuta entro l'ultimo quarto del IV sec.a.C. o agli inizi del III sec.a.C.

Ci spostiamo ora nell'abitato di Sovana, dove ho potuto realizzare brevi campagne di scavo negli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta. Durante gli scavi dell'area destinata a parcheggio automobilistico, sul versante settentrionale del complesso urbano, sono state portate alla luce strutture in opera quadrata di tufo databili tra l'età arcaica e l'età augustea. Tali strutture hanno una fondamentale funzione di muri di terrazzamento. Poiché con questi muri si conclude su questo lato la parte costruita dell'abitato, e di fronte ad esse, verso nord, si apre una larga terrazza, priva di opere architettoniche, che giunge fino al ciglio tattico, che è stato su questo lato lasciato alo stato naturale senza opere di rinforzo, è assai probabile che esse abbiano svolto nelle diverse epoche anche una fondamentale funzione di mura difensive[21].

Particolarmente importante risulta l'ampliamento riferibile alla prima età ellenistica, che sembra aver inglobato in una sorta di torrione rettangolare le mura dell'età precedente. Questa struttura ha subito una pesante spoliazione dopo la fine dell'antichità, una situazione che ha parzialmente sconvolto l'area (**Fig. 6/A, 7**). Tuttavia, alla base della fossa di spoliazione e a contatto con i livelli più profondi del muro è stato fatto un ritrovamento singolare.

Miracolosamente non disturbato dal taglio della fossa di spoliazione è stato raccolto un piccolo attingitoio, realizzato con argilla depurata di colore giallino, con vasca bassa, parete tesa, piccola ansa sopraelevata ornata alla base del montante interno di un dischetto d'argilla applicato à la barbotine, completamente nuda all'esterno ma recante una pesante ingubbiatura rossiccia che interessa tutta la parte interna della vasca e la base dell'ansa (**Fig. 8**). Il kyathos miniaturistico trova confronto con una serie di recipienti analoghi, ma forniti di due anse, rinvenuti nella vicina Volsinii Novi, nell'area del santuario del Pozzarello[22]. Il confronto appare stringente, anche se forse il contesto volsiniese appartiene a un'epoca più recente di quella assegnabile al nostro esemplare. Un altro confronto possibile è con un kantharos iscritto edito non molto tempo fa da M. Pandolfini, e da lei dubitativamente attribuito ad area chiusina. L'iscrizione del vaso sembra sottolinearne l'importanza che, data la modestia del supporto, non può trovare giustificazione che in un contesto sacrale[23]. Si tratta dunque di un vasetto che rientra tra i contenitori specificamente preparati per scopi religiosi.

All'interno del kyathos erano state deposte tre monete di bronzo: si tratta di una litra romano-campana con il tipo di Apollo laureato al dritto cavallo al galoppo e legenda Roma tra le zampe al rovescio, tipo datato da Crawford tra il 234 e il 231 a.C.[24] (**Fig. 9–10**). Il tipo non è diffusissimo in Etruria; ne conosco solo un esemplare da Cosa[25].

---

[17] Maggiani 1979, p. 10 (strato H), figg. 1–2.
[18] Maggiani 1979, p. 10, tav. 4, n. 11.
[19] Classificazione dr. C. Sorrentino dell'Università di Pisa.
[20] Maggiani 1979, p. 10, nn. 9–16, fig. 5, n. 10, 16.
[21] Maggiani 1995, p. 14 sgg., fig. 1–2.
[22] Acconcia 2000, p. 74, D 82; p. 76 sgg., nn. 94–10, fig. 23, tav. VII d.
[23] Pandolfini 1987.
[24] Crawford 1974, p. 142, n. 26/3
[25] Catalli 1980, p. 482.

Le altre due monete sono due pezzi da un mezzo, con la testa di sileno con corona d'edera su un lato e aquila stante con ali spiegate e legenda *tutere* dall'altro, tipo Sambon 157[26] (**Fig. 11–13**). Si tratta dunque di due esemplari della emissione coniata dell'umbra Todi, per la quale si accetta di solito una generica cronologia al III sec.a.C., e che invece riceve, dall'associazione con la litra romano-campana, di bel conio e di fresca conservazione, un importante dato cronologico circa la sua circolazione fino alle soglie della seconda Punica. Queste monete hanno avuto una circolazione abbastanza ampia, dato che, pur con un solo esemplare, sono presenti nelle stipi di Vicarello, Carsoli, Pietrabbondante, ma non lo erano fino ad oggi in Etruria[27].

Anche se le modalità della deposizione non sono perfettamente conosciute, il vasetto e il suo contenuto forniscono un prezioso terminus post quem per la costruzione del vistoso ampliamento delle mura perimetrali dell'abitato su questo lato della piccola città, che andrà posto nel decennio che precede la seconda guerra punica, probabilmente tra 230 e 220 a.C.

Il terzo complesso che presento è ancora di natura differente. Un piccolo saggio di scavo condotto dall'università di Venezia immediatamente a sud del Duomo, sul margine sudoccidentale del pianoro della città, ha messo in luce strutture di tufo interpretabili come bacini legati a un sistema di condotte idriche, probabilmente basi di fontane, collegate con un'area pianeggiante nella quale è stato individuato almeno un cippo anepigrafe, che fa pensare a un'area pubblica, adiacente a una zona sacra, dato il rinvenimento di due piccoli ex voto fittili (**Fig. 6/B, 14**). Pochi metri più a est è stato individuato un breve tratto di muro in opera quadrata di tufo, conservato per un'altezza cospicua, la cui interpretazione non è semplice. Esso potrebbe essere connesso con il tracciato delle mura urbiche che poteva incontrare ad angolo retto; ma in questo punto di queste ultime non si conserva traccia, mentre notevoli resti sono invece visibili poco più a ovest e a est. In alternativa si potrebbe pensare a un grosso podio. In ogni caso, al di sotto dei blocchi basali del muro è stata evidenziata una buca circolare, del diametro di una cinquantina di cm, non molto profonda, piena di terriccio pulverulento e cenerognolo, contenente frammenti di ossa e di ceramiche. La fossa è stata parzialmente obliterata dalla messa in opera del primo blocco del muro. Essa deve dunque essere interpretata come un deposito votivo, vero e proprio bothros, realizzato immediatamente prima o contestualmente alla costruzione della muraglia.

La fossa conteneva, come ho detto, alcuni frammenti ceramici, di piccole dimensioni: un fondo di coppa a vernice nera, di fabbrica sovanese[28] (**Fig. 15**), un frammento di coperchio di impasto grezzo, un frammento di spalla e del collo di un probabile unguentario di ceramica grezza e infine un piccolo frammento del piede di una forma chiusa, in argilla molto fine giallo-rosa, verniciata all'esterno con vernice nero bruna di difficile attribuzione[29]. Il modesto corredo ceramico può essere datato nel corso del III sec.a.C. Assieme alle ceramiche il bothros ospitava alcune ossa, che sono state determinate da Claudio Sorrentino dell'Università di Pisa (**Fig. 16–17**). Si tratta di due atlanti (le vertebre terminali aderenti alla base del cranio), di alcuni denti e di due frammenti dell'estremità distale di un femore di sus scrofa con segni di tagli, e di tre vertebre di pesce di specie non determinata.

Vassilis Lambrinoudakis ha recentemente ricordato come il sacrificio fosse parte importante dei riti di fondazione, insieme con l' *euchè* (la preghiera) e l'*exaràsasthai* (pronunciare voti), e che poteva essere cruento o incruento. Si diceva *hidryesthai epì boì, aigì, probàto*[30]*,* a seconda degli animali prescelti, che potevano anche essere, nel caso della costruzione di case private, piccoli animali da cortile.

I tre rinvenimenti che ho presentato soddisfano tutte le condizioni per definirli depositi di fondazione: essi infatti appaiono accuratamente sistemati al di sotto dei piani di calpestio, ad immediato contatto con le fondazioni di opere murarie, gettati senza ordine entro un bothros poco profondo come nelle mura meridionali di Sovana, o raccolti accuratamente entro contenitori (un'olla come all'Elba e un kyathos come nell'altro esempio sovanese) deposti entro buche; essi appaiono legati alla costruzione delle mura perimetrali di edifi-

[26] Sambon 1903, p. 89, n. 157.

[27] Catalli 1995, p. 100 sg.

[28] Come indica il caratteristico colore grigio del corpo ceramico. Questa produzione si data nel corso del III sec.a.C.

[29] Quest'ultimo frammento anche per le sue modeste dimensioni non è di facile classificazione. Unico elemento di giudizio è la forma del piede, ad anello schiacciato, con piano di posa largo, per il quale nelle forme chiuse non è agevole trovare confronti. Se non si tratta di un elemento residuale, riferibile alla produzione etrusco corinzia, si può indicare un solo confronto possibile in un cratere miniaturistico a v.n. rinvenuto nella tomba 2 del Fondo Scataglini a Tarquinia, datato nel III sec. a.C.

[30] Schol. ad Aristoph. Pax 923-4. Lambrinoudakis , p. 337.

ci, mura per le quali è evidente una funzione di limite e certamente anche di difesa; ricordo che nel caso elbano, si tratta del muro di cinta di una fortezza, nel caso di Sovana probabilmente delle mura urbiche.

Legate con tutta probabilità a una identica funzione, i tre depositi sembrano presupporre però tre azioni rituali differenti.

Nel caso del deposito elbano, che è anche il più antico, le ossa, molto numerose, apparivano anche in parte combuste. Mi sembra che se ne debba desumere un rituale che prevedeva, dopo il sacrificio degli animali, due porci, una pecora o capra e un bovino, (come non evocare, anche solo per escluderlo, un suovetaurile!), la completa combustione di tutta o parte della vittima. Forse è eccessivo parlare di olocausto, dato che degli animali non si conserva la totalità delle ossa: in ogni caso almeno una parte dei resti delle vittime, molto combuste, raccolti entro un grande contenitore, è sepolta ritualmente in connessione con le fondazioni del muro, che dal sacrifico riceve una sanzione di sacralità, che lo rende inviolabile.

Per il momento non sono in grado di richiamare confronti coevi.

Il sacrificio delle monete di bronzo e il loro seppellimento a contatto con il tratto delle mura settentrionali di Sovana appartiene a un altro cerimoniale. L'offerta di monete in occasione della costruzione di mura di edifici è un fatto documentato sia nell'antichità che nell'età moderna. Tacito, Hist. IV,53 ricorda ad es. che durante la ricostruzione del 70 d.C. delle mura del tempio capitolino, nelle fondazioni furono gettate *argenti stipes*, forse monete (*iniectae fundamentis argenti stipes et metallorum primitiae*). Gli antropologi conoscono cerimoniali simili diffusi in Europa orientale ancora nel XIX sec. V. Lambrinoudakis ha ipotizzato prudentemente che "in quanto oggetto di valore consacrato al dio (hierà chremata)" non si può negare la possibilità del loro uso nel processo di consacrazione.

L'archeologia ha fornito alcuni esempi significativi. Il più antico, e quello che sembra costituire un parallelo calzante, è frutto di una recente scoperta: un deposito di fondazione è stato infatti scoperto da J. Ortalli presso le mura della colonia latina di Rimini, fondata nel 268 a.C. Il rinvenimento, localizzato presso un angolo delle mura, comprende anche parte dello scheletro di un piccolo cane, e consiste anche qui nella deposizione di tre monete di bronzo, una semuncia fusa dell'aes grave con testa di Celta e due monete coniate con il tipo del guerriero della serie emessa da Ariminum, che forniscono un dato cronologico agli anni immediatamente successivi alla fondazione[31]. Il confronto con il rinvenimento sovanese mi sembra molto stretto.

Un altro esempio ci porta anch'esso alla fase di romanizzazione, questa volta nel Veneto. L'esplorazione condotta al di sotto delle mura del teatro romano di Asolo ha portato alla scoperta di un importante deposito di fondazione comprendente numerose offerte animali e vegetali e, al di sopra, quasi a suggello di un'azione sacra che si intuisce di una certa complessità, un gruzzolo di alcune monete di zecca padana e di numerose piccole ossa recanti iscrizioni[32]. Stupisce in questo caso la quantità degli animali sacrificati, che prevedono oltre ai bovini ai suini e agli ovicaprini anche cani, anatre, conigli, pesci d'acqua dolce, nonché uova. Anche in questo caso l'operazione, datata alla fine del II sec.a.C., è avvenuta in connessione con la fondazione di elementi di delimitazione di aree, di una confinazione qui realizzata con un palo ligneo identificato con il palus sacrificalis delle fonti agrimensorie. Secondo l'editrice, G. Gambacurta, la complessità del rituale che questo deposito lascia intravedere fa pensare "a una cerimonia volta alla ridefinizione di un confine attraverso un rituale di consacrazione in una cerimonia pubblica di considerevole entità"[33].

L'altro esempio sovanese richiama anch'esso per certi versi quello asolano ora menzionato. L'offerta delle due teste di suino e la porzione di pesce fanno intuire che in questo caso il sacrificio degli animali è stato seguito da un *epulum*, da un banchetto , al quale hanno partecipato gli attori del rito[34]. Questo genere di rituale sembra avere una altissima tradizione in Etruria, se verrà confermata la notizia dell'eccezionale rinvenimento effettuato a Pisa, in via S. Apollonia, dove in un deposito di fondazione, composto entro una cassetta lignea, datato allo scorcio del VII sec.a.C., erano state sepolte una testa di cavallo e una di porco, circondate da una serie di olle di impasto[35].

---

[31] Ortalli 1990

[32] Gambacurta 2005

[33] Gambacurta 2005, p. 501

[34] Però la deposizione dei resti delle teste può far pensare a quanto affermano Hubert e Mauss, per i quali murando il cranio della vittima umana e la testa di una civetta ci si propone di creare uno spirito che aumenti la forza e che sia custode della casa, dell'altare o della città (Hubert/Mauss 1977).

[35] Bruni 1998, p. 124 sgg.

Sulla base del bothros sovanese e del deposito di Monte Castello, si può forse dire che l'offerta del suino appare come un'offerta specializzata, una offerta specificamente collegata alla costruzione di muri; di suino sono anche le ossa dei depositi nei santuari di Tarquinia menzionati all'inizio[36]. Mi pare che il deposito di Monte Castello, con la pluralità delle specie animali coinvolta debba essere riguardato con particolare attenzione, in quanto fa supporre un percorso sacrificale articolato. Se poi si tratta di un olocausto, come anche si potrebbe supporre, sarà opportuno ricordare che l'olocausto è raro in ambiente italico e non molto diffuso nemmeno in area ellenica: ma in Grecia i casi ricordati dalle fonti epigrafiche precisano che questo tipo di sacrificio era rivolto specificamente a Zeus, onorato con gli epiteti di Polieus, Epoptes, che fanno riferimento alla protezione della città[37].

L'offerta del pesce appare invece alquanto problematica. Se è vero che scaglie di pesce provengono dai depositi votivi di Tarquinia, è ancora una volta il caso di Asolo che ci offre un puntuale termine di confronto. Che cosa poteva indicare l'offerta ittica? Una precisa offerta alimentare o una offerta simbolica? In questo caso si potrebbe anche recuperare la notizia (Fest. 274-76 L.) che pesci si offrivano nel Volcanal di Roma, la cui funzione fondativa della comunità cittadina è nota[38].

Non è certo mia intenzione trarre dai piccoli rinvenimenti che ho presentato conclusioni di carattere generale. Ma mi sembra innegabile il loro significato di resti di sacrificio e di offerte dedicate nell'occasione della costruzione di muri il cui carattere di limite e di baluardo difensivo è sicuro. Il rito è avvenuto prima dell'edificazione nel caso del bothros di Sovana, dopo nel caso di Monte Castello. Lo scopo dell'azione sacra era certamente quello di rafforzarne potenzialità e qualità. Caratteristiche queste ultime che possono riassumersi nel termine *sanctitas*, una specifica qualità che sottrae le mura all'ambito delle operazioni umane ponendole in una sfera diversa, sottoposta all'autorità divina.

È inevitabile richiamare ancora una volta, ma mi sembra non abusivamente, il notissimo passo di Festo, secondo il quale nei Libri Rituales degli Etruschi veniva indicato e prescritto non solo *quomodo condantur urbes*, cioè il modo rituale di fondare le città (*etrusco ritu*), non solo le procedure di costituzione del corpo civico, ma anche *qua sanctitate muri*, ovvero di quale *sanctitas* si dovessero dotare le mura (in primo luogo quelle urbiche). *Sanctitas* è termine raro, usato nel passo di Festo citato e in pochissimi altri autori (Front., Liv. XXIX,18,3)[39]. Per comprenderne appieno il significato è sufficiente richiamare la definizione che dell'aggettivo *sanctus* offre Marcianus, in Dig. I,8.8.: *sanctus est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est.*

Per Servio la *sanctitas* si ottiene attraverso il sangue del sacrificio:

> Serv., *in Aen*. XII,200*: Sancire "autem proprie est sanctum aliquid, id est consecratum, facere fuso sanguine hostiae: et dictum sanctum, quasi sanguine consecratum".*

Purtroppo non abbiamo precise indicazioni sul rituale della *consecratio* delle mura al di fuori dell'esempio, paradigmatico ma anche eccezionale, della fondazione di Roma: in questo caso le fonti ricordano che Romolo sacrifica i bovini utilizzati per tracciare il *sulcus primigenius* ("*...tòn boòn hekatèrous hierèusas...*") e Dionigi di Alicanasso (II,88,2) aggiunge che furono coinvolte anche molte altre offerte sacrificali (*àllon polòn thumàton katarxàmenos*), che non vengono però specificate e che potrebbero non essere vittime animali.

Il rinvenimento dei resti di porci (in prevalenza), nonché in misura assai minore di pecore e bovidi a Monte Castello di Procchio e quello più modesto di parte delle sole teste di porci insieme con il pesce nel secondo complesso di Sovana ci informano che nel rituale etrusco di fondazione delle mura si utilizzavano soprattutto i suini[40]. La documentazione di Ariminum, quella analoga di Paestum, e a quanto pare quella del

---

[36] D'altronde nel mondo greco il porco è l'animale più usato nelle cerimonie di purificazione, cfr. Hermary et alii 2004, p. 103.

[37] Hermary et alii 2004, p. 118 sgg.

[38] Donati 2004, p. 154. Si potrebbe fare anche riferimento alla leggenda, relativa al colloquio tra Numa e Giove, dove è posto in rilievo il valore di vittima sostitutiva del sacrificio umano attribuita all'offerta di piccoli pesci. Poco si ricava dalla notizia di Ovidio che a Tacita Muta si offriva la sola testa di un pesce (Ov. Fast. 2,577-8). A Tacita si offriva anche incenso sotto le porte, Ov. Fast. II,583.

[39] Cfr. Seeck 1920, c. 2248.

[40] Il porco è offerta purificatoria ed espiatoria per eccellenza; per queste ragioni nelle Tavole di Gubbio nelle cerimonie presso le porte delle mura vengono interrate scrofe gravide (Porta Trebulana, TI I a, 7) e maialini da latte (Porta Tessennaca, TI Ia, 14). Cfr. Baldinotti 1995, p. 174 sg.

deposito correlato con una ricostruzione di III sec. di una porta sulle pendici settentrionali del Palatino, attestano invece che a Roma e nelle colonie si offre il sacrificio del cane.

Ma l'altro esempio di Sovana accerta che nella cerimonia di fondazione non dovevano mancare anche le offerte monetali. Forse, oltre che come *hierà chremata,* questa offerta particolare può trovare la sua spiegazione nel fenomeno che si riscontra anche nel regime delle offerte nei santuari, dove in età avanzata quello delle monete sostituisce in molti casi altre modalità di dono alla divinità[41]. D'altra parte i sacrifici miranti a garantire l'inviolabilità e ad accrescere la forza delle mura delle città di contro ai diversi tipi di insidie sono ben noti anche in ambiente greco in un orizzonte cronologico compatibile con quello dei materiali dei quali trattiamo, anche se i rinvenimenti di Locri, Gela e Morgantina, databili alla fase protoellenistica, presentano differenze rispetto a quelli etruschi qui presentati, consistendo essi nell' offerta di ceramiche (vasellame ma anche statuette di devoti, talora con l'attributo del porcellino, o di divinità) e di monete, ma senza tracce di sacrifici animali[42].

Concludo sottolineando la provvisorietà delle indicazioni, che ritengo però preziose, dedotte dai tre piccoli rinvenimenti che ho presentato, dato che essi restituiscono concrete testimonianze di alcuni momenti dei cerimoniali etruschi di *consecratio* delle mura di cinta. Non mi nascondo che l'aspetto estremamente modesto e quasi dimesso di questi depositi difficilmente può evocare la solennità di un rituale pubblico; ma nello stesso tempo non mi sembra del tutto convincente pensare che una operazione che attiene a un aspetto così importante come la *sanctitas* delle mura possa essere attribuita all'iniziativa di un privato.

Referenze bibliografiche

Acconcia 2000: V. Acconcia, *Il santuario del Pozzarello a Bolsena (Scavi Gabrici 1904*), Roma 2000.

Baldinotti 1995: S. Baldinotti, *Il rituale delle Tavole Iguvine e la fossa (capanna di guardia e/o di culto?) relativa al muro 2*, in: A. Carandini, P. Carafa (a cura di), Palatium e Sacra Via I, Bollettino di Archeologia 31–33 (1995), 174–175.

Bonghi Jovino 2005: M. Bonghi Jovino, *Mini muluvanice-mini turuce. Depositi e sacralità. Dall'analisi del rituale alla ettura interpretativa delle forme di religiosità*, in: A. Comella, S. Mele (a cura di), Depositi votivi dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardorepubblicana, Bari 2005, 31–47.

Briquel 1987: D. Briquel, *I riti di fondazione*, in: M. Bonghi Jovino, C. Chiaramonte Treré (a cura di), Tarquinia: ricerche scavi prospettive, Roma 1987, 171–190.

Brun/Columeau/Thinon 1989: J.P. Brun, P. Columeau, M. Thinon, *La villa gallo-romaine de S. Michel à La Garde (Var). Un domaine oléocole au Haut Empire*, Gallia 46 (1989), 103–162.

Brocato 1995: P. Brocato, *La porta*, in: A. Carandini, P. Carafa (a cura di), Palatium e Sacra Via I. Prima delle mura, l'età delle mura e l'età delle case arcaiche, Bollettino di Archeologia 31–33 (1995), 152–159.

Bruni 1998: S. Bruni*, Pisa etrusca*, Milano 1998.

Capuis 1993: L. Capuis, *I Veneti. Società e cultura di un popolo dell'Italia preromana*, Milano 1993.

Catalli 1980: F. Catalli, *Cosa,* MAAR 34 (1980), 39–40.

Catalli 1988: F. Catalli, *Moneta straniera in Etruria*, in: PACT 20, Strasbourg 1988, 465–493.

Catalli 1995: F. Catalli, *Monete dell'Italia antica*, Roma 1995.

Chiesa 2001: F. Chiesa, *Il settore M: la deposizione femminile e il deposito delle olle*, in: A.M. Sgubini Moretti (a cura di), Tarquinia etrusca. Una nuova storia, Roma 2001, 38–40.

Chiesa 2005: F. Chiesa, *Un rituale di fondazione nell'area alpha di Tarquinia*, in: Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro, Roma 2005, 103–109.

Crawford 1974: M.H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974.

Cristofani Martelli 1976: M. Cristofani Martelli, *Il ripostiglio di Volterra*, in: Contributi introduttivi allo studio della monetazione etrusca, Suppl. a AnnIstNum 22, Roma 1976, 87–104.

Donati 1999: L. Donati, *Excavations at Poggio Civitella (Montalcino, Siena) 1993–1998*, Etruscan Studies 6 (1999), 145–161.

Donati 2004: L. Donati, ThesCRA I (2004), s.v. *Sacrifico in Etruria*.

Donati/Ceccarelli 2002: L. Donati, L. Ceccarelli, *Poggio Civitella (Montalcino, Siena). Le ricerche sull'insediamento etrusco*, Rassegna di Archeologia 19 (2002), 1–35.

[41] Weikart 2002, p. 145; Lambrinoudakis 2005, p. 338.

[42] Cfr. ad es. Orlandini 1957; Sjöqvist 1960; Sabbione 1996.

Gambacurta 2005: G. Gambacurta, *Il bothros di Asolo: una cerimonia pubblica in epoca di romanizzazione*, in: A. Comella, S. Mele (a cura di), Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo repubblicana, Bari 2005, 491–506.

Hubert/Mauss 1977: H. Hubert, M. Mauss, *L'origine dei poteri magici e altri saggi*, Roma 1977.

Hermary et alii 2004: A. Hermary et alii, ThesCRA I (2004), s.v. *Sacrifices. Le sacrifice dans le monde grec*, 59–134.

Lambrinoudakis et alii 2005: V. Lambrinoudakis, ThesCRA III (2005), s.v. *Consecration, Foundation Rites*, 303–346.

Maggiani 1979: A. Maggiani, *Monte Castello di Procchio*, in: L'Elba preromana. Fortezze d'altura. Primi risultati di scavo, Pisa 1979, 6–29.

Maggiani 1981: A. Maggiani, *Nuove evidenze archeologiche all'Isola d'Elba*, in: L'Etruria mineraria, Atti del XII Convegno di StEtr, Firenze 1981, 173–192.

Maggiani 1995: A. Maggiani, *Scavi nel centro storico di Sovana,* in: M. Micheluccci (a cura di), Sovana. Ricerche e scavi nell'area urbana, Pitigliano 1995, 14–46.

Maggiani 2008: A. Maggiani, *Oppida e castella: la difesa del territorio*, in: La città murata in Etruria, Atti del XXV Convegno di Studi Etruschi e Italici (Chianciano Terme – Sarteano – Chiusi, 30.3.-3.4.2005), Pisa/Roma 2008, 355–371.

Oikonomides 1982: D. Oikonomides, *I thysia eis oikodomimata*, Annual of the Society of Bizantine Studies 5 (1982), 43–132.

Orlandini 1957: P. Orlandini, *Tipologia e cronologia del materiale archeologico di Gela dalla nuova fondazione di Timoleonte all'età di Ierone II*, AC 9 (1957), 444–75.

Ortalli 1990: J. Ortalli, *Le mura coloniali di Arminum e il deposito monetal di fondazione consemuncie a testa di gallo*, EtCelt 26 (1990), 103–118.

Paglieri 1960: S. Paglieri, *Una stipe votiva vulcente*, RIASA 9 (1960), 74–95.

Pianu 1991: G. Pianu, *Gli altari di Gravisca*, in: R. Etienne, M.T. Le Dinahet (a cura di), L'espace sacrificiel dans les civilistations méditerranèennes de l'antiquité, Paris 1991, 193–199.

Pandolfini 1987: M. Pandolfini, StEtr 53 (1985), 24, n. 23, tav. 34.

Parra 2005: C. Parra, *Un deposito votivo di fondazione di Entella (Palermo) tra un oikos e un granaio*, in: Offerte dal mondo vegetale e dal mondo animale nelle manifestazioni del sacro, Tarchna Supplementi 1, 65–72.

Renaud 1993: R. Renaud, *Rites de protection et de defense: à propos des ossements d'un chien decouverts au pied des remparts de Paestum*, AION 15 (1993), 119–142.

Sabbione 1996: C. Sabbione, *Il deposito votivo presso le mura in contrada Quote di S. Francesco*, in: Santuari della Magna Grecia in Calabria, Napoli 1996, 26.

Sambon 1903: A. Sambon, *Les monnaies antique de l'Italie*, Paris 1903.

Sassatelli 1989–90: G. Sassatelli, *Culti e riti in Etruria Padana: qualche considerazione*, Anathema, ScAnt 3-4 (1989–90), 599–617.

Scheid 1985: J. Scheid, *Sacrifice et banquet à Rome*, MEFRA 97 (1985), 193–206.

Seeck 1920: O. Seeck, RE I A, 2 (1920), s.v. *Sanctus*, cc. 2248–52.

Sjöqvist 1960: E. Sjöqvist, *Excavations at Morgantina (Serra d'Orlando). Preliminary Report,* AJA 64 (1960), 125–135.

Stefani 1984: G. Stefani, *Terrecotte figurate*, in: Materiali del Museo archeologico nazionale di Tarquinia VII, Roma 1984.

Torelli 1971: M. Torelli, *Gravisca*, NSc 1971, 195–241.

Weikart 2002: S. Weikart, *Griechische Bauopferrituale*, Berlin 2002 (Diss.).

Wells 1988: B. Wells, *Early Greek Building Sacrifices*, in: R. Hägg, N. Marinatos (a cura di), Early Greek Cult Practises, 1988, 259–266.

Zeggio 2005: S. Zeggio, *Un santuario alle pendici orientali del Palatino e I suoi depositi votivi tra l'età arcaica e quella tardo-repubblicana*, in: A. Comella, S. Mele (a cura di), Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Bari 2005, 63–76.

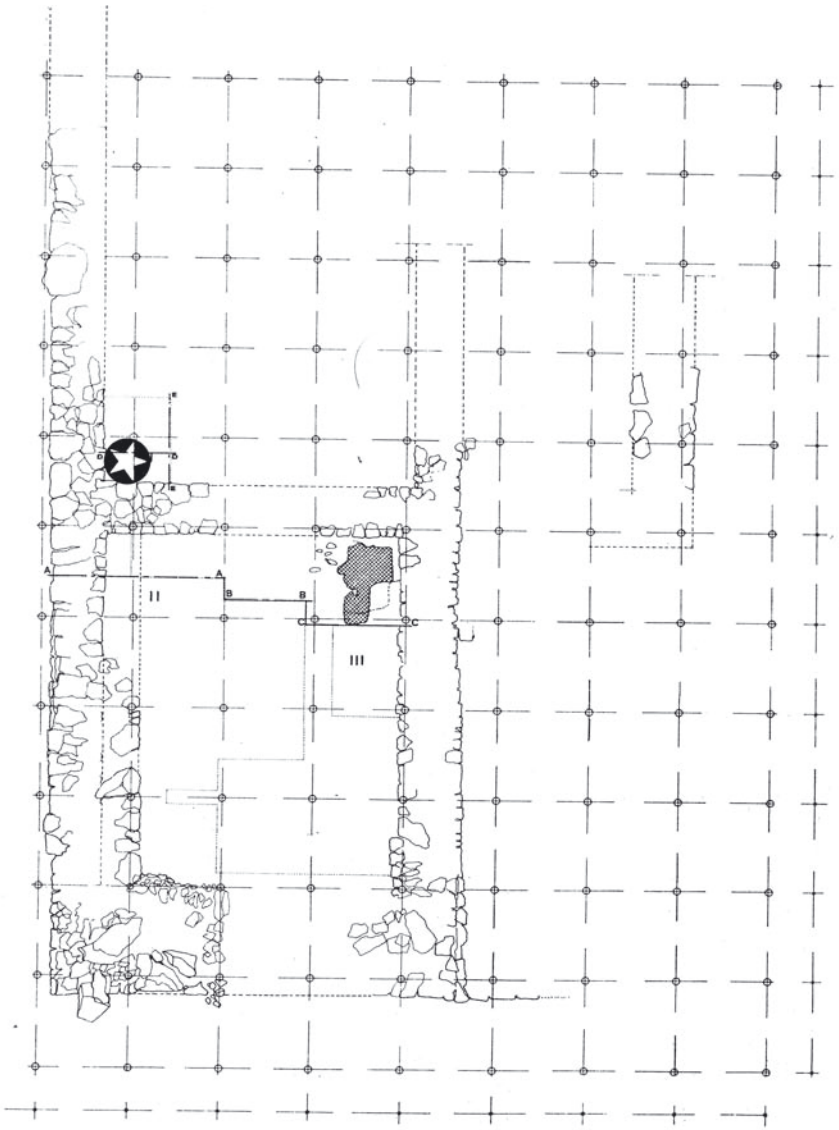


Fig. 1: Monte Castello di Procchio (Isola d'Elba). Settore SO delle mura della fortezza (da Maggiani 1979).

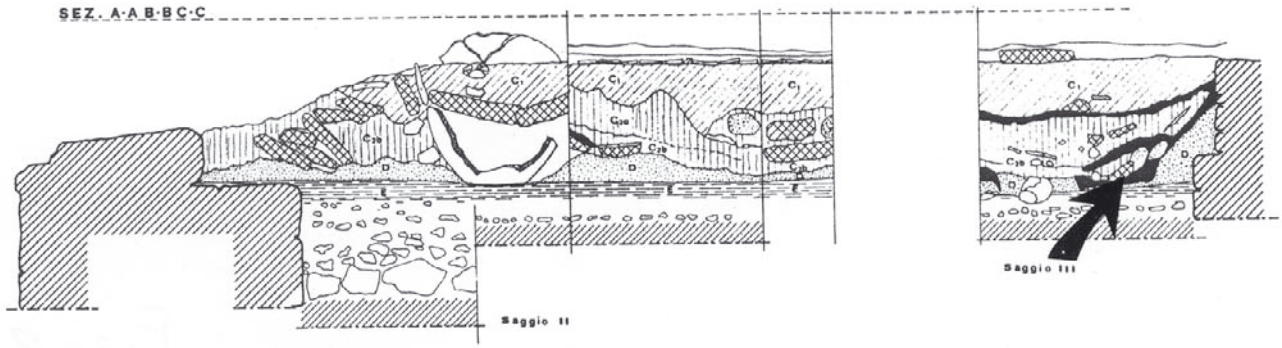


Fig. 2: Sezione stratigrafica con indicazione del deposito di fondazione (da Maggiani 1979).

Fig. 3: Olla d'impasto, contenente ossa combuste (da Maggiani 1979).

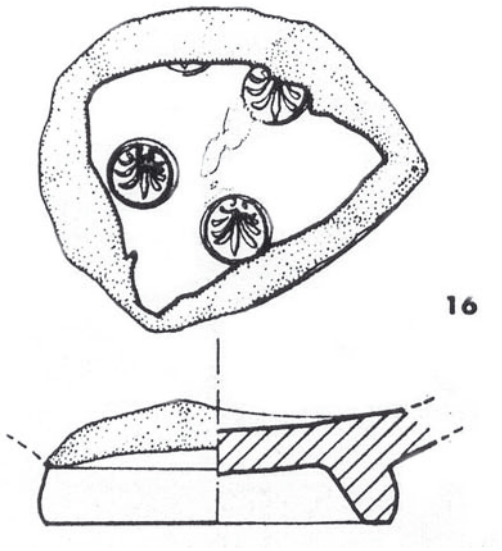


Fig. 4: Fondo di ciotola dell'atelier des petites estampilles (da Maggiani 1979).

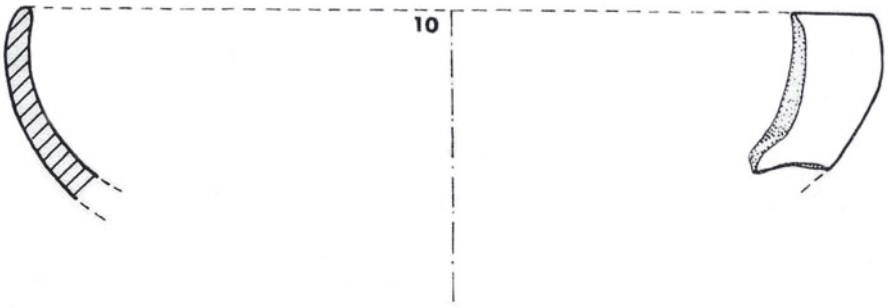


Fig. 5: Frammento di orlo di ciotola acroma (da Maggiani 1979).

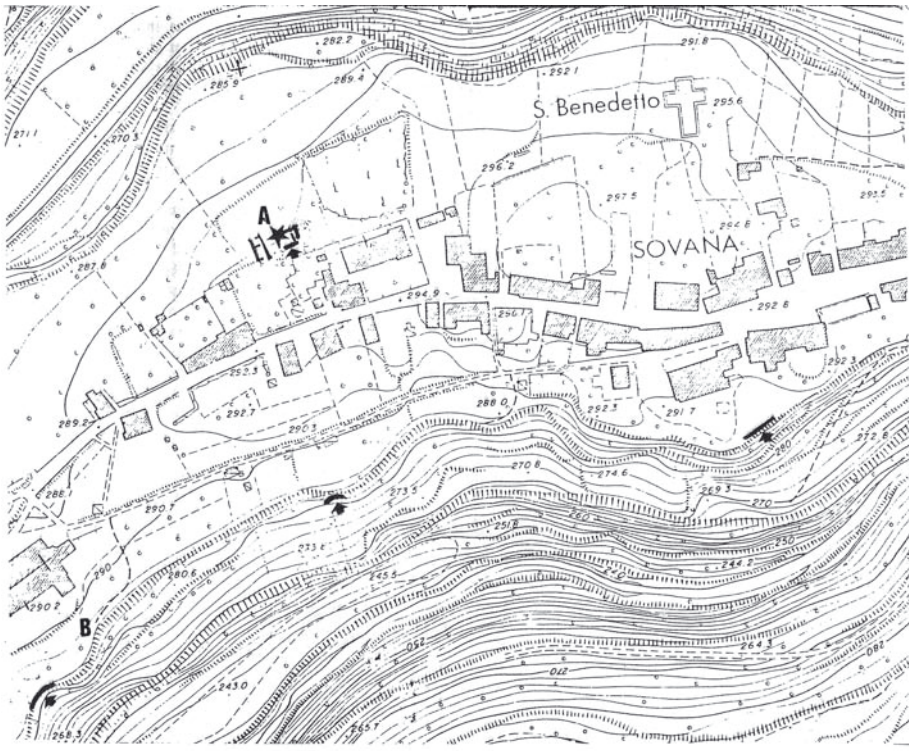


Fig. 6: Sovana, abitato. Sono indicati i tratti della cinta muraria e i luoghi di rinvenimento dei due depositi di fondazione (A, B) (da Maggiani 1995).

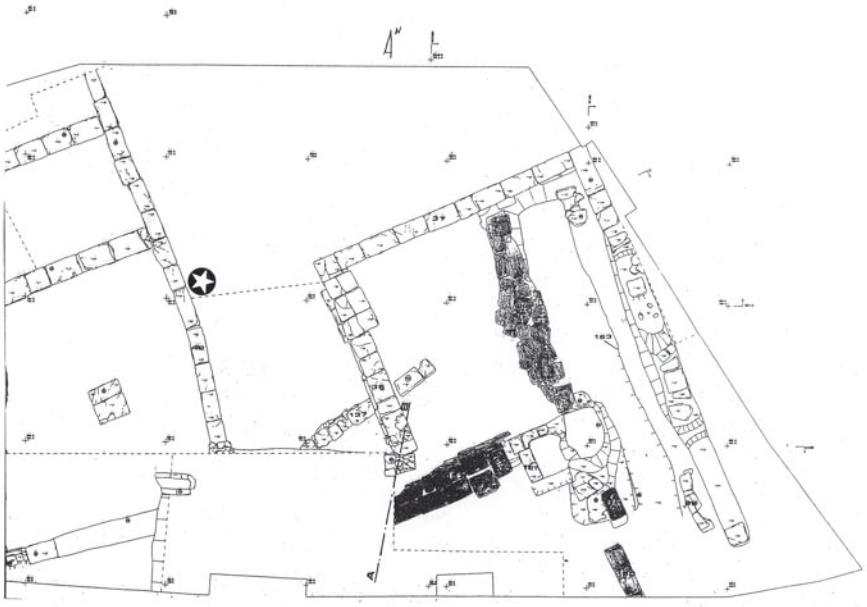


Fig. 7: Sovana, settore settentrionale dell'abitato. Pianta delle strutture.
L'asterisco indica la posizione del kyathos contenente le monete (da Maggiani 1995).

Fig. 8: Kyathos d'argilla figulina con offerta votiva, Firenze, Museo Archeologico (Foto Maggiani).

Fig. 9–10: Litra romano campana (234–231 a.C.: Crawford) (Foto Maggiani).

Fig. 11–13: Due pezzi da un mezzo, zecca di Todi, III sec.a.C.

Fig. 15: Frammenti ceramici dal bothros (Foto Maggiani).

Fig. 14: Sovana, settore meridionale, presso il Duomo, mura e bothros (Foto Maggiani).

Fig. 16: Frammenti ossei di suino, dal bothros (Foto Maggiani).

Fig. 17: Vertebre di pesce, dal bothros (Foto Maggiani).

Spezialuntersuchungen ikonographischer Natur

La barca solare nella cultura villanoviana: evoluzioni iconografiche e semantiche

Giovannangelo Camporeale (Firenze)

La barca solare è un motivo figurativo che ha avuto una discreta fortuna durante l'età del Bronzo nell'Europa centrale e che ha rappresentato una sorta di rottura con il repertorio astratto di carattere geometrico di quell'età. Proprio per questo, è altamente probabile che abbia avuto una valenza simbolica, legata al culto del sole e al viaggio diurno (e catartico) dell'astro, che genera situazioni opposte – giorno/notte, luce/tenebre, caldo/freddo – e che, con il sorgere e il tramonto, rappresenta un tramite diretto tra la terra e il cielo[1]. Del motivo si conoscono alcune varietà tipologiche. Una di queste – barca con lo scafo ridotto a un tratto orizzontale con al centro un'incavatura occupata da un disco (il sole) e con la prua e la poppa desinenti in una protome ornitomorfa rivolta verso l'esterno[2] – eseguita nella tecnica dei puntini e borchiette[3] su situle bronzee del tipo Hajdu Böszörmény, una produzione dell'area carpatico-danubiana risalente alla fase finale della cultura dei campi d'urne[4], è quella che si è diffusa nell'Italia centro-settentrionale nell'età del Ferro[5]. Le testimonianze (finora) più antiche e più integre dal punto di vista iconografico di questa area si trovano su una situla bronzea da Rivoli Veronese[6] e su un vaso biconico dal corpo tozzo (**Fig. 1**) da Veio, tomba AA1 della necropoli dei Quattro Fontanili, da ascrivere alla fase locale II B1 (anni centrali dell'VIII secolo a.C. e quelli immediatamente successivi)[7]. Nel primo esempio forma, dimensioni e decorazione del vaso coincidono con gli esemplari del tipo Hajdu Böszörmény, per cui è verisimile pensare a un'importazione dall'area carpatico-danubiana[8]. Nel secondo esempio la forma vascolare è diversa da quella di questi ultimi e potrebbe confrontarsi con quella delle situle di tipo B della classificazione Giuliani Pomes attribuite a botteghe etrusche[9], beninteso con la sostituzione delle anse mobili con le anse a maniglia, ma la decorazione nei suoi caratteri specifici – tipologia del motivo, tecnica di esecuzione a puntini e borchiette, disposizione dei pun-

---

[1] Von Merhart 1952; Kossack 1954, 42–49; Damiani 2004; Dolfini 2004; Iaia 2004; Kristiansen – Larsson 2005, 305–308; Brocato 2008, in particolare 74–75; Kruta 2008; Kruta Poppi 2008; Marzatico – Endrizzi 2009; Marzatico 2011.

[2] L'aggiunta di protomi di animali, per lo più cornuti e di natura forte (cervo, ariete, oca), è una decorazione di origine realistica ed è nota nella tradizione figurata di diverse aree culturali dell'Europa centrale e meridionale già dal II millennio a.C. La decorazione continua anche in riproduzioni plastiche o figurate dell'Età del Ferro, su cui ultimamente Pettena 2002; Babbi 2008, 157–159. Frequente è l'aggiunta della protome animalesca alla prua delle navicelle nuragiche dell'età del Bronzo Finale e del Ferro (su cui ultimamente, con bibliografia precedente, Lo Schiavo 2000; Lo Schiavo 2005 [2006]; Lo Schiavo 2008). La connessione dei volatili, e in particolare delle anatre, con il viaggio nell'aldilà è una proposta ricorrente (da ultimo, con bibliografia, Brocato 2008, 75–81).

[3] Su questa tecnica Von Merhart 1952, 40–58; Kossack 1954, 45–46; Iaia 2005, 38–40; 223–237.

[4] Su questa classe Von Merhart 1952, 33–35; Kossack 1954, 27–28.

[5] Von Merhart 1952, 40–58; Jockenhövel 1974, 42–43; Damiani 2004; Iaia 2004; Iaia 2005, 224–237; Damiani 2011. Come barca solare sono state interpretate alcune raffigurazioni presenti in opere dell'età del Bronzo Finale (vasi biconici di impasto da Pianello di Genga: Dolfini 2004, 280, fig. 1, 3; 281, fig. 1, 6; fibule dal ripostiglio di Coste del Marano: Peroni 1996, p. 345, fig. 75, n. 11; Dolfini 2004, 280, fig. 1, 4) e degli inizi della prima Età del Ferro (Bertrand 1874, tav. a, da Chiusi; Cateni 1997, 49–52, figg. 4, 1–2; Maggiani 2009, 30, fig. 4 a–b; Delpino 2009b, 51–53, fig. 1 a–b, da Volterra; Bruschetti/Giulierini 2008, 148, con leggera variazione, da Cortona), in cui il motivo è reso con un disco o più dischi concentrici con appendici filiformi, che dovrebbero indicare le protomi ornitomorfe: l'iconografia sarebbe comunque diversa da quella di origine carpatico-danubiana, che sarà discussa nelle presenti pagine. In una fibula del ripostiglio di Coste del Marano (Kossack 1954, tav. 9, 2) è aggiunto il motivo della barca solare con protomi ornitomorfe di tipo "naturalistico".

[6] Ghirardini 1897, 31, fig. 7a; 34, fig. 7b.

[7] Von Merhart 1952; Jockenhövel 1974; Iaia 2004.

[8] A «una imitazione locale di modelli centroeuropei» pensa invece Bietti Sestieri 1976, 104.

[9] Giuliani Pomes 1954, 188–194. Questo confronto mi sembra proponibile rispetto alla dichiarazione, invero piuttosto vaga, che il vaso sia «una "anfora" di tipo prettamente mitteleuropeo» (Iaia 2005, 234).

tini ai margini e delle borchiette al centro del disegno, esecuzione su vasi di lamina bronzea – è simile: una realizzazione di tal genere si può spiegare con un maestro formatosi in area carpatico-danubiana e trasferitosi a Veio (o in Etruria meridionale), attratto da buone possibilità di lavoro e guadagni, il quale ha operato per una clientela locale secondo esperienze tecniche (e concezioni religiose e ideologiche) acquisite nel paese d'origine[10]. Non è affatto da escludere che, date le suddette affinità di ordine tecnico e iconografico e data la provenienza del maestro, anche il richiamo simbolico della raffigurazione e il conseguente legame alla sfera religiosa siano stati analoghi nell'ambiente d'origine e in quello veiente (o etrusco-meridionale). Certo, il motivo è uno dei pochi di carattere 'narrativo', che interrompe la tradizione decorativa di tipo geometrico della produzione di età villanoviana e che proprio per ciò potrebbe avere avuto un senso particolare[11].

A questo punto il discorso richiede qualche considerazione di ordine generale. Un motivo figurato, quando viene elaborato, è strettamente connesso con la cultura dell'ambiente in cui viene elaborato. Il suo significato (allusivo) è imprescindibile da una serie di elementi collaterali, come la forma dell'oggetto su cui è riprodotto, la sua funzione, la sua provenienza da una tomba o da un deposito votivo o da un'abitazione, il riferimento allo status e al sesso e all'età del destinatario, l'associazione ad altri oggetti nel contesto di rinvenimento[12]. In altre parole, la connessione tra un oggetto e la raffigurazione riprodotta su di esso è un fatto non casuale, ma circostanziato in modo che i due aspetti si integrino e si qualifichino a vicenda. Inoltre, l'oggetto nel corso del tempo può avere avuto diverse destinazioni, ciascuna delle quali potrebbe avergli conferito un valore anche diverso da quello originario. Si prendano gli elmi crestati: in Etruria provengono da tombe, dove hanno avuto la funzione di coperchio di un cinerario con evidente connotazione del ruolo di guerriero del defunto, ma quasi certamente sono stati usati anche in cerimonie di parata[13] e come offerte a una divinità[14]; o i morsi equini, restituiti da tombe dove sono uno status symbol e che sono stati usati anche nella vita quotidiana (alcuni mostrano evidenti segni di usura[15]) e offerti come doni votivi nei santuari[16]; o i rasoi, anch'essi associati a corredi tombali di una certa ricchezza e anch'essi usati precedentemente nella vita quotidiana, stando al taglio consunto e alle riparazioni eseguite in antico che presentano molti pezzi[17]. La provenienza da tombe inserisce l'oggetto in una ritualità funeraria, ma questa è l'ultima valenza; gli usi anteriori lo inseriscono in contesti diversi, di natura sia religiosa sia profana. Ciò che resta immutato nei vari passaggi dei suddetti oggetti è la connotazione sociale.

Il motivo figurato, quando passa in un ambiente diverso da quello in cui è stato elaborato, indipendentemente dai modi di trasmissione (manufatti smistati, maestranze emigrate, relazioni culturali), si innesta su un'altra cultura. L'assimilazione nel nuovo ambiente difficilmente è radicale, proprio perché le due culture sono diverse. Ne consegue che nel nuovo ambiente il senso sarà analogo, ma non simile a quello dell'ambiente d'origine. Anzi, nel nuovo ambiente non è raro cogliere certi sviluppi di ordine tipologico, a volte vere e proprie destrutturazioni o ristrutturazioni dell'iconografia originaria, che con tutta probabilità non saranno rimaste senza ripercussioni sul valore semiologico. Si tratta di manifestazioni per così dire naturali nell'ambiente di arrivo. In queste evoluzioni o rielaborazioni iconografiche potrebbe cambiare il richiamo cultuale generale (quando c'è) dell'immagine, senza tuttavia alterare il risvolto sociale del motivo originario, in quan-

[10] Così anche Iaia 2004.

[11] L'apertura dell'Etruria verso l'ambiente centro-europeo durante l'età villanoviana è provata da altri manufatti bronzei di carattere prestigioso, come gli elmi crestati e pileati o le spade ad antenne (su cui Hencken 1959), diffusi in Etruria e nell'Europa continentale, che in Etruria potrebbero essere stati prodotti da bronzisti di area centro-europea. Ciò vuol dire che il trasferimento di bronzisti da area centro-europea in Etruria durante l'età villanoviana sarà stato piuttosto massiccio con le ovvie conseguenze nel processo di acculturazione. D'altra parte, tali artigiani arrivano da una regione in cui dall'età del Bronzo sono state conosciute e sfruttate miniere di rame ed è stato diffuso il mestiere di bronzista.

[12] Su alcuni di questi elementi di giudizio, proprio a proposito del motivo della barca solare, ha opportunamente richiamato l'attenzione da ultimo Nizzo 2007, 331–332.

[13] Si pensi a certe statuette di guerriero, ad esempio Richardson 1983, tav. 1, fig. 2; tav. 7, fig. 26.

[14] Si pensi agli esemplari rinvenuti nei santuari di Delfi e di Olimpia (Kilian 1977; Von Hase 1988, 197, n^{i}. 17–18; 209) o a quello rinvenuto nel fondo del Tanaro presso Asti (Von Hase 1988, 196, n. 8; 208–209; Hencken 1971, 79, fig. 52).

[15] Camporeale 1966, 29.

[16] Si pensi a un esemplare rinvenuto nel santuario di Olimpia (Von Hase 1981, 9–10, fig. 1, 3; Herrmann 1983 [1984], 283–284, fig. 19).

[17] Bianco Peroni 1979, tavv. 27, n. 345; 36, n. 441; 37, n. 457; 43, n. 520; 50, n. 618; 54, n. 663; 61, n. 757; 68, n^{i}. 847, 849; 78, n. 965; 79, n. 985; 82, n. 1017.

to vengono (ri)utilizzati gli elementi costitutivi della raffigurazione originaria. È, questo, un principio da tenere presente nelle valutazioni, che, al di là di ogni possibile generalizzazione, va verificato volta a volta. Nel già citato vaso di Veio (**Fig. 1**), usato come cinerario, il primo senso del motivo della barca solare è da collegare all'ambito funerario: nella fattispecie tomba di un guerriero per la presenza nel corredo di un elmo, di uno scudo, di un'ascia, di una spada, di lance, di morsi equini, di un carro[18], ergo di un personaggio di elevato rango sociale. Il motivo avrà anche un significato cultuale, ma quasi certamente ha anche una valenza sociale, in quanto segno dello status del defunto[19]. Nello stesso vaso si colgono già le prime evoluzioni del motivo: esso ritorna sulla spalla, ma qui lo scafo è ridotto a una barra orizzontale senza l'incavatura centrale e l'ampio disco solare è rimpicciolito e inquadrato fra due dischi resi con una borchia ad anelli concentrici; il motivo è ripetuto diverse volte fino a coprire l'intero campo disponibile, creando un gioco di notevole effetto con protomi opposte e contrapposte; inoltre, la borchia con anelli concentrici è inserita (per horror vacui?) fra due protomi opposte, alterando l'iconografia (e forse anche il senso) della barca solare[20]. Comincia a delinearsi piuttosto chiaramente un interesse per gli aspetti decorativi[21].

Nella produzione toreutica etrusca di età villanoviana si conoscono altri sviluppi del motivo, sempre eseguito nella tecnica dei puntini e borchiette su manufatti bronzei.

Su un elmo crestato (da Vulci?)[22] è riprodotta la barca, ma il disco solare è stato sostituito con un elmo (**Fig. 2**)[23]: un segno ulteriore di autorappresentazione del defunto-proprietario dell'elmo e del suo elevato rango sociale, che però minimizza il ruolo del sole nel contesto figurato[24]. Su un elmo crestato da Volterra, due anatrelle (e non protomi) sono opposte ai lati di una barretta orizzontale sorretta da un sostegno verticale, una sorta di motivo a T (**Fig. 3**)[25]: dell'originaria barca è rimasto poco. In un vaso biconico già Coll. Pesciotti Cima al Museo di Villa Giulia, al posto del disco solare si trovano un meandro spezzato e borchie ad anelli concentrici a riempire i vuoti (**Fig. 4**)[26]: qui il senso decorativo è decisamente più spinto[27]. Su un elmo dalla tomba 1 della necropoli del Molino di Populonia e in diversi vasi biconici o situle[28], la decorazione è limitata alle sole protomi allineate secondo un orientamento univoco con l'inserzione qua e là di borchiette come riempitivi (**Fig. 5**): il senso della barca non è più sentito. Dalla tomba 23 della necropoli veiente di Valle La Fata proviene un bacile con gli attacchi a croce per le anse di tipo caratteristicamente hallstattiano[29], tagliato e (ri)usato come coperchio di un cinerario[30], in cui fra le solite protomi orientate tutte nello stesso senso è inserita addirittura una figura maschile in posizione frontale, ripetuta cinque volte (**Figg. 6–7**). L'interpretazione non è una questione pacifica: oranti[31], piangenti[32], antenati in funzione protettiva[33], defunto e avi[34]. Né mi sentirei di pensare a una personificazione del sole, perché non si hanno confronti nella produ-

---

[18] Franco – Mallet – Wacher 1970, 300–308; S. Fortunelli, in: Torelli – Moretti Sgubini 2008, 259–262, n. 241. 1–31.

[19] Sui risvolti sociali del motivo, ultimamente, Dolfini 2004; Babbi 2008, 330.

[20] Il fatto si riscontra anche sulle situle, ad esempio Von Merhart 1952, tav. 3, 5. 8.

[21] Così anche Kossack 1954, 47 per repliche analoghe.

[22] Iaia 2004, fig. 3, 4.

[23] Tamburini 1992 (1993) suggerisce di interpretare il motivo come tetto di capanna: in verità la somiglianza, sia per la tipologia sia per le proporzioni, con lo stesso elmo su cui è riprodotto il motivo è calzante, per cui è difficile accogliere la suddetta proposta; inoltre gli spioventi dell'eventuale capanna avrebbero un andamento concavo e ciò sarebbe controindicato per un tetto, i cui spioventi dovrebbero avere un andamento diritto per agevolare lo scorrimento dell'acqua piovana o lo scivolamento della neve. Anche la proposta che l'elmo possa alludere a Marte (Iaia 2004, 310) non può accogliersi senza riserve, perché conosciamo pochissimo del pantheon etrusco e della sua organizzazione in età villanoviana.

[24] La rappresentazione di un elmo è una scelta voluta dal maestro, in quanto egli conosce e usa nella decorazione della cresta la borchietta con anelli concentrici, impiegata correntemente in sostituzione del disco solare nei manufatti bronzei etruschi.

[25] Cateni 1998, 18–22, figg. 1–3, tav. 1.

[26] Iaia 2004, p. 309, fig. 2, 7

[27] A meno che non si voglia pensare che il meandro spezzato non abbia un valore simbolico, cosa che credo alquanto improbabile e che comunque non saprei precisare.

[28] Iaia 2005, 230, fig. 92 b; 234, fig. 95 d–f.

[29] Iaia 2004, 310; Iaia 2005, 236.

[30] Bartoloni/Delpino 1979, 61, n. 23–2; 81–83, tavv. 19, 2; XXIII *a–b*; Iaia 2004, 310, fig. 2, 10.

[31] Peroni 1996, 428, fig. 99, 15.

[32] Torelli 1996, 353, fig. 22.

[33] Berardinetti Insam 2001, 94.

[34] Brocato 2008, 87–88.

zione figurativa etrusca coeva[35], o a una rappresentazione del *despotes theron*, perché nel contesto figurato manca il senso della lotta del protagonista con gli animali o comunque del dominio su di essi. In ogni caso il superamento del motivo (e forse anche del senso) della barca solare è evidente.

Sviluppi analoghi del motivo originario, ad esempio la riduzione a protomi allineate o la trasformazione delle protomi in anatrelle intere o l'introduzione di una figura umana, si riscontrano in prodotti centro-europei dell'età del Bronzo, in qualche modo collegati al motivo della barca solare[36], ma queste testimonianze possono valere come un antefatto ideologico e non come un precedente iconografico diretto alle rappresentazioni di ambiente etrusco: i suddetti sviluppi, stando alle affinità tecniche e tipologiche, appartengono al medesimo ambito di produzione e possono spiegarsi bene come rielaborazioni connesse alla cultura dei maestri e dei destinatari e alle esigenze di questi ultimi. Essi difficilmente non avranno avuto conseguenze semantiche[37]: si può accettare che la base di partenza sia la barca solare[38], ma che cosa sarà rimasto dell'originaria valenza religiosa del motivo, tenuto conto dell'insistenza sempre più spinta in senso decorativo delle raffigurazioni su opere uscite da botteghe dell'Etruria? Non è facile dare una risposta precisa, ma il problema esiste ed è fondamentale nella ricostruzione del quadro della religione degli Etruschi in età villanoviana.

Molto vicino al primo esemplare di Veio citato per forma, tecnica e decorazione è quello di Gevelinghausen in Westfalia (**Fig. 8**)[39]. Si tenga presente che in ambedue, sulla spalla, ritorna il motivo della barca solare, ma con la barca senza incavatura e con il disco raddoppiato e ridotto o sostituito con una borchia ad anelli concentrici: questo motivo è ripetuto in sequenza diverse volte fino a ricoprire l'intera fascia. L'attribuzione allo stesso maestro sembra una conseguenza scontata. Il secondo vaso potrebbe essere stato esportato da Veio nell'Europa centrale[40], tanto più che esso, a differenza di quello di Veio, non ha confronti fra i reperti della medesima provenienza. Allo stesso gruppo possono ascriversi altri esemplari, che presentano lievi differenze dai due suddetti nella sagoma o nella decorazione: uno da Veio[41], uno da Rørbaek (Jutland), uno da Seddin (Scherin), uno da Unia, uno da Przesławice (Polonia settentrionale)[42]. La barca solare ritorna sul tetto di urnette a capanna, sia bronzee (**Fig. 9**) sia fittili[43]: ciascuna trave del tetto termina con una protome ornitomorfa, la quale si congiunge e si contrappone a quella della trave corrispondente dello spiovente opposto. Del motivo si conoscono diverse varietà, a seconda della presenza o meno di una barretta orizzontale di fondo, dell'andamento più o meno sinuoso del collo del volatile, della maggiore o minore lunghezza e dell'orientamento del becco, varietà che non intaccano l'iconografia nelle linee generali e il significato di fondo del motivo. La mancanza del disco (solare) fra le protomi è da attribuire alla difficoltà di realizzarlo in un insieme figurato plastico, ma indica anche una certa insensibilità per l'integrità del motivo a livello non solo figurativo ma anche semantico; il carattere cultuale originario è minimizzato o comunque alterato: l'eliminazione di un elemento basilare nella resa iconografica non può passare come una semplificazione, senza incidere in qualche modo sul significato del fatto figurato. Probabilmente nell'età del Bronzo in area centro-europea le protomi ornitomorfe sono collegate al culto solare[44], ma ciò non comporta necessariamente una situazione analoga nell'Etruria durante l'età villanoviana. È inoltre indicativo che alcuni esempi fittili di urnette a capanna presentino un'evoluzione particolare: le due protomi non partono più da una barretta orizzontale, sono diventate due appendici curvilinee con il finale rivolto in basso (**Fig. 10**)[45]; l'impressione prima è di un fiore sbocciato più che di una barca solare, l'aspetto decorativo è privilegiato a scapito di quello se-

[35] Così Iaia 2004, 310. Nella tradizione figurativa etrusca, a cominciare dall'arcaismo, si conoscono rappresentazioni antropomorfe della divinità solare, ma la figura è caratterizzata da segni distintivi (raggi, disco radiato, ali, calzari alati, emergenza dalle acque) che non lasciano adito a dubbi (Tirelli 1981; Krauskopf 1991).

[36] Kossack 1949–1950, 141; Von Merhart 1952, 47; Kossack 1954, 27; 46; 48–49; Dolfini 2004, 282–283.

[37] Secondo la linea indicata da Von Merhart 1952, 47–58, e seguita anche da Nizzo 2007, 329 e contro quella proposta da Iaia 2004.

[38] Sulla continuità di raffigurazioni simbolico-religiose dall'età del Bronzo a quella del Ferro Damiani 2004.

[39] Jockenhövel 1974; Iaia 2005, 227.

[40] Jockenhövel 1974; Von Hase 1992, 192.

[41] Vianello 1963, 101, M 9 B, fig. 14 a–b.

[42] Jockenhövel 1974, 23–26, tav. 6, 1–2.

[43] Bartoloni 1987.

[44] Von Merhart 1952.

[45] Bartoloni 1987, 44–45 n. 53, fig. 24, tav. XIII *b*; 45 n. 54, fig. 24, tav. XIII *c–d*; 53 n. 66, fig. 30, tav. XVI *b–d*; 59 n. 77, fig. 41, tav. XIX *b*.

mantico, tanto più che il maestro aggiunge anatrelle sul tetto di un'urnetta interessata al suddetto sviluppo. Resta comunque il risvolto sociale della raffigurazione: la sua presenza su urnette a capanna, che sono cinerari meno comuni di quelli coevi biconici o sferoidali e destinati – secondo l'opinione corrente – a membri di ruolo elevato all'interno della comunità familiare, ne è un indizio eloquente.

Il discorso potrebbe allargarsi alle abitazioni, dal momento che le urnette a capanna sono una replica di esse, beninteso per quanto concerne la struttura esterna: la mancanza di testimonianze dirette deriva sia dalle limitate cognizioni che si hanno sulle abitazioni etrusche di età villanoviana sia dalla difficoltà di conservazione delle travi in quanto manufatti lignei. Se le cose stanno così, il primo stadio di evoluzione (o involuzione) del motivo si sarebbe realizzato nell'architettura domestica.

Altre classi di prodotti bronzei etruschi documentano il motivo della barca solare: i morsi equini nei montanti (**Fig. 11**)[46], i rasoi lunati nel manichetto (**Fig. 12**)[47], gli incensieri con corpo a palla (**Fig. 13**) o a cilindro (**Fig. 14**) nelle anse[48], i pendagli di scudo o di vaso (**Fig. 15**)[49], i rivestimenti di cista (**Fig. 16**)[50], tutti prodotti di prestigio che qualificano i destinatari come personaggi di ceto elevato. In questi esempi il motivo ha perso la barretta orizzontale di fondo, che era una rievocazione della barca, ed è limitato alle due protomi ornitomorfe contrapposte. In alcuni esso ha avuto sviluppi particolari, sempre in chiave decorativa: in due rasoi del tipo Populonia[51] il manichetto è non ad anello, ma a lira con i due terminali a protome ornitomorfa (**Fig. 17**); in esemplari lunati di vari tipi (Todi, Quaderna Vecchia, Vetralla, Colfiorito, Verucchio, Monterozzi)[52] le protomi ornitomorfe del manichetto sono state sostituite da due cornetti (**Fig. 18**); in quelli dei tipi Benacci e Marsiliana d'Albegna[53] le protomi sono diventate due appendici a forma di lunetta (**Fig. 19**); in altri (tipi Sarteano, Novilara)[54] ciascuna lunetta si è trasformata in due trattini divergenti. Nei pendagli di scudo o di anse di vasi (**Fig. 15**) le due protomi sono congiunte ad un anello, che al limite potrebbe ricordare il disco solare, anche se semplificato sul piano della resa, ma qui l'anello serve ad agganciare il pendaglio allo scudo o alle anse del vaso, è un elemento funzionale all'impiego dell'oggetto. L'apertura più spinta verso i valori decorativi che il motivo originario mostra nei prodotti or ora menzionati è forse da collegare al fatto che essi siano usciti da botteghe gestite da maestranze locali. E cioè, i valori primi del motivo si conservano di più quando i manufatti che lo riproducono sono opere realizzate in Etruria, ma da maestri allotri, i quali adottano tipologie e tecniche allotrie, mentre vengono perdendosi quando le riproduzioni sono opere di maestri locali e si usano tecniche diverse. Resta sempre aperto il problema della conservazione o meno (e nel caso di conservazione in che misura) del riferimento all'ambito religioso che il motivo aveva originariamente.

Alquanto originale è lo sviluppo che il motivo ha avuto in alcuni cinturoni a losanga di provenienza bolognese: dal grande disco partono dei filamenti sottili, che descrivono movimenti serpentini e intrecciati (**Fig. 20**), chiaramente un'evoluzione delle protomi ornitomorfe, ormai senza connessione con la barca (che non è riprodotta)[55]. In uno quattro protomi partono da un grande disco con una divisione interna in quadranti[56]: una resa analoga ritorna in un coperchio di situla da Monteveglio (BO) e in alcune situle da Este, appartenenti ai primi del VII secolo a.C.[57]; in un altro da Capena due protomi ornitomorfe ornano i finali di un oggetto di non facile identificazione (un mobile?) ripetuto in maniera simmetrica ai lati del grande disco centrale[58]: qui il maestro è chiaramente interessato prima di tutto alla rappresentazione simmetrica. L'aspetto decorativo resta privilegiato, senza che ciò debba pregiudicare altri valori, come quello apotropaico.

---

[46] Von Hase 1969, 15–16, n[i]. 58–64, tav. 6.

[47] Bianco Peroni 1979, 94–95; 121–152.

[48] Ducati 1912; Camporeale 1983 (1985), 9–10, nota 26; Hencken 1968a, 123, fig. 108 c; Horsnaes 2001.

[49] Kossack 1954, 42–43, tav. 12; Von Hase 1989, 1047–1049; da ultima, con bibliografia precedente, Paltineri 2010, 75–76; 123–124.

[50] Sannibale 2008, 203–208.

[51] Bianco Peroni 1979, 94–95, n[i]. 567; 568.

[52] Bianco Peroni 1979, 104–105, n[i]. 625–629, tav. 51; 112–120, 665–705, tavv. 54–56.

[53] Bianco Peroni 1979, 139–152, n[i]. 842–950, tavv. 68–76.

[54] Bianco Peroni 1979, 152–162, n[i]. 951–1033, tavv. 77–83.

[55] Von Merhart 1952, 48–54. Per i cinturoni del ripostiglio bolognese di San Francesco con rappresentazione del disco solare Manfroni 2005, 421–428.

[56] Iaia 2005, 229, fig. 91 a.

[57] Iaia 2005, 230, fig. 91, dove si accenna anche a repliche del motivo in opere provenienti da regioni transalpine.

[58] Stefani 1958, 94, fig. 24.

La provenienza di questi prodotti da Bologna e da Este fa ipotizzare che lo sviluppo dell'iconografia sia un fatto legato all'area dell'Italia settentrionale.

Il motivo, in una fase avanzata di alterazione, deve avere conservato il riferimento all'ambito sociale e in parte anche divino se, ridotto solo alle due protomi ornitomorfe, viene reimpiegato nell'iconografia del despotes (o potnia) theron nell'ansa di tazze bronzee del Villanoviano recente[59]: una figura umana in posizione frontale fra due anatrelle che sta domando. Il gruppo è inserito in una o due circonferenze concentriche, che al limite potrebbero richiamare il disco solare, circonferenze che presentano sul bordo diversi animali allineati (**Fig. 21**), i quali ribadiscono il valore di signore(a) degli animali e, conseguentemente, una connotazione di forza, superiorità, prestigio del destinatario delle tazze. La figura centrale assurge a un ruolo mitico-divino. Il motivo originario è riqualificato in senso religioso e sociale. L'aspetto decorativo è ribadito dall'insieme figurativo che ben si inquadra in un campo circolare e dal carattere ornamentale e non funzionale dell'ansa (le tazze hanno una seconda ansa ad occhiello o a figurina umana per gli scopi pratici). Ma non mancano le alterazioni: in un'ansa fittile dello stesso tipo da Chiusi alla Ny Carlsberg Glyptotek di Copenhagen e forse in un'altra frammentaria da Populonia la raffigurazione è limitata alla figura umana inserita in circonferenze concentriche[60]; una tazza fittile dalla tomba C/1988 della necropoli Lippi di Verucchio[61] ha l'ansa in cui si conserva la figura del despotes e le anatrelle sono ridotte a due archi di cerchio (**Fig. 22**). Inoltre, tazze della stessa forma, note in discreto numero e tutte provenienti da corredi di Vetulonia di età orientalizzante, presentano l'ansa con il motivo semplificato e ridotto alle sole protomi di anatrelle[62]: ancora una volta, con un ciclo che si è (ri)aperto e richiuso, un'apertura essenzialmente ai valori decorativi. Il motivo, ancora integro iconograficamente e ancora una volta inserito in una circonferenza con animali lungo il bordo, ritorna su una fibbia di bardatura bronzea da Verucchio, tomba 12/2005 della necropoli Lippi[63]: la natura prestigiosa del manufatto ne ribadisce il valore di segno di elevato stato sociale.

Un altro contesto figurato di età villanoviana attestato sulla spalla di cinerari biconici, quello ritenuto comunemente delle figurine sedute e affrontate, è stato interpretato come barca solare[64]: si può discutere sull'interpretazione del motivo[65], ma credo che l'ipotesi di due figure, sostenuta a suo tempo da H. Hencken su suggerimento di L. Banti[66], possa ritenersi ancora valida. Pertanto, il suggerimento di barca solare non mi sembra calzante.

A completare il quadro presentato va fatto un accenno alle testimonianze della barca solare in manufatti provenienti da ambienti italici. Sullo schienale del trono ligneo dalla tomba 89 (**Fig. 23**) e sul rivestimento di ambra dell'arco di una fibula dalla tomba 27 (**Fig. 24**) della necropoli Lippi di Verucchio, databili rispettivamente alla fine dell'VIII e ai primi del VII secolo a.C., ritorna il motivo della barca solare nella tipologia semplificata di una barretta orizzontale desinente con due protomi ornitomorfe o due anatrelle[67]: ambedue i manufatti appartengono a corredi ricchi, sono una connotazione dell'elevato grado sociale e, forse anche, di un ruolo attinente alla sfera del sacro che i due defunti – a prescindere dal sesso – hanno avuto in vita[68]. Pendagli bronzei di fibula con una figura femminile impostata su una base a bastoncello desinente in due protomi ornitomorfe provengono da Capua e sono da riferire alla fase recente dell'età del Ferro[69]. Altri pendagli di collana da area picena e daunio-campana, databili tra l'VIII e il VI secolo a.C., hanno forma di figura umana schematizzata, ridotta a una lamella rettangolare senza precisazioni somatiche, con le braccia allar-

---

[59] Hanfmann 1936, 61–63; Hill Richardson 1962, 168–169. Da ultimi, Damgaard Andersen 1992–1993; Von Eles 2007, 153; Nizzo 2007, 338–339; Brocato 2008, 98.

[60] Su cui, da ultimi, Romualdi 2004; Babbi 2008, 271–273.

[61] G. Bermond Montanari, Tazza con ansa a disco, in: Von Eles 2007, 183, n. 131.

[62] Camporeale 1969, 57–60. Si vedano anche Von Merhart 1969, 268–279; B. D'Agostino, in: D'Agostino – Gastaldi 1988, 49, fig. B 3.

[63] P. Von Eles, in: AA.VV. 2009, n. 188.

[64] Peroni 1994, 148, n^{i}. 31–32, figg. 47; De Angelis 2001, 74–77, motivi 4–7, tavv. 39–30.

[65] Si vedano, ultimamente, Jannot 2002; Donati 2005.

[66] Hencken 1968, 29–30; nella stessa linea Delpino 2009a, 153–154.

[67] Von Eles 2002, 235–272, in particolare 257, fig. 127; Gentili 2003, 211, n. 30, tav. CXCI.

[68] A questo proposito si veda Von Eles 2007, 149–156.

[69] Su cui, ultimamente e con bibliografia precedente, Fildhuth 2008. La definizione di scimmia, proposta per la figurina femminile, non mi sembra calzante. Si può comunque concordare sui suoi caratteri scimmieschi, che sono peculiari di gran parte delle figurine umane dell'età del Ferro del territorio italiano.

gate e foggiate a protome ornitomorfa e la testa conformata a cerchio[70]: i due motivi della barca solare (protomi ornitomorfe laterali e cerchio in posizione centrale) e del despotes (o potnia) theron (figura umana fra due animali) sono combinati in un unico contesto. Piuttosto chiari sono il senso cultuale e apotropaico, dato anche l'impiego dei manufatti come pendagli di collana in funzione di amuleti, e la sottolineazione decorativa, evidenziata dalla estrema stilizzazione della figura umana. Gli sviluppi della(e) iconografia(e), pur avendo molte analogie con le manifestazioni etrusche di età villanoviana, non ne dipendono.

In sede conclusiva è possibile fissare alcuni punti, che possono essere confermati o smentiti da future scoperte o ricerche e che possono valere come base per ulteriori studi. Il motivo della barca solare è arrivato in Etruria nella fase recente del Villanoviano in una tipologia specifica, trasmesso da bronzisti di area carpatico-danubiana attivi in Etruria[71]; ha avuto in principio probabilmente un significato cultuale, che potrebbe essere stato analogo a quello della regione d'origine; è andato subito soggetto a destrutturazione e reinterpretazione, in cui affiora un forte intento decorativo; potrebbe avere conservato l'originario significato cultuale, anche se minimizzato a causa dell'apertura alle espressioni decorative che si fa sempre più larga nel prosieguo del tempo, visto che gli elementi costitutivi dell'iconografia originaria restano nelle varie rielaborazioni; potrebbe avere acquistato un nuovo senso, anche se difficile a definirsi, accanto a quello apotropaico (probabilmente già insito nell'iconografia d'origine): è indicativa la sua diffusione su armi di difesa (elmi, corazze, scudi, pendagli di scudo[72]), su oggetti di ornamento personale o destinati a contenere questi (rasoi, cinturoni, ciste), su oggetti di parata (morsi equini), su oggetti cerimoniali (incensieri, urne a capanna, vasi biconici); ha conservato sempre una connotazione di status elevato, indipendentemente dalle evoluzioni iconografiche e dalla riproduzione su oggetti di pertinenza maschile o femminile: del resto, l'attribuzione dei primi esempi a maestri arrivati da fuori presuppone destinatari in grado di retribuire adeguatamente provetti maestri stranieri. Questa situazione è coerente con l'emergere di una classe aristocratica, cioè con la struttura economico-sociale che viene affermandosi in Etruria nel corso dell'VIII secolo a.C.

Referenze Bibliografiche

AA. VV. 2009: AA. VV., *Sovrani etruschi dei due mari. Tesori d'oro e d'ambra da Vetulonia e Verucchio*, Vetulonia 2009.

Babbi 2008: A. Babbi, *La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica dal Bronzo Finale all'Orientalizzante*, in: Mediterranea, Supplemento 1, Pisa-Roma 2008.

Bartoloni 1987: G. Bartoloni et alii (a cura di), *Le urne a capanna rinvenute in Italia*, Roma 1987.

Bartoloni – Delpino 1979: G. Bartoloni – F. Delpino, *Veio. I. Introduzione allo studio delle necropoli arcaiche di Veio. Il sepolcreto di Valle La Fata*, MonAnt, serie monografica I (1979).

Berardinetti Insam 2001: A. Berardinetti Insam, *Necropoli di Valle La Fata, tomba 23*, in: A.M. Moretti Sgubini (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Roma 2001, 93–94.

Bertrand 1874: A. Bertrand, *Sépultures à incinération de Poggio Renzo près Chiusi (Italie),* RevArch (1874), 209–222.

Bianco Peroni 1979: V. Bianco Peroni, *I rasoi nell'Italia continentale*, München 1979.

Bietti Sestieri 1976: A.M. Bietti Sestieri, *Rivoli Veronese*, in: L. Salzani (a cura di), 3000 anni fa a Verona. Dalla fine dell'età del Bronzo all'arrivo dei Romani nel territorio veronese, Verona 1976, 103–110.

Brocato 2008: P. Brocato, *Osservazioni sulla tomba delle Anatre a Veio e sulla più antica ideologia religiosa etrusca*, Ocnus 16 (2008), 69–105.

Bruschetti – Giulierini 2008: P. Bruschetti – P. Giulierini, *Museo dell'Accademia Etrusca e della Città di Cortona. Guida alle collezioni*, Cortona 2008.

Camporeale 1966: G. Camporeale, *La fossa*, in: L. Banti – G. Uggeri – G. Camporeale, Vetulonia. Esplorazione di una tomba a tumulo e di una fossa in località Castelvecchio, NotSc 1966, 28–51.

Camporeale 1969: G. Camporeale, *I commerci di Vetulonia in età orientalizzante*, Firenze 1969.

Camporeale 1983 (1985): G. Camporeale, *Considerazioni su una brocchetta fittile*, StEtr 51 (1983) [1985], 3–11.

[70] Su cui, da ultimi e con bibliografia precedente, De Marinis 2004, 198–199, fig. 4; Lucentini 1999; Iaia 2005, 130, fig. 31; Nizzo 2007; Sabbatini 2008.

[71] Sulla presenza di questi maestri nell'Etruria meridionale durante l'età villanoviana si è espresso anche Iaia 2005, 234–236.

[72] Sui pendagli antropomorfi in funzione di amuleti nelle culture protostoriche dell'Europa centrale Kossack 1954, 40–44.

Cateni 1997: G. Cateni, A. Maggiani, *Volterra dalla prima età del Ferro al V secolo a.C. Appunti di topografia urbana*, in: G. Maetzke (a cura di), Aspetti della cultura di Volterra etrusca fra l'età del Ferro e l'età ellenistica e contributi della ricerca antropologica alla conoscenza del popolo etrusco (Atti del XIX convegno di studi etruschi ed italici), Firenze 1997, 43–92.

Cateni 1998: G. Cateni, *Volterra. La tomba del Guerriero di Poggio alle Croci*, Firenze 1998.

D'Agostino – **Gastaldi 1988**: B. d'Agostino – P. Gastaldi, *Pontecagnano. II. La necropoli del Picentino. 1. Le tombe della Prima Età del Ferro*, Napoli 1988.

Damgaard Andersen 1992–1993: H. Damgaard Andersen, *The origin of Potnia Theron in Central Italy*, HambBeitrArch 19–20 (1992–1993), 73–107.

Damiani 2004: I. Damiani, *Elementi di continuità nelle raffigurazioni a carattere simbolico-religioso tra età del Bronzo e Primo Ferro nella Penisola italiana*, in: Negroni Catacchio 2004, 261–275.

Damiani 2011: I. Damiani, *Gli uccelli acquatici nell'età del Bronzo e del Ferro della penisola italiana*, in: F. Marzatico – R. Gebhard – P. Gleirscher (a cura di), Le grandi vie delle civiltà, Catalogo Mostra Trento, Trento 2011, 173–179.

De Angelis 2001: D. de Angelis, *La ceramica decorata di stile "villanoviano" in Etruria meridionale*, Soveria Mannelli 2001.

Delpino 2009a: F. Delpino, *Intuizioni, ipotesi e prudenza critica. Qualche riflessione in tema di concezioni, simboli e rituali funerari protostorici*, in: L. Drago Troccoli (a cura di), Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna I, Roma 2009, 153–162.

Delpino 2009b: F. Delpino, *Aspetti del momento iniziale dell'età del Ferro a Volterra*, in: G. Camporeale – A. Maggiani (a cura di), Volterra. Alle origini di una città etrusca, Pisa-Roma 2009, 51–62.

De Marinis 2004: R.C. De Marinis, *I Liguri tra VIII e V secolo a.C.*, in: R.C. De Marinis – G. Spadea (a cura di), I Liguri. Un antico popolo europeo tra Alpi e Mediterraneo, Ginevra-Milano 2004, 197–211.

Dolfini 2004: A. Dolfini, *Le simbologie ornitomorfe in Italia durante il Bronzo Finale: prospettive di analisi*, in: Negroni Catacchio 2004, 279–305.

Donati 2005: L. Donati, *La coppia di figure sedute incise sui cinerari biconici: gli esempi di Tarquinia*, in: O. Paoletti (a cura di), Dinamiche di sviluppo delle città dell'Etruria Meridionale: Veio, Caere, Tarquinia, Vulci (Atti del XXIII convegno di studi etruschi ed italici), Pisa-Roma 2005, 371–382.

Ducati 1912: P. Ducati, *Gli "incensieri" della civiltà villanoviana in Bologna*, BullPalIt 38 (1912), 11–29.

Fildhuth 2008: J. Fildhuth, *Zwei figürliche Aufsätze einer kampanischen Prunkfibel*, in: D. Boschung – C. Trümpler, Ruhr Museum. Katalog der etruskischen und italischen Antiken, Wiesbaden 2008, 63–65.

Franco – Mallet – Wacher 1970: M.C. Franco – P. Mallet – A. Wacher, *Veio (Isola Farnese). Continuazione degli scavi nella necropoli villanoviana in località "Quattro Fontanili". Nona campagna di scavo (Giugno 1966)*, NotSc 1970, 240–312.

Gentili 2003: G.V. Gentili, *Verucchio Villanoviana: Il sepolcreto in località Le Pegge e la necropoli al piede della Rocca Malatestiana*, MonAnt, serie monografica VI, Roma 2003.

Ghirardini 1897: G. Ghirardini, *La situla italica primitiva studiata specialmente in Este. Parte II. L'ornamentazione geometrica*, MonAnt 7 (1897), 5–199.

Giuliani Pomes 1954: M.V. Giuliani Pomes, *Cronologia delle situle rinvenute in Etruria*, StEtr 23 (1954), 149–194.

Hanfmann 1936: G.M.A. Hanfmann, *Altetruskische Plastik. I. Die menschliche Gestalt in der Rundplastik bis zum Ausgang der orientalisierenden Kunst*, Würzburg 1936.

Hencken 1959: H. Hencken, *Archaeological Evidence for the Origin of the Etruscans*, in: G.E.W. Wolstenhome – C.M. O'Connor (a cura di), Ciba Foundation Symposium on Medical Biology and Etruscan Origins, London 1959, 29–47.

Hencken 1968: H. Hencken, *Tarquinia, Villanovans and early Etruscans*, Cambridge Mass. 1968.

Hencken 1971: H. Hencken, *The earliest European Helmets*, Cambridge Mass. 1971.

Herrmann 1983 [1984]: H.V. Herrmann, *Altitalisches und Etruskisches in Olympia*, AnnAtene 61 (1983) [1984], 271–294.

Hill Richardson 1962: E. Hill Richardson, *The recurrent Geometric in the Sculpture of Central Italy, and ist Bearing on the Problem of the Origin of the Etruscans*, MemAmAc 27 (1962), 153–198.

Horsnaes 2001: H.W. Horsnaes, *A Villanovan "Censer" from Pontecagnano in the Danish National Museum*, AnalRom 27 (2001), 7–36.

Iaia 2004: C. Iaia, *Lo stile della "barca solare ornitomorfa" nella toreutica italiana della prima età del Ferro*, in: Negroni Catacchio 2004, 307–318.

Iaia 2005: C. Iaia, *Produzioni toreutiche della prima età del Ferro in Italia centro-settentrionale. Stili decorativi, circolazione, significato*, Pisa-Roma 2005.

Jannot 2002: J.-R. Jannot, *Sur quelques rites villanoviens, et sur leur permanence*, StEtr 65–68 (2002), 3–12.

Jockenhövel 1974: A. Jockenhövel, *Eine Bronzeamphore des 8. Jahrhunderts v. Chr. von Gevelinghausen, Kr. Meschede (Sauerland)*, Germania 52 (1974), 16–47.

Kilian 1977: K. Kilian, *Zwei italische Kammhelme aus Griechenland*, in: Études delphiques. Supplément IV BullCorrHell, 429–442.

Kossack 1949–1950: G. Kossack, *Über italische Cinturoni*, PZ 34–35 (1949–1950), 132–147.

Kossack 1954: G. Kossack, *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas,* Berlin 1954.

Krauskopf 1991: I. Krauskopf, *Ex Oriente Sol. Zu den orientalischen Wurzeln der etruskischen Sonnenikonographie*, ArchClass 43 (1991), 1261–1283.

Kristiansen – Larsson 2005: K. Kristiansen – T. Larsson, *The Rise of the Bronze Age Society*, Cambridge 2005.

Kruta 2008: V. Kruta, *Il cielo e gli uomini nell'Europa delle origini*, in: V. Kruta (a cura di), Gli occhi della notte. Celti, Etruschi, Italici e la volta celeste, Catalogo Mostra San Marino, Urbania 2008, 15–19.

Kruta Poppi 2008: L. Kruta Poppi, *Immagini di astri da simboli e figure*, in: V. Kruta (a cura di), Gli occhi della notte. Celti, Etruschi, Italici e la volta celeste, Catalogo Mostra San Marino, Urbania 2008, 31–35.

Lo Schiavo 2000: F. Lo Schiavo, *I Sardi sul mare: le navicelle nuragiche*, in: P. Bernardini – P. G. Spanu – R. Zucca, Mache. La battaglia del mare Sardonio. Studi e ricerche, Cagliari-Oristano 2000, 117–134.

Lo Schiavo 2005 [2006]: F. Lo Schiavo, *Ancora sulle navicelle nuragiche*, in: B. Adembri (a cura di), Aeimnestos. Miscellanea di studi per Mauro Cristofani, Firenze 2005 [2006], 192–209.

Lo Schiavo 2008: F. Lo Schiavo, *La navicella nuragica di bronzo dalla Tomba del Duce di Vetulonia*, in: F. Lo Schiavo – P. Falchi – M. Milletti (a cura di), Gli Etruschi e la Sardegna tra la fine dell'età del Bronzo e gli inizi dell'età del Ferro, Cagliari 2008, 31–39.

Lucentini 1999: N. Lucentini, *I traffici transadriatici*, in: G. Colonna (a cura di), Piceni popolo d'Europa, Roma 1999, 58–60; pettorale, *ibidem*, 191–192; 258.

Maggiani 2009: A. Maggiani, *Gabriele Cateni e gli studi sulla protostoria della Toscana nordoccidentale*, in: G. Camporeale – A. Maggiani (a cura di), Volterra. Alle origini di una città etrusca, Pisa-Roma 2009, 25–35.

Manfroni 2005: G. Manfroni, *Il ripostiglio di San Francesco di Bologna. Studio dei frammenti di cinturoni villanoviani*, ArchCl 56 (2005), 419–451.

Marzatico 2011: F. Marzatico, *Forme e idee in movimento, dal sole al "Signore e Signora degli animali"*, in: F. Marzatico – R. Gebhard – P. Gleirscher (a cura di), Le grandi vie delle civiltà, Catalogo Mostra Trento, Trento 2011, 327–333.

Marzatico – Endrizzi 2009: F. Marzatico – L. Endrizzi, *Un nuovo cinturone villanoviano dai Campi Neri di Cles (Trentino)*, Ocnus 17 (2009), 45–54.

Negroni Catacchio 2004: N. Negroni Catacchio (a cura di), *Preistoria e protostoria in Etruria. Miti simboli decorazioni. Ricerche e scavi I* (Atti del sesto incontro di studi), Milano 2004.

Nizzo 2007: V. Nizzo, *Le produzioni in bronzo di area medio-italica e dauno-lucana*, in: M.G. Benedettini (a cura di), Università di Roma La Sapienza. Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità. Il Museo delle Antichità Etrusche e Italiche II. Dall'incontro con il mondo greco alla romanizzazione, Roma 2007, 329–357.

Paltineri 2010: S. Paltineri, *La necropoli di Chiavari. Scavi Lamboglia (1959–1969)*, Bordighera-Chiavari 2010.

Peroni 1994: R. Peroni, *Introduzione alla protostoria italiana*, Roma-Bari 1994.

Peroni 1996: R. Peroni, *L'Italia alle soglie della storia*, Roma-Bari 1996.

Pettena 2002: G. Pettena, *Gli Etruschi e il mare*, Torino 2002.

Richardson 1983: E. Richardson, *Etruscan Votive Bronzes. Geometric, Orientalizing, Archaic*, Mainz am Rhein 1983.

Romualdi 2004: A. Romualdi, *Un'ansa fittile da Populonia: aspetti dell'artigianato di età orientalizzante*, in: S. Bruni – T. Caruso – M. Massa (a cura di), Archaeologica Pisana. Scritti per Orlanda Pancrazzi, Pisa 2004, 352–357.

Sabbatini 2008: T. Sabbatini, *Situla con coperchio*, in: M. Silvestrini – T. Sabbatini (a cura di), Potere e splendore. Gli antichi Piceni a Matelica, Roma 2008, 181–183; immagine a p. 164.

Sannibale 2008: M. Sannibale, *Musei Vaticani. Museo Gregoriano Etrusco. La Raccolta Giacinto Guglielmi. II. Bronzi e materiali vari*, Roma 2008.

Stefani 1958: E. Stefani, *Capena. Ricerche archeologiche nella contrada "Le Saliere",* MonAnt 44 (1958), 1–204.

Tamburini 1992 (1993): P. Tamburini, *Un elmo crestato del Louvre: qualche nota sul repertorio iconografico tardo-villanoviano*, StEtr 58 (1992) [1993], 3–16.

Tirelli 1981: M. Tirelli, *La rappresentazione del sole nell'arte etrusca*, StEtr 49 (1981), 41–50.

Torelli 1996: M. Torelli, *Rango e ritualità nell'iconografia italica più antica*, Ostraka 5 (1996), 333–368.

Torelli – Moretti Sgubini 2008: M. Torelli – A.M. Moretti Sgubini, *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Milano 2008.

Vianello 1963: A.P. Vianello, *Veio (Isola Farnese). Scavi in una necropoli villanoviana in località "Quattro Fontanili". Recuperi nei quadrati*, NotSc 1963, 89–122.

Von Eles 2002: P. von Eles (a cura di), *Guerriero e sacerdote: Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio; la Tomba del Trono*, Firenze 2002 (Quaderni di archeologia dell'Emilia Romagna 6).

Von Eles 2007: P. Von Eles (a cura di), *Le ore e i giorni delle donne. Dalla quotidianità alla sacralità tra VIII e VII secolo a.C.*, Verucchio 2007.

Von Hase 1969: F.-W. von Hase, *Die Trensen der Früheisenzeit in Italien*, München 1969.

Von Hase 1981: F.-W. von Hase, *Zum Beginn des Fernhandels von und nach Etrurien unter besonderer Berücksichtigung der frühesten mittelitalischen Funde in Griechenland*, in: AA.VV., Die Aufnahme fremder Kultureinflüsse in Etrurien und das Problem des Retardierens in der etruskischen Kunst (Schriften des Deutschen Archäologen-Verbandes V), Mannheim 1981, 9–24.

Von Hase 1988: F.-W. von Hase, *Früheisenzeitliche Kammhelme aus Italien*, in: AA.VV., Antike Helme. Sammlung Lipperheide preussischer Kulturbesitz. Antikenmuseum Berlin, Mainz 1988, 195–211.

Von Hase 1989: F.-W. von Hase, *Etrurien und das Gebiet nordwärts der Alpen in der ausgehenden Urnenfelder- und frühen Hallstattzeit*, in: G. Maetzke (a cura di), Secondo Congresso Internazionale Etrusco. Atti, Roma 1989, 1031–1061.

Von Hase 1992: F.-W. von Hase, *Der archaische Handel Etruriens*, Mainz 1992.

Von Merhart 1952: G. von Merhart, *Studien über einige Gattungen von Bronzegefäßen*, in: AA.VV., Festschrift des Röm.-Germanischen Zentralmuseums Mainz zur Feier seines hundertjährigen Bestehens II, Mainz 1952, 1–71 (= Von Merhart 1969, 280–379).

Von Merhart 1969: G. von Merhart, *Hallstatt und Italien*, Mainz 1969.

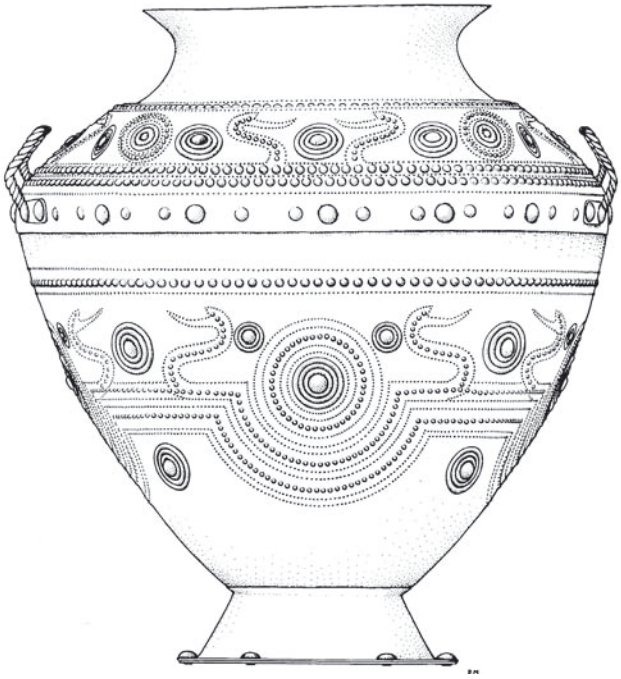


Fig. 1: Vaso bronzeo biconico da Veio, necropoli dei Quattro Fontanili (da NotSc 1970).

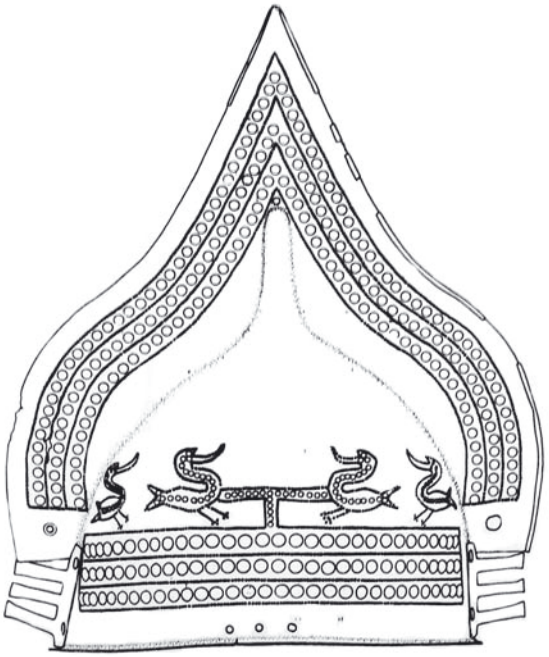


Fig. 3: Elmo bronzeo crestato da Volterra (da Cateni 1988).

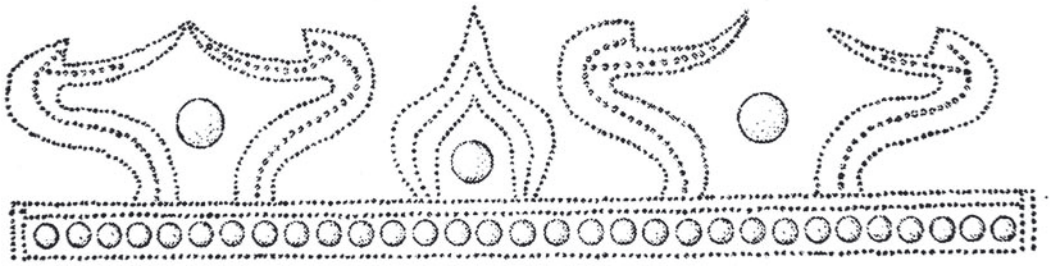


Fig. 2: Elmo bronzeo crestato da Vulci, particolare (da Iaia 2005).

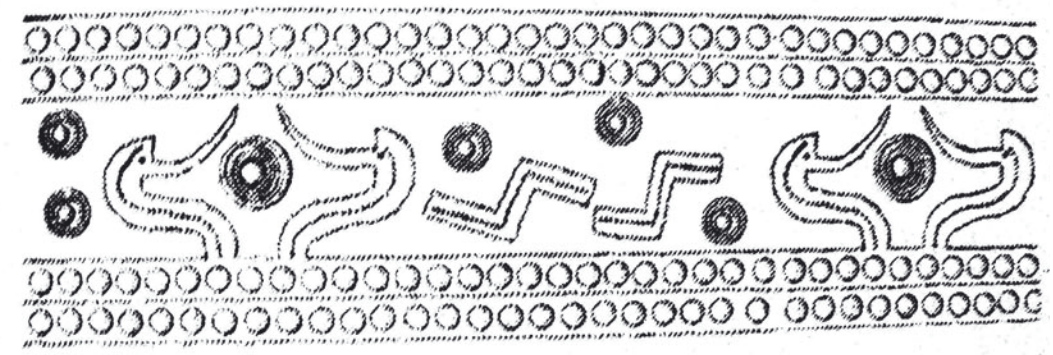


Fig. 4: Vaso bronzeo biconico già Coll. Cima Pesciotti, particolare (da Iaia 2004).

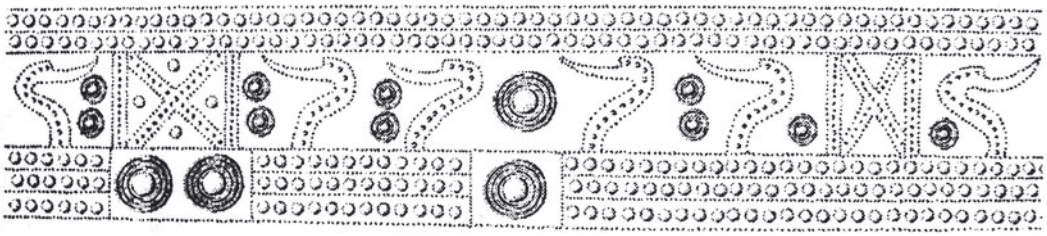


Fig. 5: Vaso bronzeo biconico da Populonia, particolare (da Iaia 2005).

Fig. 6–7: Bacile bronzeo da Veio, necropoli di Valle La Fata (da Bartoloni – Delpino 1979).

Fig. 8: Vaso bronzeo biconico da Gevelinghausen (da AA. VV., *Gli Etruschi e l'Europa*, Milano 1992).

Fig. 9: Urnetta bronzea a capanna da Vulci (da Bartoloni 1987).

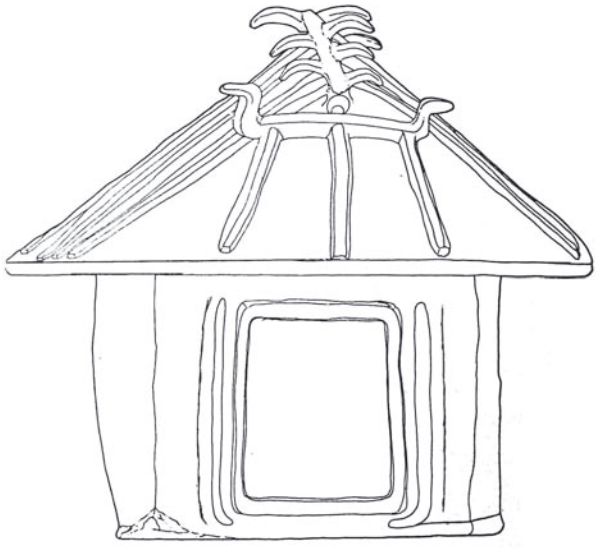


Fig. 10: Urnetta fittile a capanna da Tarquinia (da Bartoloni 1987).

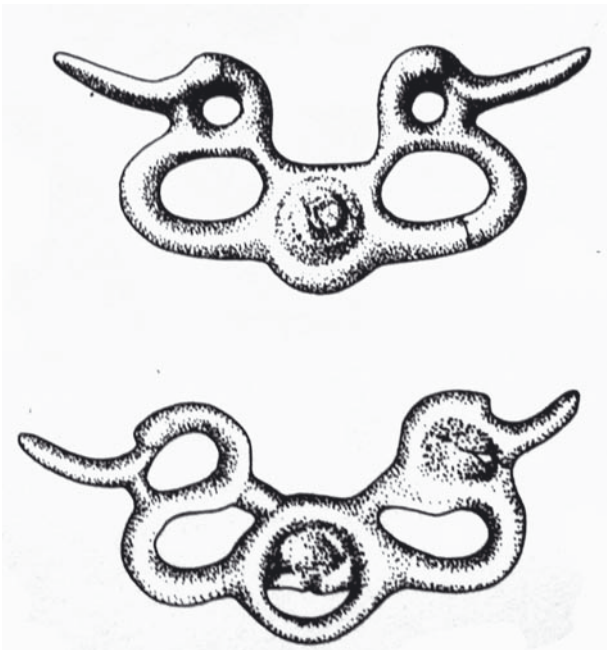


Fig. 11: Montanti di morsi equini brozei (da Von Hase 1969).

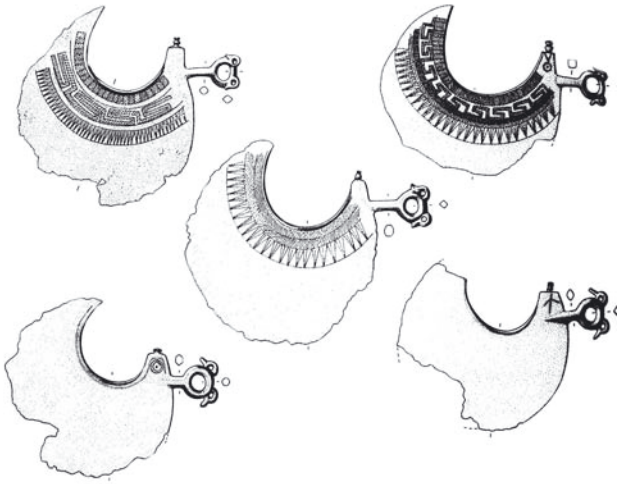


Fig. 12: Rasoi lunati (da Bianco Peroni 1979).

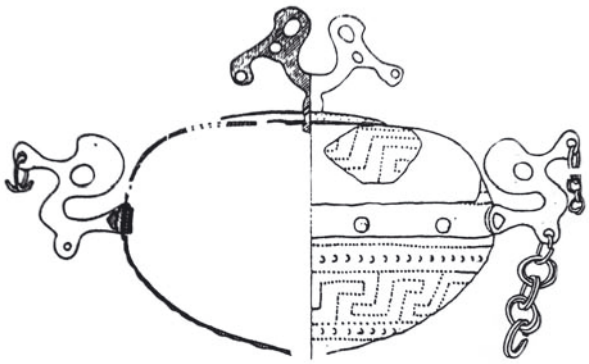


Fig. 13: Incensiere bronzeo con corpo a palla (da Horsnaes 2001).

Fig. 14: Incensiere bronzeo con corpo cilindrico (da Hencken 1968).

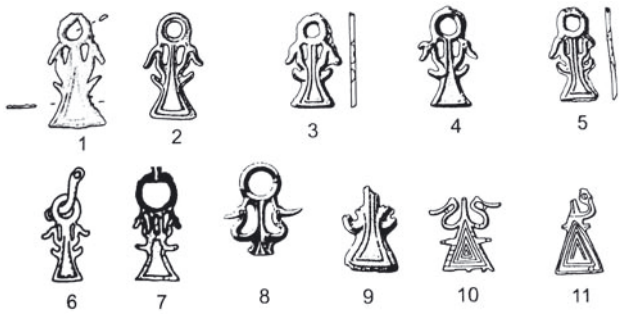


Fig. 15: Pendagli bronzei (da Von Hase 1989).

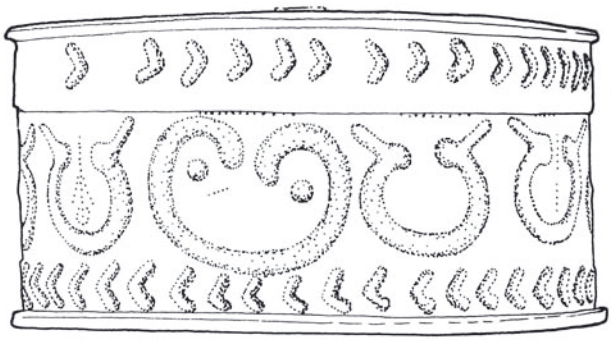


Fig. 16: Cista bronzea da Vulci (?) (da Sannibale 2008).

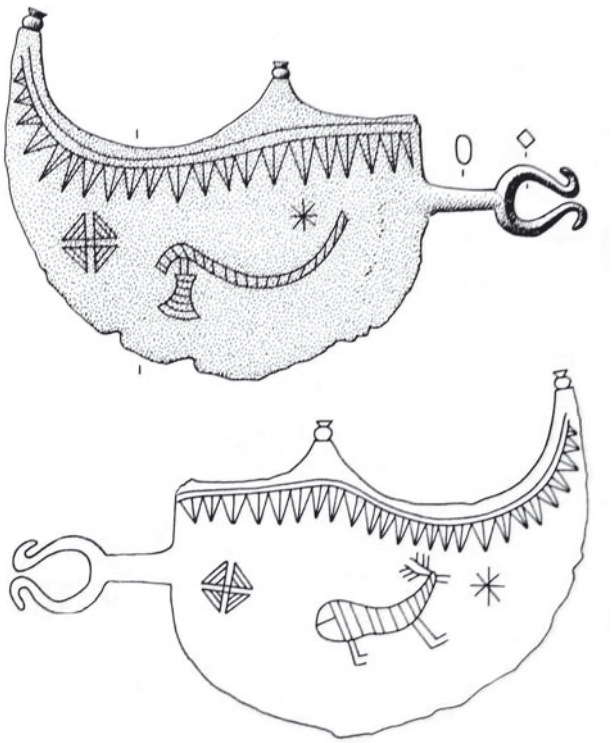


Fig. 17: Rasoio lunato tipo Populonia con manichetto a lira (da Bianco Peroni 1979).

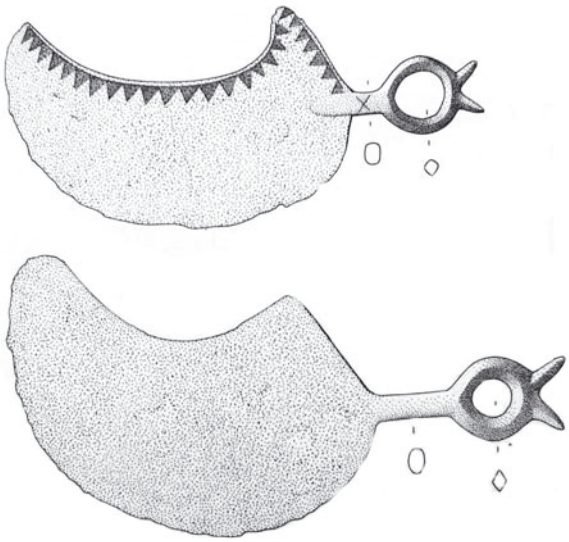


Fig. 18: Rasoi lunati con manichetto fornito di due appendici a cornetti (da Bianco Peroni 1979).

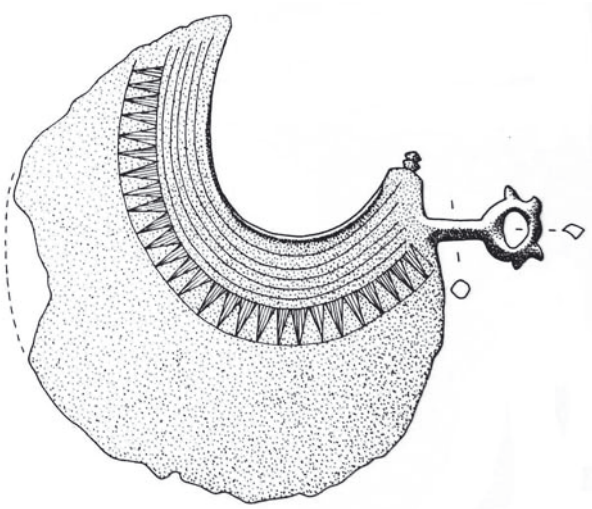


Fig. 19: Rasoio lunato con manichetto fornito di due appendici a lunetta (da Bianco Peroni 1979).

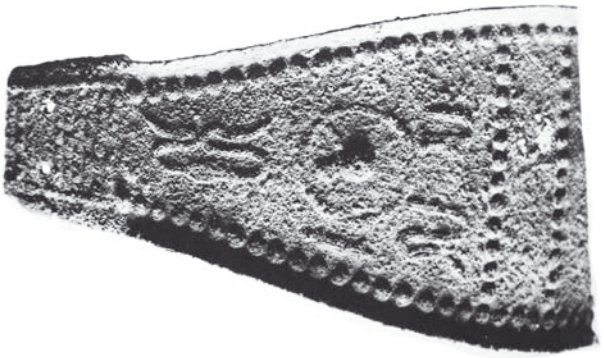


Fig. 20: Cinturone bronzeo da Bologna (da Hencken 1968).

Fig. 21: Ansa di tazza bronzea da Verucchio (da Von Eles 2007).

Fig. 22: Tazza fittile da Verucchio (da Von Eles 2007).

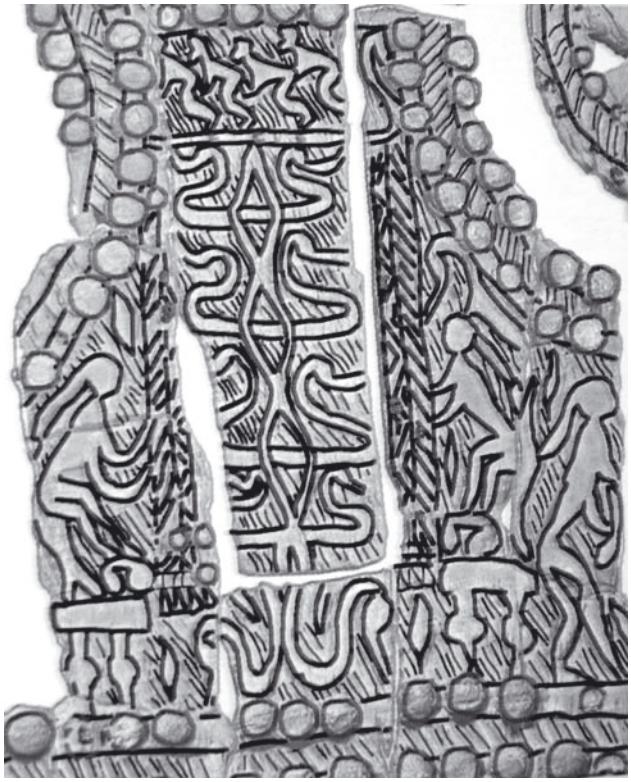


Fig. 23: Trono ligneo da Verucchio, particolare (da Von Eles 2007).

Fig. 24: Rivestimento in ambra di fibula bronzea da Verucchio (da Von Eles 2007).

Tra la terra e l'acqua: la rappresentazione degli uccelli tra l'età del Ferro e l'Orientalizzante. Esigenze religiose e simbolo distintivo[1]

Arianna Medoro Kanitz (Roma/Vienna)

"Ci sono cose che sono soltanto cose ed altre che sono anche segni.
Tra questi segni alcuni sono solo dei segnali, altri dei contrassegni o degli attributi,
altri ancora dei simboli"
Sant'Agostino

La denominazione di "uccelli acquatici" è certamente il termine maggiormente familiare a quegli studiosi che si occupano della cultura figurativa dell'età del Ferro e di epoca orientalizzante in Etruria; tuttavia il vocabolario terminologico del quale, nel corso degli ultimi due secoli, la letteratura archeologica si è avvalsa per definire le diffusissime e multiformi ricorrenze del tema – ocherelle, uccelli acquatici, cigni, aironi, decorazioni ornitomorfe – rivela già nella sua varietà l'esistenza di un panorama di occorrenze estremamente articolato[2].

La rappresentazione della figura del volatile costituisce un motivo iconografico in cui le problematiche legate all'ampiezza della diffusione geografica (dal bacino del Mediterraneo all'Europa nord-orientale[3]) vanno di pari passo con quelle cronologiche, e, per le quali, lo studio in questione intende semplicemente porre alcuni spunti di riflessione.

La ricorrenza "ossessiva" [4] ed al contempo variata di questo motivo, in ambito villanoviano nel corso dell'età del Ferro, dell'Orientalizzante ed in parte sino alle soglie dell'età Arcaica, coinvolge le classi di materiali più diverse (ceramica, metallurgia ornamentale e non, pittura, industria su osso e corno, oreficeria, legno) ed impone, a parere di chi scrive, una riflessione o sull'esistenza di una possibile connessione tra le differenti opzioni sino ad ora attestate, e la scelta di significati specifici per ciascuna di esse, o di un comune denominatore eventualmente declinato in relazione alle "… convinzioni ed alle convenzioni di un tempo e di un luogo"[5].

Volatili fanno la propria comparsa nell'*imagerie* centro-europea, fra XIII e XII sec.a.C., nell'atto di trainare il carro del sole nel suo viaggio notturno (modellino di carro con ruote raggiate sormontato da una figura femminile da Dupljaja) la cui competenza diurna spetta, in questa fase ai cavalli[6].

---

[1] Il presente lavoro rappresenta un breve spunto di riflessione, in seno ad un ben più ampio ed articolato lavoro di ricerca di Dottorato, dal titolo "Le raffigurazioni di volatili in Etruria: ricerche iconografiche dall'Età del Ferro all'Età Orientalizzante", discusso nel novembre 2010 da chi scrive presso l'Università "La Sapienza" di Roma, sotto la guida del Prof. Colonna e del Prof. Francesco Roncalli di Montorio.

[2] Airone: "con il termine convenzionale ed improprio, mancandogli il caratteristico pennacchio, si indica comunemente un uccello stilizzato dal collo lungo e sinuoso e dal lungo corpo arcuato reso a silhouette." In: Martelli 1987, n. 28.1, p. 256.

[3] Si elencano a puro titolo esemplificativo: Grecia: Weicker 1902; Hampe 1960; Schweitzer 1969; Benson 1970; Ahlberg 1971; Pollard 1977; Lenz 1995. Penisola italiana ed area centro europea: Von Merhart 1952; Peroni 1994; Cocchi Genik 1995; Kristiansen/Larsson 2005; Iaia 2002; idem 2004; idem 2005; idem 2005A. Etruria: Colonna 1977; Colonna 1989; Buranelli 1980; Leach 1987; Martelli 1987; Martelli 1989; Micozzi 1994; Naso 1995; Rizzo 1989; idem 2005; Bagnasco Gianni 2006.

[4] Iaia 2005, p. 223, nota 3.

[5] Bianchi Bandinelli 1956, p. 8.

[6] Talvolta, questi ultimi associati alla figura maschile. Kristiansen/Larsson 2005, p. 303. Sul tema del viaggio del sole nella tarda età del Bronzo in Europa settentrionale e sul ruolo degli uccelli come trasportatori, associati a pesci e cavalli, si veda *Ibidem* p. 308 e ss. con bibliografia.

Se Peroni[7] indica la comparsa, nella penisola italiana, del motivo ornitomorfo, in modo massiccio a partire dal Bronzo Recente, epoca questa contraddistinta da "... un'intensa sacralizzazione della sfera celeste ed atmosferica"[8], già alla fine del Bronzo Medio[9], esso compare isolato, negli impasti terramaricoli (ansa configurata dalla terramara di Redù[10] con indicazione realistica dei dettagli dell'occhio e del becco realizzati ad incisione (**Fig. 1**) ed in quelli di area medio-Adriatica (classe delle anse appenniniche, con il dettaglio dell'occhio realizzato mediante un cerchio intagliato e l'aggiunta di una "cresta" longitudinale ad incisione[11]).

Sempre alla fine della Media Età del Bronzo, appartiene uno spillone in osso di cervo con capocchia dalla Terramara di Santa Rosa di Poviglio, "capostipite" di una classe di manufatti analoghi detti "a testa di lira"[12]. Nell'esemplare in esame, compaiono due protomi simmetriche separate dall'asta dello spillone che termina a forma di cerchietto e, per il quale, Bettelli propone un'allusione al simbolo solare.

Tale associazione tra la figura del volatile e quella del disco solare, individuata dagli studi del von Merhart nella "*Vogel-Sonne* o *Vogel-Barke Motiv*"[13], appartiene, a pieno titolo, al novero degli indicatori di quel "vasto ambito unitario" che nel periodo tra la fine dell'età del Bronzo e l'inizio dell'età del Ferro coinvolge "... l'Italia centrale e l'Europa centro-settentrionale fino alla Scandinavia meridionale"[14].

In quest'ambito, l'Italia centro-settentrionale, "… soprattutto quella di facies villanoviana"[15] riveste un ruolo assai significativo: a partire dal tardo X sec.a.C., è l'Etruria meridionale a restituire il maggior numero di attestazioni del cosiddetto "stile a protomi"[16].

Situle, elmi, tazze, scodelle, vasi a collo, urne a capanna[17] e bacili decorati a sbalzo, ripropongono rielaborazioni sempre variate di un prototipo iconografico riconosciuto da von Merhart nelle situle danubiano – carpatiche tipo Hajdúböszörmeny (XI – prima metà X)[18] (**Fig. 2**). Qui compare "... un grande disco solare posto al centro, inquadrato in basso da semicerchi da cui si staccano direttamente le protomi ornitomorfe con becco rivolto in senso opposto". La sagoma del volatile vi appare con "... lungo collo sinuosamente ripiegato verso l'interno, fronte angolare, becco lungo con punta rivolta verso l'alto con una campitura interna caratterizzata da una fila mediana di borchiette piccole"[19].

Si tratta di un modello formale "… specificamente ungherese" la cui trasmissione in Etruria tra tardo X e IX secolo viene, allo stato attuale degli studi, messa in relazione ad una situazione di crisi dovuta all'afflusso di gruppo nomadici dalle steppe dell'Europa Orientale. "... Non si può escludere che gli eccezionali metallurghi carpatici della *facies* di Gava, siano migrati verso promettenti aree ed in special modo verso l'Italia medio-tirrenica, dove erano in corso rivolgimenti geopolitici di notevole rilevanza, in particolare il primo

---

[7] Peroni 1994, p. 306 ss.; idem 1996.

[8] Peroni 1994, p. 306 e ss.

[9] Al XV sec.a.C. appartiene una "piccola scultura mutila e fortemente annerita dalla combustione è realizzata con avorio d'ippopotamo che raffigura la testa il collo e parte del corpo di un'anatra retrospiciente ..." rinvenuta a Roca Vecchia sulla costa salentina, pertinente il corredo di una sepoltura rinvenuta lungo il tratto interno della porta centrale delle fortificazioni, e relativa ad "… un individuo adulto di sesso maschile che presentava sulla costola chiari segni di una ferita di arma da taglio; nelle sue vicinanze alla medesima quota e a ridosso della parete orientale della camera 8...9 una lama di pugnale di bronzo". Gugliemino 2003, p. 96 fig. 9. Si tratta di un oggetto riconducibile alla classe siro-palestinese e cipriota delle c.d. *duck pyxides* (Matthäus 1980) diffuse nell'area del Mediterraneo orientale a partire dalla metà circa del II millennio.

[10] Protome ornitomorfa con occhio realizzato mediante un'incisione di forma circolare. Un'incisione più accentuata di forma arcuata individua anatomicamente il becco. Bettelli 1997, p.724, Fig. 424; p. 725 nota 6 con bibl.

[11] "… protome rivolta verso l'interno della ciotola ..." Cocchi Genik 1995, p. 298, Fig. 157, 508, tav. 12 (B).

[12] Bettelli 1997 p. 346, n.9; p. 376 fig. 213; p. 528, fig. 294; p. 724, fig. 425; Provenzano 1997, p. 534.

[13] Von Merhart 1952; Iaia 2005, p. 224 nota 1; idem 2005A, p. 95 nota 27; idem 2005A, sulla cronologia p. 91, nota 1 con bibliografia precedente; sulla storia degli studi p. 91, note 2–6; p. 92 note 9–10 e ss.

[14] Iaia 2005A, p. 92.

[15] Iaia 2005A, p. 92, nota 8. Iaia 2005, p. 226; Per il periodo compreso tra la fine dell'Età del Bronzo e l'inizio dell'Età del Ferro, l'A. sottolinea il superamento della prospettiva "monteliana" di quella che viene definita la "fascinazione italica" ed il raggiungimento di una concezione che contempera il primato europeo centro-orientale rivalutato negli anni '40 e '50 da von Merhart, "... con un ruolo propulsivo progressivamente più accentuato dell'Italia centro-settentrionale".

[16] Iaia 2005, p.234.

[17] In questa sede non prese in considerazione per ragioni di brevità del testo.

[18] Iaia 2005, p. 224, nota 2; p. 225 note 1–2, fig. 88, a.

[19] Iaia 2005, p. 227.

formarsi delle entità proto urbane del Sud"[20]. Su suolo etrusco sono essenzialmente due i prodotti che rinviano ad una ascendenza diretta con situle Hajdúböszörmeny ed in particolare:

1. Veio (Quattro Fontanili, Tomba AA 1) vaso a collo breve "... un'anfora di tipo prettamente mitteleuropeo", secondo quarto dell'VIII sec.a.C.[21]. Qui compare non solo la rappresentazione della "*Vogel-Sonne-* o *Vogel-Barke-Motiv*" nel suo complesso, con modalità che, anche nella singola sagoma del volatile, con campitura a borchiette, sono analoghe a quelle delle situle danubiano carpatiche succitate[22].
2. A Tarquinia (?) biconico "tipo Arcatelle" a Karlsruhe (prima metà IX), toreuti di ascendenza nordica, producono esemplari con la rappresentazione della singola sagoma con campitura interna a borchiette adeguandoli a forme locali[23].

Accanto a tali manufatti fanno tuttavia la propria comparsa numerose rielaborazioni che interessano essenzialmente:

a) **la sagoma**: uso di punti poco più grossi di quelli impiegati nel contorno (elmi "tipo Populonia")[24], variante "realistica" con l'aggiunta di un singolo punto per indicare l'occhio (Bisenzio, Vulci, Tarquinia [25]; fila di punti all'interno del becco inseriti in una sagoma più tozza (Tarquinia, Vulci, Veio)[26] che talvolta si presenta vuota (Fermo)[27]. Si tratta di varianti implicabili ad officine localizzate da C. Iaia a Veio o a Vulci.

b) **Schema della barca solare ad uccelli**[28]. Le protomi sono ora inserite in pannelli rettangolari o in fasce continue, o sovrapposte ad un pannello con una progressiva riduzione dell'evidenza riservata al disco solare, ridotto a borchia semplice o ad anelli e talvolta sostituito da elementi alternativi (croce di Sant'Andrea nell'elmo a campana da Populonia; elmo crestato(?) in un elmo "tipo Veio" da Vulci; protome in un manufatto analogo da Fermo[29]). A Volterra, Veio, Vulci e Bisenzio[30] fa la propria comparsa il prototipo che ripropone realisticamente l'intera sagoma dell'uccello con terminazione bifida del treno posteriore (**Fig. 3**).

In generale, ad una prima fase (tardo X – prima parte IX sec.a.C.) contraddistinta da impulsi provenienti dal comparto carpatico-danubiano, segue, un periodo, compreso fra la seconda metà del IX e l'VIII secolo, in cui si intensificano i rapporti sia con l'Europa centrale che con l'area nordica "... sicuramente non riconducibili ad un'unica motivazione"[31] e, nel corso della quale, il motivo della barca solare compare uniformemente diffuso tra "... Danimarca, Stiria ed area padana centro-orientale". A veicolare tali impulsi sono, in

---

[20] Iaia 2005, p. 239.

[21] Iaia 2005, pp. 227, 234, 236; Iaia 2005A, tav. 4,4. Sull'esistenza di una tradizione officinale geograficamente distinta nel Veneto sud-occidentale, in base all'analisi del motivo della situla da Rivoli Veronese, si veda Iaia 2005, p.227 e ss.; così anche per l'area bolognese, *Ibidem* p. 229 e ss.

[22] Sulla presenza a Veio di toreuti provenienti dall'area nord-europea si veda: bacile con anse con attacchi a croce proveniente dalla tomba 23 di Valle La Fata (secondo quarto dell'VIII sec.a.C.), in cui, se la forma e la distribuzione degli ornati richiamano prodotti del Brandenburgo e della Pomerania, "... il motivo delle protomi, rivolte in un'unica direzione, alternate ad una figura umana maschile (forse una divinità) è comunque di chiara elaborazione sud-etrusca" Iaia 2005 pp. 236, 244.

[23] L'A. cita anche la "forma trapezoidale dell'ansa a maniglia analoga al tipo attestato nella situle di Hajdúböszörmeny" Iaia 2005, pp. 227, 234. Strettamente connessa con "il motivo Hajdúböszörmeny" è la variante più tarda della "spiegelbildliche Vogelbarke", in cui lo schema base delle situle danubiane appare simmetricamente reduplicato con quattro protomi disposte a coppie speculari intorno al disco solare in grande evidenza. Si tratta di un tipo che risulta attestato su di una serie di cinturoni, ciste, situle da Bologna ed Este (VIII–VII sec.a.C.). In questo caso, l'affinità con prodotti austriaci e danesi, indurrebbero ad ipotizzare "... l'esistenza di un ambito produttivo di area padana centro-orientale che irradia modelli formali al di là delle Alpi, verso l'estremo Nord, in esso Bologna ed Este potrebbero aver svolto un ruolo propulsivo". *Ibidem,* p. 230, fig. 91.

[24] Iaia 2005, p. 227.

[25] Iaia 2005, p. 226, fig. 89, 11–15.

[26] Iaia 2005, p. 226, fig. 89, 16–20.

[27] Iaia 2005, p. 226, fig. 89, 21.

[28] Iaia 2005, p. 230.

[29] Iaia 2005, p. 230, fig. 94, a; idem 2005A, tav. 2 C 1; Iaia 2005, fig. 94, f; Iaia 2005, fig. 94, g.

[30] Iaia 2005, fig. 96, a–c Volterra, Veio, Vulci o Bisenzio.

[31] Iaia 2005 p. 239 e ss., nota 1 con bibliografia relativa. Sulla richiesta d'ambra e le vie di circolazione di questo materiale si veda A. Mastrocinque, *L'ambra e l'Eridano. Studi sulla letteratura e sul commercio dell'ambra in età preromana,* Este 1991; M. L. Nava/A. Salerno (a cura di), *Ambre. Trasparenze dall'antico,* Napoli, Museo archeologico nazionale, 26 marzo–10 settembre 2007, Milano 2007.

questa fase, presumibilmente maestranze itineranti "... attratte da centri come quelli italici a sviluppo proto-urbano, in cui grazie all'esistenza di *élites* di recente affermazione, la richiesta di beni di alto livello tecnico ed estetico era altamente superiore rispetto ai luoghi d'origine"[32]. In tal senso, se i manufatti di provenienza veiente rivelano la presenza sul posto di artefici provenienti dall'area balcanica e centro-europea, è solo a Tarquinia che si può ravvisare lo sviluppo di una tradizione officinale autonoma, peraltro solo scarsamente veicolata all'esterno del comparto tirrenico.

Sotto il profilo strettamente iconografico, la classe dei bronzi laminati che caratterizza sepolture di rango, appare contraddistinta da una "omogeneità formale più duratura"[33]: essa consente di individuare uno schema comune, il quale, con le variazioni qui accennate, sembra concentrarsi in una citazione del treno anteriore dell'animale (becco e collo delineato sino all'innesto con il corpo), quasi una *pars pro toto* necessaria e sufficiente a fornire l'idea-base del soggetto rappresentato. C'è da chiedersi piuttosto se le ragioni della scelta risiedano nell'esigenza di rapidità dell'esecuzione se non in un istanza di realismo in virtù della quale, sono proprio la testa e la coda le parti meglio visibili a pelo d'acqua ad una determinata distanza. In ogni caso, l'opzione del tema appare l'esito di una scelta consapevole in quanto destinata ad un oggetto portatore di un significato quantomeno legato allo *status* del defunto e quindi alla sua sorte dopo la morte.

L'intera fase del Primo Ferro sembra essere dominata da una prevalenza iniziale della rappresentazione della sola protome che fa la propria comparsa anche nella classe dei cinturoni bronzei[34]: uccelli singoli o associati al motivo della barca solare[35], rappresentano l'opzione decorativa ricorrente di questa classe di materiali, solitamente associata a sepolture femminili di rango, la maggior parte della quale viene da rinvenimenti in Etruria[36] (**Fig. 4**).

Una progressiva tendenza all'abbandono del motivo della barca solare, a favore di una riconsiderazione della volumetria del corpo dei volatili che compaiono anche dotati di una cresta[37], si registra nell'ambito della produzione dei cinturoni ellittici nell'*hinterland* laziale, in territorio falisco e capenate, dove, (Falerii e Narce), prosegue per tutto l'VIII sec.a.C., presumibilmente grazie all'opera di fabbriche locali. Sotto l'egida di un "comune denominatore iconografico" in cui volatile e disco solare compaiono in associazione, si assiste, anche in questa classe di materiali, ad un progressivo adattamento alle esigenze delle singole aree di diffusione.

Nel corso della fase iniziale dell'età del Ferro, protomi ornitomorfe ornano la prua di ben diciassette vasi d'impasto a navicella da Tarquinia (necropoli delle Arcatelle, Poggio Selciatello, Villa Bruschi Falgari, Le Rose, Monterozzi) e per le quali C. Iaia pensa ad un uso come presentatoio di offerte rituali[38], in cui sia presente l'allusione al viaggio verso l'oltretomba, che compare anche in analoghi prodotti da Pontecagnano di fine IX[39].

Nel corso del IX secolo, immagini di volatili "plastici" decorano la classe dei c.d. "bottoni nuragici"[40], che fanno la propria comparsa sia a Tarquinia (tomba LXI della Necropoli "Le Rose"), da cui proviene un esemplare della classe, in bronzo, decorato sulla sommità con due uccellini fusi a tutto tondo ed ascrivibile alla fine del IX secolo[41], che a Roselle nel corso della seconda metà del IX[42].

---

[32] Iaia 2005, p. 240 nota 7.

[33] Babbi/Piergrossi 2005, p. 294.

[34] Zipf 2006, p. 676; Maggiani 2009. La classe dei cinturoni bronzei è stata oggetto della ricerca dottorale della Dott.ssa Veliana Olivieri, discussa nel 2006 presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

[35] Protomi ornitomorfe ad "S" da Vulci e Populonia, Zipf 2006, Gruppo 1,1.

[36] "Altogether fifty figurally decorated belt-plates could be identified (...) in archeological reports and during research in Museum of Latium. However, the number of figurally decorated plates is surely greater" Zipf 2006, p. 674. Le associazioni dei corredi, pesi da telaio, rocchetti, pendenti confermano una pertinenza femminile indipendente dallo status e dall'età della defunta. Si tratta di una classe di materiali che rinvenuti in contesti funerari rivelano (fori, restauri) il fatto di essere ancora in uso all'epoca della deposizione.

[37] Zipf, Gruppo 1,2.

[38] Iaia 2002.

[39] Tomba 507, Necropoli del Piacentino. Pontecagnano 1988, tav. 13, 18 A, p. 35.

[40] Da ultimo si veda Babbi 2002 per le attestazioni su suolo sardo.

[41] Buranelli 1987, p.70, 5 Tipo 2 proveniente da una tomba a pozzetto ad incinerazione. Dalla tomba LXI proviene anche una verghetta con "... due elementi zoomorfi di bronzo fuso a tutto tondo" ascritta alla seconda metà del IX sec.a.C. "... Bronzetto di probabile origine sarda che trova il confronto più simile con una coppia di 'colombi in riposo' da Serri" Buranelli 1987, p.111.

[42] Delpino 1981, p. 282 nota 52. Esemplare inedito la cui provenienza viene data per certa da Delpino 1981, p.282, nota 52, e non accertata da Buranelli 1983, p.111, nota 127. Si aggiunga due esemplari da Pontecagnano (tomba 2207 fig. 5–,2–3) Babbi 2002, p. 438.

Il periodo compreso tra l'VIII ed il VII secolo sembrerebbe essere, per quanto concerne l'area tirrenica, caratterizzato dalla comparsa di una progressiva distinzione fra le due differenti opzioni iconografiche, quella narrativo-funzionale e quella decorativa. Si tratta, di un processo che coinvolge le classi di materiali più diverse, fra le quali, una delle più ricche di spunti, appare quella delle bardature. Presenti nelle sepolture "... a completamento o come sostituto parziale del carro"[43], con valenze, a seconda dei contesti, militari[44], venatorie, da parata, cerimoniali, funerarie (per il trasporto della salma – *ekphorà*)[45] ed agonistiche, esse sono sovente contraddistinte dalla presenza di volatili, sia pure con combinazione sempre variate fra loro. L'esistenza di una connessione tra la presenza del carro, degli elementi di completamento, dei modellini miniaturizzati, con il viaggio nell'aldilà accennata da Von Hase nel 1969[46] e confermata da Colonna nel 1997 (*profectio* come viaggio nell'aldilà), consentirebbe di riconoscere, nelle decorazioni ornitomorfe prese in esame, non una semplice funzione accessoria, ma un ben preciso valore di determinativo, legato al mondo dell'aldilà. Una prima analisi condotta da chi scrive ha consentito di operare la seguente distinzione:

1. Rappresentazioni in cui gli uccelli compaiono isolati, a coppie o in teorie gradienti (tirante da Civita Castellana[47]; coppia di tiranti da Marsiliana d'Albegna[48]; fibbia da Marsiliana d'Albegna, circolo di Perazzeta[49]).
2. Rappresentazioni nelle quali, pur comparendo assieme a figure umane, non interagiscono con queste ultime[50] (Bisenzio, necropoli delle Bucacce; Marsiliana d'Albegna, circolo di Perazzeta; Colle dei Morti–Rocca di Papa).
3. Rappresentazioni in cui gli uccelli interagiscono con le figure umane – accecamento (?) – (distanziatore per cavalli da Castel di Decima[51] (**Fig. 5**); distanziatore per cavalli da Marsiliana d'Albegna, circolo di Perazzeta[52]; distanziatore per cavalli da Civita Castellana[53]; fibbia-tirante da Marsiliana d'Albegna, circolo di Perazzeta[54]).
4. Rappresentazioni in cui si trovano associati a cavalli (tra le zampe: Lago dell'Accesa-Tomba 1[55]; sul dorso: Vetulonia, Poggio alla Guardia[56]) o ad altri quadrupedi (Volterra, Monte Bradoni).

In questa prima fase del periodo orientalizzante, il tipo del volatile si diffonde rapidamente, veicolando sia competenze di riempitivo che funzionali, soprattutto in oggetti dotati di un forte valore simbolico come dimostra, alla fine dell'VIII sec.a.C., il caso del trono ligneo[57] dalla tomba Lippi 80 di Verucchio (Rimini)[58]. Esso doveva, almeno in parte presentare in origine una decorazione colorata con motivi geometrici sia all'esterno che sulla base, e scene figurate all'interno. L'interpretazione è discussa: "attività legate al ciclo della lavorazione della lana (...), scene cerimoniali, scene legate all'ambito femminile e matrimoniale"[59]. Qui i volatili compaiono con competenze differenti: come elementi decorativi, inseriti in scene di ambientazione naturalistica e come elementi strutturali. A questo proposito, degna di nota è la raffigurazione di un oggetto

[43] "... oltre 200 occorrenze distribuite fra la metà dell'VIII e la la metà del V sec.a.C.", Colonna 1997.
[44] Con dettagli sulla distinzione tra ambiente etrusco con carristi come "guerrieri trasportati su carro" e quello Piceno con carristi combattenti dotati di lunga lancia Colonna 1997.
[45] Uso secondario, al quale si associa la singola attestazione su un'urna da Vulci del trasporto della sposa seduta sulla *klinìs* Colonna 1997.
[46] Stele Zannoni da Bologna (620–600); Stele da Via Tofane, Von Hase 1969, p. 56; Colonna 1997.
[47] Cozza/Pasqui 1887, p.310, i.
[48] Minto 1921, tav. XXIV, 7 pp.117 ss.
[49] Minto 1921, tav. XXXIII, 10; Cianferoni 1987, n. 158.
[50] Von Hase 1969, Tav. 18, 204. Sulla possibilità di leggere la presenza dei volatili come "attributo" di una divinità solare di origine iranica si veda Roes 1933 e da ultimo Babbi 2009, pp. 13. 30.
[51] Bedini/Cordano 1977, p. 298; Zevi 1977, p. 243.
[52] Minto 1921, p. 171, tav. XXXIV; Cianferoni 1987, n. 143 con ricca bibliografia precedente.
[53] Cozza/Pasqui 1887, p. 310, h, tav. VI, fig. 6; Woytowitsch 1978, n. 29.
[54] Minto 1921, tav. XXXIII, 10; Cianferoni 1987, n.158.
[55] Von Hase 1969, 42, fig. 3.
[56] Von Hase 1969, n. 28, tav. 3; assai stilizzati. Nella rassegna fornita da Von Hase gli esemplari vetuloniesi rappresentano un caso isolato.
[57] "... Il trono risulta fabbricato da un unico tronco completamente svuotato" Torelli 2006, p. 686.
[58] Inv. 13539, Torelli 1997, p. 52 ss. Bologna 2000, n. 253 con bibl. precedente; Torelli 2006, p. 686, fig. 2.
[59] Bologna 2000, n. 253, p. 230 con bibl. relativa.

costituito da un ordito verticale di triangoli contrapposti, poggiato su due gambe, dall'andamento sinuoso: la base di ciascun triangolo è decorata con un motivo a doppia protome di ocherella (interpretata come scena di tessitura su di un telaio verticale da Torelli[60]), laddove la sommità è decorata da una teoria di scimmie. Una fila ininterrotta di ocherelle inquadra inoltre il fregio interno con le scene figurate, ed uccelli in volo compaiono in una serie di riquadri immaginari svolgentisi all'esterno.

A partire dalla prima metà dell'VIII secolo, le tradizioni officinali di stampo greco-continentale ed insulare, iniziano ad esercitare un ruolo determinante nel processo di elaborazione di un linguaggio iconografico autonomo da parte del mondo tirrenico, che si riflette in modo particolarmente eloquente nella produzione ceramica, come dimostrano i recenti rinvenimenti tarquiniesi.

Dall'area del Pianoro della Civita (c.d. "area del marinaio"), dal corredo di una sepoltura inquadrabile tra il 770 ed il 740 a. C., provengono i frammenti di un'olla disposti attorno al teschio del defunto (presumibilmente prima torturato e poi sacrificato), sul corpo della quale compare il motivo del volatile con corpo in *outline* campito con linee a zig zag, che vengono utilizzate anche come riempitivi al di sopra ed al di sotto di esso (**Fig. 6**). Dalla necropoli di Poggio Selciatello di Sopra[61], dalla tomba a pozzetto 160, pertinente una sepoltura femminile ed attribuibile al secondo quarto dell'VIII sec.a.C.[62], proviene un'*hydria*[63], utilizzata come urna funeraria ed attribuibile al c.d. *bird style*, quest'ultimo attestato in area euboico-cicladica a partire dalla metà del secolo, ma che qui presenta nuovamente la particolarità del riempitivo a zig-zag sia per il corpo del volatile reso in *outline*, che per lo spazio metopale di risulta al di sopra del dorso del medesimo.

Sia la deposizione intenzionale dell'olla presso il teschio della sepoltura nell'area della Civita, la scelta dell'uso della forma dell'*hydria* come urna funeraria nella tomba di Poggio Selciatello Sopra, che le soluzioni di contaminazione per lo schema decorativo del volatile, sembrano confermare una situazione di avanzato sviluppo del centro tarquiniese, in grado di selezionare gli impulsi più congeniali ad una comunità dotata di un elevato grado di consapevolezza.

Tra secondo e terzo quarto dell'VIII secolo, il motivo del volatile compare in area tirrenica sui manufatti ceramici d'importazione dal comparto greco[64]. Volatili con il corpo ad *outline* campito a tratteggio compaiono nella classe degli *skyphoi* con metopa ad uccello[65]. Si tratta di una tipologia che presenta, negli esemplari più accurati, anche l'occhio reso a risparmio e che deriva dai tipi del Medio Geometrico greco[66].

Il motivo del volatile compare nella bottega dei Sostegni *Roma-Veii* (750–730)[67], a partire dalla metà dell'VIII sec.a.C. Si tratta della prima bottega attualmente conosciuta, nella quale la coesistenza di una forma locale con una decorazione che rivela una "*conoscenza di prima mano del geometrico greco, rende plausibi-*

[60] Torelli 2006.

[61] Bagnasco Gianni 2006, p. 481.

[62] Bagnasco Gianni 2006, pp. 484–485, fig. 5. Sulla commistione tra i vari linguaggi stilistici di ambito egeo anche p. 487, nota 33. Ringrazio la Prof.ssa Bagnasco per avermi prontamente fornito il testo del proprio articolo e per i Suoi preziosi suggerimenti nel corso della mia ricerca.

[63] In analogia con l'uso attestato sia nella Nasso cicladica che nella seriore colonia in Sicilia. Bagnasco Gianni 2006, p. 487, nota 35.

[64] Sulla distribuzione del motivo nel repertorio delle forme ceramiche Leach 1987, p. 29, con dure critiche della Martelli (1987a, note 1–2). Sull'argomento da ultimi Bartoloni/Delpino 2005; N. Kourou 2005, p. 564 ss.; B. d'Agostino, *I primi Greci in Etruria,* in M. Bonghi Jovino (a cura di), Tarquinia e le Civiltà del Mediterraneo, Convegno Internazionale, Milano 22–24 Giugno 2004, Milano 2006, pp. 335–346.

[65] Veio, Casale del Fosso, tomba 983, terzo quarto dell'VIII sec.a.C.: volatile con corpo campito a tratteggio, testa a *silhouette*; Quattro Fontanili, Tomba a Fossa CC 17 A, Inv. 60498 : deposizione femminile, esemplare di produzione euboico-calcidese con corpo a tratteggio ed occhio a risparmio (760–750); Quattro Fontanili, tomba a pozzo CD 18: incinerato con ricco corredo (760–750), volatile con corpo a tratteggio; Pontecagnano Necropoli del Piacentino, Tomba 3211, prima metà VIII sec.a.C. Da Tarquinia, esemplare dalla Tomba a "ziro" 174 di Poggio Selciatello Sopra, prima metà VIII vicino ai tipi calcidesi. Bagnasco Gianni 2006, p. 485, note 21–25, fig.7.

[66] Sulla classe degli *askoi* zoomorfi di ambito cipriota ed attestati a Tarquinia, Bisenzio, Bologna, Cerveteri, Veio si veda Rizzo 2005a.

[67] Colonna 1977; Buranelli 1980; Colonna 1980; Isler 1983, p. 29 ss. criticato da Szilàgyi 1989, p. 616.

le l'ipotesi (...) di artigiani immigrati euboici che producono in loco per le esigenze della committenza indigena"[68] (**Fig. 7**).

Nell'ultimo quarto dell'VIII sec., l'airone compare in un *holmos* vulcente, conservato al Museo di Villa Giulia, dove si presenta con il corpo campito a rete fra le zampe di un cavallo (motivo desunto dal pittore di Cesnola), con una soluzione espressamente accostata da Colonna[69] a quella utilizzata nel fregio figurato della tomba delle Anatre.

Nel terzo quarto dell'VIII secolo s'inserisce un cratere da Zurigo con volatili ad *outline* che si associano sul lato opposto a due stambecchi recumbenti verso destra e retrospicienti, attribuito da Isler alla c.d. bottega vulcente dei primi crateri, e dalla Martelli al gruppo dei crateri Basilea-Toledo di provenienza metapontina[70]. Nell'ultimo quarto dell'VIII secolo da Vulci[71] (bottega del cratere Ticinese), proviene anche un altro esemplare degno di attenzione: si tratta di un cratere con coperchio, conservato al Louvre e di provenienza ignota. Qui i volatili a *silhouette* sono separati l'uno dall'altro da un motivo a stella al di sopra della coda, mentre al di sotto della stessa presentano un punto a vernice rossa.

Il fenomeno di osmosi progressiva fra tradizione villanoviana ed influssi greco-coloniali si manifesta anche nella tettonica delle forme ceramiche, come rivela un biconico dalla necropoli di Osteria a Vulci (inizio ultimo quarto VIII)[72], che nell'alto piede svasato e nel corpo rigonfio richiama tuttavia la forma del cratere greco del quale peraltro ripropone la sintassi decorativa (volatili, meandro, triangoli a rete, denti di lupo, cerchietti con puntino), legata alla tradizione euboica, cicladica e beotica. Esemplari di questo tipo inducono ad ipotizzare la presenza di un vasaio greco che ha impiantato una bottega a Vulci in cui si occupa dei pezzi di maggior pregio.

Al margine dell'VIII secolo si affacciano, sempre nella tradizione della ceramografia vulcente, anche le suggestioni della tradizione proto-corinzia come dimostra la teoria di aironi con pennacchio che decorano il collo di un'*oinochoe* dal British Museum opera di "... un *metoikos* euboico che operando in Etruria (per la Martelli a Vulci) si adatta alle convenzioni locali"[73] alle quali unisce anche suggestioni estranee al proprio comparto di provenienza.

Aironi a pennacchio fanno la propria comparsa anche nella classe *white on red*[74], ed il tema, protagonista trasforme della ceramica sub-geometrica[75], viene proiettato, alla fine del primo quarto del VII secolo a. C., in proporzioni ingrandite sulle pareti dei primi sepolcri a camera, come dimostra sia il recentissimo rinvenimento della tomba dei Leoni Ruggenti, che quello assai ben noto della Tomba delle Anatre[76], entrambe a Veio.

---

[68] Canciani 1987, p. 10. Alla prima metà dell'VIII secolo Frammento di tripode rinvenuto da Paribeni negli strati profondi del Foro ed identificato nel 1977 da Giovanni Colonna come lo *statu nascendi* della figura prodotto da un'officina euboica o pithecusana trapiantata a Veio (prima metà VIII). Gli esiti lievemente seriori apparivano rintracciabili in un secondo frammento pertinente un frammento di provenienza veiente (Casale del Fosso, tomba 844) e ritenuto "... l'opera di un figulo veiente che sviluppa e recepisce influssi della tradizione euboico-cicladica" Buranelli 1980, p. 577 e ss.

[69] Colonna 1980, p. 603, nota 222, quadro n. 3, tav. III. Sulle attestazioni del motivo tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del VII in area etrusca Hencken 1968, fig. 190c; Martelli 1987, p. 20 con bibliografia; Szilàgyi 1989, p. 621; Isler 1983, p. 24 ss; Canciani 1987, pp. 12 ss.; Caere da ultima Rizzo 1989a.

[70] Isler 1983; Martelli 1987, p. 68, n. 5. Si noti, in questo contesto, l'associazione fra volatile e cervide presente in due elmi fittili da Pontecagnano ed ascritti alla fine del IX e l'inizio dell'VIII secolo e nel vulcente carrello da Bisenzio (ultimo quarto VIII), destinato poi a ricomparire anche nella ben più tarda *oinochoe* della Tragliatella.

[71] Isler 1983.

[72] Martelli 1987, p. 69 n. 7.2.

[73] Martelli 1987, p. 254.

[74] *Pithos* da Caere attribuito dalla Martelli 1987, n. 34 alla prima maniera del Pittore delle Gru.

[75] Sul rapporto esistente tra il fregio che decora la parete di fondo con la classe di ceramica orientalizzante prodotta in Etruria; De Agostino 1963, p. 222; idem 1964, p. non indicata; M. Cristofani, *L'arte degli Etruschi. Produzione e consumo*, 1978, pp. 69–70; Colonna 1980, p. 603, nota 22; Roncalli 1985, p. 76; Leach 1987, p. 119 (con alcune riserve); Martelli 1987, p. 18; Colonna 1989, p. 19; Rizzo 1989, p. 179; Szilàgyi 1989, pp. 625–626; Naso 1995, p. 458.

[76] Tra gli altri: De Agostino 1963, p. 222; idem 1964, p. non indicata; Steingräber 1985, p. 377; Martelli 1987, p. 20; Rizzo 1989, p. 103; Colonna 1989, p. 19; Szilàgyi 1989, p. 625; Naso 1996, p. 311; Medoro 2003, p. 73 ss.; Medoro Kanitz, in corso di studio. Da ultimo Brocato 2008. Duole notare come in quest'ultimo recentissimo contributo, dedicato alla Tomba delle Anatre, per la segnalazione del quale sono assai grata al Prof. Giovanni Colonna, non venga fatta menzione alcuna dell'edizione del Catalogo del 2003 curato dalla Dott.ssa Van Kampen, in cui hanno trovato spazio i pezzi maggiormente significativi del corredo del celebre sepolcro veiente a cura della scrivente (Medoro 2003). Non viene fatta menzione alcuna né della documentazione fotografica di dettaglio realizzata dalla scrivente in occasione della stesura della tesi di Laurea dedicata all'intera necropoli di Riser-

Si tratta di un "cambio di metro" che accomuna peraltro la pittura alle altre manifestazioni artistiche della prima metà del VII secolo, e nella quale è facile leggere "... la consuetudine con gli impegni dell'artigianato minore che si cimenta con i temi maggiori"[77]. Nel corso della nuova fase dell'orientalizzante, l'identità del defunto viene affidata agli elementi costitutivi della sepoltura che esprime in termini monumentali, l'esistenza di una stratificazione in atto nel corpo sociale. Si ripropone l'originale spazio abitativo, ed in questo senso, la scelta della decorazione pittorica per la camera funeraria, sia all'interno, che all'esterno, appare una logica conseguenza della necessità di dare verisimiglianza alla casa "altra" del defunto[78]. Il fregio figurato occupa una lunghezza di m 2 circa e presenta un disegno preparatorio ad incisione[79] (corpo, collo e coda delle anatre). Si alternano un primo esemplare a *silhouette* rossa, decorato al centro con pittura in nero, un secondo in *outline* rossa, campito all'interno da un motivo a zig-zag in nero, un terzo a *silhouette* rossa e nera, un quarto in *outline* rosso in cui l'interno del corpo è campito da una larga rete (in nero lievemente discosto dalla linea del petto), che nella parte della coda si risolve in un motivo a zigzag, un quinto a s*ilhouette* rossa sul cui corpo è visibile parte di un motivo a zigzag in nero (i primi tre tratti).

L'alternanza *outline*/*silhouette* è anch'essa un elemento di differenziazione, che "stacca" la decorazione della parete di fondo della tomba delle Anatre dal panorama di confronti ceramici etruschi[80], dove tutt'al più si alternano esemplari dal corpo campito a rete con quelli a tratteggio[81]. Nel corso della metà del VII secolo il motivo del volatile, associato, in due registri a cavalli, decora (nella tecnica *white on red*) sia le lastre di forma trapezoidale[82] per la copertura dei *mutuli* esterni, che le tegole di gronda di un'abitazione della zona G di Acquarossa. In tal senso, la monumentalizzazione del motivo sulla parete della tomba, si definisce pertanto non solo in relazione al rapporto di derivazione con la ceramica, ma anche come vera e propria "imitazione" di temi comuni ad un patrimonio decorativo adottato nell'architettura urbana. L'esecuzione nella tomba sembra tuttavia essere di livello superiore. Ad Acquarossa è assente il disegno preparatorio, ed inoltre la decorazione utilizza semplicemente il bianco ed il rosso, mentre la gamma cromatica della pittura tombale, "gioca" sui contrasti (negli esemplari ad *outline*) tra il supporto campito in giallo, la linea di contorno rossa ed i particolari interni in nero. Sia ad Acquarossa che nella tomba, uno strato intermedio di preparazione è presente come base per la pittura, stesa nelle tegole a macchia compatta senza linea di contorno, spesso sostituita da una campitura di punti bianchi[83]. Nel caso del sepolcro veiente, la scelta del tema appare mutuata da un ambito (quello della produzione ceramica), nel quale assolve ad un collaudato ruolo decorativo, ribadito, in un'ampia gamma di variazioni del corredo, fra le quali, in questa sede, appare degna di nota quella offerta da una delle olle meglio conservatesi e della quale già in passato la tradizione degli studi si è ampia-

---

va del Bagno e depositata presso la Soprintendenza per l'Etruria Meridionale, né dell'aggiornamento dei dati d'archivio e di magazzino. Sulla tomba dei Leoni Ruggenti si veda da ultima Boitani 2010.

77 Roncalli 1985, p. 72 ss.

78 Colonna 1986 p. 39, Bettini et Alii 1977, p. 250, tab. II nota 20.

79 Sull'uso di incisioni nelle tombe tarquiniesi la valutazione di un loro rapporto con i cartoni preparatori, Stopponi 1983, p. 30, note 10–11.

80 Non sembra essere invece totalmente sconosciuta al mondo greco, se in una pisside gigante da Argo (tardo-geometrica) (Coldstream 1968, p. 126 ss., tav. 26), compaiono sulla spalla, inquadrate all'interno di un riquadro rettangolare lungo e stretto, sei volatili divisi in due gruppi, separati da un motivo a meandro tratteggiato, rispettivamente (i primi tre da destra) con corpo bianco, e gli altri con corpo a tratteggio.

81 Colonna 1980, tav. III, quadro 2.

82 Tegole piane con bordi rilevati con un foro nella parte superiore. Una striscia lungo il bordo esterno è grezza e priva di colore. Dovevano quindi essere collocate in modo da lasciar vedere la decorazione dipinta dal di sotto, fissate ad una semplice struttura a cassettoni come dimostrano i fori per chiodi (Östenberg 1968, p. 108), inserite in un'intelaiatura che nascondeva i bordi privi di colore. Secondo l'A., provengono dal margine anteriore del tetto, che si protendeva sopra il lato corto dell'edificio. La decorazione comprendeva inoltre antefisse semicircolari dipinte con palmette, embrici con teste di grifoni a tutto tondo, un grande acroterio con teste di drago affrontate in atto di divorare un cervide. La casa appartiene al cosiddetto secondo tipo, costituito da tre stanze senza portico o vestibolo, evidenziato da Östenberg di contro ad una altra tipologia con tre stanze allineate, precedute da un portico. Si trova nella parte occidentale del pianoro, orientata in direzione EO, ha dimensioni pari circa a m 6,50 x 12. La presenza di ceramica di buona qualità e di grandi magazzini con silos nell'area immediatamente a N della casa, rivela l'appartenenza ad una famiglia di rango elevato. Frammenti analoghi dalla zone H ed F.

83 Medoro Kanitz, in corso di studio.

mente occupata[84]. Si tratta di un olla globulare a colletto[85] con anse orizzontali a bastoncello; è interessata da una decorazione articolata in dieci fasce, nelle quali spicca il motivo del cavallo (a *silhouette* con testa in *outline*) associato, nella fascia al di sotto delle anse, a quello degli uccelli[86] che si presentano, in questa versione rovesciati, con grosso corpo, larga coda, a silouhette e testa in *outline* (**Fig. 8**). Giovanni Colonna[87], attribuisce a questo contenitore la funzione di cinerario in relazione, sia alla particolare forma del colletto, sia alla decorazione, nella quale gli aironi, presenti in versione capovolta, rimanderebbero ad un mondo "altro", ovvero quello degli Inferi[88]. Che la competenza dei volatili si confermi in modo assai definito legata all'ambito oltremondano, viene ulteriormente confermato dalla loro ricorrenza nella classe delle urne funerarie, di lunga tradizione nell'età del Ferro[89], ove essi decorano sovente le estremità dei *mutuli*, proseguendo in epoca orientalizzante, come dimostra il bell'esemplare di ossuario a cassetta dalla necropoli ceretana della Banditaccia, riconosciuto come uno dei prodotti migliori dell'officina dell'Urna Calabresi (terzo quarto del VII secolo a.C.): qui aironi realizzati nella tecnica *white on red* con lungo becco, ali sollevate, lunga coda arricciata e zampe di dimensioni spropositate ad "artiglio" decorano i lati brevi[90].

Volatili ma di aspetto differente, ben lontano da quello degli uccelli acquatici decorano un'urnetta d'impasto di forma parallelepipeda dalla tomba 86 della necropoli della Bufolareccia di Cerveteri[91], di poco seriore (seconda metà VII) associati in questo caso alla figura del cinghiale.

Lo spettro delle attestazioni prese in esame in ambito tirrenico, appare pertanto riunito da un comune denominatore, che dalla classe dei bronzi laminati dell'età del Ferro, si collega sino alle produzioni ceramiche e pittoriche dell'Orientalizzante pieno, vale a dire la connessione con l'ambito oltremondano. Si tratta di un *background* desunto, in parte dalla tradizione greca, nella quale peraltro compare la medesima distinzione tra valenza decorativa e strumentale di questo simbolo.

---

[84] De Agostino 1963, tav. LXXXVII,1; Idem 1964, p. non indicata; Rizzo 1989, p. 106, n. 5 con bibliografia; Leach 1987 fig. 66, *stammnoid olla 4* (cat.240) 675–625. Sull'olla globulare e sulle associazioni nei corredi Cristofani 1969, figg. 9, 13–14; Milano 1980, p. 80.

[85] Canciani 1974, commento alla tavola 25.7, individua un gruppo di olle a „colletto" nel quale rientrerebbe anche l'esemplare in oggetto, dipinte da un pittore responsabile anche della decorazione di una serie di anfore biconicheggianti rinvenute sia a Veio che a Narce. Barnabei 1894, c. 281, fig. 146; di livello inferiore rispetto alla produzione ceretana, ascrivibili entro il primo quarto del VII sec. Non così Szilagyi che non attribuisce al Pittore di Narce la paternità dell'olla, pur considerandola comunque notevolmente affine per stile, sebbene più tarda. A questo esemplare la Martelli ha successivamente aggiunto altri pezzi da Narce e dalla necropoli della Vaccareccia, oltre che un pezzo apparso sul mercato antiquario svizzero. Martelli 1987, p. 22, nota 25.

[86] Nove aironi stilizzati. Sull'associazione cavallo-airone tra gli altri Östenberg 1968, p. 107 ss.; idem 1975, fig. 212; Torelli 1983, p. 272, Milano 1985, p. 41 ss.

[87] Colonna 1989, p. 19: nel passo non manca di sottolineare la provvisorietà dello stato attuale degli studi.

[88] Aironi capovolti compaiono in un'olla del corredo della tomba 2006 della necropoli della Banditaccia (primo quarto del VII sec). Rizzo 1989a, p. 1. Qui nel fregio inferiore compare una teoria di aironi con corpo a *silhouette* ed ala piegata ad angolo e riempita a tratteggio, "motivo" tipico della ceramica tardo-geometrica euboica metropolitana e coloniale (*Ibidem*, p. 18. L'olla non era però un cinerario) alternati a dei piccoli triangoli campiti a rete, anch'essi capovolti. Stupisce l'affermazione di Brocato 2008 alla nota 9 di p. 72: "La prima olla ha invece una caratteristica a prima vista non facilmente spiegabile, ovvero la presenza di un fregio ad aironi capovolto, circostanza compositiva che ritengo non possa considerarsi casuale ma dettata da una qualche esigenza a noi ignota".

[89] Randall-MacIver 1924; Haynes 1985; Bartoloni 1987; Torelli 2000.

[90] Città del Vaticano, Musei Vaticani, Museo Gregoriano Etrusco 20825 (cassa); 20826 (coperchio); Bologna 2000, n.112. Ossuario a cassetta con coperchio a doppio spiovente e cassa di forma parallelepipeda insistente su quattro peducci. Qui gli aironi si associano a palmette fenicie pendule e a catene di S coricate. Essi compaiono lungo i lati brevi dell'urna compresi entro bassi riquadri metopali di forma rettangolare allungata. La decorazione con "aironi" rappresenta la parte superiore dei lati brevi, la cui inferiore suddivisa in altrettanti riquadri è occupata da grandi palmette. Qui gli uccelli appaiono in posizione gradiente verso sinistra.

[91] Martelli 1987, n. 36; Cerveteri, Museo Nazionale Cerite Inv. 66768: Urnetta d'impasto di forma parallelepipeda insistente su quattro peducci; tetto a doppio spiovente con decorazione architettonica (alle due estremità ed al centro) a tre listelli rilevati desinenti sulla sommità in un motivo a palmetta fra volute in posizione verticale. Le figurazioni sui lati della cassa sono inquadrate da tre linee alternate a sequenze di punti e da una fila di tratti obliqui. Uno dei lati maggiori presenta una scena di lotta tra due cinghiali al di sopra del dorso dei quali si affrontano due uccelli separati da un rosone "... un terzo volatile rivolto a destra sta sul treno posteriore del cinghiale di destra" Martelli 1987, 36 p. 260; Nella seppur evanide decorazione del coperchio (uno dei due spioventi) un uccello in groppa ad un leone gradiente dal corpo punteggiato.

Il fatto che "*... not (...) all birds need have a deeper, symbolic meaning*"[92], considerazione questa fatta in relazione al carattere dei rinvenimenti in ambito greco nella prima età del Ferro (scarichi, per lo più), se da un lato ne sottolinea un utilizzo strumentale come "motivo firma", laddove questi ultimi non siano coinvolti in scene figurate, non esclude lo sviluppo di un nesso esistente tra le modalità della raffigurazione e la scelta di un significato specifico. Essa appare del resto attestata già in seno al vasto patrimonio dell'*imagerie* tardo geometrica di area greca nella quale uccelli compaiono sovente in associazione con i riti funebri.

In tal senso già nel 1969 Schweitzer aveva posto la questione se il motivo dei fregi con teorie di volatili che popolava univocamente le produzioni greche dell'VIII secolo, non fosse da intendersi come "sostitutivo" delle rappresentazioni dei defunti stessi[93], seguito dalle considerazioni di G. Ahlberg che per primo si era posto il problema di un'ipotetica corrispondenza fra la differente resa del motivo ed il suo eventuale significato[94]. L'osservazione di come *chevrons* e svastiche potessero "rapidamente" trasformarsi in volatili, contribuì metodologicamente a porre una distinzione netta tra il tema del volatile nella sua competenza di "riempitivo" e come elemento "autonomo"[95]. Ad Ahlberg va pertanto il merito di essersi e di aver di conseguenza posto, alcuni interrogativi metodologici, vale a dire se le differenti versioni del medesimo tema rispondessero ad altrettanti significati, come ad esempio nell'anfora di Copenhagen n. 2680 (tardo geometrico) in cui due file di uccelli si dispongono al di sotto del feretro: la fila superiore gradiente ed in posizione canonica, quella inferiore con il collo piegato all'indietro[96]. In tal senso si ritenne che in talune raffigurazioni la scelta di presentare gli uccelli con il collo piegato all'indietro con andamento parallelo al corpo, rappresentasse una convenzione condivisa per alludere ad animali privi di vita[97]. Occorrenze di volatili in prossimità, al di sotto del feretro[98] (tutti inquadrabili tra il TG Ib ed IIb), o trasportati da teorie di guerrieri assieme a ghirlande, vennero lette come una sorta di *performance* mimica, nel corso della quale serti vegetali ed animali morti venivano portati presso il defunto[99]. Pure nella loro funzione di "riempitivi", i volatili apparivano dunque come l'esito di una scelta consapevole da parte del decoratore, nell'intenzione di accentuare il significato funerario, a detta della stessa Ahlberg "una sorta di ideogramma"[100]. Già Benson (1970), aveva evidenziato del resto questo valore individuando nell'associazione "uccello-gruppo con il carro" l'esito di un'eredità micenea[101], portatrice di significati legati all'*ennobling function* che il motivo poteva rivestire all'interno di quest'area. Questa eredità e le sue sopravvivenze in ambito greco vennero abilmente trattate da Martin Nils-

---

[92] Papadopoulos 1994, p. 491, nota 213. Definisce in valore della semplice inserzione di uccelli e cavalli, ad esempio al di sotto delle anse, come accessoria.

[93] Schweitzer 1969.

[94] Ahlberg 1971.

[95] Anfora attica da Baltimora 42.2231; Anfora attica da Londra BM 1936. 10–17.1.

[96] Ahlberg 1971, fig. 29.

[97] Uno dei quali peraltro veniva afferrato per il collo da un guerriero Cratere da New York 14.130.15, tardo geometrico Ib Ahlberg 1971, fig. 22.

[98] Anfora Atene NM 18062 (*Ibidem* fig.24; 24b: tardo geometrico Ib Pittore di Hirschfeld): un uccello dal corpo striato è rappresentato verso destra al di sotto del feretro circondato da una linea circolare punteggiata.

- Cratere da New York 14.130.14 (*Ibidem* fig. 25, tardo geometrico Ib Pittore di Hirschfeld): un uccello a *silhouette* compare al di sotto di ciascuna delle zampe del feretro ed un terzo immediatamente alla destra di quest'ultimo.
- Anfora da Copenhagen (vedi sopra).
- Anfora da Baltimora 48.2231 (Ibidem fig. 37; 37c tardo geometrico IIb Bottega di Atene 894): un uccello a silhouette è collocato sulla sommità sul lato destro della gamba del letto funebre, ed un altro al di sotto di quest'ultimo.
- Anfora Atene Collezione Stathatou 222 (Ibidem fig.40; 40 a; tardo geometrico IIb Bottega di Atene 894): in fondo un uccello rappresentato al di sotto del feretro.
- Anfora Essen k 969 (fig. 41; 41c tardo geometrico IIb Bottega di Atene 894): uccelli a silhouette sono rappresentati al di sotto del feretro in direzione sinistra. Immediatamente a ds c'è un terzo uccello (tipo a una cresta allungata).
- Anfora Hamburg 1966.89 (fig 43; 43e tardo geometrico IIb Bottega di Atene 894): un uccello a silhouette compare tra le figure accessorie a ds. Del feretro, e forse un altro al di sotto di quest'ultimo.
- Frammenti Atene NM 283 (fig. 49 tardo geometrico: data e Bottega non certa): due uccelli a silhouette sono collocati nello spazio al di sotto del feretro.

[99] Si vedano gli uccelli di terracotta presenti all'interno delle sepolture del Ceramico come „dono funebre", K. Kübler, *Ergebnisse der Ausgrabungen 5:1. Die Nekropole des X bis VIII Jahrhunderts*, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Berlin 1954).

[100] Ahlberg 1971, p. 233.

[101] A. Medoro, *Progetto per il XXI Ciclo. Curriculum di Etruscologia*, pp. 2–4, 2005.

son, il quale nel 1968 si soffermò sull'occorrenza nei vari contesti iconografici degli uccelli e sul loro significato distinguendo acutamente tra il significato del volatile come epifania di una divinità (sia maschile che femminile), che quello di rappresentazione dell'anima umana[102].

La molteplicità di questi influssi, provenienti dal frammentario mondo culturale greco, sia continentale che insulare, continua a riflettersi anche in epoca orientalizzante su suolo etrusco. Da Cerveteri (tomba 1 in località San Paolo, alle pendici di Monte Abatone, 660–650)[103] proviene un'anfora attribuita al gruppo lineare cicladico[104]: qui il volatile assume un aspetto insolito rispetto a quello veicolato dalle officine euboico-pithecusane. Inserito sulla spalla presso il lato principale l'uccello è rappresentato all'interno di una metopa ed affiancato da due motivi a ruota: la figura è ridotta al solo corpo di forma triangolare, a risparmio, così come l'occhio di forma amigdaloide con punto centrale ed il becco adunco ripiegato verso il basso[105] (**Fig. 9**).

Si tratta di un tipo di prodotto tradizionalmente estraneo anche da quegli ambiti (Gela ad esempio)[106], tradizionalmente legati all'ambito greco-insulare, e che probabilmente dovette giungere nel grande centro tirrenico in virtù di "… circuiti commerciali complessi che, partendo dall'Oriente e proseguendo poi attraverso Rodi e le Cicladi, convogliavano merci di pregio verso Occidente"[107] in parte grazie anche alla mediazione di Corinto.

Nel corso del VII secolo a.C., si assiste ad una progressiva standardizzazione della produzione che trova l'espressione maggiormente esemplare nella celeberrima classe ad "aironi": essa caratterizza un'ampia serie di vasi da mensa (tra cui il piatto di fatto estraneo alla tradizione greca), sovente associati in veri e propri servizi, che ha come centro di produzione Caere ed "... il cui repertorio decorativo comprende pesci ed aironi stilizzati documentata a Cerveteri a partire dagli inizi del VII sec.a.C."[108]. Nel corso dell'Orientalizzante, si assiste ad un progressivo impoverimento della resa del motivo, che assume un corpo allungato e la cui verosimiglianza va progressivamente perdendosi a favore di un esasperato manierismo.

Volatili a corpo punteggiato[109] o a tratteggio compaiono negli impasti capenati[110] e come decorazione accessoria sul corpo di *oinochoai*, olle[111], e delle anfore a spirali[112] sia d'impasto che in bucchero[113], dove la forma viene assunta a partire dal secondo quarto del VII. Gli esempi ceretani offrono una redazione più elaborata del volatile con testa unita al corpo da un'unica linea ed uniformemente interessata dalla campitura a punti.

---

[102] Papadopoulos 1994, p. 491 note 210–211 con bibliografia.

[103] Rizzo 2000, p. 199.

[104] Sulla ceramica di produzione cicladica (operante tra tardo geometrico e quello orientalizzante 740–720/650–630) si veda la ricchissima bibliografia riportata in Rizzo 2000, p. 199 alla nota 3.
Le anfore del Gruppo lineare-insulare sono ben attestate a Thera benché i precedenti siano parii. Uccelli, leoni e cavalli vicini al rendimento di tipi protoattici vi compaiono all'interno di riquadri metopali. Alla metà del VII secolo si segnalano prodotti più raffinati di gusto orientalizzante: Boardman, *Early greek vase painting*, p. 110.

[105] Per i confronti iconografici con il tipo si veda la ricca bibliografia in Rizzo 2000, note 20–22.

[106] Due attestazioni sono segnalate dall'A. ad Egina e Cuma.

[107] Rizzo 2000, p. 200.

[108] Martelli 1987, n. 28.1, p. 256.

[109] Martelli 1984, p. 5; Raddatz 1983, fig. 4, a2: piatto con aironi campiti a punti bianchi. Sull'argomento R. Dik, *Un'anfora etrusca con raffigurazioni orientalizzanti da Veio*, in MededRom, XLII, n.s. 7, 1980, pp. 15–30. Tomba da Passo della Sibilla (Veio).

[110] Felletti Maj 1953, tav. 6,4, barchetta (tomba XVI della necropoli in contrada San Martino con la variante a vernice bianca: sul labbro di un piatto d'impasto rosso su tre piedi (*Ibidem*, tav. 10,6, Tomba XIX).

[111] Neg. 90490 Archivio Fot. SAEM. Medoro Kanitz in corso di studio. Frammento di olla a decorazione incisa. In alto è visibile la parte inferiore del corpo di un volatile (corpo e zampe piegate a terminazione trifida) campita a tratteggio. Accanto, spostata lievemente più in basso, parte della coda di un secondo volatile reso in modo analogo. Altri esemplari in Felletti Maj 1953, tav. 5,8 (Tomba LXI Contrada S. Martino); Milano 1980, p. 248, n. 1 (Tomba 26 Bufolareccia VII sec.).

[112] Sulla cronologia della classe, Colonna 1970, p. 641, nota 1, Verzar 1973 pp. 45 ss.; Beijer 1978, p. 7 con bibliografia. Sulla forma, fondamentale: T. Dohrn, *Die etruskische Bandhenkelamphore des 7 Jh.v.Chr.*, (Studi in onore di L. Banti), 1965, pp. 143–152. In merito all'origine metallica del tipo, si veda Beijer 1978, p. 7, nota 8. L'autore fa riferimento ad un esemplare d'argento della tomba Regolini-Galassi ed un esemplare bronzeo dalla tomba Montarano XIX (Falerii). Entrambe datate tra 675–670. Volatili compaiono a Monte Michele su un'anforetta a spirali della tomba C della necropoli veiente di Monte Michele. Cristofani 1969, fig. 7,2 660–630. Colonna 1970, p. 641, fig. 1. Tipo B dal primo quarto VII. Tipo IIB, Beijer 1978, p. 11, tav. 8,1 e IIC, primo quarto VII, tav. 8,4 da Decima.

[113] Rasmussen 1979, tav. 2, n. 5.

Altrettanto degne di interesse risultano tuttavia nel corso del VII secolo anche le attestazioni provenienti da altre classi di materiali, nelle quali la figura del volatile fa la propria comparsa nelle redazioni più diverse ma tuttavia in modo costante, ed in analoghi contesti d'eccellenza.

Una singolare attestazione è rappresentata da nove ocherelle plastiche d'impasto da Vulci, da uno scavo oggetto di un sequestro e pertanto privo di documentazione nella necropoli di Mandrione di Cavalupo, per le quali tuttavia giova sottolineare la ricchezza dei materiali di corredo[114]. Si tratta di manufatti unici nel loro genere, i quali trovano confronti con le *appliques* metalliche delle fibule da parata da Capua, e che sebbene di incerta datazione (fine VIII–VII), ribadiscono ulteriormente il rapporto esistente tra la scelta del simbolo e la presenza di una sepoltura di rango.

Lo stesso dicasi delle asce cerimoniali di prima metà VII delle tombe H1–H2 di Casale Marittimo (Pisa, necropoli di Casa Nocera)[115]: esse presentano una decorazione ad ocherelle plastiche la cui "... evidente afunzionalità (…) come armi, consente di ipotizzarne un impiego prevalentemente simbolico" destinato a individuare i titolari del sepolcro come "… titolari di un rango particolarmente elevato nell'ambito politico-militare"[116].

Fibule e spilloni[117] sono decorati con volatili sia a tutto tondo che a granulazione negli esemplari aurei, tra i quali degno di nota appare, a parere di chi scrive, l'esemplare in oro, a disco da Vulci (Ponte Sodo)[118] (**Fig. 10**). Qui due stormi di uccelli in volo inquadrano una scena di combattimento nella quale due guerrieri con elmo decorato con *lophos,* scudo circolare e coltello (= *gladium*) si affrontano presso un'altura rappresentata in maniera assai stilizzata. Dietro ciascun combattente compaiono ulteriori due uccelli. Quello di destra si distingue per l'indicazione delle zampe, assente altresì in tutti gli altri esemplari. Per quanto concerne gli stormi, essi si dispongono specularmente in due gruppi contrapposti di cui tre in volo verso destra e quattro verso sinistra. Sono rappresentati i dettagli del piumaggio delle ali a tratteggio e della coda. Completano la raffigurazione, al centro due leoni con le fauci spalancate ai lati di un motivo a svastica. Si tratta di uno schema compositivo che ritorna anche in una stele proto felsinea di prima metà VI[119] da Via Righi, in cui, nella parte superiore, sovrapposti ad una scena di duello fra cavalieri, compare un combattimento fra fanti armati di lancia separati da un'infiorescenza dietro ad uno dei quali compare la rappresentazione di un volatile ad ali spiegate in volo[120]. L'esempio della fibula vulcente mostra l'inserzione del motivo in un contesto di carattere narrativo sia negli stormi in alto, sia, nell'indicazione intenzionale delle zampe nell'esemplare di destra, in via del tutto ipotetica forse allusivo alla pratica dell'auspicio indicata da Cicerone con il termine di *tripudium* che "… si verifica da ‹qualsiasi› uccello se esso lascia cadere qualche cosa al suolo ..."[121].

Sebbene senza pretesa di completezza alcuna[122], l'insieme dei dati presentati in questa sede è volto unicamente a porre degli spunti di riflessione sull'ampiezza cronologica e tipologica delle attestazioni pertinenti

---

[114] Falconi Amorelli 1969, tav. XXXIX, *a;* Magazzini del Museo di Villa Giulia, N. Inventario: 64124; Alt. cm 4; lungh. cm 5. In uno dei tre corredi sequestrati (tomba C), sono presenti anche: due mani d'avorio delle quali rimangono sei dita ed un bracciale sempre d'avorio, delle anse in bronzo sormontate da un fiore di loto analoghe a quelle rinvenute nella tomba Bocchoris, e frammenti sia di un vaso di bronzo "non ben definibile per la forma decorato a sbalzo" che di un tripode. Oltre a ciò anche delle sottilissime lamine d'oro lavorate a sbalzo Falconi Amorelli 1969, p. 205 ss.

[115] Bologna 2000, nn. 270–271, p. 238.

[116] Bologna 2000, p. 238, nn. 270–271.

[117] Bologna 2000, n. 380, p. 290, Inv. 77260, Firenze Museo Archeologico Nazionale, Spillone in oro decorato a pulviscolo dalla Tomba del Littore di Vetulonia (630–625); Da notare la presenza all'interno delle teorie di animali che decorano il punto di massima espansione della capocchia di due tipi di uccelli rappresentati di profilo. Rapaci con becco adunco ed artigli si alternano a quadrupedi d'ispirazione fantastica, mentre uccelli rappresentati in dimensioni inferiori ed in modo più corsivo compaiono al di sotto delle zampe di questi ultimi.

[118] Monaco, Antikensammlungen, n. Inv. 2331. Sündwall 1943, Abb. 165 C I γ b 21; Bologna 2000, p. 226; Torelli 2000, n. 89.

[119] Malnati 2008, tav. 6.3, p. 152 "rinvenuta priva del contesto originario all'interno di uno scarico urbano di età romana (…) la tipologia della stele è di tipo protofelsineo (rettangolo più disco)" e viene ascritta dall'A. „prima delle stele felsinee e dei cippi globulari (...) nella prima metà del VI sec.a.C."

[120] I due fanti si scontrano con la lancia, secondo il modello oplitico; sull'argomento si veda Malnati 2008, pp. 152–3. Una teoria di anatrelle stilizzate inquadra, nella parte inferiore di una stele di fine VII sec.a.C. dalla tomba 7 di Marano di Castenaso (Bologna), una scena di duello con spade, arma assai rara ma considerata privilegiata dell'aristocrazia. Malnati 2008, tav. 4–1.

[121] Cic, *de Divinatione,* I, 28. Val.Max. II, 1,1; Torelli 2006, p. 684; Bendlin 2000, p. 135.

[122] Sulla diffusione del motivo del volatile in area Daunia si veda Consiglia/Anzivino/Mazzei 2006.

la figura del volatile. La vasta gamma di rielaborazioni attestate in area tirrenica, appare, a parere di chi scrive, l'esito di un fenomeno di convergenza di ideologie (quella centro europea prima e quella greco continentale ed insulare poi) che hanno selettivamente assunto aspetti differenti nei quali tuttavia il prototipo appare sempre rintracciabile. Il cielo e l'acqua rappresentano elementi di separazione dalla terra, e nel momento in cui la rappresentazione delle protomi di epoca protostorica cede il passo alla descrizione *in toto* della fisionomia del volatile ecco che in talune redazioni compare anche l'indicazione delle ali. I volatili appaiono pertanto attraverso queste due differenti "vie", di volta in volta ipostasi o compagni del defunto nel suo viaggio verso l'aldilà. Le declinazioni "corsive" di epoca tardo orientalizzante (ceramica ad aironi) vanno di pari passo con le varianti iconografiche del tema stesso (non più e non solo uccelli acquatici), per cui alle soglie dell'età arcaica, la progressiva rarefazione delle attestazioni sarebbe da interpretarsi più che come fenomeno di degenerazione, piuttosto come l'esito plausibile di un processo di trasformazione del significato assegnato al simbolo del volatile: "il simbolo fa viva la cosmologia e la soteriologia. Esso ha il suo posto naturale in una visione sistematica e chiusa del mondo (…). Quando questo sistema si spezza, i simboli perdono la loro forza e il loro significato"[123]. La progressiva antropomorfizzazione della sfera religiosa in atto durante questa fase, "relega" gli uccelli in un ruolo secondario, senza tuttavia farli mai scomparire, come dimostrano i due volatili color ocra accanto a *Phersu* nella tomba degli Auguri, quelli impegnati sia in aria che in acqua nella Tomba della Caccia e della Pesca, o quelli presenti nel fregio del viaggio verso l'isola dei beati della Tomba dei Tori.

Bibliografia

Ahlberg 1971: G. Ahlberg, *Prothesis and ekphora in greek geometric art*, Goeteborg 1971.

Arietti/Martellotta/Ghini 1987: F. Arietti, B. Martellotta, G. Ghini, *Recupero di una tomba orientalizzante presso rocca di Papa*, QuadAEI 14 (1987), 208–217.

Atti Firenze 1989: AA.VV., Atti del Secondo Congresso Internazionale Etrusco, Firenze 1985, voll. I–III, Roma 1989.

Atti Sardegna 2002: AA.VV., *Etruria e Sardegna centro – settentrionale tra l'età del Bronzo finale e l'Arcaismo*, Atti del XXI Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Sassari, Alghero, Oristano, Torralba 13–17 ottobre 1998).

Atti Veio, Caere, Tarquinia, Vulci 2005: *Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale*, Atti del XXIII Convegno di Studi etruschi ed italici (Roma, Veio, Cerveteri/Pyrgi, Tarquinia, Tuscania, Vulci, Viterbo, 1–6 ottobre 2001), Pisa-Roma 2005.

Babbi 2002: A. Babbi, *Appliques e pendenti nuragici dalla raccolta comunale di Tarquinia*, in: Atti Sardegna 2002, 433–452, tavv. I. IV.

Babbi 2009: A. Babbi, *Iconographic traditions of the Hittite and Syrian "sich entschleiernde Göttin" and the Egyptian and Syrian-Palestinian "Qu-Du- Schu" in the central-Tyrrenian area from the 9th to the 7th century B.C.,* in: M. Harari (a cura di), *Icone del mondo antico.* Un seminario di storia delle immagini (Pavia, Collegio Ghisleri, 25 novembre 2005), Roma 2009, 13–30, Tavv. 1–8.

Babbi/Piergrossi 2005: A. Babbi, A. Piergrossi, *Per una definizione della cronologia relativa e assoluta del villanoviano veiente e tarquiniese*, in: Bartoloni/Delpino 2005, 293–318.

Bagnasco Gianni 2006: G. Bagnasco Gianni, *A project of Greek colonization from Sicily to Etruria? The role of Tarquinia*, ASAtene, serie III, 6, Tomo I (2006), 481–492.

Barnabei 1894: F. Barnabei, *Dei fittili scoperti nella necropoli di Narce*, MonAnt IV (1894), 165–320.

Bartoloni 1987: G. Bartoloni, *Le Urne a capanna rinvenute in Italia*, Roma 1987.

Bartoloni/Delpino 2005: G. Bartoloni, F. Delpino (a cura di), *Oriente ed Occidente. Metodi e discipline a confronto. Riflessioni sulla cronologia dell'età del Ferro in Italia*. Atti dell'incontro di Studi (Roma 30–31 ottobre 2003), Mediterranea I (2004), Pisa-Roma 2005.

Bedini/Cordano 1977: A. Bedini, F. Cordano, *L'ottavo secolo nel Lazio e l'inizio dell' orientalizzante antico alla luce di recenti scoperte nella necropoli di Castel di Decima*, ParPass XXII (1977), 274–311.

Beijer 1978: A. Beijer, *Proposta per una suddivisione delle anfore a spirali*, MededRom 40 (1978), 7–21, tavv. 1–9.

Bendlin 2000: A. Bendlin, *Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome*, in: Bispham – Smith 2000, 115–135.

Benson 1970: J.L. Benson, *Horse Bird and Man. The Origins of Greek Painting*, Amherst 1970.

[123] Widengren 1960, p. 24.

Bettelli 1997: M. Bettelli, *Elementi di culto nelle Terremare*, in: Terremare 1997, 720–744.

Bettini et alii 1977: C. Bettini, C. Giacobini, M. Marabelli, G. Oddone, M. Rasi, *Gli Ipogei dipinti della necropoli di Veio: indagini sullo stato di conservazione e sulle tecniche pittoriche*, StEtr 45 (1977), 239–257, tavv. XXXIII–XXXVIII.

Bianchi Bandinelli 1956: R. Bianchi Bandinelli, *Organicità ed astrazione*, Milano 1956 (Ristampa 2005).

Bispham/Smith 2000: E. Bispham, C. Smith, *Religion in arcaic and republican Rome and Italy*, Edinburgh 2000.

Boitani 2010: F. Boitani, *Veio, la tomba dei Leoni Ruggenti: dati preliminari*, Daidalos 10, 2010, 23–48.

Bologna 2000: AA.VV., *Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa*, Catalogo della mostra, (Bologna, Museo Civico dell'Archiginnasio 1 ott. 2000 – 1 aprile 2001), Venezia 2000.

Brocato 2008: P. Brocato, *Osservazioni sulla tomba delle Anatre a Veio e sulla più antica ideologia religiosa etrusca*, Ocnus 16 (2008), 69–106.

Buranelli 1980: F. Buranelli, *Nota su un sostegno fittile geometrico da Veio*, MEFRA 92 (1980), 577–589.

Buranelli 1983: F. Buranelli, *La Necropoli villanoviana "Le Rose" di Tarquinia*, Città di Castello 1983.

Canciani 1974: F. Canciani, *CVA, Italia, Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia 3*, Roma 1974.

Canciani 1987: F. Canciani, *La ceramica geometrica*, in: Martelli 1987, 9–15.

Cianferoni 1987: G.C. Cianferoni, *Zaumzeugelemente für Pferde*, in: Hamburg 1987, 36–143.

Cocchi Genik 1995: D. Cocchi Genik (a cura di), *Aspetti culturali della media età del bronzo nell'Italia centro-meridionale*, Firenze 1995.

Coldstream 1968: J.N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery*, London 1968.

Colonna 1970: G. Colonna, *Una nuova iscrizione etrusca del VII sec.a.C. Appunti sull'epigrafia ceretana dell'epoca*, MEFRA 82 (1970), 637–702.

Colonna 1977: G. Colonna, *Un tripode fittile geometrico dal Foro Romano*, MEFRA 89 (1977), 471–489, tavv. I–II.

Colonna 1980: G. Colonna, *Parergon. A proposito del frammento geometrico del Foro*, MEFRA 92 (1980), 591–605.

Colonna 1986: G. Colonna, *Urbanistica e architettura*, in: Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi, Milano 1986, 371–532, tavv. I–XXXIV.

Colonna 1989: G. Colonna, *Gli Etruschi e l'invenzione della pittura*, in: Pittura Etrusca al Museo di Villa Giulia, M. A. Rizzo (ed.), Catalogo della mostra, Roma 1989, 19–25.

Colonna 1997: G. Colonna, *Italia antica: Italia centrale*, in: Emiliozzi 1997.

Consiglia/Anzivino/Mazzei 2006: M. Consiglia, M.Anzivino, M. Mazzei, *Simboli e narrazioni nella ceramica geometrica della Daunia*, in: Massa Pairault 2006, 105–115.

Cozza/Pasqui 1887: A. Cozza, A. Pasqui, *Civita Castellana (antica Faleria) – scavi della necropoli falisca in contrada "Valsiarosa" descritti dai signori A. Cozza ed A. Pasqui*, in: NS 1887, 307 ss.

Cristofani 1969: M. Cristofani, *Le tombe di Monte Michele nel Museo Archeologico di Firenze*, (Monumenti Etruschi 2), Firenze 1969.

Cristofani 1989: M. Cristofani (a cura di), *Gli Etruschi del mare*, Milano 1989.

De Agostino 1963: A. de Agostino, *La tomba delle Anatre a Veio*, ArchCl 15 (1963), 219–222, tavv. LXXXIV–LXXXVII.

De Agostino 1964: A. de Agostino, *La tomba delle Anatre*, in: Quaderni di Villa Giulia 1, Roma 1964.

Delpino 1981: F. Delpino, *Aspetti e problemi della prima età del Ferro nell'Etruria settentrionale marittima*, in: Etruria Mineraria, 265–298, tavv. LIII–LIX.

Drago Troccoli 2005: L. Drago Troccoli, *Una coppia di principi nella necropoli di Casale del Fosso a Veio*, in: Atti Veio, Caere, Tarquinia, Vulci 2005, 87–124.

Emiliozzi 1997: A. Emiliozzi, *Carri da guerra e principi etruschi*, Roma 1997.

Etruria Mineraria: AA.VV., *L'Etruria mineraria*. Atti del XII Convegno di Studi etruschi ed italici (Firenze-Populonia-Piombino 16–20 giugno 1979), Firenze 1981.

Falconi Amorelli 1969: M.T. Falconi Amorelli, *Corredi di tre tombe rinvenute a Vulci nella Necropoli di Mandrione di Cavalupo*, StEtr 37 (1969), 181–212, tavv. XXXVI–XXIX.

Felletti Maj 1953: B. Felletti Maj, *CVA Italia*, Museo Preistorico L. Pigorini 21, Roma 1953.

Guglielmino 2003: R. Guglielmino, *Il Sito di Roca Vecchia: testimonianze di contatti con l'Egeo*, in: Lenzi 2003, 91–119.

Hamburg 1987: AA.VV., *Etrusker in der Toskana. Etruskische Gräber der Frühzeit*, Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg 1987.

Hampe 1960: R. Hampe, *Ein frühattischer Grabfund*, Mainz 1960.

Haynes 1985: S. Haynes, *Etruscan Bronzes*, London 1985.

Hencken 1968: H. Hencken, *Tarquinian Villanovians and Early Etruscans*, *I–II*, Cambridge 1968.

Iaia 2002: C. Iaia, *Oggetti di uso rituale nelle sepolture villanoviane di Tarquinia*, in: PPE Atti V, 729–738.

Iaia 2004: C. Iaia, *I servizi cerimoniali da simposio in bronzo del primo Ferro in Italia centro-settentrionale,* in: Von Eles 2004, 103–110.

Iaia 2005: C. Iaia, *Produzioni toreutiche della prima età del Ferro in Italia centro-settentrionale. Stili decorativi, circolazione, significato*, Pisa-Roma 2005.

Iaia 2005A: C. Iaia, *I bronzi laminati del primo Ferro italiano come indicatori cronologici a vasto raggio e problemi interpretativi*, in: Bartoloni/Delpino 2005, 91–112.

Iaia 2006: C. Iaia, *I Servizi cerimoniali da simposio in bronzo del primo Ferro in Italia centro-settentrionale*, in: Von Eles 2006, 103–110.

Isler 1983: H. P. Isler, *Ceramisti greci in Etruria in epoca tardo-geometrica*, NumAntCl 12 (1983), 9–48, figg. 1–19.

Kristiansen/Larsson 2005: K. Kristiansen, T. Larsson, *The rise of the bronze age Society*, Cambridge 2005.

Kourou 2005: N. Kourou, *Greek imports in Early Iron Age Italy*, in: Bartoloni/Delpino 2005, 497–516.

Leach 1987: S.S. Leach, *Subgeometric Pottery from southern Etruria*, Goteborg 1987.

Lenz 1995: D. Lenz, *Vogeldarstellungen in der ägäischen und zyprischen Vasenmalerei des 12.–9. Jhs.v.Chr. Untersuchungen zu Form und Inhalt* (= Internationale Archäologie 27), Espelkamp 1995.

Lenzi 2003: F. Lenzi, *L'archeologia dell'Adriatico dalla Preistoria al Medioevo*, Atti del Convegno internazionale 7–8–9 giugno 2001, Firenze 2003.

Malnati 2008: L. Malnati, *Armi ed organizzazione militare nell'Etruria padana*, AnnFaina XV (2008), 146–186.

Martelli 1984: M. Martelli, *Prima di Aristonothos*, Prospettiva 38 (1984), 2–15.

Martelli 1987: M. Martelli (a cura di), *La ceramica degli Etruschi. La pittura vascolare*, Novara 1987.

Martelli 1987a: M. Martelli**,** *Del Pittore di Amsterdam e di un episodio del* nostos *odissiaco. Ricerche di ceramografia etrusca orientalizzante*, Prospettiva 50 (1987), 4–14.

Martelli 1989: M. Martelli, *La ceramica greca in Etruria: problemi e prospettive di Ricerca*, in: Atti Firenze 1989, 781–811.

Massa Pairault 2006: F.H. Massa Pairault (a cura di), *L'Image antique et son interprétation*, Collection de L'École Française de Rome 371, 2006.

Matthäus 1980: H. Matthäus, *Spätmykenische und Urnenfelderzeitliche Vogelplastik*, in: Studien zur Bronzezeit. Festschrift für W.A. von Brunn, Mainz am Rhein 1981, 277–297.

Medoro 2003: A. Medoro, *Necropoli di Riserva del Bagno. Tomba delle Anatre*, in: Van Kampen 2003, 73–80.

Medoro Kanitz (in corso di studio): A. Medoro Kanitz, *La tomba delle Anatre nella necropoli di Riserva del Bagno*, tesi di Laurea discussa presso l'Università degli Studi di Perugia.

Micozzi 1994: M. Micozzi, *"White on Red" una produzione vascolare dell'orientalizzante etrusco*, Roma 1994.

Milano 1980: AA.VV., *Gli Etruschi e Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Milano 1980.

Milano 1985: AA.VV., *Case e palazzi d'Etruria*, S. Stopponi (a cura di), Catalogo della Mostra, Milano 1985.

Minto 1921: A. Minto, *Marsiliana d'Albegna*, Firenze 1921.

Naso 1995: A. Naso, *All'origine della pittura etrusca: decorazione parietale e architettura funeraria in Etruria meridionale nel VII sec.a.C.*, JbZMusMainz 37 (1990/1995), 439–499.

Naso 1996: A. Naso, *Architetture dipinte*, Roma 1996.

Östenberg 1968: C.E. Östenberg, *Le terrecotte architettoniche etrusche di Acquarossa*, ColloquiSod 2 (1968–1970), 107–120.

Östenberg 1975: C.E. Östenberg, *Case etrusche di Acquarossa*, Roma 1975.

Papadopoulos 1994: J.K. Papadopoulos, *Early iron Age Potters' Marks in the Agean*, Hesperia 63 (4), 437–507.

Peroni 1994: R. Peroni, *Introduzione alla protostoria italiana*, Bari 1994.

Peroni 1996: R. Peroni, *L'Italia alle soglie della storia*, Roma u.a. 1996.

Pollard 1977: J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, London 1977.

Pontecagnano 1988: B. de Agostino, P. Gastaldi (a cura di), *Pontecagnano. II La necropoli del Picentino. 1. Le tombe della prima età del Ferro*, AION 5 (1988).

Provenzano 1997: N. Provenzano, *Produzione in osso e corno dalle terramare emiliane*, in: Terremare 1997, 524–544.

Raddatz 1983: K. Raddatz, *Ein Grabfund aus Veji im südlichen Etrurien*, JbzMusMainz 30 (1983), 207–232, tavv. 27–29.

Randall-MacIver 1924: D. Randall-MacIver, *Villanovans and early Etruscans: A study of the early Iron Age in Italy as it is seen near Bologna, in Etruria and in Latium*, Oxford 1924.

Rasmussen 1979: T.M. Rasmussen, *Bucchero Pottery from Southern Etruria*, Cambridge 1979.

Rizzo 1989: M.A. Rizzo (a cura di), *Pittura Etrusca al Museo di Villa Giulia*, Catalogo della mostra (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, 7 giugno-31 dicembre 1989, Roma 1989 (Studi di archeologia 6).

Rizzo 1989a: M.A. Rizzo, *Ceramica etrusco-geometrica da Caere*, in: Miscellanea Ceretana I,
QuadAEI 17 (1989).

Rizzo 2000: M.A. Rizzo, *Un'anfora dell'orientalizzante cicladico da Cerveteri*, in: Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti, 199–207.

Rizzo 2005: M.A. Rizzo, *Ceramica greca e di tipo greco a Cerveteri*, in: Bartoloni/Delpino 2005, 333–380.

Roes 1933: A. Roes, *Greek geometric art: its symbolism and its origin*, Haarlem u.a.1933.

Roncalli 1985: F. Roncalli, *Il contesto storico, socio-economico-storico-religioso della pittura tombale etrusca*, in: Steingräber 1985, 74–78.

Schweitzer 1969: B. Schweitzer, *Die geometrische Kunst Griechenlands. Frühe Formenwelt im Zeitalter Homers*, Köln 1969.

Steingräber 1985: S. Steingräber (a cura di), *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milano 1985.

Stopponi 1983: S. Stopponi, *La Tomba della "Scrofa nera"*, Roma 1983.

Studi Peroni 2006: 2006: AA.VV., *Studi di Protostoria in onore di Renato Peroni*, Firenze 2006.

Szilàgyi 1989: J.G. Szilàgyi, *La Pittura etrusca figurata dall'etrusco-geometrico all'etrusco-corinzio*, in: Atti Firenze 1989, voll. I–III, 613–635, tavv. I–IV.

Sündwall 1943: J. Sündwall, *Die älteren italischen Fibeln*, Berlin 1943.

Terremare 1997: M. Bernabò Brea, A. Cardarelli, M. Cremaschi (a cura di), *Le terremare. La più antica civiltà padana*, Milano 1997.

Torelli 1983: M. Torelli, *Polis e "Palazzo". Architettura, ideologia e artigianato greco in Etruria tra il VII e VI sec.a.C.*, in: AA.VV., Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine, Paris-Roma 1983, 471–499, figg. 1–15.

Torelli 2000: M. Torelli (a cura di), *Gli Etruschi*, Catalogo della Mostra di Venezia, Milano 2000.

Torelli 2006: M. Torelli, *Insigna imperii. La genesi dei simboli del potere nel mondo etrusco e romano*, Ostraka XV, 2 (2006), 407–430.

Van Kampen 2003: I. Van Kampen (a cura di), *Dalla Capanna alla Casa: i primi abitanti di Veio*, Catalogo della Mostra, Formello 2003.

Verzar 1973: M. Verzar, *Eine Gruppe etruskischer Bandhenkelamphoren. Die Entwicklung von der Spiralamphora zur nikosthenischen Form*, AntK, XVI (1973), 45–56, tavv. III– VI.

Von Eles 2004: P. von Eles (a cura di): *La ritualità funeraria tra età del ferro e orientalizzante in Italia*, Atti del convegno (Verucchio, 26–27 giugno 2002), Pisa-Roma 2004 (Biblioteca di Studi Etruschi 41).

Von Hase 1969: F. W. von Hase, *Die Trensen der Früheisenzeit in Italien*, München 1969.

Von Merhart 1952: G. von Merhart, *Studien über einige Gattungen von Bronzegefäßen*, FS Röm.-Germ. Zentalmuseum in Mainz, Bd. II (1952), 1–71.

Weicker 1902: G. Weicker, *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig 1902.

Widengren 1960: G. Widengren, *Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico*, Numen 7, fasc. 1 (1960), 1–25.

Woytowitsch 1978: E. Woytowitsch, *Die Wagen der Bronze- und frühen Eisenzeit in Italien*, PBF XVI, I.

Zevi 1977: F. Zevi, *Alcuni aspetti della Necropoli di Castel di Decima*, ParPass XXXII (1977), 241–273.

Zipf 2006: G. Zipf, *Figural Representations from the Iron age on the Apennine Peninsula Carriers, Motifs and Contexts of Images as seen on Bronze-Sheet Belt-Plates*, in: Studi Peroni 2006, 674–679.

Fig. 1: Ansa configurata dalla Terramara di Redù (da Bettelli 1997, p. 724, fig. 424).

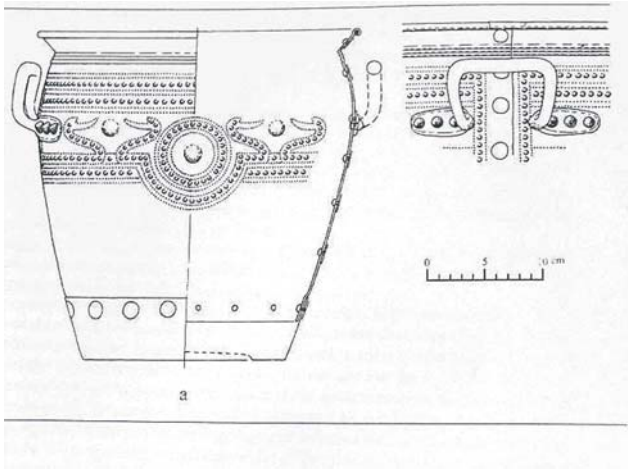


Fig. 2: Situla Tipo Hajdùböszörmény (da Iaia 2005, fig. 88a).

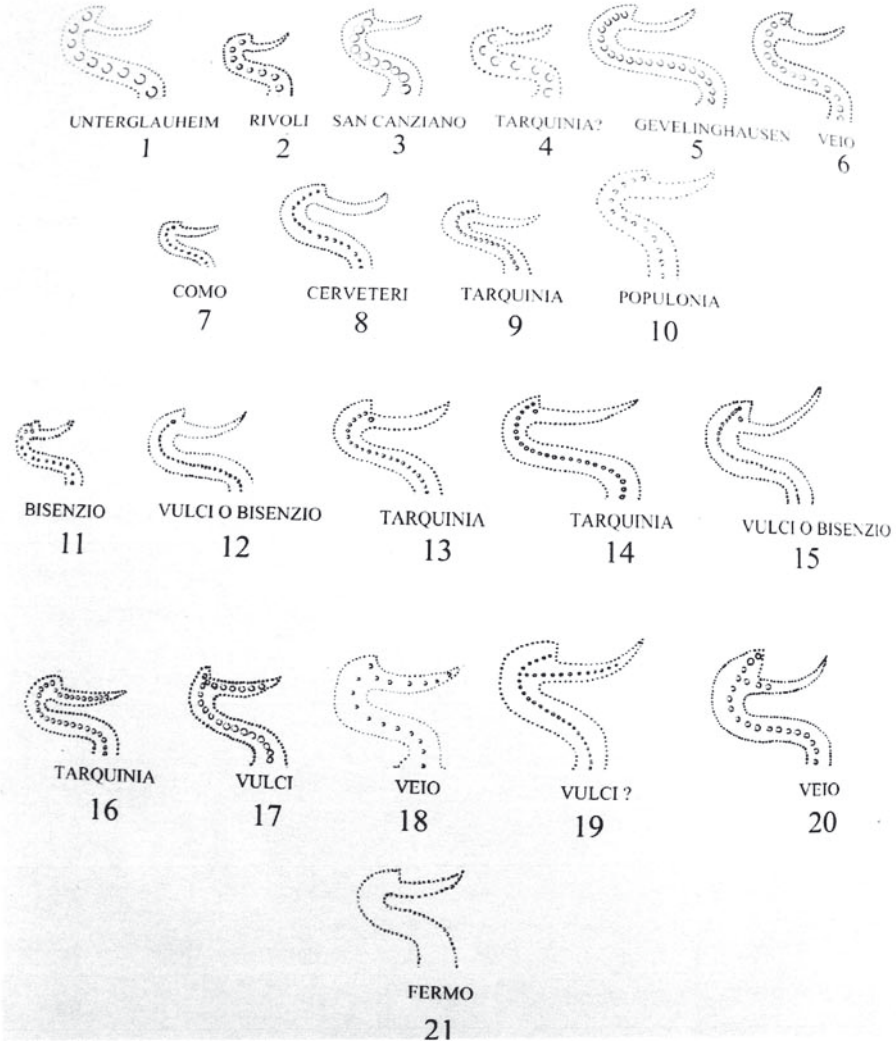


Fig. 3: Tipi di protomi ornitomorfe nella produzione toreutica del centro Europa e dell'Italia (da Iaia 2005, fig. 89).

Fig. 4: Principali schemi compositivi dei cinturoni in bronzo (da Zipf 2006, fig.1).

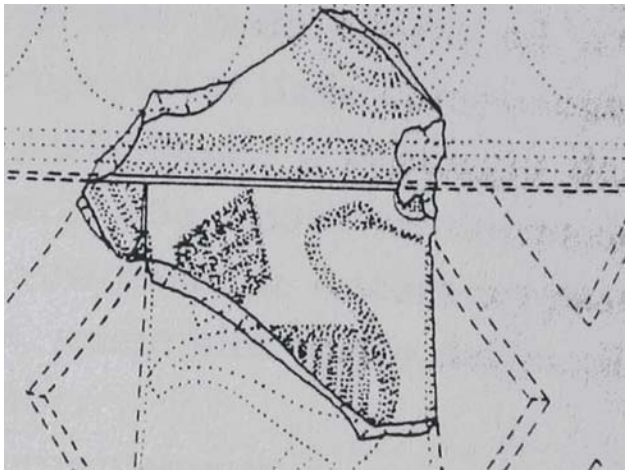


Fig. 7: Frammento di tripode dal Foro Romano (da Colonna 1977, tav. I).

Fig. 8: Olla a colletto dalla tomba delle Anatre (foto dell'Autrice per gentile concessione della Soprintendenza dell'Etruria meridionale).

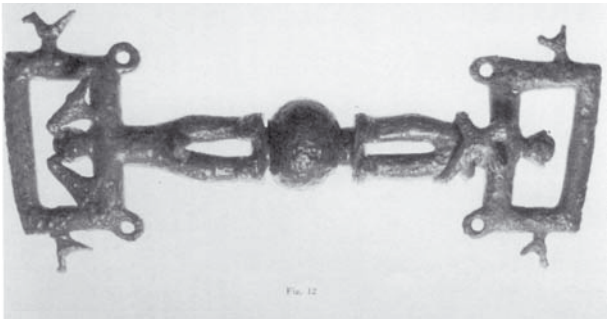


Fig. 5: Distanziatore per cavalli dalla Tomba 101 di Castel di Decima (da Bedini/Cordano 1977, fig. 12).

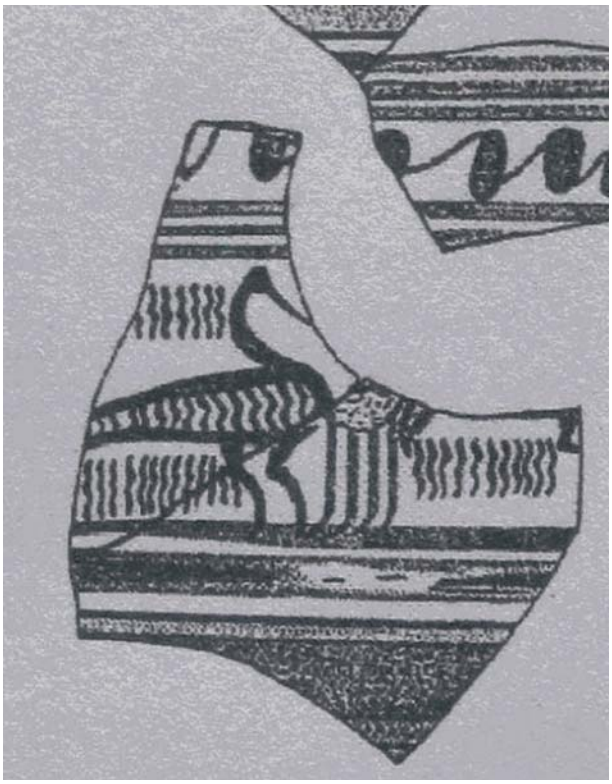


Fig. 6: Frammento di Olla dalla c.d. "area del marinaio" (da Bagnasco Gianni 2006, fig. 2).

Fig. 9: Anfora da Cerveteri del Gruppo Lineare-Cicladico (da Rizzo 2000, p. 203, fig. 1).

Fig.10: Fibula in oro da Vulci (da Sündwall 1943, fig. 165).

Ritus und Kultus. Taugliche Topoi zur Interpretation der etruskischen Grabmalerei?

Cornelia Weber-Lehmann (Bochum)

Die „tauglichen Topoi“, nach denen der Titel meines Beitrages fragt, verdanken sich natürlich weniger dem Bemühen um genaues Formulieren als schlicht der Alliteration. Denn Topoi, also Orte, Plätze oder Spielwiesen zum weiteren Nachdenken über die Interpretation der etruskischen Grabmalerei sind die beiden Kategorien „Ritus“ und „Kultus“ allemal. Das wird niemand bestreiten wollen. Tatsächlich erfreuen sich die Topoi Ritus und Kultus in der Literatur zur etruskischen Grabmalerei der vergangenen Jahre großer, wie mir scheint, sogar immer noch anwachsender Beliebtheit. Sie werden jedoch – und diese Kritik will ich im Folgenden zu begründen versuchen – über weite Strecken eben nur wie Topoi verwendet: wie Gemeinplätze und Schlagworte[1]. Dabei wird ihre Tauglichkeit, also die Frage, was die Begriffe leisten, wozu sie „taugen“ (taugen sollen und taugen können), nur selten oder gar nicht untersucht. In der Grabmalerei, in der Sepulkralkunst etwas als „rituell“ oder „kultisch“ zu erklären, scheint nahe zu liegen, darf unterstellt, muss nicht begründet werden[2].

Doch diese Selbstverständlichkeit, diese unausgesprochene – vielleicht sogar unbewusste – Übereinkunft überrascht, bedenkt man, wie unterschiedlich die Ansätze bei der Interpretation der Grabmalerei ansonsten noch immer sind. Das gilt für einzelne Szenen genauso wie für die oft wiederholten großen Themen Gelage, Komos, Sport, Jagd u.s.f., für einzelne Motive – etwa das so genannte Columen oder die Giebelstütze – wie für die Interpretation der Grabkammer insgesamt, für das der Kammerform zugrunde liegende räumliche und architektonische Vorbild (Zelt oder Haus?).

Eine mögliche, gewiss nicht die einzige Erklärung für diese außergewöhnliche Harmonie mag darin liegen, dass sich die Etruskologie daran gewöhnt hat, unter Verzicht auf eigenes definitorisches und terminologisches Bemühen, schlicht der Ur- und Frühgeschichte folgend, vom „rituale funerario“ zu sprechen[3]. Der Terminus meint in der Ur- und Frühgeschichte die Art der Bestattung (Brand-, Erdbestattung oder Kammergrab, Kistengrab, Sarkophag) sowie die Art und Deponierung der Beigaben. Hier ist „rituale“ also ein definierter Begriff, auf den sich die Fachdisziplin in Anlehnung an die Anthropologie geeinigt hat; wer den Terminus benutzt, weiß, dass er nicht der Erklärung, sondern lediglich der Beschreibung des Befundes dient. Über das tatsächlich geübte „Ritual“, wie es im Titel dieser Tagung angesprochen ist, über das, was am Grab im Verlaufe der Bestattung geschah, ist damit zunächst wenig bis nichts gesagt. „Rituale funerario“ im Sinne der Ur- und Frühgeschichte[4] meint also zunächst nur den Umstand, dass etwa der Tote nicht in einer Kiste, sondern in einem Kammergrab (oder umgekehrt) bestattet worden ist. Für die Interpretation der Malereien dagegen hilft dieser Topos mitnichten weiter.

Da andererseits gerade die ausgemalten Kammern durchweg ausgeraubt, also so gut wie ohne aussagekräftige Beigaben aufgefunden worden sind, liegt es nahe, die Malereien gleichsam als einen „Ersatz“ heranzuziehen und auszuwerten. Ich zitiere Massa-Pairault zur *Tomba delle Leonesse* (**Abb. 1**): „En effet, il est

---

[1] Gelegentlich fühlt man sich an den launigen Spruch erinnert, mit dem in der Ur- und Frühgeschichte seit jeher ein derartiges Vorgehen kommentiert zu werden pflegt: „Wenn man’s nicht recht deuten kann, sieh’s getrost als kultisch an.“ Dazu R.D. Whitehouse, *Ritual Objects*, in: Wilkins 1996, 9.

[2] Kritisiert werden sollen hier nicht die hinter diesem Ansatz stehenden theoretischen Konzepte, vgl. dazu nur J.P. Wilkins, *Introduction*, in: Wilkins 1996, 2–4, sondern allein ihre Konkretisierung in einem Teil der aktuellen Interpretationsvorschläge zur etruskischen Grabmalerei.

[3] D’Agostino 1975, 107. Der Befund, dass die Urne in ein Tuch eingeschlagen war, veranlasst etwa Minetti 1998, 53 zu der Feststellung: „il rituale di sepoltura è chiaramente di tipo eroico...“.

[4] Eggert 2001, 57f.

évident, que l'on passe d'un amènagement réel de l'espace architectural (la niche) en rapport avec le rite funéraire, à des motifs, ou objets figurés (les panthères, le cratère a volute) qui en soulignent le sens." Die Malereien werden also entweder selbst zum (praktischerweise damit zugleich „perpetuierten") *rite funéraire* oder anstelle der verlorenen Beigaben zu Zeugnissen für die Bestattungsriten[5].

Übersehen wird dabei aber – und allein darauf kommt es im vorliegenden Zusammenhang an –, dass von Anfang an, also seit in der 1. Hälfte des 19. Jhs. Beispiele für bemalte Kammern in größerer Zahl und genügendem Erhaltungszustand ans Tageslicht kamen, die Etruskologie die Malereien nach künstlerischen, historischen und philologischen Kriterien diskutiert und analysiert hat. Das aber sind Kriterien und Methoden, die der Ur- und Frühgeschichte aufgrund der sie kennzeichnenden Überlieferungslage gerade nicht zur Verfügung stehen[6]. Während also das „rituale funerario" in der Ur- und Frühgeschichte lediglich als Kriterienkatalog zur Ordnung und Klassifizierung der Befunde dient, gewinnt der Begriff in der Etruskologie, genauer in der Malereiforschung, unter der Hand eine weiter reichende Funktion: Er wird zum Topos, mit dem gedeutet, erklärt und begründet wird. Wo aber derselbe Begriff Unterschiedliches meint, ist in aller Regel höchste Vorsicht geboten. Das gilt auch dann, wenn die Terminologie einer zwar eng verwandten, aber eigentlich eben doch grundverschiedenen Nachbardisziplin übernommen wird.

Diese im Grunde selbstverständlichen Prinzipien scheint so mancher aktuelle Versuch, die Malereien – wenn nicht gänzlich, so doch in den wesentlichen Teilen – als Wiedergabe tatsächlich geübter Riten zu verstehen, zu missachten. *Pars pro toto* greife ich Torellis jüngste Interpretation der beiden Gräber *degli Auguri* und *dei Giocolieri* auf[7]. Zunächst wird etwas/eine Szene/ein Motiv als rituell, also als Bestandteil eines Ritus, einer tatsächlich geübten, mehr oder weniger förmlichen, nach festen Regeln ablaufenden Handlung erklärt. In der *Tomba degli Auguri* sind es die beiden *tanasar* der Rückwand, deren offensichtliche Klagegesten sie als „individui incaricati della ceremonia di culto degli avi (*parentatio*)" (123) auszeichneten. In diesem Zusammenhang bekommt dann auch noch die Tür einen „significato rituale" (127) zugeschrieben.

Das begründet dann im nächsten Schritt die Vermutung, dass auch die anderen Szenen, deren ritueller Charakter zwar nicht so offensichtlich ist, dennoch einem rituellen Geschehen zuzuordnen seien. Bei Torelli heißt es schließlich: „La Tomba degli Auguri è quasi completamente affrescata con scene di carattere rituale ..." (122). Das gilt dann also für die von ihm als „Dickbauchtänzer", also als Komasten, interpretierten Figuren auf der Eingangswand, für Ringkampf und Phersu-Spiel auf der rechten Wand, für Faustkampf, Phersu und die von Torelli ebenfalls den angeblichen Komasten zugeschlagene Figur eines Läufers auf der linken Wand[8]. Um nicht missverstanden zu werden, will ich betonen, dass ich für die Szenen in der *Tomba degli Auguri* einen rituellen Hintergrund keineswegs ausschließe; aber allein mit dem Hinweis auf die beiden klagenden *tanasar* ist er weder bewiesen noch wahrscheinlich gemacht.

Ähnlich wie der Interpretationsansatz „Ritus" von einer Szene auf eine andere, dann von einem Wandabschnitt auf die anderen Wandabschnitte in derselben Kammer übertragen wird, wird in einem dritten Schritt nun auch für andere Gräber, in denen sich zwar keine offensichtlichen Riten finden oder finden lassen, postuliert, dass sie aufgrund ihrer engen stilistischen und/oder zeitlichen Verwandtschaft mit der *Tomba degli Auguri* derselben Grundidee verpflichtet seien. Den Darstellungen etwa der *Tomba dei Giocolieri*, die – schon für sich genommen – nun wirklich komplex und spannend genug sind, will Torelli nach diesem Muster noch einen rituellen Gehalt draufsatteln:

Die nackte stehende Figur eines jungen Mannes hinter einem Bäumchen auf der Rückwand mache einen „gesto di compianto e ossequio, del tutto identico a quello dei due tanasar della Tomba degli Auguri" (123). Doch schon ein flüchtiger Vergleich der Figuren und des Zusammenhangs, in dem sie auftreten, macht die Unterschiedlichkeit deutlich (**Abb. 2a, b**). Der Pädagoge auf der linken Wand und der Sitzende auf dem *diphros okladias* werden dann mit den *tevarath* aus der *Tomba degli Auguri* gleich gesetzt, die „sotto le

[5] Massa-Pairault 1998, 44f.

[6] So gesehen steht die Etruskologie der Klassischen Archäologie näher als der Ur-und Frühgeschichte; allerdings liegt der entscheidende Unterschied bekanntlich im Fehlen der literarischen Überlieferung. Vgl. zu diesem methodischen Spannungsfeld V. Izzet, in: Wilkins 1996, 55.

[7] Torelli 1997, 122f.

[8] Schon Becatti/Magi 1956, 18f. Abb. 9A; 9B, haben die Figuren der Eingangswand als Seilzieher und somit als Protagonisten der Spiele beschrieben und die Figur auf der linken Wand als Athleten, da er infibuliert ist, ebenda 17. Figuren, die zu einem Komos gehören würden, finden sich nirgends: s. die Beschreibung und die Rekonstruktion der Szenen in Weber-Lehmann 2004, 132f.

spoglie di maschera-personae“, also als Wachspuppen, ihre eigene *ceremonia funebre* leiten, wie es Polybios für die Römer beschreibt (126).

Ein solches Konstrukt ist als Hypothese natürlich zunächst durchaus legitim, wird aber spätestens dann fragwürdig, wenn andere, mindestens genauso plausible Interpretationsvorschläge nicht diskutiert, sondern schlichtweg übergangen werden[9]. Denn eine „Vermutung für Ritus“ gibt es – wie vorhin gesagt – auch in der Grabkunst nicht. Von daher bleibt auch für die Anhänger eines „rituale funerario“ die Verpflichtung, zunächst andere Thesen und Ergebnisse der Forschung zu falsifizieren, bevor sie sich daran machen, neue zu formulieren. Sonst droht das Ganze, beliebig zu werden. Genauer: Das Ganze mag in sich mehr oder weniger schlüssig und vielleicht originell im Ansatz sein, bleibt aber nichtsdestotrotz hochspekulativ.

Zu erwähnen ist schließlich noch eine weitere Verallgemeinerung der Argumentation, die unter Verweis auf angebliche „Riten“ vorgenommen wird. Wenn zunächst eine einzelne Szene, dann die Malereien der gesamten Grabkammer und schließlich die der Kammern gleicher Zeitstellung als Darstellungen von Riten verstanden werden, liegt es nahe, auch die Grabkammer selbst, ihre Form und Architektur kurzerhand aus dem Bestattungsritus zu erklären. Die aus dem anstehenden Fels ausgehauene Kammer wird damit einmal mehr zur Wiedergabe des Prothesis-Zeltes, in und neben dem sich dereinst auf dem Calvario die Exequien zu Ehren der Verstorbenen vollzogen haben sollen[10].

Seit den sechziger Jahren verweisen die Vertreter dieser „Zeltthese“ vor allem auf das Zelt in der *Tomba del Cacciatore*, das allerdings eigens auf die ausgehauenen Kammerwände aufgemalt worden ist und gerade kein Prothesis-, sondern ein Jagd-Zelt wiedergibt, sowie auf die Stoffmuster, mit denen die schrägen Deckenflächen einiger Grabkammern dekoriert sind. Dass beide Beobachtungen keineswegs so zwingend und überzeugend sind, wie seinerzeit angenommen, soll an dieser Stelle nicht noch einmal wiederholt und begründet werden[11].

Statt dessen will ich eine neue Detailbeobachtung zur *Tomba del Cacciatore* vorstellen, die vielleicht hilft, wenigstens einen Teilaspekt zu klären. Die feine, durchsichtige Gaze des Jagdzeltes endet oberhalb der umlaufenden Bänke mit einer auffälligen Wellenlinie[12] (**Abb. 3**). Hierin hat man die Wiedergabe der das Zelt umgebenden Hügel gesehen und – insoweit nur konsequent – von der frühesten illusionistischen Landschaftsdarstellung überhaupt gesprochen[13]. Auf der rechten Wand finden sich u. a. auch ein äsendes Reh und ein Bäumchen. Bei genauem Vergleich fällt auf, dass das Bäumchen vom Muster des Zeltstoffes überzogen wird, während das Reh aus dem Meer von Karos und Kreuzchen sorgfältig ausgespart wurde (**Abb. 4a, b**). Das Bäumchen steht also ganz offensichtlich draußen, außerhalb des Zeltes, das Reh drinnen im Zelt. Möglicherweise war es angebunden an die Zeltstange; doch ein Strick lässt sich heute leider nicht mehr ausmachen.

Aber auch „ohne Strick“ ist der Befund m.E. eindeutig: Der Maler hat die Umgebung des Zeltes durchaus als „durch die Gaze hindurch gesehen“ wiedergeben können; das zeigt das vom Stoffmuster überzogene Bäumchen. Die wellenförmige Linie, mit der das Stoffmuster endet, gibt also nicht eine „durch die Gaze gesehene“ Hügellinie, sondern schlicht den Verlauf der im Wind bewegten, sich hier und da aufbauschenden leichten Gaze selbst wieder.

Die Malerei spielt also sehr subtil mit einem realistischen Detail, statt einen frühen illusionistischen Ausblick auf eine Hügellandschaft zu entwerfen. Ob dieses Sujet Vorbilder hat und warum man so großen Aufwand getrieben hat (man bedenke nur die Unzahl der Karos und Kreuzchen des Stoffmusters, die erforderlich sind, um „drinnen“ und „draußen“ zu scheiden), das sind Fragen, die wahrscheinlich lohnender sind als die gängigen Versuche, auf einer unvollständigen Materialbasis die Tauglichkeit dieses oder jenes Interpretationsansatzes – hier Illusionismus, dort Realismus und daraus abgeleitet die Schlussfolgerung auf tatsächlich geübte Riten und Kulte – immer wieder von neuem auszutesten.

Die *Tomba del Cacciatore* gestattet vielleicht noch eine weitere Präzisierung. Genau wie der Ritus versuchen auch die unterschiedlichen Kulte nach ihrer je eigenen Methode in einer anderen, ansonsten nicht

---

[9] Völlig anders beschreibt die Figuren der *Tomba dei Giocolieri*, insbesondere der linken und der angrenzenden Eingangswand, etwa Verf. in: EWM 1985, 52f.

[10] Stopponi 1983, 41f.; Rouveret 1988, 212.

[11] Verf. in: EWM 1985, 49; Naso 1996, 365–367 mit Zusammenfassung der Lit. zur „Zeltthese“ in Anm. 587–595; Krauskopf 2006, 75f.

[12] Moretti 1970, 166f.; Tonnini 1970, 47.

[13] Steingräber 2006, 103.

zugänglichen Sphäre eine bestimmte – natürlich günstige – Reaktion auszulösen. Genau wie der Ritus scheint daher auch der Kultus wie selbstverständlich zu Tod, Bestattung und Grab zu gehören – nicht ohne Grund sprechen wir ja allenthalben von „Totenkult". So scheint der Topos ebenfalls *a priori* tauglich, die Botschaften der Grabmalereien zu entschlüsseln.

Doch die Spannweite, die zwischen etwa Erika Simons Versuchen, die „numinose Anwesenheit" Apolls in den Lorbeerhainen der etruskischen Kammergräber nachzuweisen[14], und etwa Rouveret's Opferthesen zur *Tomba del Cacciatore*[15] klafft, mag schlaglichtartig verdeutlichen, wie weit man von allseits akzeptierten Lösungen noch immer entfernt ist. Während sich Simon für eine grundsätzliche Neubewertung der Rolle des griechischen Gottes Apoll im etruskischen Totenkult aussprach, erklärte etwa Rouveret auch das Jagdzelt als Bestandteil des Totenkultes, weil die dort aufgehängte und erlegte Jagdbeute, etwa das Reh und die Enten, ein Totenopfer seien, das die Götter versöhnen und/oder den Toten Kraft bringen solle. Anders lasse sich nicht erklären, warum in dem rituellen Prothesiszelt, das für Rouveret die Kammer nun einmal ist, die Beute ertragreicher Jagdzüge dargestellt wird: „La délimitation de l'espace de la tombe par les signes du rituel funéraire reste une constante de la décoration, le motif de base est celui de la tente de la prothesis"[16].

Doch Blutopfer im etruskischen Totenkult, wie sie unter Verweis auf die von römischen Quellen des 3. nachchristlichen Jahrhunderts den Etruskern zugeschriebenen Kult der Dii animales immer wieder behauptet werden[17], werden auch nicht dadurch wahrscheinlicher, dass man etwa die Giebelstütze, eindeutig ein architektonisches Element, als Opferaltar oder die Tierkampfgruppen zu Seiten der Giebelstütze als eine Metapher für die Tötung von Opfertieren versteht[18]. Bei jeder einzelnen dieser Thesen gibt es (mindestens) ebenso viele Contra- wie Pro-Argumente. Erinnert sei nur an die Arbeiten zur Stützentypologie der etruskischen Kammergräber[19] oder an die Untersuchungen tatsächlicher (Opfer-)Altäre, die sich von den gemalten Giebelstützen deutlich unterscheiden[20]. Versuche, die vielen, zum Teil einander widersprechenden Einzelbeobachtungen in ein kohärentes Gesamtbild des etruskischen Totenkultes einzubauen, wird man also beim derzeitigen Stand der Denkmälerkenntnis wohl noch immer (leider!) als vorschnell bezeichnen müssen.

Vor diesem Hintergrund kann und soll auch hier kein neues „Gesamtbild" gezeichnet werden. Es wäre schon viel gewonnen, wenn deutlich würde, dass die meisten Interpretationen nur auf einem kleinen, durch die unbefriedigende Publikationslage determinierten Ausschnitt aus einem in Wirklichkeit viel größeren, umfangreicheren Material basieren. Welche Möglichkeiten dieses Material bietet, aber auch welche Grenzen damit verbunden sind, soll im Folgenden am Beispiel einer Detailbeobachtung gezeigt werden.

Wenn ich dabei nun meinerseits in einem bestimmten Motiv die Darstellung eines Ritus vermute, dann nicht deshalb, weil ich plötzlich doch zu wissen glaube, wie Bestattung und/oder Totenverehrung bei den Etruskern vonstatten gingen, sondern weil sich in der Malerei gelegentlich so auffällige Wiederholungen feststellen lassen, dass sie nicht durch malerische Konvention, sondern nur durch die Formen und Regeln, wie sie für tatsächlich geübte Zeremonien in Ritus und Kultus nun einmal kennzeichnend sind, erklärt werden können.

Dies soll anhand der Übereinstimmungen und Abweichungen bei den Darstellungen von Musik und Musizierenden verdeutlicht werden. Bereits 2004 hat Jannot „les rites musicaux de la porte" zu einer eigenen Gruppe zusammengefasst[21]. Diese Gruppe soll im Folgenden erweitert und dann – auf der breiteren Materialbasis – auch präzisiert werden.

In der *Tomba Cardarelli* stehen auf der Hauptwand – der Rückwand des Grabes – ein Kitharaspieler und ein Aulosbläser zu seiten einer Scheintür, die den Durchgang ins Jenseits symbolisiert[22]. Die Musik für den Komos an den Seitenwänden desselben Grabes wird jedoch nicht von diesen Musikanten, sondern von zwei

[14] Simon 1973, 32f., 38–42.
[15] Rouveret 1988, 212.
[16] Ebenda; vgl. auch Roncalli 1990, 237.
[17] Dazu zusammenfassend und kritisch schon Pfiffig 1975, 178f.
[18] So Roncalli 1990, 233–237.
[19] Verf. in: EWM 1985, 47; Naso 1996, 368–385.
[20] Naso 1996, 387–388.
[21] Jannot 2004, 395; ähnlich schon Jannot 1988, 324f.
[22] Moretti 1970, 100–101. Die umfangreiche Literatur zur Bedeutung der Scheintür soll hier nicht erneut aufgelistet werden. Die Interpretation als Tür in eine für die Hinterbliebenen nicht sicht- und betretbare Sphäre des Aufenthalts der Verstorbenen ist wohl die einzig mögliche. Die jüngste Zusammenstellung der Diskussion: Vaccaro 2011, 349–360.

Teilnehmern des Komos produziert: auf der linken Wand von einem prächtig gekleideten Knaben, der den Doppelaulos spielt, auf der rechten Wand von einem vielleicht mit einem Schurz bekleideten Halbwüchsigen, der ein Barbiton hält[23].

Die beiden erwachsenen Musiker neben der Tür dagegen sind mit einer besonderen Tracht bekleidet: mit reich gewebtem Ependytes über langem ionischen Männerchiton, der bei dem rechten Aulosbläser durchsichtig, d.h. aus einem sehr feinen Stoff gearbeitet ist, sowie mit prunkvollen Schnürstiefeln. Es handelt sich also um eine besonders vollständige und festlich-feierliche Tracht. Die beiden wenden den ausgelassenen Komasten der Seitenwände daher geradezu schnöde den Rücken zu: Sie beziehen sich eindeutig und ausschließlich auf die Scheintür.

Bereits an dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs nach Griechenland erlaubt, wo der Auftritt von Aulosbläser und Kitaharaspieler als musikalisches Ensemble eher ungewöhnlich ist und auf ganz bestimmte Anlässe und Zusammenhänge festgelegt zu sein scheint. Auf Darstellungen erscheinen sie ausschließlich in Kultprozessionen[24]. Anders als in Tarquinia treten die Musikanten dann auch stets zu mehreren, nicht als ein einzelnes Paar auf, und an Stelle der in Etrurien üblichen Wiegenkithara spielen sie die große Konzertkithara. Die Wiegenkithara, das in Etrurien mit Abstand am häufigsten dargestellte Saiteninstrument, ist zwar ein griechisches Instrument, wird aber auf griechischen Denkmälern sehr viel seltener wiedergegeben[25].

Eine etwas spätere Form der auffälligen Musikantentracht findet sich in der *Tomba della Pulcella*[26], statt neben einer Scheintür nun neben dem großen Loculus auf der Rückwand (**Abb. 5**), in dem zwei Bestattungen Platz hatten. Auf zwei Bestattungen weisen auch die beiden gemalten Tänien hin, die auf der linken Wand im Loculus nebeneinander direkt oberhalb der Köpfe der Bestatteten gemalt worden sind[27] (**Abb. 6**). Die Loculi, die erst gegen Ende des 5. Jhs. v. Chr. in den tarquinischen Gräbern üblich werden, sind immer an solchen Stellen im Grab angebracht, an denen sonst Durchgänge zu weiteren Kammern liegen oder gemalte Scheintüren vorkommen[28].

Auch in diesem Grab wird die Musik für das angrenzende Fest, diesmal kein Komos, sondern ein Gelage, anderweitig produziert, wie der Blick auf die linke Wand zeigt. Hier ist es einer der gelagerten Männer, der den anderen Gelageteilnehmern mit einer Lyra aufspielt[29]. Die Musik neben dem Loculus bezieht sich also allein auf diesen und damit wohl auf die Verstorbenen und ihre letzte Ruhestätte.

In der *Tomba del Gallo* stehen die beiden Musiker zu Seiten der Eingangstür, die durch einen dorischen Rahmen besonders betont ist[30]. Nur der Aulosbläser trägt noch den Ependytes, der Kitharaspieler jedoch unter dem Himation nach wie vor den langen Chiton, ebenfalls eine aufwändigere Tracht[31]. Auch in diesem Grab sind den anderen Themen weitere, jeweils eigene Aulosbläser zugeordnet. Dabei handelt es sich einmal

[23] Moretti 1970, 96–98.

[24] Beispiele: att. sf. Amphora Berlin, Wegner 34–35, Abb.13; Parthenon Nordfries, Brommer 1982, Taf. 61; weitere Beispiele Zschätzsch 2002, 139, Nrn. 12–16, 141. In späten Quellen finden sich Hinweise darauf, dass sie auch den Hymenaios mit ihrer Musik begleiteten, so Quasten 1973, 181f.

[25] Wegner 1963, 48; Jannot 1979, 481; ders. 2004, 393; Paquette 1984, 131–141. In Griechenland ist die Wiegenkithara wegen ihrer geringen Größe vor allem Instrument für Frauen und Kinder.

[26] G. Körte, *Antike Denkmäler II* (1899–1901); EWM 1985, 344 u. Abb. 196; Säflund 1993, 93–111.

[27] Säflund 1993, 93 hat immerhin eine der beiden Tänien erkannt, während die übrige Literatur weder die Tänien noch die Wahrscheinlichkeit einer Doppelbestattung erwähnt.

[28] Das hat schon Prayon 1975, 105f. mit Anm. 572, herausgestellt und das hat sich seither bestätigt.

[29] Wie Anm. 26.

[30] Moretti 1970, 212.

[31] Diese Tracht ist u.a. auch auf griechischen Vasen für Kitharöden charakteristisch: vgl. Bélis 1995, Abb. 1. 3. 8. 9; Chiton und Mantel tragen auch – soweit der jeweilige Erhaltungszustand das erkennen lässt – die Musikanten in der *Tomba del Teschio* (Moretti 1970, 171, 173, wahrscheinlich ein Kitharaspieler rechts der Scheintür), in der *Tomba 1560* (Moretti 1970, 274, 275, wahrscheinlich rechts der Aulosbläser, links der Kitharaspieler, zu Seiten des Durchgangs zur hinteren Kammer) und eine Figur links der Scheintür in der *Tomba della Porta del Bronzo* (hier **Abb**. **7**), die man wegen des Restes einer Phorbeia auf dem Oberkopf und der Stiefel wohl als Aulosspieler ansehen darf. Diese Beispiele sind auch schon von Jannot 2004, 395 Nr. 20 und Colonna 2003, 68 angeführt worden. Auszuscheiden sind in jedem Falle die von Colonna angeführten Musikanten der *Tomba della Fustigazione* (Moretti 1970, 139, 140), die nicht in der typischen hieratischen Art und Weise zu beiden Seiten der Scheintür auftreten, sondern nur mit einem Lendenschurz bekleidet als Zecher im Komos tanzen.

um eine besondere Tanzaufführung mit einem Phersu[32], einmal um eine Tanzeinlage zum Gelage[33]. In diesen Szenen tragen die Aulosbläser stets das Himation ohne Untergewand.

Die ursprünglich ionische Tracht aus Chiton und Ependytes[34], die gegen 520 v. Chr. auch nach Athen kam[35], findet sich ab dem frühen 5. Jh. v. Chr. auf attischen Vasen des öfteren bei Aulosbäsern, die in sakralem Kontext auftreten, am bekanntesten die Schale des Triptolemos-Malers im Louvre[36], auf der ein solcher Flötenspieler eine Prozession anführt, einmal auf der Innenseite, einmal außen. Ebenso bekannt ist die etwa gleichzeitige Amphora des Kleophrades-Malers in London. Dort befindet sich der Aulosbläser auf einem Podium; er hat also einen besonderen Auftritt[37]. In Athen wird diese Tracht eines offensichtlichen Kult- und Berufsmusikers meist durch die Phorbeia vervollständigt, die auch in der *Tomba della Pulcella* und der *Tomba del Gallo* recht deutlich auszumachen ist[38] (**Abb. 8**). Bei den Aulosbläsern dagegen, die nicht neben einer Tür oder einem Loculus stehen, sondern den Komasten, Gelagerten oder Tänzern aufspielen, kommt die Phorbeia in der Wandmalerei von Tarquinia bislang kein einziges Mal vor, ebensowenig bei Sportszenen und Waffentänzen, bei denen auf griechischen, aber auch auf anderen etruskischen Denkmälern gelegentlich Aulosbläser mit Phorbeia auftreten[39].

In der *Tomba del Guerriero* nun erscheint ein Aulosbläser nicht neben einer Tür, sondern direkt im Türdurchgang, auf dem Gewände[40]. Er trägt wieder den langen weißen Chiton und darüber einen um die Hüfte geknoteten blauen Mantel, dazu rote Schuhe, ebenfalls eine ungewöhnliche, besondere Tracht. Sein Gegenüber ist zwar nur noch in diffusen Farbflecken erhalten; auch beim Durchzeichnen konnten keine sicheren Linien festgelegt werden. Sicher aber ist, dass an dieser Stelle der Aulosbläser ein Pendant hatte, für das kaum etwas anderes in Frage kommt als ein Kitharaspieler. Das restliche Bildprogramm aus Waffentänzer, Boxkampf und Gelage ist mit weiteren Aulosbläsern (insgesamt drei) in jeweils differenzierter Ausführung reich bedacht[41]. Auch in diesem Fall besteht daher kein Zweifel, dass die Musikanten in der Tür nur auf diese bezogen sind.

In der *Tomba dei Pigmei* ist auf der Rückwand ein Gelage dargestellt, von dem nicht mehr viel, aber sicher immerhin der obligate Flötenspieler zu erkennen ist. Auf der linken Seitenwand sieht man, von der Eingangswand ausgehend, einen Beamtenaufzug, in dem mindestens ein Cornu mitgetragen wurde, während das charakteristische Paar aus Kithara- und Aulosspieler wiederum an den Türgewänden auftritt[42]. Diesmal steht allerdings – von der Kammer aus gesehen – der Kitharöde rechts und der Aulosbläser links. Doch was zunächst wie eine Durchbrechung der bisher kennengelernten Regel aussieht, bestärkt sie letztlich in einer geradezu frappierenden Weise: denn die Musikanten schreiten – das ist trotz der Zerstörungen eindeutig zu sehen – in die Grabkammer hinein, sind also nicht wie die anderen Beispiele an den Türgewänden dem Dromos, sondern der Kammer zugewandt. Betrachtet man sie aber vom Dromos her, stellt man sich also, wie es die anderen Beispiele ja gleichsam vorgeben, hinter die Musiker, was bei dem realen Grabeingang ja durch-

[32] EWM 1985, Abb. 76.

[33] Moretti 1970, 213: auf der Rückwand ganz rechts der untere Teil eines Aulosbläsers im blauen Mantel; daneben nach links Reste von zwei Tänzerinnen. Das Gelage war auf die rechte Wand gemalt, Moretti 1970, 210f.

[34] Özgan 1978, 101–111; für Athen vor allem Miller 1989, passim.

[35] Z.B. Amphora des Andokides-Malers in New York, BMetrMus 1966, 202 Abb. 11 bei einer Krotalentänzerin; auch in der etruskischen Kunst kommt diese Tracht bei Akrobatinnen und Krotalentänzerinnen sehr häufig vor, in den Gräbern von Tarquinia in der Zeit vom 6.–4. Jh. v. Chr. mindestens zehn Mal. Zum Ependytes bei Frauen in Athen jetzt auch Theisen 2009, 107f.

[36] Knauer 1996, Abb. 1. 4; 227 mit Anm. 131.

[37] Wegner 1963, 33 Abb. 11; Bélis 1986, 206 Abb.1; weitere Beispiele etwa: Paquette 1984, 56 mit Abb. A 51; 58 mit Abb. A 56.

[38] Zur Phorbeia grundlegend Bélis 1986. In der *Tomba Cardarelli* ist der Befund (aufgrund der Restaurierung) nicht klar, im jetzigen Zustand kann man eine Phorbeia jedenfalls nicht sehen.

[39] Dazu Lesky 1998, 240. Griechische Beispiele bei Sportwettkämpfen: Wegner 1963, 84f., Abb. 53. 54; Bélis 1986, 208 Abb. 9. 10. Auf den Reliefs der Chiusiner Cippen kommt die Phorbeia ebenfalls nur bei besonderen Anlässen vor: einmal ist der betreffende Aulosbläser Anführer einer Kriegerprozession, Jannot 1984, Abb. 66 (dazu Lesky 1998, 201f.), zwei weitere spielen zur Prothesis, Jannot 1984, 337, bzw. führen den Zug der Klagefrauen an, ebenda Abb. 292. 293, oder aber spielen, auf einem Bema stehend, die Musik zur Totenklage der Frauen, ebenda Abb. 318. 321.

[40] Moretti 1970, 248 ist die beste Abbildung dieser Figur; heute ist sie durch Unachtsamkeit der Besucher fast vollkommen zerstört.

[41] Moretti 1970, 246–249.

[42] Weber-Lehmann 2005, 93f., Abb. 1–6.

aus möglich ist, steht das Paar genau wie bei den nicht durchschreitbaren Scheintüren wieder kanonisch: der Kitharaspieler links, der Aulist rechts.

Jannot[43] und ihm folgend andere[44], die die hier aufgelisteten Beispiele von Musikanten in den Türgewänden nicht kannten, haben auch die beiden Musiker, die in der *Tomba delle Leonesse* ruhig stehend neben dem großen Volutenkrater aufspielen, in diese Reihe eingefügt[45]. Nach dem bisher Gesagten dürfte es aber gute Gründe geben, sie auszuscheiden:

1. Sie stehen gerade nicht unmittelbar neben der Bestattung, an deren Platzierung in dem eigens dafür ausgehauenen Loculus kein Zweifel besteht, sondern neben dem Krater, der als Teil der Gelageszene fungiert. Sie geben also die Musik für die Tänzerin links und das Paar rechts des Kraters. Der Maler hätte die Musiker jedoch, wenn es ihm darauf angekommen wäre, durchaus neben dem Loculus wiedergeben können. Dass er sie dafür mitten in die Meereswellen hätte malen müssen, die den Loculus umspülen, spricht nicht dagegen. Immerhin erscheint unter dem Loculus ganz überraschend eine weitere kleinformatige Gelageszene (**Abb. 1**), die aber bislang bei der Deutung des Grabes nie beachtet worden ist[46].
2. Sie tragen nicht die charakteristische Tracht, obwohl diese im letzten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. durchaus bekannt war, wie die Vase des Andokides[47], aber auch der Aulosbläser in der benachbarten *Tomba della Caccia e Pesca*[48] oder die Akrobatin der *Tomba dei Giocolieri*[49] zeigen.
3. Schließlich würden die Musikanten für die wilden Tanzszenen fehlen, die rechts neben der Kraterszene zu sehen sind und die – völlig atypisch – ohne eigene, ihnen zugeordnete musikalische Begleitung ablaufen würden.

Die beiden Figuren gehören also ziemlich sicher nicht in die Reihe der oben genannten „Musikanten an der Tür“, sondern zu solchen, die zum Bankett aufspielen, wie sie in vielen späteren Gräbern belegt sind, etwa in den Gräbern *della Scrofa nera*[50], *della Nave*[51] oder *5513*[52], in denen je ein Kithara- und ein Aulosspieler das Gelage gleichsam einrahmen, oder zu solchen, die einen festlichen Zug anführen, der sich zum Gelage hin bewegt, wie der Aulos- und der Kitharaspieler jeweils auf der linken Wand der *Tomba dei Leopardi*[53] und der *Tomba dei Demoni*[54] (**Abb. 9**). Solche Darstellungen veranlassten Jannot[55], nun auch diese Musikanten – immerhin ein Paar mit Aulos und Kithara – in die Reihe der „Musikanten an der Tür“ aufzunehmen und sie dem so genannten *rito della porta* zuzuschlagen.

Doch die *Tomba dei Demoni* liefert zugleich auch das m.E. überzeugende Gegenargument: In der Türwandung dieses Grabes finden sich wiederum die Reste von zwei ruhig stehenden Figuren, die auch bei dem Wenigen, was man sehen und durchzeichnen kann, eindeutig als Kithara- und Aulosspieler zu identifizieren sind. Diesmal wieder nach außen gewandt und daher stehen – fast möchte man sagen: folgerichtig – der Kitharaspieler wieder links und der Aulosbläser rechts[56] (**Abb. 10a, b**).

---

[43] Jannot 2004, 395.

[44] Z.B. Colonna 2003, 68. Die sehr zerstörten Darstellungen neben der realen Eingangstür zur *Tomba della Nave* sind im Übrigen von Colonna a.O. 67 falsch gelesen worden. Rechts neben der Tür gibt es zwar einen zur Tür gewendeten Aulosbläser, jedoch war auf der linken Seite des Türdurchgangs eine Tänzerin mit weit schwingendem Rock dargestellt, so dass das Pendant fehlen würde.

[45] EWM 1985, Abb. 97.

[46] Obwohl Verf. schon 1985 darauf hingewiesen hat: Weber-Lehmann 1985, 38f., Taf. 24,2.

[47] S.o. Anm. 35.

[48] EWM 1985, Abb. 46; Weber-Lehmann 2004, 140f.

[49] Moretti 1970, 22f.

[50] Weber-Lehmann 2004, 150f. Stopponi 1983, 23f. hat nur den Kitharaspieler auf der rechten Wand benannt, den arg zerstörten Aulosbläser auf der linken Wand dagegen nur allgemein als Mantelfigur beschrieben, a.O. 26. Der am Fußende einer Kline stehende Aulosbläser im blauen Himation ist allerdings beim Gelage eine geradezu kanonische Figur, so dass die Benennung der fragmentarischen Figur als Aulosbläser wohl gut zu begründen ist.

[51] Kitharaspieler: Moretti 1970, 197; Moretti 1961, Abb. 21. 24.

[52] EWM 1985, Abb. 175 (Kitharaspieler), 377, Abb. 7 (Aulosbläser).

[53] EWM 1985, Abb. 108.

[54] Pittura etrusca 1989, 150–153, Taf. 50b.

[55] Jannot 1988, 325; ders. 2004, 394.

[56] Weber-Lehmann 2005, 93.

Die Tracht des um die Taille gebundenen Gewandes, die für diese spätere Gruppe des frühen 4. Jhs. v. Chr. charakteristisch zu sein scheint, findet sich erstaunlicherweise noch auf einer Urne des 3. Jhs. v. Chr. aus Chiusi in Palermo wieder[57], die schon von Jannot hinzugezogen worden ist, um die Musik an der Tür m.E. völlig zu Recht als die Musik am Durchgang oder Übergang zum Jenseits – auf der Urne durch das von Vanth bewachte Hadestor verbildlicht – zu interpretieren[58].

In ihrer erstaunlichen Geschlossenheit zeigt diese Figurenreihe wohl deutlich, dass die Musikanten an der Tür, die schon durch ihre Tracht von den vielen anderen ansonsten in den jeweiligen Gräbern noch auftretenden Musikanten unterschieden sind, tatsächlich einen Ritus wiedergeben, der wohl den „rites de passage", wenn man van Genneps Begrifflichkeit verwenden mag, zuzuordnen wäre. Er wurde offenbar bei der Bestattung, beim Übergang des Leichnams in seine Grablege oder beim Übergang der Seele in das „eigentliche Grab" hinter der Scheintür, in das man nicht mehr folgen konnte, ausgeübt.

Dieser musikalisch begleitete Ritus wäre in Griechenland der Threnos, das Klagelied, das dort allerdings allenfalls vom Aulos, nicht aber von der Kithara begleitet wurde, soweit das aus den Darstellungen und Schriftquellen ersichtlich ist[59]. Dass die Etrusker – obwohl sie die griechischen Instrumente benutzten – diese anders einsetzten, ist aber erstens auch aus vielen anderen Fällen bekannt und zeigt zweitens, wie ein wirklicher Ritus dann eben auch eigene Bildlösungen erzwingt, die insoweit von den ansonsten dominierenden griechischen Vorlagen durchaus abweichen können. Die Abwesenheit der Kithara im griechischen Threnos und ihre durchgängige Beliebtheit in Etrurien spricht also eher für als gegen die hier entwickelte Ausdeutung der etruskischen Verhältnisse.

In diesem Zusammenhang hat Colonna in einem seiner ungemein material- und ideenreichen Exkurse eine hoch interessante Beobachtung angeführt, die die Bedeutung der Tür als Eingang zum Haus des Toten, aber eben auch als Eingang zum Jenseits, unterstreichen kann[60]. Danach sind die Grabeingänge, die türförmig aus dem Fels gehauen sind, erst ab etwa 480 v. Chr. gelegentlich innen, also auf ihrer der Kammer zugewandten Seite, von einem gemalten dorischen Türrahmen eingefasst. Nur ein einziges Mal ist eine derartige Bemalung in einem Grab mit Scheintüren überliefert, in der heute verlorenen *Tomba del Citaredo*[61]. Ansonsten taucht die Rahmung des Eingangs erst zu dem Zeitpunkt auf, an dem die Scheintüren im 5. Jh. v. Chr. aus dem Repertoire der Grabmaler verschwinden, besonders häufig in der Gruppe des mittleren 5. Jhs. v. Chr. Von außen, also vom Dromos aus gesehen, wird die Tür auffälligerweise nie gerahmt oder „architektonisiert", sodass der Durchgang nur von Innen, wenn man sich umdreht, als eigens gestaltete Tür wahrgenommen wird. Ebenso sind auch viele Loculi, die, wie oben schon erwähnt wurde, ab dem späteren 5. Jh. v. Chr. die Scheintüren ersetzen, von „dorischen" Rahmen eingefasst.

Colonna schlägt nun vor, in dem von innen gerahmten Grabeingang gleichsam die andere, real ja nicht betrachtbare rückwärtige, also im Fels steckende Seite der gemalten Scheintüren zu sehen[62]. Im Grab befinde man sich also – jedenfalls nach Abschluss der Bestattung und nach dem Verschluss der Kammer – im Jenseits. Und so interpretiert er nun auch die gemalten Szenen in dem Gab als jenseitig: Das Gelage als das mit Abstand beliebteste Thema der etruskischen Grabmalerei meint folglich nicht das rituelle Totenmahl der Überlebenden, sondern das Gelage der seligen Vorfahren im Jenseits. So faszinierend diese Kombination zunächst erscheint: In ihrer Verallgemeinerung geht sie wohl doch wieder zu weit; denn in vielen Gräbern fehlen die Rahmungen

[57] Jannot 1988, 325, Abb. 6. Diese Tracht kommt etwa auch noch auf der Domitius Ara bei dem Kitharaspieler vor, der zusammen mit dem Aulosbläser den Zug zum Altar anführt. Fless 1995, 83, Taf. 12,1. Auf römischen Darstellungen findet sich das Paar aus *tibicen* und *fidicen* nur bei Opfern im griechischen Ritus und bei Prozessionen.

[58] Jannot ebenda 325.

[59] Zschätzsch 2002, 185–188. Dagegen hat Hofstetter 1990 überzeugend argumentiert, dass die Sirenenfiguren, die seit dem ausgehenden 5. Jh. v. Chr. auf attischen Grabdenkmälern als Klagende, aber auch als Musizierende (mit Aulos und Lyra) vorkommen, als Begleiterinnen des Threnos verstanden wurden. Leider ist der Fundort einer archaischen Sirene mit Wiegenkithara in Kopenhagen, die aus Ionien stammt (Hofstetter a.O. 242, Taf. 19), nicht gesichert. Es ist aber nicht auszuschließen, dass auch sie von einem Grabbau stammt.

[60] Colonna 2003, 69–71.

[61] Die Etrusker 2004, 154–159; die farbige Rekonstruktion des Grabes nach den Original-Durchzeichnungen von Gregorio Mariani durch Andreae – Taddei – Roscani (a.O. Abb. auf 156 und 157) zeigt diesen Rahmen nicht. Er ist nur in den Stichen nach den Aquarellen von Gregorio Mariani zu sehen: EWM 1985, 309, Abb. 136. Auch W. Helbig, BdI 1863, 110 geht auf die Rahmung der Eingangstür nicht ein.

[62] Colonna 2007, 71.

auf der Innenseite der Grabeingänge. Außerdem ist für andere Gräber, in denen Rahmen vorkommen, etwa für die *Tomba del Letto funebre*, mehr oder weniger unstreitig, dass hier tatsächlich ein Kult dargestellt worden ist[63]; Kulthandlungen aber werden kaum im Jenseits ausgeübt.

Schließlich wäre wohl auch zu erwägen, ob nicht die von innen gerahmten Eingangstüren nach ihrem Verschluss mit einer schweren Felsplatte, wenn neben ihnen das zeremonielle Musikantenpaar steht, den Zugang nicht zum Dromos, sondern genau wie die Scheintüren zu einem außerhalb der Grabkammer angesiedelten Jenseits symbolisieren können.

Obwohl es sich zweifellos lohnen würde, diesen Fragen weiter nachzugehen, will ich hier abbrechen. Festzuhalten bleibt, dass bei der Interpretation der etruskischen Grabmalerei neben Ritus und Kultus zumindest ein weiterer Topos stets mitbedacht werden muss: Gemeint sind natürlich die Jenseits-*Vor*stellungen der Etrusker, die sich in den ausgemalten Grabkammern in Jenseits-*Dar*stellungen, also in Darstellungen aus dem „Leben" der Verstorbenen nach Tod und Bestattung, sicherlich genauso unmittelbar niedergeschlagen haben wie die tatsächlich geübten Riten und Kulte der Hinterbliebenen. Und um das ohnehin schon komplizierte Bild weiter zu verkomplizieren, sei angemerkt, dass es keineswegs auszuschließen ist, dass sich die verschiedenen Bedeutungsebenen und Bereiche je nach Kontext und Blickwinkel auf mannigfache Weise mischen und durchdringen können[64].

Wollte man die im Titel aufgeworfene Frage mit einem Satz beantworten, ließe sich formulieren: Gewiss sind Ritus und Kultus taugliche Topoi bei der Interpretation der etruskischen Grabmalerei – aber sie sind gewiss nicht die einzigen.

Bibliographie

Becatti/Magi 1956: G. Becatti – F. Magi, Le pitture delle Tombe degli Auguri e del Pulcinella, Roma 1955 (Monumenti della pittura antica scoperti in Italia: Sez. 1, La pittura etrusca: Tarquinii).

Bélis 1986: A. Bélis, *La Phorbeia*, BCH 110 (1986), 205–218.

Bélis 1995: A. Bélis, *Cithares, citharistes et citharôdes en Grèce,* CRAI 1995, 1025–1065.

Brommer 1982: F. Brommer, *Die Parthenon-Skulpturen*, Mainz 1982.

Colonna 2003: G. Colonna, *Osservazioni sulla tomba tarquiniese della Nave*, in: A. Minetti (Hrsg.), Pittura Etrusca, Problemi e Prospettive (Atti del Convegno Sarteano-Chiusi, 26–27 ottobre 2001), Siena 2003, 63–77.

D'Agostino 1975: B. d'Agostino, *Ideologia e rituale funerario in Campania nei secoli VIII e VII a.C.*, in: Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes, hrsg. von P. Auberson u.a., Cahiers du Centre Jean Berard, Napoli 1975, 107–110.

D'Agostino 1988: B. d'Agostino, *Le immagini e la società in Etruria arcaica*, AIONArch 10 (1988), 217–225.

Eggert 2001: M.H.K. Eggert, *Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden*, Tübingen- Basel 2001.

EWM 1985: S. Steingräber (Hrsg.), *Etruskische Wandmalerei,* Stuttgart 1985.

Fless 1995: F. Fless, *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs*, Mainz 1995.

Hofstetter 1990: E. Hofstetter, *Sirenen im Archaischen und Klassischen Griechenland*, Würzburg 1990.

Jannot 1979: J.R. Jannot, *La lyre et la cithare. Les instruments à cordes de la musique étrusque*, AntCl 48 (1979), 469–507.

Jannot 1984: J.R. Jannot, *Les Réliefs Archaïques de Chiusi*, Paris 1984.

Jannot 1988: J.R. Jannot, *Musiques et Musiciens Étrusques*, CRAI 1988, 311–334.

Jannot 2001: J.R. Jannot, *La musique dans les rituels étrusques*, in: P. Brulè – C.Vendries (Hrsg.), Chanter les Dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine (Actes du colloque 16 17 et 18 décembre 1999), Rennes 2001, 183–195.

Jannot 2004: J.R. Jannot, *Musique et religion en Etrurie*, ThCRA II, Los Angeles 2004, 391–396.

Knauer 1996: E.R. Knauer, *Two cups by the Triptolemos Painter. New light on two Athenian festivals?*, AA 1996, 221–246.

Krauskopf 2006: I. Krauskopf, *The Grave and Beyond*, in: The Religion of the Etruscans, hrsg. von N. Thomson de Grummond – E. Simon, Austin 2006, 66–89.

Lesky 1998: M. Lesky, *Untersuchungen zur Ikonographie und Bedeutung antiker Waffentänze in Griechenland und Etrurien*, München 1998.

[63] Weber-Lehmann 2004, 144–149.

[64] Krauskopf 2006, 75 bezeichnet diesen Zusammenhang als „incertainty principle".

Massa-Pairault 1998: F.-H. Massa-Pairault, *La Tombe des Lionnes à Tarquinia*, StEtr 64 (1998), 43–70.

Miller 1989: M.C. Miller, *The Ependytes in Classical Athens*, Hesperia 58 (1989), 313–329.

Minetti 1998: A. Minetti, *La Tomba della Pania. Corredo e rituale,* AIONArch 5 (1998), 27–56.

Moretti 1961: M. Moretti, *La Tomba della Nave*, Milano 1963.

Moretti 1970: M. Moretti, *New Monuments of Etruscan Painting*, Mailand 1970.

Naso 1996: A. Naso, *Architetture Dipinte. Decorazioni parietali non figurate nelle tombe a camera dell'Etruria meridionale (VII–V sec.a.C.),* Roma 1996.

Özgan 1978: R. Özgan, *Untersuchungen zur archaischen Plastik Ioniens*, Bonn 1978.

Paquette 1984: D. Paquette, *L'instrument de musique dans la céramique de la Grèce antique*, Paris 1984.

Pfiffig 1975: J.A. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975.

Prayon 1985: F. Prayon, *Frühetruskische Grab- und Hausarchitektur*, RM Ergh. 22, Mainz 1975.

Quasten 1973: J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit,* Münster 1973.

Pittura etrusca 1989: M.A. Rizzo (Hrsg.), *Pittura etrusca al Museo di Villa Giulia nelle foto di Takashi Okamura* (Ausstellungskatalog Rom), Roma 1989.

Roncalli 1990: F. Roncalli, *La definizione pittorica dello spazio tombale nell'età della crisi*, in: Crise e transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V siècle av. J.C. (Actes de la table ronde), Roma 1990, 229–243.

Rouveret 1988: A. Rouveret, *Espace sacré/espace pictural: une hypothèse su quelques peintures archaïques de Tarquinia*, AIONArch 10 (1988), 203–16.

Säflund 1993: G. Säflund, *Etruscan Imagery. Symbol and Meaning*, Jonsered 1993.

Simon 1973: E. Simon, *Die Tomba dei Tori und der etruskische Apollonkult*, JdI 88 (1973), 27–42.

Theisen 2009: U. Theisen, *Parthenos, Nymphe, Gyne: Weibliche Trachtikonographie als Bedeutungsträger im 5. Jahrhundert v.Chr. in Griechenland*, Göttingen 2009.

Tonnini 1970: A. Tonnini, *La Tomba Tarquiniese del Cacciatore*, StEtr 38 (1970), 45–65.

Torelli 1997: M. Torelli, "*Limina Averni". Realtà e rappresentazione nella pittura tarquiniese arcaica*, in: Il rango, il rito e l'immagine, Milano 1997, 122–151.

Vaccaro 2011: V. Vaccaro, *Caronti e finte porte,* in: G. La Torre – M. Torelli (Hrsg.), Pittura Ellenistica in Italia e in Sicilia: Linguaggi e Tradizioni (Atti del Convegno di Studi, Messina, 24–25 settembre 2009), Roma 2011, 349–360.

Weber-Lehmann 1985: C. Weber-Lehmann, *Spätarchaische Gelagebilder in Tarquinia*, RM 82 (1985), 19–44.

Weber-Lehmann 2004: C. Weber-Lehmann, *Die etruskische Grabmalerei: Bilder zwischen Tod und ewigem Leben*, in: H. Spielmann – O. Westheider (Hrsg.), Die Etrusker. Luxus für das Jenseits. Bilder vom Diesseits – Bilder vom Tod (Ausstellungskatalog Hamburg), München 2004, 122–153,161, 208–211.

Weber-Lehmann 2005: C. Weber-Lehmann, *Die Tomba dei Pigmei. Addenda e corrigenda II*, in: F. Gilotta (Hrsg.), Pittura parietale, pittura vascolare (Atti della Giornata di studio, Santa Maria Capua Vetere, 28 maggio 2003), Napoli 2005, 93–101.

Winkes 1996: H.B. Winkes, *Approaches to the Study of Ritual. Italy and the Ancient Mediterranean*, London 1996.

Zschätzsch 2002: A. Zschätzsch, *Verwendung und Bedeutung griechischer Musikinstrumente in Mythos und Kult*, Rahden 2002.

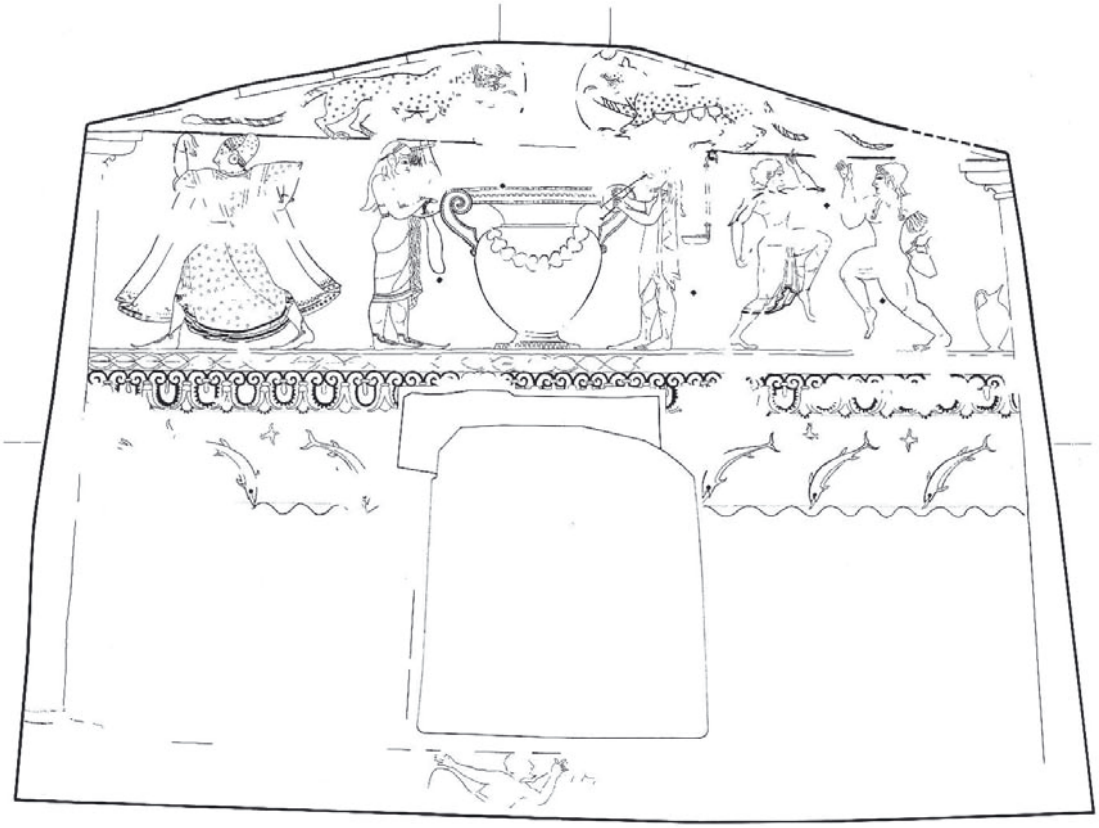


Abb. 1: *Tomba delle Leonesse,* Rückwand (Durchzeichnung J. Weber).

Abb. 2a: *Tomba degli Auguri*, Rückwand (Durchzeichnung M. Sohn).

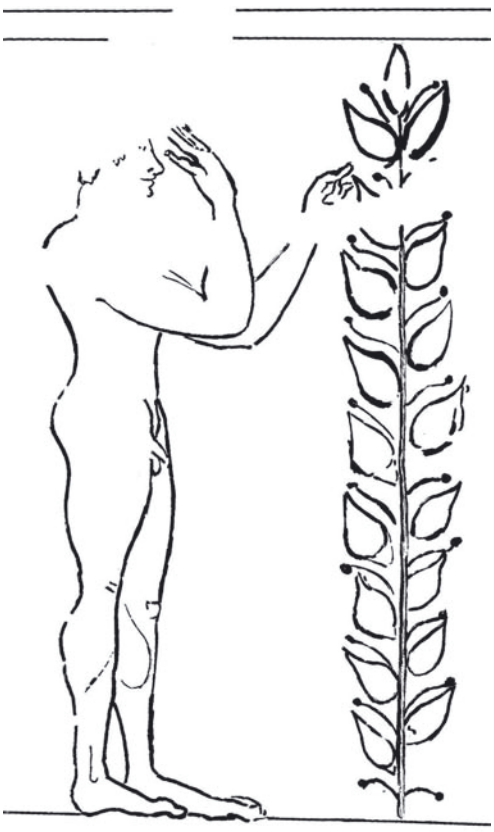


Abb. 2b: *Tomba dei Giocolieri*, Rückwand (Durchzeichnung M. Sohn).

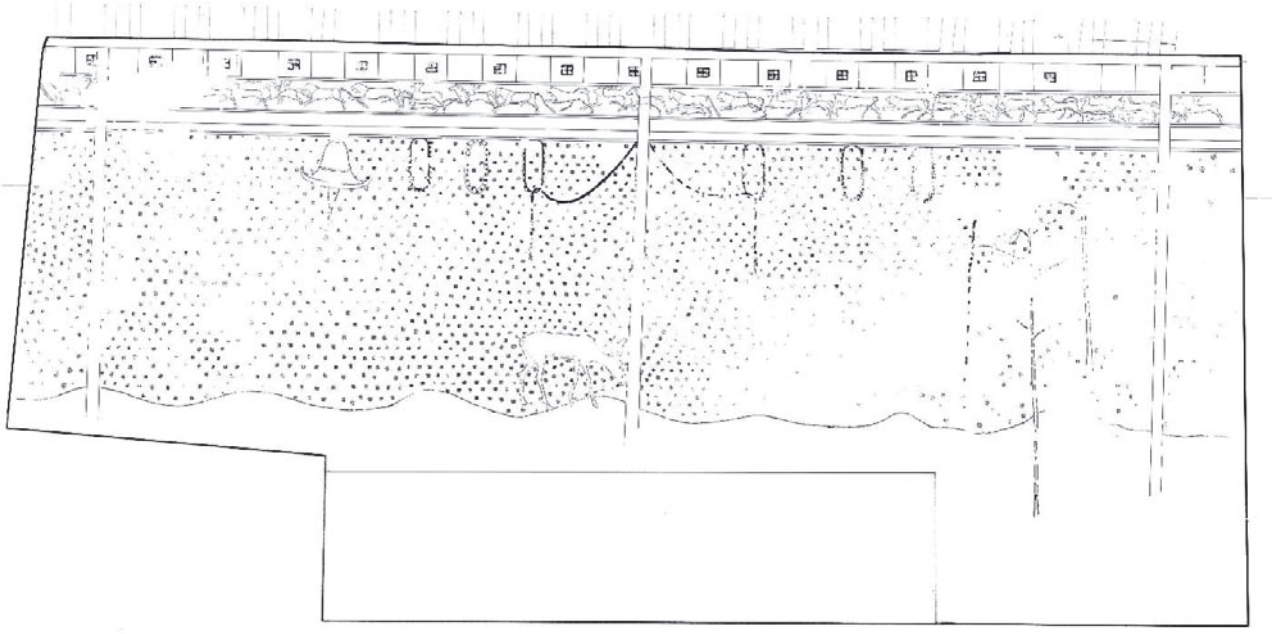


Abb. 3: *Tomba del Cacciatore*, rechte Wand (Durchzeichnung M. Sohn).

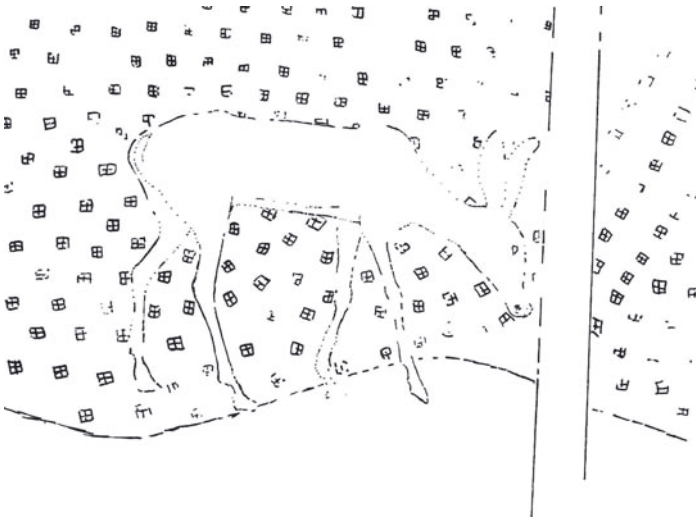


Abb. 4a: *Tomba del Cacciatore*, rechte Wand, Ausschnitt von 3.

Abb. 4b: *Tomba del Cacciatore*, rechte Wand, Ausschnitt von 3.

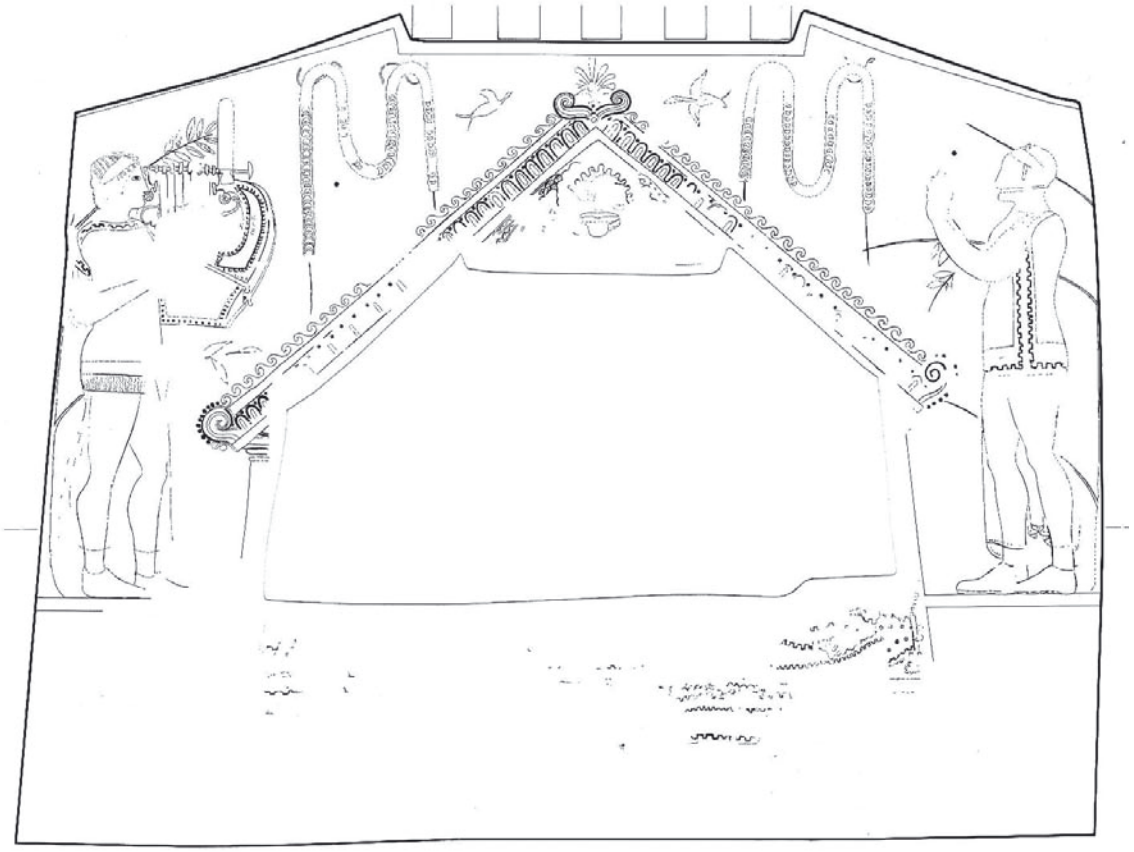


Abb. 5: *Tomba della Pulcella*, Rückwand (Durchzeichnung M. Sohn).

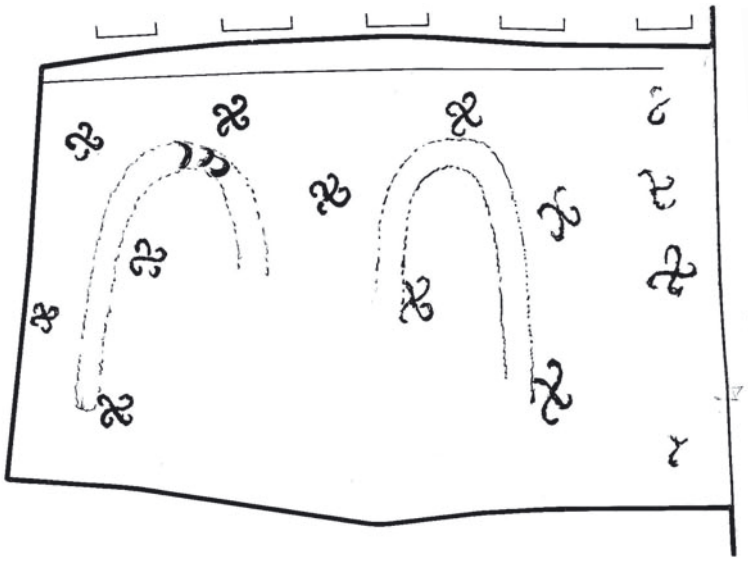


Abb. 6: *Tomba della Pulcella*, Loculus linke Wand (Durchzeichnung M. Sohn).

Abb. 7: *Tomba della Porta di Bronzo*, Rückwand, Ausschnitt (Durchzeichnung M. Sohn).

Abb. 8: *Tomba del Gallo*, Eingangswand rechts, Detail des Aulosbläsers (Photo Autorin).

Abb. 9: *Tomba dei Demoni*, linke Wand, Ausschnitt (Durchzeichnung M. Sohn).

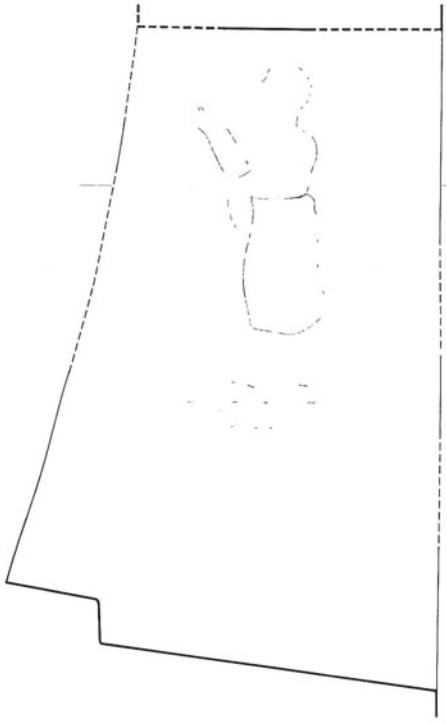


Abb. 10a: *Tomba dei Demoni*, Türgewände links (Durchzeichnung M. Sohn).

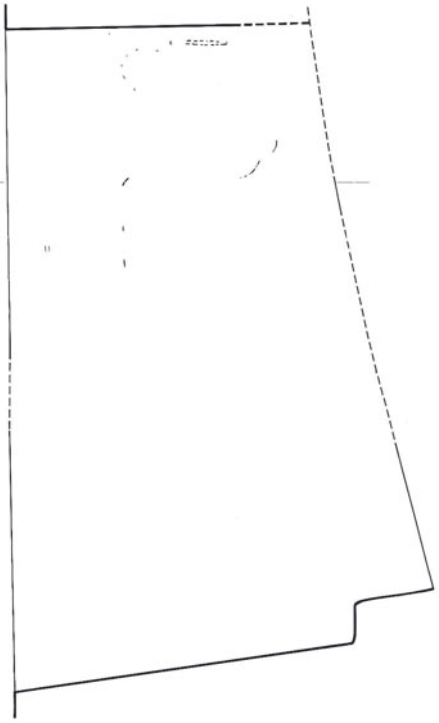


Abb. 10b: *Tomba dei Demoni*, Türgewände rechts (Durchzeichnung M. Sohn).

Tra uomini e dei: funzione e ruolo di alcuni oggetti negli specchi etruschi

Giovanna Bagnasco Gianni (Milano)
(con appendici di M. Marzullo, S. Zanni, V. Zenti)

Le indagini condotte negli ultimi anni su oggetti e apparati provenienti da contesti archeologici di abitato[1], necropoli[2] o figurati[3] mi hanno portato ad approfondire una linea di ricerca volta a declinare la lettura del dato materiale nella dialettica fra funzione e ruolo. Se da un lato la funzione può essere immediatamente percepibile grazie a caratteristiche intrinseche agli oggetti, dall'altro il loro ruolo sembrerebbe deducibile in base al contesto di appartenenza, sia esso reale o figurato[4]. Ulteriori indagini hanno coinvolto i significati connessi al rapporto fra iscrizioni etrusche, tettonica del supporto figurato e immagini che, associandosi alla prima linea di ricerca, sembrerebbero completarla con i contenuti legati al messaggio visivo[5]. In base a tali presupposti di indagine è stato inevitabile approdare alla risorsa degli specchi etruschi, percepiti come documentazione figurata e epigrafica "continuata ed omogenea dall'alto arcaismo fin quasi all'età romana"[6] e come "bilingui figurate"[7], sia dal punto di vista linguistico, sia soprattutto culturale.

Studiando ad esempio la serie degli specchi con la testa vaticinante fra due figure laterali, secondo tale prospettiva e alla luce dei potenziali contenuti linguistici e simbolici, è sembrata emergere la possibilità che la serie conservi una memoria della religione etrusca relativa alla diversità dei due *genera* ciceroniani della divinazione, affidata a esseri mitici delle origini dotati di competenze divinatorie diverse. Essi avrebbero potuto essere stati chiamati a mettere in scena sugli specchi uno specifico religioso etrusco, ancorché appartenente al passato, in quanto garanti del ruolo dello specchio stesso nell'*instrumentum* della mantica[8]. Tale possibile linea interpretativa converge per certi versi da un lato con le acquisizioni di D. Briquel e A. Maggiani, in merito alla conservazione del ricordo di forme antiche di divinazione nel *corpus* dottrinale dell'*Etrusca Disciplina*[9], e dall'altro di Nancy Thomson de Grummond sul ruolo dello specchio come strumento di divinazione e fonte di informazione sulla personalità di chi vi si specchiava[10].

Parallelamente a questa linea di studi più specificamente etruschi, F. Frontisi Ducroux e J.P. Vernant si sono occupati dello statuto dello specchio nell'immaginario dei Greci, con particolare riguardo agli aspetti psicologici e simbolici di maggiore impatto prodotti dalla superficie riflettente: essa può provocare infatti,

---

[1] Bagnasco Gianni 1999a; Ead. 2006b.
[2] Bagnasco Gianni 2002.
[3] Bagnasco Gianni 1999b; Ead. 2001.
[4] Bagnasco Gianni 2008a; Geroli 2008; Ridi 2008.
[5] Bagnasco Gianni 2006a; Ead. 2008b; Ead. 2009a.
[6] Mansuelli 1948, pp. 59–60.
[7] de Simone 1969, pp. 59–63; Id. 1972, pp. 515–6.
[8] Nella serie la figura dotata di dittico (*Talmithe*; *Aliunea*/ *Alpunea*) rappresenterebbe la categoria dei *genera artificiosa* con lo strumento della scrittura; la figura nuda stante con una sorta di contenitore reticolato vuoto in mano, che si trova in genere a sinistra dello specchio, *Umaele*/ *Umaile* (resa etrusca del cantore greco *Eúmālos*) rappresenterebbe invece quella dei *genera naturalia* dipendenti dall'ispirazione diretta (canto e musica): Bagnasco Gianni 2009b.
[9] Maggiani 1986; Id. 2005, p. 69 (con altra bibliografia precedente); Briquel 1993, p. 72.
[10] Negli ultimi venti anni N. de Grummond si è occupata di una linea di indagine mirata a cogliere gli aspetti del rapporto fra individuo e specchio con interessanti spunti di ricerca (de Grummond 1991) elaborati successivamente in vari contributi, a partire da un suo lavoro specifico (de Grummond 2000), arricchiti con la prospettiva dello studio di A. Delatte sulla catoptromanzia (Delatte 1932). Su questa linea: Bonfante 2000; Maggiani 2002; Menichetti 2006a, p. 61 (per un recente richiamo della questione nel progresso dei suoi lavori).

quando colpita dalla luce, un momentaneo accecamento in grado di aprire campi di osservazione diversi da quelli della visione considerata normale, così come accade agli aedi[11].

Tali osservazioni, anche di tipo fisico, si confermano nel confronto con la testimonianza raccolta da A. Delatte in base ai papiri che l'autore utilizza per cogliere in diacronia il posto che lo specchio occupava nelle pratiche mantiche[12].

Fin dalle prime considerazioni di M. Pallottino sullo specchio di Tuscania[13] con scena di aruspicina, lo spazio dello specchio con le sue parti canoniche, così come in seguito codificate nei repertori[14], avrebbe potuto avere un significato simbolico fondante sul piano della comunicazione fra uomini e divinità tanto da poter essere considerato anche in rapporto al concetto di spazio sacro etrusco[15], soggetto a orientamento e divisione, sia in senso verticale sia in senso orizzontale, indipendentemente da forma e dimensioni[16].

Seguendo questa ultima prospettiva, le scene sul retro dello specchio potrebbero porsi in stretta connessione con il mondo della persona che vi si rifletteva, specialmente nel caso di quelle contenenti temi legati alla mantica. Il recente riconoscimento da parte di A. Maggiani del nome di *Ramthas Larnal*, frammentato e distribuito sulla superficie figurata dello specchio da Montefiascone (**fig. 1**), sembra confermare lo stretto rapporto esistente fra personalità del possessore dello specchio e specchio stesso[17]. Tale intuizione potrebbe ora trovare conferma nel recente studio di F. Roncalli sull'anello di Vegoia dove la ninfa, indicata dall'iscrizione, forma con il suo doppio "una sorta di endiadi figurata", un rispecchiamento diseguale per sembianze e attributi, confortando così la tesi di una prerogativa rivelatrice dello specchio, in grado di consentire la visione di ciò che non si vede, anche in termini di complementarietà[18].

Così stando il panorama dei lavori in corso, sembrerebbe ora possibile guadagnare sul piano iconologico un altro punto di vista mirante a considerare lo specchio come spazio di lettura dei segni, suddivisibile e a sua volta collocato in uno spazio non più bidimensionale, come accade se l'oggetto è valutato in sé, ma tridimensionale[19], come accade invece se lo specchio è valutato tenendo conto della persona che vi si riflette. Lo specchio si troverebbe così a far parte di uno schema (**fig. 2**) formato dalle sue quinte laterali, dal volto della persona che lo sorregge e dal suo riflesso in esso. Sul retro dello specchio, al centro del medaglione e in corrispondenza del punto dove dall'altra parte si riflette l'immagine di chi osserva, si svolge la scena figurata.

Se una simile lettura cogliesse nel segno, personaggi riconoscibili, anche ripresi dal mito greco, potrebbero aver giuocato ruoli dipendenti dalla propria posizione nella scena figurata in rapporto alla partizione dello specchio, anziché dal tessuto narrativo di uno specifico mito greco. Personaggi mitistorici avrebbero potuto dunque essere stati chiamati a accogliere la proiezione esistenziale della persona che si specchiava, come nel caso di *Ramthas Larnal*, in virtù delle proprie prerogative simboliche acquisite grazie all'apparte-

---

[11] Frontisi Ducroux/Vernant 1998.

[12] Delatte 1932, p. 160: "Lors donc que tu voudras savoir ce qui se passe en le régions de la terre entière et dans le ciel et sur la terre, regarde franchement et joyeusement au milieu du miroir, et tu le vois. Au milieu du miroir grave encore ces quatre « mystères » (quatre signes), où sont comprises les quatre parties du monde. Et tout se passe avec vérité et tu vois toutes choses que tu desires. Et si tu veux voir les enfers, regarde dans la partie inférieure du miroir; si tu veux voir ce qui est dans le ciel, regarde dans la partie supérieure et tu verras des choses extraordinaires;…" (Papiro 479, dal codice del XV secolo, Paris, gr. 2419 f. 248). La tesi emersa dalla ricerca di A. Delatte, considerato negli studi fededegno per ciò che attiene alla catoptromanzia (de Grummond 2000; Castelli 2003; Menichetti 2008b, p. 153), procede da testimonianze medievali a ritroso fino alle antiche, indicando una consapevolezza continua degli effetti psico-fisiologici dipendenti dall'allucinazione causata da oggetti riflettenti; essi vengono perciò tutti compresi nella categoria della catoptromanzia di origine orientale, già richiamata in Varrone insieme con la lecanomanzia di origine greca: Delatte 1932, pp. 8–9, 148; Castelli 2003, pp. 548–551.

[13] Pallottino 1930, pp. 682–683; 701–703.

[14] Per un'esposizione dei concetti, nell'ampia bibliografia, si rimanda ai lavori di Denise Rebuffat Emmanuel del 1973 (Rebuffat), Roger Lambrechts del 1978 (Lambrechts) e Ingela Wiman (Wiman 1990).

[15] Torelli 1988, in particolare p. 116, nt. 36; Harari 2009, p. 476.

[16] Bagnasco Gianni 2008b.

[17] Maggiani 2002, p. 8. L'annotazione parrebbe trovare un parallelo nella corrispondenza ideale fra le due facce dello specchio che passa per la presenza della corona / ghirlanda sia sulla superficie riflettente, sia sul retro recante la scena figurata (Mangani 2006).

[18] Roncalli 2006, in particolare pp. 235 e 243. L'oggetto tenuto in mano dalla ninfa è solitamente interpretato come specchio girato di tre quarti (ivi, p. 233); contro questa interpretazione, da ultimo, con riferimenti: Domenici 2009, p. 106.

[19] Con simile intento, ma diversa linea esegetica mirante a chiarire il ruolo della seduzione femminile della quale lo specchio sarebbe strumento: Menichetti 2008a, p. 223.

nenza a una mitologia antica. Si potrebbe in tal modo rendere ragione di ruoli che, ai nostri occhi abituati a leggere le scene secondo la prospettiva del mito greco[20], appaiono viziati da discrasie e errori.

Anche considerando le recenti posizioni emerse nella critica, attente all'infinità di varianti che rendono gli specchi molto spesso dei veri e propri hapax iconografici, è stata avviata una ricerca sperimentale[21] sul cartone di base degli specchi e sulla semantica grafica, visti come potenziali indicatori di funzione e ruolo dello specchio come strumento di comunicazione fra uomini e dei, nel delicato rapporto fra immagini di più ampia e più ristretta condivisione e circolazione. È sembrato pertanto quanto mai stimolante presentare la nostra ricerca al dibattito del Convegno, dedicato proprio a questi aspetti e raccolto in questi Atti, dei quali siamo grati alle editrici.

In particolare la ricerca tiene conto del presupposto di A. Delatte secondo il quale la catoptromanzia sarebbe una categoria ampia contenente tecniche divinatorie diverse: la divinazione affidata a superfici in grado di riflettere la luce (*réfléchir*), come fa lo specchio, o di rifrangerla (*réfracter*), come fa per esempio il flacone di vetro pieno d'acqua[22]. Perciò sono stati considerati oltre agli specchi, superfici metalliche in genere, ma anche specchi d'acqua, pietre levigate e forse unte, uova, alabastra (intesi come flaconi contenenti liquidi e simili), allo scopo di interrogarsi su di un loro eventuale ruolo catoptromantico e su azioni e gesti connessi[23]. Sono stati raccolti circa 655 specchi contenenti oggetti consimili sui quali sono state vagliate incidenza e modalità di associazione fra loro, con personaggi e ambienti e dislocazione nello spazio.

Verranno di seguito presentati alcuni casi di studio che corrispondono ai nuclei minimi associativi emersi esaminando le tabelle riassuntive, trattate in appendice e cui si rimanda per raccolta dei dati e analisi critica, relative ai seguenti oggetti: specchio[24], uovo[25], drappo[26], stilo o spillone[27], alabastron[28].

---

[20] Senza pretesa di completezza e in estrema sintesi, per ciò che attiene a soggetti mitologici e personaggi riconoscibili connotati o meno dal nome, si possono ricordare studi dedicati sia al rapporto fra repertorio mitologico greco e nucleo di possibili leggende locali da esso influenzate (Cristofani 1985a; Cristofani 1985b; Luschi 1991; Maggiani 1992; Camporeale 1997, 13–24; Bonfante/Swaddling 2006, 53; Domenici 2009), sia a possibili connessioni con riletture etrusche dipendenti dal ruolo della donna nella polarità sociale maschile e femminile (Massa Pairault 1992; Menichetti 2006a; Id. 2006b; Id. 2008a) e riprese in tempi recentissimi da L. Bonfante (Bonfante c.s.), sia alla creazione di mitologhemi etruschi sulla scia degli insegnamenti di Mircea Eliade (de Grummond 2006, pp. XII–XIV). Per una disamina del problema, aderente alla bibliografia precedente: Bruni 2002; De Angelis 2002.

[21] La ricerca, di cui si espongono qui alcuni casi di studio da considerarsi in via del tutto preliminare, è stata condotta nell'ambito del corso di Etruscologia della Laurea Magistrale in Archeologia dell'Università degli Studi di Milano (anno accademico 2007–2008). Essa si dispone parallelamente a quelle condotte da P. Moscati e I. Wiman negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso (Moscati 1984; Ead. 1986; Wiman 1990) che, come opportunamente ricordato (Szilágyi 1994, pp. 166–170), hanno avuto il merito di occuparsi di grandi numeri, ancorché tali tentativi pionieristici nell'uso degli strumenti informatici nel campo degli specchi etruschi abbiano offerto il fianco a critiche per la complessità delle domande da porre a una simile documentazione. Traendo vantaggio da tali esperimenti pregressi, abbiamo cercato nel corso della nostra ricerca di rimanere aderenti all'unico punto di osservazione della catoptromanzia, per verificarne la verosimiglianza nella cultura etrusca. Naturalmente ogni incursione nel campo degli specchi etruschi deve misurarsi con la precarietà dell'informazione a oggi disponibile essendo la grande impresa del *Corpus Speculorum Etruscorum* ancora in corso e destinata ad accogliere un totale di almeno tremila specchi, da verificare anche sul piano delle presenze epigrafiche, essenziali per ciò che attiene all'attribuzione regionale delle produzioni (Pandolfini 2000). Manca per il momento uno studio sistematico volto a chiarire aspetti inerenti ai rapporti fra centri di produzione e committenza, su basi epigrafiche, secondo un modello già proposto (Bagnasco Gianni 1996) che sembra aver trovato consenso nelle posizioni di metodo recentemente espresse (Ambrosini 2003). Anche in considerazione di ciò gli aspetti produttivi sono costantemente oggetto della ricerca in corso e sottoposti a continue revisioni (Mangani 1985; Bruni 1990; Wiman 1990; Martelli 1994; Sassatelli 1997; Gentili 2000; Pandolfini 2000; Bonamici 2002; Cateni 2002; Della Fina 2002; Mangani 2002; Ambrosini 2003; Mangani 2006). Per tali motivi la base documentaria di partenza si limita alla documentazione recentemente verificata per l'edizione dei volumi finora editi del *Corpus* e delle due sillogi citate: Rebuffat; Lambrechts.

[22] Delatte 1932, pp. 8–9, 148.

[23] In generale per azioni che collegano oggetti e attori in funzione della religione etrusca nel portato delle fonti e in campo iconografico rimando alla recente silloge (Maggiani 2005) mentre per una ricerca specifica avviata sugli operatori di culto che tiene anche conto di oggetti: Ambrosini 2006.

[24] Si veda *ultra,* appendice 1 (V. Zenti).

[25] Si veda *ultra,* appendice 2 (S. Zanni).

[26] Si veda *ultra,* appendice 3 (S. Zanni).

[27] Si veda *ultra,* appendice 4 (M. Marzullo). Nel presente testo e nell'appendice per designare l'oggetto verrà utilizzato il termine stilo/spillone, anziché discerniculum.

[28] Si veda *ultra,* appendice 5 (M. Marzullo).

Specchio (cfr. Appendice 1)

Due specchi di difficile esegesi (**fig. 3**) recano una coppia femminile centrale verso cui *Zipna*/*Zipanu*, posta di lato, orienta uno specchio: in queste scene N. T. de Grummond aveva già individuato un tema a carattere divinatorio[29]. Poiché anche sull'anello di Vegoia ritorna l'insieme costituito dalla coppia femminile e dallo specchio, per il quale come si è detto F. Roncalli ha proposto una nuova lettura, la coppia sugli specchi potrebbe intendersi così come quella sull'anello, ovvero come endiadi figurata di prerogative di una stessa persona, rivelate dalle virtù dello specchio, che permette di "vedere oltre".

Oltre a questi esempi ove il legame fra *Zipna*/*Zipanu* e lo specchio è evidente (Schweiz 1, 38), ve ne è almeno un altro (ES II, 213) che potrebbe corroborare un'associazione fra questo personaggio (*Zipe*) e lo specchio, al di fuori dello specifico della toeletta femminile. Pur essendo infatti *Zipe* impegnata nell'acconciatura di *Malavisch*, il suo ruolo sembrerebbe diverso perché lo specchio è ancora una volta in collegamento con lei e non direttamente con *Malavisch*, sulla testa della quale esso appare sollevato da un altro personaggio femminile (*hintial*). Su questo nome la critica sembra concorde nell'accettare la tesi di G. Colonna che vi riconosce espressione del concetto di ombra[30], contestuale con le virtù evocative dello specchio.

Questi esempi costringono a interrogarsi sul ruolo dello specchio nel delicato confine fra stereotipo femminile della toeletta e temi di carattere meno generico. Come a suo tempo notato da L. Bonfante, lo schema compositivo delle scene di toeletta è identico a quello di episodi quali l'adozione di Hercle da parte di Uni e la nascita di Menerva dalla testa di Tinia, sottolineando con ciò l'importanza del contesto di riferimento per la donna e giungendo a notare particolari quali l'enfasi data allo specchio posto al centro del medaglione (USA 1, 4a)[31]. Del resto un consimile statuto dello specchio sembra emergere anche quando manchi la raffigurazione di uno specchio nell'ambito di scene che sembrano di toeletta e preparatorie al rito matrimoniale. Come osservato da N. T. de Grummond tali scene si svolgono al cospetto di teste vaticinanti[32], potrebbero perciò essere preparatorie a particolari liturgie, che nella religione etrusca comportano stadi diversi[33], magari di pertinenza femminile e indipendenti dal circoscritto momento del matrimonio[34].

Per ciò che attiene inoltre a possibili interpretazioni in chiave mitologica di scene in cui compaia lo specchio, alcune considerazioni possono essere fatte sull'inserimento di personaggi connotati o meno dall'iscrizione. A parte il caso dello specchio (USA 3,14) con *Thethis e Pele* in cui L. Bonfante ha già individuato un soggetto catoptromantico[35], che troverebbe coerenza all'interno della storia di Achille, gli altri casi si prestano al dibattito.

Gli elementi su cui poggia la determinazione di un possibile contenuto mitologico appaiono infatti frammentari ai fini di reggere il filo delle seguenti interpretazioni: mondo di Turan o Atunis, nascita di Elena dall'uovo, giudizio di Paride. Giovinetti privi di iscrizione sono ad esempio identificati con *Atunis* o perché connessi con figure femminili appartenenti alla sfera di Afrodite (Schweiz 1,38), che potrebbero però avere anche altra valenza come nel caso di *Zipanu*, o perché connessi con una figura femminile giovane (GB 1,1,18). Figure femminili anepigrafi sono invece identificate con *Elina* in due episodi del giudizio di Paride o della nascita di Elena dall'uovo, sulla base della presenza di uno specchio (Rebuffat 14) o di un uovo anche di dimensioni diverse (Schweiz 1,3; Schweiz 1,44; **fig. 6,3**), senza che vi siano altri elementi a sostegno.

Come si può osservare direttamente nelle stesse scene, acquista una certa rilevanza invece la struttura bipartita del medaglione, così come già osservato nel caso degli specchi da cui siamo partiti: le figure laterali reggono in entrambi i casi da un lato uno specchio e dall'altro una volta un uovo (**fig. 3,1**), una volta un uccello (**fig. 3,2**). Nei casi più sopra considerati, se si mettono in parentesi le pur apprezzabili interpretazioni

---

[29] de Grummond 2006, pp. 161–168; la presenza della coppia femminile rende meno verosimile la possibilità di una rappresentazione di un rito matrimoniale secondo gli usi vicino-orientali raccolti in: Lindisfarne-Tapper 1991, in particolare si veda il capitolo 8. Per *Zipna/ Zipanu* nella cerchia di Thanr: Maras 1998, p. 178.

[30] Colonna 1980, pp. 174–179. Sul rapporto fra *hintial* e le parole con radice *mal-*: van der Meer 1985; in riferimento alle voce verbale "guardare": Maras 2009, p. 79.

[31] Bonfante 1977, in particolare pp. 154, 162, 166.

[32] de Grummond 2000, p. 46.

[33] Sui rituali, con processi e stadi che essi comportano, da ultimo: Maggiani 2005.

[34] Per le questioni inerenti ai sacerdozi femminili e ai diversi contesti di azione si vedano in questo stesso volume, da ultimo, il contributo di T. Mitterlechner.

[35] Vedi: Bonfante 2000, pp. 25–26.

centrate sul mito greco, potrebbe acquisire una certa rilevanza l'analogia con lo specchio (**fig. 6,3**) nel quale Turms, al centro, reggendo un uovo, si volge verso l'elemento maschile di una coppia assistita da due figure alate. Su questi specchi potrebbero disporsi due scene parallele in cui figurino accostati specchio e uovo ai quali, come si è detto, nell'accezione di A. Delatte è riconosciuto un ruolo nelle pratiche catoptromantiche[36]. Si riproporrebbe così la distribuzione di sintagmi espressivi sulle quinte laterali degli specchi già riscontrata nel caso della serie con testa vaticinante, in cui sembrano indicati due diversi canali espressivi del vaticinio[37]. Anche sullo specchio con tre donne stanti (**fig. 4**) un modo di lettura centrato sul ruolo degli oggetti in rapporto alla dislocazione delle figure potrebbe suggerire di cogliere almeno tre spunti legati a temi catoptromantici: i due lati dello specchio potrebbero contenere un'allusione a due diverse prese di auspicio, l'una per riflesso (osservazione del contenuto del kantharos, lecanomanzia) e l'altra per rifrazione (osservazione del contenuto dell'alabastron)[38]. Contestualmente la figura centrale che regge uno specchio, dal quale distoglie lo sguardo per osservare un volatile, potrebbe disporsi accanto agli altri elementi considerati.

A seguito di tali osservazioni anche la scena di *Larthi Ursm[nei]*, che tiene in mano uno specchio nello sviluppo narrativo del reditus del marito sulla parete laterale sinistra della tomba Bruschi di Tarquinia[39], potrebbe essere letta diversamente. F.-H. Pairault Massa l'ha a suo tempo considerata "l'ultima delle grandi tombe tarquiniesi in cui viene trattato il tema del trionfo", nella quale *Larthi*, in quanto moglie del trionfatore, sarebbe rappresentata nell'esaltazione della sua bellezza "in una specie di *a parte*"[40]. Procedendo invece su una linea interpretativa di carattere catoptromantico ci si potrebbe interrogare sulla possibilità che *Larthi* sia piuttosto nell'esercizio di una sua prerogativa divinatoria, agita forse in virtù del suo rango e oltre il particolare momento delle nozze (*auspicia nuptiarum*).

Uovo e oggetti riflettenti o rifrangenti di dimensioni ridotte (cfr. Appendice 2)

Fra gli specchi raccolti ve ne sono due distanti cronologicamente: in uno una coppia tiene in mano un uovo alla presenza di due figure coronate (**fig. 5,1**), nell'altro è una figura femminile alata (**fig. 5,2**). In altri tre casi Turms (**fig. 6,1–3**) si trova al centro di una scena generica, con evidenti discrasie rispetto al ruolo che dovrebbe avere nella storia della nascita di Elena, causate dalla priorità data alla simmetria. Mettendo in parentesi la possibilità di spiegare la scena con eventuali storie etrusche o temi di salvazione di stampo orfico[41], si potrebbe tentare anche in questo caso di recuperare la dislocazione simmetrica più sopra individuata fra specchio e uovo e proporre per quest'ultimo il possibile uso catoptromantico, di cui si è detto. Altri due specchi potrebbero rientrare in un simile discorso non tanto per il fatto che vi compaiano uova, perché come si vedrà si tratta verosimilmente di altro, ma per il modo in cui i personaggi che li sorreggono li osservano e per lo schema del medaglione.

Nel primo caso Turms si volge verso un oggetto dalla sagoma simile a quella delle uova, ma apicata (**fig. 7,1**) alla presenza di una figura femminile (Arthea o Arphea). Il confronto potrebbe darsi con la forma dei pesi che rientrano fra gli attributi di Turms[42] o con i cippi in basalto nero del tipo ovoide rastremato in basso (tipo B) connessi a aree sacre a destinazione oracolare, come nel caso del santuario del Belvedere a Orvieto[43]. Per forma e materia essi potrebbero rientrare "nel solco della tradizione orientale delle pietre scure", unanimemente considerate oggetti di culto come "pietre di origine celeste precipitate a terra dal

[36] Delatte 1932, pp. 8–9.
[37] Bagnasco Gianni 2009b.
[38] Se della possibile funzione catoptromantica dello specchio si è detto, per quella dell'alabastron è opportuno ricordare che fra gli oggetti dello strumentario della catoptromanzia raccolti da A. Delatte vi è anche il flacone riempito d'acqua: Delatte 1932, p. 8.
[39] Massa Pairault 1992, pp. 188–189; Massa Pairault 2000, p. 182. Si veda inoltre per lo specchio come insegna: Vincenti 2009, pp. 59, 69–70.
[40] Massa Pairault 2000, p. 182 e nt. 1; Maggiani 1992; Maggiani 2005, p. 70; Menichetti 2006a, p. 61.
[41] Si veda *ultra*, appendice 2 (S. Zanni).
[42] Cristofani 2000, p. 418; Colonna 2001, p. 163.
[43] Colonna 1994, pp. 104–106.

fulmine che talvolta vi veniva rappresentato"[44], ma anche strumento nelle pratiche divinatorie, essendo nere lucide[45].

Nel secondo caso una figura femminile osserva attentamente un altro oggetto (**fig. 7,2**) con linea di contorno che lo avvicina al precedente e alla sagoma dell'uovo, ma da essi distinguibile perché marcato in senso orizzontale da una linea mediana. Per esso sembra sussistere un'analogia con il caso dello specchio precedente (**fig. 7,1**) per il modo in cui Turms e la figura femminile scrutano gli oggetti: esso ricorda la posizione assunta dai personaggi intenti in azioni di aruspicina, come Pava Tarchies e Calcante[46]. Sembra lecito porsi il dubbio, sulla base del tipo di atteggiamento, della forma e dimensioni dell'oggetto e del drappo sorretto da una figura maschile[47], che anche questa scena possa essere letta in funzione catoptromantica considerando l'oggetto rappresentato come resa grafica della parte inferiore di un fegato in bronzo. Il confronto più diretto, anche per le dimensioni, parrebbe essere proprio con l'unico esemplare a noi pervenuto, tardo, ma sostenuto da una precedente trafila ampiamente trattata da A. Maggiani[48]. Se l'accostamento coglie nel segno, anche il fegato di Piacenza potrebbe avere giuocato un ruolo diretto nella catoptromanzia, essendo per l'appunto la sua superficie metallica riflettente e la parte inferiore bipartita da una linea mediana (**fig. 8,1–2**).

Drappo (cfr. Appendice 3)

Le occorrenze dimostrano che il gesto di sollevare il drappo è compiuto frequentemente da personaggi maschili, come già riscontrato nello specchio precedentemente esaminato (**fig. 7,2**). Il luogo dove si svolgono tali scene è spesso indicato da un'architettura monumentale che conferisce all'azione carattere pubblico, in contrasto con l'ambientazione privata in cui dovrebbe avere luogo il gesto dell'anakalypsis.

Questi due elementi sembrano sufficienti a suscitare il dubbio che il gesto di sollevare il drappo sia esclusivo dell'anakalypsis e aprire la possibilità di una sua funzione nell'ambito della catoptromanzia: un tessuto esteso come un drappo, o un manto, potrebbe aver svolto un ruolo nel governare gli effetti di luce nella lettura dei segni che dovevano comparire sulla superficie riflettente o rifrangente dell'oggetto esaminato.

Due specchi possono essere inoltre accostati da questo punto di vista, essendo le due coppie centrali affiancate ai lati da due figure di cui in entrambi i casi una sorregge il drappo mentre l'altra un attributo che varia: uno specchio atto a riflettere (**fig. 9,2**) e verosimilmente un alabastron atto a rifrangere (**fig. 9,1**). In un caso il drappo è sorretto da una figura maschile (**fig. 9,1**) mentre nell'altro da un'ancella, anziché dalla figura femminile che fa parte della coppia (**fig. 9,2**).

Alabastron e stilo/spillone (cfr. Appendici 4 e 5)

Come risulta dal lavoro svolto nelle appendici non sempre alabastron e stilo/spillone risultano associati e soprattutto, come già a suo tempo osservato da A. Rallo, l'insieme dei due elementi non può considerarsi attributo specifico di Lase connotate da iscrizioni, essendo noti solo tre casi sui quindici raccolti[49].

Il regesto separato delle occorrenze di alabastron e stilo/spillone, se da un lato indica la difficoltà di convergere in modo univoco sull'appartenenza dei due oggetti al solo *mundus muliebris*, permette dall'altro di sottolineare la molteplicità di funzioni delle creature femminili, alate e non, che affollano le scene degli specchi etruschi. Tali figure fanno parte di un fenomeno complesso che sembrerebbe trovare un corrispettivo in quello delle teste vaticinanti, altrettanto consistente nel repertorio iconografico etrusco. Pur trattandosi in entrambi i casi di specificità etrusche, svincolate dall'apporto greco in termini culturali, si comportano invece in modo diverso in termini di designazione epigrafica: per le teste vaticinanti può dirsi un'eccezione il nome greco accolto in etrusco, *urphe*, apposto accanto a una di esse[50], mentre per le figure femminili alate

[44] Donati 2006, pp. 678–683, in particolare nt. 8 (per i riferimenti alla classificazione di P. Tamburini) e p. 682 (per i riferimenti al culto delle pietre scure).
[45] Delatte 1932, pp. 145–148.
[46] de Grummond 2006, pp. 23–37, tavv. II. 2, II. 9.
[47] Si veda *ultra*, appendice 3 (S. Zanni).
[48] Maggiani 1984, in particolare pp. 71–72.
[49] Rallo 1974, pp. 53–58.
[50] Bagnasco Gianni 2009c.

abbiamo solo nomi etruschi in cui il più rappresentato è Lasa. Il confronto fra i due casi sembrerebbe confermare, anche a seguito del lavoro fondante di A. Rallo sulle attestazioni epigrafiche, che a una denominazione più ampiamente condivisa di Lasa, ne seguano altre con funzione più specifica e circoscritta[51].

Se ciò cogliesse nel segno, gli indicatori utili a definire il ruolo specifico delle Lase sarebbero gli oggetti e non tanto il nome con il quale sono definite. Spostando in tal modo l'attenzione dal personaggio agli oggetti assume ulteriore rilevanza la rarità dell'insieme dell'alabastron e dello stilo/spillone in mano a Lase connotate dal nome, che trova un corrispettivo nella specificità di Vegoia, nota come la Lasa "che scrive". Quale intermediaria sia "ontologica che spazio-temporale" è stata infatti riconosciuta da F. Roncalli su uno specchio da Viterbo (ES IV,281) dove un personaggio femminile, alla presenza di Tinia, tiene in mano alabastron e stilo/spillone, verosimilmente destinati a trascrivere la conoscenza che proviene dal suo rapporto con il mondo sovrumano[52].

Pur tenendo conto della possibilità che quando compaiono figure alate anepigrafi sulla serie più tarda degli specchi esse potrebbero aver perso, anche quando considerate Lase, senso mitico e religioso per acquisirne uno squisitamente decorativo[53], si vorrebbe qui osservare la questione da un ulteriore punto di vista. Alabastron e stilo/spillone, anche quando non presenti contemporaneamente e utilizzati come *pars pro toto*, consentono di seguire una sequenza cronologica che collega le rappresentazioni più elaborate degli specchi di epoca classica e quelli più recenti con rappresentazioni di Lase: sui più antichi infatti alabastron e stilo/spillone servono alle creature intermediarie fra il piano umano e divino per scrivere responsi e sui più recenti Lase stilizzate continuano, sul retro della superficie riflettente, a svolgere la stessa funzione di intermediarie, scrivendo ciò che lo specchio, nella sua funzione catoptromantica, può rivelare a chi vi si riflette (**fig. 10**).

Se una continuità fra gli specchi di epoca classica più elaborati e compitati nelle loro specificità simboliche fosse provata da quanto finora esaminato, si potrebbe recuperare un senso all'interno di una tradizione anche per quegli specchi più tardi con Lase che recano in mano un uovo, come quello più sopra ricordato (**fig. 5,2**).

Osservazioni conclusive e prospettive di ricerca

Lo studio condotto ci è sembrato potesse fornire indicazioni sufficienti per cominciare a sottoporre a esame critico evidenze che in letteratura hanno suscitato importanti e apprezzabili contributi all'esegesi secondo le acquisizioni del mito greco nella cultura etrusca. Per disomogeneità e dissonanza rispetto a una completa adesione a tale patrimonio un consistente filone di ricerca ha portato a spiegare il fenomeno con le necessità di adattamento a storie locali etrusche. Come detto in apertura, la ricerca qui proposta in via preliminare muove dalla semantica grafica e fisica dello specchio, diversa da quella di altri supporti iconografici, per verificare la possibilità, già profilata negli studi, che lo specchio appartenga anche allo strumentario della divinazione etrusca.

Sottoponendo a verifica le occorrenze a seguito della documentazione via via esaminata, alcuni casi concreti hanno fatto sospettare che alcune anomalie, da considerarsi a tutta prima quali discrasie o errori dell'incisore, possano in realtà segnare la demarcazione fra ambiti di più ampia o più ristretta circolazione a seconda dell'uso dello specchio. Basti pensare al caso del lembo del drappo che può costituire un particolare stereotipato oppure assumere vita propria e diventare un oggetto autonomo e fulcro della scena, diventando

---

[51] Sulla discussa dimensione delle Lase nel panorama etrusco e la presenza dei loro nomi, nell'ampia bibliografia: Wiman 1990; Lambrechts 1992; Ambrosini 1998. Di particolare interesse in merito appare la posizione di I. Wiman che ha a suo tempo notato la pluralità degli aspetti cognitivi che potenzialmente emergono nell'esame del gruppo da lei definito delle "Pseudo-Lase" (Wiman 1990, p. 156) e quella di A. Maggiani che identifica le Lase etrusche con le ninfe (Maggiani 1999, pp. 191–192), che spesso restano divinità indeterminate, senza che si possa riconoscere un'individualità divina specifica.

[52] Roncalli 2006, in particolare pp. 235 e 243. Già uno dei primi editori dello specchio (De Agostino 1937, p. 475) la descriveva come "Lasa senz'ali e con gli attributi propri della divinità del destino, lo stile e il calamaio". Il ruolo di Vegoia potrebbe trovare un corrispettivo in quello della ninfa Albunea, anch'essa dotata di stilo e dittico, e riconosciuta da A. Maggiani sugli specchi con il cosiddetto vaticinio di Orfeo (Maggiani 2005, p. 70).

[53] Rallo 1974, p. 56; Sassatelli 1997, p. 348; Ambrosini 1998, p. 64.

leggibile all'interno di schemi già noti per specchi con chiare scene di divinazione e di cui più sopra si è detto.

Lo specchio sembra così sfuggire a una stretta demarcazione fra pubblico e privato e alla circoscritta sfera di Turan, con un corteggio di figure femminili alate e aptere, da vedersi esclusivamente come divinità del *mundus muliebris*. Del resto la ricerca condotta a suo tempo da P. Moscati individua in Menerva il personaggio più rappresentato[54], ponendo di fronte a una duplice via esegetica, attraendo da un lato Menerva nella valenza matrimoniale dello specchio oppure quest'ultimo nella sfera oracolare di Menerva. Seguendo questa seconda linea di ricerca, appare praticabile la possibilità di vedere il ruolo dello specchio all'interno del rito nuziale e del matrimonio nella sua durata nel tempo, ovvero come processo che preveda stadi diversificati. Sotto l'egida di Turan e di Menerva lo specchio avrebbe potuto assumere ruolo di strumento polifunzionale nelle mani della sposa e poi della donna che nella sua vita matrimoniale, così come forse *Larthi* nella tomba Bruschi di Tarquinia, avrebbe potuto continuare a utilizzarlo sia per la cura e l'esaltazione della propria bellezza, sia come strumento di divinazione.

Ci si potrebbe domandare allora se nell'ampia casistica degli specchi alcuni di quelli esaminati potessero essere stati, nello spazio tridimensionale, al centro di un sistema di relazioni: la superficie riflettente accoglie l'immagine della persona che, transitando nel verso, diventa protagonista di scene a soggetto catoptromantico augurali per la propria esistenza (**fig. 2**). Anziché misurare allora queste scene in termini di autorappresentazione[55], di richiamo a un passato memorabile, da evocare all'atto del matrimonio come atto di fondazione, si potrebbe forse pensare in prospettiva futura e dunque a una sorta di autonarrazione intesa come proiezione esistenziale complessa di chi si osservava nello specchio, destinata a oltrepassare il momento specifico del rito di passaggio delle nozze. Secondo tale lettura lo specchio diverrebbe strumento del ruolo sacerdotale della donna quale interprete del proprio futuro e di quello della propria famiglia lungo tutta la durata del matrimonio fino a seguirla nella tomba[56]. In tale contesto anche la preparazione della donna affidata a una complessa folla di figure femminili così come spesso torna sugli specchi, con specchio, alabastron e stilo/spillone, sarà da considerarsi effettivamente una scena di toeletta femminile o una preparazione per un rituale?

Appendice 1: *Specchio* (V. Zenti)

CSE	Segni astrali	Liquidi	Coppia	Drappo	Uccello	Cigno	Alabastron	Stilo/spillone	Figure alate	Divinità	Piede su roccia	Uovo	Dioscuri
BRD 2, 4													
BRD 4, 34					x		x		x	x			
ES IV, 324			x									x	
ES IV, 324a	x		x		x							x	
ES IV, 391				x	x			x		x			
France 1, 1, 24									x				
GB 1, 1, 18										x			
GB 2, 6			x	x									
GB 2, 12		x			x	x		x					
Rebuffat 14											x		
Rebuffat 17													

[54] Moscati 1984, p. 74.

[55] Per l'impiego della parola nella letteratura scientifica rimando alle recenti considerazioni di metodo: Ricci 2008.

[56] Si è più sopra ricordato il caso di *Ramthas Larnal* riconosciuto da A. Maggiani sullo specchio da Montefiascone (fig. 1), ma si potrebbe pensare anche a certe figure femminili che potrebbero apparire forzatamente inserite in scene evocanti ambiti memorabili e riconoscibili come ad esempio nel caso di *Ucernei* nello specchio di Tuscania che sfugge ancora a una compiuta esegesi su cui da ultimo, con bibliografia precedente: Harari 2009.

CSE	Segni astrali	Liquidi	Coppia	Drappo	Uccello	Cigno	Alabastron	Stilo/spillone	Figure alate	Divinità	Piede su roccia	Uovo	Dioscuri
Rebuffat 56						x				x			
Schweiz 1, 2					x		x						
Schweiz 1, 3									x				
Schweiz 1, 25a					x								
Schweiz 1, 38a	x					x							
Schweiz 1, 44a					x				x	x		x	x
USA 1, 4a	x									x			
USA 3, 14							x	x		x			
USA 1, 21a													

Tabella 1. Oggetti associati allo specchio

Aspetti cronologici

Pur tenendo conto di approssimazioni cronologiche è possibile tuttavia notare come fino alla metà del IV secolo a.C. la funzione predominante dello specchio nelle raffigurazioni sembri essere quella di attributo di *Turan* o comunque con personaggi connessi al mito[57]. Con la fine del IV secolo questo oggetto viene sorretto da figure laterali che sembrano osservarlo o rivolgerlo verso i personaggi centrali[58]. Si potrebbe affermare che, a cavallo tra IV e III secolo a.C., lo specchio passi da un'iniziale funzione "passiva" ad una "attiva". Ciò sembra essere confermato dalla resa dell'oggetto: negli specchi più tardi è infatti inciso frontalmente rispetto a chi guarda la scena mentre negli esemplari più recenti è reso di profilo, di modo che le figure riescano a guardare la parte riflettente, ma non l'osservatore esterno che, in questo caso, lo vedrà di profilo.

Aspetti produttivi

I dati certi riguardano tre specchi di produzione prenestina (GB 2,6; GB 2,12; USA 1,21), uno vulcente (USA 3,14) e due che presentano grafia ceretano-veiente (ES IV 324; ES IV 324a) mentre una produzione vulcente è solo supposta per altri due (Schweiz 1,25; Rebuffat 14). Nonostante la carenza di dati in proposito, sembra tuttavia possibile affermare che le rappresentazioni contenenti lo specchio non dipendano da un unico centro produttivo, ma siano diffuse e pertanto condivise a ampio raggio.

Osservazioni

Le scene in cui è raffigurato uno specchio appaiono piuttosto disomogenee, ma al loro interno possono essere individuate alcune categorie alle quali finora la critica ha fatto riferimento:

- **Coppia al centro** (tre specchi). In due casi la coppia centrale è costituita da due donne (ES IV 324 e ES IV 324a) e *Zipna-Zipanu* regge lo specchio osservandone attentamente la superficie riflettente (**fig. 3**); in un terzo caso (GB 2,6) lo specchio è retto da *Acila* che lo rivolge verso l'ancella opposta che sta sollevando il drappo, dietro al quale compare l'iscrizione: *ceisia. laucilia. fata. ret. iunio.setio.atos.ret.*[59] (**fig. 9, 2**).

[57] GB 1,1,18; BRD 4,34; Rebuffat 14; Rebuffat 56.

[58] GB 2,6; ES IV 324; ES IV 324a; Rebuffat 17; Schweiz 1,38; USA 1,21.

[59] Per una lettura di questi specchi in senso catoptromantico: de Grummond 2000, pp. 59–62. Per le diverse interpretazioni proposte sul sollevamento del drappo come gesto di anakalypsis: ES V, pp. 197–201; Vetter 1953, pp. 337–8; Wachter 1987, pp. 117–18.

- **Scene definite di toeletta** (cinque specchi). Oltre agli esemplari studiati da L.B. van der Meer[60], nella categoria sembrerebbero rientrare almeno tre specchi in cui il trono è occupato da *Malavisch* (Rebuffat 17)[61] e da *Turan* (ES IV 391; USA 1,4). Vi sono poi due specchi che potrebbero sollevare interrogativi sulla loro appartenenza alla categoria delle scene di toeletta. Sul primo (**fig. 4**) tre donne stanti sembrano reggere oggetti del *mundus muliebris*, ma è la disposizione delle figure e il loro rapporto con gli oggetti che dà da pensare: la figura centrale gira il capo dalla parte opposta rispetto allo specchio per osservare un volatile, la figura di sinistra regge un kantharos, che porta al viso e nel quale sembra guardare intensamente, mentre quella di destra osserva un alabastron[62]. Sull'altro specchio (GB 2,12) la donna accovacciata regge con la destra un lungo stilo rivolto verso terra, mentre si avvicina al viso uno specchio[63].

- **Scene convenzionalmente definite dalla critica a soggetto mitologico** (otto specchi).
  - *Turan e Atunis*: il giovane Adone regge lo specchio (GB 1,1,18)[64]; nessuno dei personaggi regge lo specchio (BRD 4,34); *Zipanu* regge lo specchio e lo fissa mentre dal lato opposto *Munthuch* tiene in grembo un cigno (Schweiz 1,38)[65]; *Turan* seduta su un grande cigno regge uno specchio (Rebuffat 56).
  - *Elinai*: Hermes porge a Tindareo l'uovo di Elena mentre Leda osserva la scena reggendo uno specchio (Schweiz 1,44)[66]; in Rebuffat 14 è la stessa *Elina* che regge lo specchio e sembra donarlo a *Turan* sotto lo sguardo di *Elsntre*[67].
  - *Giudizio di Paride*: nello specchio (Schweiz 1,3) lo schema compositivo potrebbe rimandare al giudizio di Paride, non fosse per una delle tre figure femminili poste di fronte al giovane che, munita di ali, regge al di sopra del capo uno specchio[68].
  - *Thethis e Peleo*[69]: USA 3,14 in questa scena Thethis regge uno specchio nel quale è riflesso un viso che per l'acconciatura e alcuni tratti somatici si differenzia da quello della ninfa. Pele, posizionato alle sue spalle, con i capelli irti e i palmi delle mani in vista, appare spaventato. Nel trattato dei sogni di Artemidoro, riportato da A. Delatte[70], in un capitolo dedicato alla simbologia dei sogni è presente uno specchio grazie al quale lo sposo e la sposa possono vedere le fattezze dei propri futuri figli. Seguendo una linea interpretativa di carattere catoptromantico e rimanendo all'interno della cornice mitologica di Peleo e Teti si potrebbe pensare alla visione del destino del figlio Achille, destinato a divenire più potente del padre.

---

[60] Le scene di toeletta contenenti specchi, raccolte indipendentemente da un loro inserimento nel corpus sono: van der Meer 1985, figg. 1–2,5.

[61] La problematica riguardante il significato del termine *Malavisch* che verrebbe ad identificarsi con quello dello specchio, a seguito dell'annotazione di A. Trombetti sui lemmi con radice *mal-*, è già stata ampiamente trattata (Bonfante 1977; van der Meer 1985; Wiman 1991–92). Per ciò che attiene all'accostamento dei lemmi *malena* e *malstria* alla sfera semantica dell'immagine si rimanda alle considerazioni espresse in: Pandolfini 2000, pp. 210–215; Maras 2009, p. 79.

[62] Sulle considerazioni in merito agli oggetti si veda: G. Bagnasco Gianni, *supra*.

[63] Per una possibile identificazione delle figure con Achille, Teti e *Achuvesr*: GB 2, p. 34.

[64] In scene vascolari apule lo specchio è in mano a giovani uomini in rappresentazioni a carattere funerario, con stele o naiskoi. Vedi: Colivicchi 2006, p. 277–300.

[65] Queste figure e i loro attributi rimanderebbero alla sfera di Afrodite, per questo motivo il giovinetto nel centro verrebbe a identificarsi con *Atunis*: Schweiz 1, pp. 78–79.

[66] Non può essere considerato un rocchetto come presupposto dal Gerhard in quanto i margini dello specchio sono ben delineati. Si tratta quindi di uno specchio abbellito sul dorso da decorazioni a reticolato. Vedi Schweiz 1, p. 90.

[67] Per un'ipotesi di studio che vede nella figura di Paride, attento intenditore della bellezza femminile, un amante "specchio", vedi: Frontisi Ducroux/Vernant 1998, p. 49 ss.

[68] Sulle considerazioni in merito agli oggetti si veda: G. Bagnasco Gianni, *supra*.

[69] Vedi: Bonfante 2000, pp. 25–26.

[70] Delatte 1932, p. 150: "*Se mirer et voir dans un miroir sa propre image non déformée est un bon signe pur qui veut contracter mariage, homme ou femme ; car le miroir annonce à l'homme une femme, à la femme un mari, puisqu'il montre les figures comme les époux se montrent l'un à l'autre les enfants.*" Si veda inoltre: Frontisi Ducroux/Vernant 1998, p. 106.

Altri tre specchi anepigrafi recano scene diverse, difficilmente interpretabili nell'ambito delle categorie precedenti. Due specchi recano figure stanti (France 1,1,24; USA 1,21) mentre un terzo (Schweiz 1,25) una figura femminile in trono alla cui presenza stanno due figure maschili[71].

Totalmente assenti dalla sfera di associazione dello specchio sono elementi quali: il fegato, il rotolo/dittico, il thymiaterion e il fuoco/fumo. Mentre ricorre con maggior frequenza la presenza dell'uovo e dell'uccello oltre che dell'alabastron e dello stilo/spillone.

Appendice 2: *UOVO* (S. Zanni)

CSE	Segni astrali	Coppia	Specchio	Drappo	Uccello	Fegato	Figure alate	Divinità	Piede su roccia	Dioscuri	Lase
DDR 1, 32						?		x			
ES IV, 324		x	x								
ES IV, 324a	x	x	x		x						
France 1, 1, 4	x							x			
France 1, 1, 27				x			x		x		
France 1, 3, 23										x	
GB 3, 2											
Italia 3, 1, 23								x			
Italia 4, 7	x							x			
Rebuffat 65		x									
Schweiz 1, 44a			x		x		x	x		x	
USA 1, 2a											x
USA 2, 28								x	x		

Tabella 2. Oggetti associati all'uovo

Aspetti cronologici

Tutti gli specchi qui esaminati si inquadrano fra l'inizio del IV secolo a.C. e l'inizio del III secolo a.C. con due estremi cronologici rappresentati dallo specchio databile al 500–475 a.C. (USA 1,2a) e dallo specchio databile al 240–200 a.C. (Rebuffat 65). È da sottolineare come essi rechino iconografie piuttosto singolari all'interno del gruppo: il primo è l'unico in cui una figura femminile alata stringa un uovo in una mano; il secondo, di stile più arcaico, raffigura un uomo con uno scettro nella mano destra che tocca la spalla della donna che gli sta di fronte stante, con un uovo di piccole dimensioni nella mano sinistra.

Aspetti produttivi

Non è possibile identificare l'officina o almeno la città da cui proviene la maggioranza degli specchi in cui viene raffigurato un uovo. Per due specchi rinvenuti a Volterra è stato ipotizzato che siano stati realizzati a Vulci (Italia 3,1,23[72]; DDR 1,32). Per altri due specchi è stata ipotizzata a suo tempo una produzione veiente (ES IV 324) e volsinese (Italia 4,7). In tutti i quattro casi, l'area interessata è quella dell'Etruria centrale.

[71] Schweiz 1, p. 52. L'oggetto retto dalla donna non viene identificato con uno specchio ma come "ein sorgfältig aufgerolltes Garnknäuel".

[72] Il cui artefice è stato identificato da Mansuelli in un artigiano dell'officina facente capo al Maestro di Usil: Mansuelli 1946.

Osservazioni

Su tredici occorrenze, l'uovo è raffigurato in connessione con Turms, identificabile in sei casi grazie al nome iscritto o ai suoi attributi specifici (il petaso, i talari e il caduceo). I sei specchi si prestano alle seguenti considerazioni:

- **Turms occupa il centro della scena e porge l'uovo**. a) in un caso a due personaggi femminili, seduti ai due lati della composizione (**fig. 6,1**); b) in quattro casi i due personaggi laterali sono un uomo e una donna: Italia 3,1,23 (**fig. 6,2**); Schweiz 1,44 (**fig. 6,3**); USA 2,28 (le iscrizioni li identificano in questo caso come *Tuntle* e *Leda*); DDR 1,13 (dove le iscrizioni indicano che *Turms* porge una figura simile a un uovo a *Arthea* o *Arphea*); c) in uno specchio con due soli personaggi (DDR 1,32), entrambi identificati dalle iscrizioni, Turms occupa la parte sinistra mentre Tuntle, che stringe nella mano destra un uovo, occupa la destra.
- **Turms ha ai suoi lati due Lase**. a) in un caso Turms porge l'uovo a due Lase aptere (**fig. 6,1**); b) in un caso due Lase alate assistono alla scena (**fig. 6,3**).

Nelle altre situazioni in cui compare l'uovo, a parte il caso di cui già si è detto dello specchio più antico con una Lasa come unica protagonista (Rebuffat 65), sono Lase e Dioscuri a essere coinvolti: in un caso (France 1,1,27) una Lasa è in piedi sulla destra della scena mentre al centro è collocata una coppia formata da un uomo e una donna con in mano un piccolo uovo mentre sulla sinistra si colloca un personaggio maschile che indossa un berretto frigio; in un altro (France 1,3,23) l'uovo è associato a due personaggi maschili, identificati in letteratura con i Dioscuri.

L'uovo torna poi in associazione a coppie: a) una coppia tiene in mano un uovo alla presenza di due figure femminili coronate disposte centralmente (**fig. 5,1**); b) una coppia occupa il centro della scena mentre sedute nelle quinte laterali ci sono due figure femminili che reggono rispettivamente un uovo e uno specchio e uno specchio e un uccellino (in questo caso è la donna protagonista a mostrare l'uovo) (**fig. 3,1–2**).

Particolarmente interessante nel nostro caso è la frequente associazione dell'uovo con Turms, anche in contesti che, come si è visto, sono sganciati dal mito di Leda e di Elena, con le Lase e con lo specchio con il quale ricorre tre volte (**fig. 3,1; fig. 6,3**).

Al di là dell'incidenza numerica, è rilevante notare come lo sguardo dei personaggi si focalizzi sempre sull'uovo: in particolar modo Turms sembra scrutarlo sempre attentamente, e l'uovo concentra su di sé l'attenzione dei personaggi, anche laddove assume una diversa forma apicata[73], e dove non è il dio a reggerlo in mano (DDR, 1,32).

Del tutto assenti dalla sfera di associazioni dell'uovo sono: acqua e altri liquidi, vasi e vasche, drappo, supporti per la scrittura, alabastron e stilo, teste vaticinanti.

Appendice 3: *Drappo* (S. Zanni)

CSE	Segni astrali	Sposi	Specchio	Uccello	Cigno	Rotolo/dittico	Teste di Orfeo	Alabastron	Stilo/spillone	Figure alate	Divinità	Piede su roccia	Eracle	Uovo	Dioscuri	Lase
Belgique 1, 29																
Belgique 1, 31		x						x								
BRD 2, 18											x		x			
BRD 2, 19																
BRD 2, 5											x		x			
BRD 3, 19																
BRD 4, 1																
BRD 4, 28											x		x			

[73] Si veda: G. Bagnasco Gianni, *supra.*

CSE	Segni astrali	Sposi	Specchio	Uccello	Cigno	Rotolo/dittico	Teste di Orfeo	Alabastron	Stilo/spillone	Figure alate	Divinità	Piede su roccia	Eracle	Uovo	Dioscuri	Lase
BRD 4, 37										x						
DDR 1, 34																
DDR 1, 36																
ES IV, 391			x	x					x		x					
France 1, 1, 1					x						x					
France 1, 1, 2						x	x			x		x				x
France 1, 1, 22																
France 1, 1, 23																
France 1, 1, 27										x		x		x		
France 1, 3, 7											x					
France 1, 3, 16						x									x	
GB 2, 2				x							x	x				
GB 2, 4	x										x					
GB 2, 6		x	x													
Italia 1, 2, 4											x	x			x	
Italia 4, 2								x		x	x					x
Lambrechts 11																
Lambrechts 21	x															
Lambrechts 23															x	
Lambrechts 25												x				
Lambrechts 26																
Lambrechts 33											x					
Lambrechts 47								?			x					?
Lambrechts 67															x	
Lambrechts 68	x														x	
Netherlands 1, 1a				x												
Rebuffat 37																
Rebuffat 68										x						
Schweiz 1, 29a											x					
USA 2, 27																
USA 2, 6										x						x
Vaticano 1, 12																
Vaticano 1, 22				x												

Tabella 3: Oggetti associati al drappo

Aspetti cronologici

Gli specchi che compongono il gruppo individuato nella tabella a cui è stato applicato il filtro relativo al drappo sono quaranta. Fra di essi il più antico è datato alla prima metà del IV secolo a.C. (USA 2,27). Il gruppo più numeroso, composto dal 77,5% degli elementi qui considerati, è datato fra la seconda metà del IV secolo a.C. e l'inizio del secolo seguente[74]. Il 17,5% è datato fra il III secolo maturo e gli inizi del II secolo

[74] France 1,1,23 e 27; France 1,3,7 e 16; GB 2,2,4 e 6; Belgique 1,31; Vaticano 1,12 e 22; USA 2,6; Schweiz 1,29a; Netherlands 1,1a; DDR 1,34; BRD 2,5 e 18; BRD 4,28 e 37; Italia 1,2,4; Italia 4,2; Lambrechts 11, 21, 23, 33, 47, 67; Rebuffat 37 e 68.

a.C.[75]. È possibile osservare una varietà nettamente superiore dei temi impiegati nel periodo di massima concentrazione mentre sono solamente specchi decorati con lo schema a quattro personaggi davanti ad un tempio nel gruppo datato al III–II secolo a.C. La qualità non subisce, tuttavia, degradazioni particolarmente rilevanti in relazione alla cronologia.

Aspetti produttivi

Sei fra gli specchi selezionati sono stati prodotti in area meridionale e, in particolare, prenestina[76]: si tratta di un nucleo interessante poiché nessuno di essi è costruito secondo lo schema a quattro personaggi di cui si dirà, ma sfruttano tutti temi diversi e meno diffusi. Uno di essi è molto noto e appartiene alla serie di specchi del cosiddetto "vaticinio della testa di Orfeo" (France 1,1,2) mentre gli altri recano scene uniche e realizzate con cura.

Gli altri esemplari appartengono a officine individuate da E. Mangani[77]: tre esemplari (Italia 1,2,4; Vaticano 1,12; France 1,3,16) sono classificati nel gruppo 1.3, che include specchi realizzati in modo piuttosto standardizzato da un buon numero di officine concentrate soprattutto nell'Etruria interna e nell'area chiusina; un esemplare (BRD 4,28) è attribuito a Chiusi e inserito nel gruppo 1.4. Anche questi quattro esemplari sono datati fra la seconda metà del IV secolo a.C. e l'inizio del III a.C. e comprendono lo schema a quattro personaggi (France 1,3,16; Italia 1,2,4).

Osservazioni

Dal punto di vista delle ricorrenze, emerge un dato piuttosto interessante, che non appare evidente ad una prima osservazione degli specchi: in una dozzina di esemplari sono personaggi maschili a sollevare il drappo o manto. Sembra un dato piuttosto rilevante, che finora è stato quasi del tutto ignorato: spesso, nell'analisi iconografica delle decorazioni degli specchi etruschi il gesto con cui i personaggi scostano il proprio drappo, velo o manto è definito in letteratura come anakalypsis, ovvero il gesto con cui la sposa scostava il velo durante la cerimonia nuziale o il gesto tipico di Turan, teso a sottolineare la bellezza della dea[78]. In alcuni casi infine è stato considerato privo di significato e incompreso dall'incisore[79]. Tuttavia la frequente ricorrenza del gesto, in contesti del tutto svincolati da quello nuziale e dalle rappresentazioni di Turan, spinge a ipotizzare che esso avesse per gli Etruschi una molteplicità di significati, indipendenti dalla tradizione greca.

Casi indicativi di associazione possono essere: a) con lo specchio (GB 2,6); b) con l'alabastron (Belgique 1,31; Italia 4,2); con figura alata o Lasa (France 1,1,2 e 27; USA 2,6; BRD 4,37; Italia 4,2; Rebuffat 68).

Inoltre il gesto qui esaminato è connesso (Vaticano 1,12) a un oggetto la cui forma e le dimensioni, pur simili a quelle di un uovo, sono del tutto singolari, senza confronti diretti con altre scene del *corpus*. In effetti, a prima vista, esso sembra essere solamente un lembo del manto, trattenuto fra le dita della donna (il resto del tessuto ricade al suo fianco), come avviene in diversi casi in cui è riprodotto lo schema dei quattro personaggi davanti ad un tempio (France 1,1,22-23; BRD 2,19; BRD 3,19; BRD 4,1; Lambrechts 25). Essi hanno una forma morbida, che può andare dal semicircolare (BRD 2,19; Lambrechts 25), al frastagliato (France 1,1,1); inoltre è pressoché costante una doppia, se non tripla (BRD 3,19) linea concentrica rispetto al contorno, che indica il ripiegarsi della stoffa fra le dita del personaggio. Pare dunque opportuno sottolineare la diversità dai precedenti dell'oggetto dalla forma ad occhiello molto stretto e schiacciato in avanti dello specchio del Vaticano (**fig. 7,2**), in cui la doppia linea concentrica è assente e sostituita da un tratto quasi verticale che ripartisce l'oggetto in due aree distinte[80].

---

[75] BRD 2,5 e 19; BRD 3,19; Lambrechts 25, 26, 68; Rebuffat 37.

[76] France 1,1,1 e 2; France 1,3,7; GB 2,2 e 6; Vaticano 1,22. In particolare, France 1,3,7, secondo D. Rebuffat è stato prodotto da un'officina differente dalle altre e molto permeabile alle influenze italiote (Rebuffat, p. 600).

[77] Mangani 1985.

[78] Oakley/Sinos 1993, pp. 25–30, p. 136 nt. 50 (con bibliografia precedente). Vedi anche: Llewellyn-Jones 2003.

[79] France 1,1,22 e 23.

[80] Si vedano le considerazioni in merito di G. Bagnasco Gianni, *supra*.

Nel gruppo di quaranta specchi, ottenuto filtrando la tabella con il criterio del drappo, va notato in un buon numero di casi lo schema formato da quattro personaggi disposti davanti ad un edificio templare, di solito ben riconoscibile[81].

Unendo le indicazioni forniteci da queste scene svolte di fronte a edifici di tal genere con il dato relativo alla diffusione di personaggi maschili colti nell'atto di scostare il drappo, perfino in scene rare e realizzate anche con grande cura da parte degli incisori, sembra lecito affermare che queste rappresentazioni non possano essere semplicisticamente considerate frutto di una serie di sviste. Pare dunque plausibile porsi il problema se effettivamente il gesto finora descritto come di anakalypsis meriti uno studio più approfondito per quanto riguarda il ruolo da esso rivestito nella cultura religiosa etrusca, anche in base all'esempio di specchi che presentano associazioni che potrebbero essere lette in senso catoptromantico (**fig. 7,2; fig. 9,1–2**).

Sono assenti dalla sfera del drappo: liquidi e vasche, thymiateria, fuoco e fumo, scudi e stilo.

Appendice 4: *Alabastron* (M. Marzullo)

CSE	Segni astrali	Coppia	Specchio	Drappo	Uccello	Cigno	Stilo/spillone	Figure alate	Divinità	Eracle	Lase
Belgique 1, 21							x				x
Belgique 1, 23											x
Belgique 1, 25							x	x	x	x	
Belgique 1, 31		x		x							
BRD 1, 25											x
BRD 1, 32											x
BRD 2, 7											x
BRD 2, 8											x
BRD 3, 11											x
BRD 3, 25											x
BRD 3, 26											x
BRD 3, 28							x		x		
BRD 4, 12							x	x			
BRD 4, 20	x	x					x		x		
BRD 4, 33		x				x	x				
BRD 4, 34			x		x			x	x		
DDR 1, 31					x		x		x		
DDR 1, 37							x				x
DDR 1, 38											x
DDR 1, 42											x
Denmark 1, 7											x
Denmark 1, 12							x				x
Hongrie, 3							x				x
Italia 1, 1, 6											x
Italia 1, 1, 30											x
Italia 1, 1, 41											
Italia 1, 2, 5											x

[81] Si vedano ad esempio: BRD 2,5; BRD 2,18; BRD 4,28; France 1,2,23; France 1,2,27; France 1,3,16; GB 2,2; GB 2,4; Lambrechts 25; Netherlands 1,1.

CSE	Segni astrali	Coppia	Specchio	Drappo	Uccello	Cigno	Stilo/spillone	Figure alate	Divinità	Eracle	Lase
Italia 1, 2, 6											x
Italia 2, 1, 11											x
Italia 2, 1, 13											x
Italia 2, 1, 25											x
Italia 3, 1, 2							x				x
Italia 3, 1, 13								x	x		x
Italia 3, 1, 16											x
Italia 3, 1, 18											x
Italia 3, 1, 19											x
Italia 3, 1, 19											x
Italia 3, 1, 20											x
Italia 3, 1, 21											x
Italia 3, 1, 24											x
Italia 3, 1, 5											x
Italia 4, 2				x				x	x		x
Italia 4, 5	x										x
Italia 5, 12											x
Italia 5, 24											x
Italia 5, 39											x
Italia 5, 6											x
Lambrechts 9								x			x
Lambrechts 13							x	x			x
Lambrechts 47				x					x		?
Lambrechts 48											x
Lambrechts 53											x
Lambrechts 54											x
Netherlands 1, 22a											x
Netherlands 1, 31a											x
Rebuffat 5						x	x		x	x	x
Rebuffat 60							x				x
Schweiz 1, 2			x		x						
Schweiz 1, 7											x
Schweiz 1, 21a	x	x						x			x
Schweiz 1, 35a											
Schweiz 1, 39a							x				x
USA 1, 18a							x				x
USA 1, 19a	x						x	x			x
USA 3, 6		x					x				
USA 3, 8											x
USA 3, 14			x				x		x		
USA 4, 23											x

Tabella 4. Oggetti associati all'alabastron

Aspetti cronologici

L'evoluzione cronologica delle rappresentazioni mostra come le prime raffigurazioni in cui è presente l'alabastron (fine V – inizi IV secolo a.C.) siano ben curate e ricche di dettagli, ambientate in un contesto chiaramente distinguibile (Belgique 1,31; Schweiz 1,2; DDR 1,31; BRD 4,20; BRD 4,33) mentre col passare del tempo diventino schematiche e in un certo senso simboliche, come se fosse sufficiente evocare sinteticamente il singolo oggetto per richiamare un concetto sottointeso ed ampiamente diffuso[82].

Aspetti produttivi

L'analisi delle produzioni indica come questi specchi siano stati prodotti da molte e diverse officine individuate a Orvieto, Volterra, Vulci la cui produzione spesso è sempre più standardizzata nel tempo[83]. I luoghi di provenienza noti coincidono e indicano come gli specchi in cui compare questa iconografia siano ampiamente diffusi nella parte interna centro-settentrionale dell'Etruria in cui spiccano le due città di Orvieto e Volterra.

Osservazioni

L'alabastron compare nel novero degli specchi esaminati 68 volte su 655, pertanto con una percentuale di circa il 10%. Si possono distinguere alcuni temi ricorrenti: a) nell'80% dei casi compare impugnato da una figura definita Lasa[84]; b) nel 69% di questi casi la Lasa è alata, gradiente verso destra o verso sinistra e occupa tutta la superficie dello specchio; c) nel 30% dei casi essa appare in associazione allo stilo/spillone[85].

Oltre a questi casi, alcune scene appaiono piuttosto indicative come quelle in cui l'alabastron in mano a una figura femminile è associato al drappo tenuto da una figura maschile (**fig. 9,1**)[86] o in associazione con uno specchio, in mano ad una ancella (**fig. 4**)[87].

Vi sono poi due specchi (Italia 3,1,13; Italia 4,2) in cui l'alabastron è in mano a due figure che si rispecchiano nelle quinte dello specchio, l'una alata e l'altra no, al cospetto di una donna in atto di spogliarsi del velo.

Nell'insieme degli specchi considerati degna di nota appare la ridotta occorrenza dell'associazione tra alabastron e stilo/spillone che potrebbe indicare sia un ruolo dell' alabastron indipendente sia di *pars pro toto* che sottintenda la presenza dello stilo/spillone. Tale considerazione appare particolarmente utile nel considerare il ruolo dell'alabastron nelle produzioni più tarde di specchi con Lase: se negli specchi più antichi troviamo personaggi in contesti ben definiti, affiancati da Lase o attendenti che portano questo oggetto, nelle produzioni standardizzate più tarde, pur essendo le scene molto semplificate, l'alabastron continua a essere rappresentato.

Del tutto assenti dal rapporto con l'alabastron sono alcuni elementi come l'acqua e altri liquidi contenuti da vasi o vasche, il fegato, i supporti per la scrittura, le teste vaticinanti, gli scudi, figure che tengono il piede sulla roccia, l'uovo e i Dioscuri.

---

[82] Vedi G. Bagnasco Gianni, *supra*.

[83] Si confrontino le disamine in proposito fornite dagli autori dei CSE per ogni specchio citato in tabella. Per lo specifico delle produzioni: Cristofani 1985b, p. 13; Mangani 1985, pp. 21–40; Bonamici 2002, pp. 435–474; Maggiani 2002, pp. 7–22; Mangani 2002, pp. 23–39.

[84] Vedi G. Bagnasco Gianni, *supra*.

[85] Vedi appendice 5, *ultra*.

[86] Vedi S. Zanni, *supra*.

[87] Vedi V. Zenti, *supra*.

Appendice 5: *STILO/SPILLONE* (M. Marzullo)

CSE	Segni astrali	Liquidi	Coppia	Specchio	Drappo	Uccello	Cigno	Rotolo/dittico	Teste di Orfeo	Alabastron	Figure alate	Divinità	Piede su roccia	Eracle	Lase
Belgique 1, 21										x					x
Belgique 1, 25										x	x	x		x	
BRD 3, 28										x		x			
BRD 4, 12										x	x				
BRD 4, 20	x		x							x		x			
BRD 4, 33			x				x			x					
DDR 1, 31						x				x		x			
DDR 1, 37										x					x
Denmark 1, 12										x					x
ES CXV													x		x
ES IV, 281												x			x
ES IV, 391				x	x	x						x			
GB 2, 12		x		x		x	x								
Hongrie, 3										x					x
Italia 3, I, 2										x					x
Lambrechts 13										x	x				x
Rebuffat 5							x			x		x		x	x
Rebuffat 60										x					x
Schweiz 1, 39a										x					x
USA 1, 18a										x					x
USA 1, 19a	x									x	x				x
USA 3, 14				x						x		x			
USA 3, 6			x							x					
USA 4, 45								x	x				x		

Tabella 5. Oggetti associati allo stilo/spillone

Aspetti cronologici

Come per l'alabastron, anche in questo caso, l'analisi cronologica mette in evidenza che gli specchi più antichi sono quelli in cui le figure e i personaggi appaiono più dettagliatamente rappresentati (in ordine cronologico: BRD 4,12; USA 3,6; DDR 1,31; USA 3,14; BRD 4,20; BRD 4,33) mentre procedendo verso le produzioni più tarde lo stile appare meno curato, indicando come l'importanza risiedeva nella valenza simbolica che lo specchio doveva richiamare.

Aspetti produttivi

Dal punto di vista produttivo, come nel caso dell'alabastron, si può mettere in evidenza uno sviluppo nell'area dell'Etruria interna centro-settentrionale. Gli specchi esaminati tuttavia appartengono ad officine diverse, e non è possibile ricondurli ad una particolare città od industria, condizione indicata anche dai luoghi di rinvenimento.

Osservazioni

Lo stilo/spillone compare nel novero degli specchi esaminati 22 volte su 655, pertanto con una percentuale di circa il 3%. Si possono distinguere alcuni temi ricorrenti: a) un primo nutrito gruppo (90% dei casi) è quello in cui è in associazione con l'alabastron; b) nel 59% di questi casi è in mano a una Lasa[88]; c) nel 36% di questi casa la Lasa occupa tutta la superficie dello specchio.

Quando troviamo solo lo stilo senza alabastron, possiamo rilevare quanto segue: a) in tre casi (13%) compare in un contesto assieme ad uno specchio; b) con la medesima funzione compare in una scena di vaticinio attraverso una testa parlante (USA 4,45) dove è utilizzato per fermare sul dittico le parole della testa; c) in un caso particolare (ES CXV), in cui è stato supposto lo specifico rapporto tra lo specchio e la personalità della sua proprietaria, è tenuto in mano dalla Lasa Sitmica[89].

La documentazione così raccolta indica che lo stilo è quasi sempre associato all'alabastron mentre, come si è detto, quest'ultimo sembra poter sussistere da solo come strumento di scrittura nel quadro di scene di divinazione.

Del tutto assenti dal rapporto con lo stilo sono alcuni elementi come il fegato, gli scudi, l'uovo e i Dioscuri.

In conclusione, tornando alla combinazione di stilo e alabastron sembra opportuno annotare alcune occorrenze dell'insieme che si ritrova in mano a diversi personaggi:

- **Lasa Timrae**[90] **e Lasa Racuneta**. Queste due Lase si trovano in uno specchio dalla iconografia molto elaborata, in cui sembra comparire anche una scena di lecanomanzia (Rebuffat 5).
- Attendenti in scene di unioni e matrimoni. Con Admeto e Alcesti (USA 3,6)[91]; con Uni e Tinia (BRD 4,20); con Turan e Atunis dove il personaggio in questione è definito Snenat (BRD 4,33).
- **Mean**. Assistite Atunis (DDR 1,31) e alla nascita di Dioniso dalla gamba di Tinia/Zeus (ES I,82) alla presenza di una testa oracolare[92].
- **Eris**. A lato di Menerva e Hercle e speculare rispetto a Thethiys, oracolo di antica venerazione[93], sembra in attesa che quest'ultima inizi a parlare (Belgique 1,25). Entrambe appaiono come personaggi complementari nella scena oracolare.
- **Figura alata maschile**. Si trova in secondo piano rispetto ad una coppia maschile che si sta abbracciando (Lambrechts 13).

Negli specchi con scene più complesse rispetto a quelle ove la Lasa le occupa tutte, la combinazione di alabastron e stilo/spillone sembra inserita in particolari momenti della vita, come le nascite o i matrimoni, e in scene dalla probabile valenza oracolare.

---

[88] Si veda G. Bagnasco Gianni, *supra*.

[89] Maggiani 2002, pp. 7–22.

[90] Maggiani 2002, p. 10, propone di leggere Lasa Himrae riferibile a *Himeros*, il desiderio. Epiteto utilizzato per sottolineare la passione d'amore che travolgerà Paride ed Elena. Mancando il confronto di una simile divinità nel pantheon etrusco, l'artista ha caratterizzato la Lasa, ninfa dalle competenze sfaccettate, con un epiteto desunto dal mondo greco.

[91] Secondo L. Bonfante (in USA 3, p. 30) alla presenza di Thanatos e di un demone femminile. Secondo Maggiani di Imeneo e una donna. Il giovanetto, in ogni caso, porta in mano una fiaccola dalle molte punte, senza tracce di fumo. Come dice Ovidio (Ov. Met. 10,1 ss.: Orfeo ed Euridice, cfr. Maggiani 2002, nt. 50) se avesse fumato, sarebbe stato un presagio nefasto.

[92] de Grummond 2000, p. 46.

[93] Colonna 2002, p. 330.

Abbreviazioni bibliografiche

Ambrosini 1998: L. Ambrosini, *Una coppia di specchi del gruppo delle Lase con un nuovo tipo di raffigurazione*, StEtr 62 (1996), 1998, 63–94.

Ambrosini 2003: L. Ambrosini, *Specchi volsiniesi e vulcenti. Contributo ad una definizione preliminare della produzione Volsiniese*, AnnFaina 10 (2003), 409–510.

Ambrosini 2006: L. Ambrosini, *Le raffigurazioni di operatori del culto sugli specchi etruschi*, in: M. Rocchi – P. Xella – J.-A. Zamora (a cura di), Gli operatori cultuali. Atti del II Incontro di studio organizzato dal 'Gruppo di Contatto per lo studio delle religioni mediterranee' (Roma, 10–11 maggio 2005) (Studi Epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico XXIII), Verona 2006, 197–233.

Atti Bridging 2008: G. Bagnasco Gianni (a cura di), *Bridging Archaeological and Information Technology Culture for community accessibility* (Milan, July, 10–11, 2007), Roma 2008.

Bagnasco Gianni 1996: G. Bagnasco Gianni, *Oggetti iscritti di epoca orientalizzante in Etruria*, Firenze 1996.

Bagnasco Gianni 1999a: G. Bagnasco Gianni, *La ceramica etrusca depurata acroma e a bande*, in: C. Chiaramonte Treré (a cura di), Tarchna II. Tarquinia. scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982–88. I materiali 1, Roma 1999, 99–176.

Bagnasco Gianni 1999b: G. Bagnasco Gianni, *L'harpax come corona di luce*, in: M. Castoldi (a cura di), Koiná. Miscellanea di studi in onore di Piero Orlandini, Milano 1999, 123–142.

Bagnasco Gianni 2001: G. Bagnasco Gianni, *Le sortes etrusche*, in*:* F. Cordano – C. Grottanelli (a cura di), Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna, Atti della Tavola Rotonda (Milano, 26–27 gennaio 2000), Milano 2001, 197–220.

Bagnasco Gianni 2002: G. Bagnasco Gianni, *Introduzione*, in: G. Bagnasco Gianni (a cura di), Cerveteri. Importazioni e contesti nelle necropoli ceretane, Quaderni di Acme 52, Milano 2002, XIII–XX.

Bagnasco Gianni 2006a: G. Bagnasco Gianni, *A proposito della forma e della funzione della fiaschetta di Poggio Sommavilla*, in: E. Herring – I. Lemos – F. Lo Schiavo – L. Vagnetti – L.R. Whitehouse – J. Wilkins (a cura di), Across Frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians & Cypriots. Studies in honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway (Accordia 6), London 2006, 359–369.

Bagnasco Gianni 2006b: G. Bagnasco Gianni, *Caratterizzazione e diffusione delle ceramiche depurate tra Etruria e Francia meridionale*, in: Gli Etruschi da Genova ad Ampurias, Atti del XXIV Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Marseille-Lattes, 26 settembre – 1 ottobre 2002), Pisa-Roma 2006, 221–231.

Bagnasco Gianni 2008a: G. Bagnasco Gianni, *The T.Arc.H.N.A. project: aspects of the research*, in: Atti Bridging 2008, 29–36.

Bagnasco Gianni 2008b: G. Bagnasco Gianni, *Rappresentazioni dello spazio "sacro" nella documentazione epigrafica etrusca di epoca orientalizzante*, in: X. Dupré Raventós – S. Ribichini – S. Verger (a cura di), Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del Convegno Internazionale svoltosi (Roma, 10–12 novembre 2004), Roma 2008, 267–281.

Bagnasco Gianni 2009a: G. Bagnasco Gianni, *Un ossuario fittile a campana del Museo Archeologico di Milano* (con Appendice di S. Bruni), in: S. Bruni (a cura di), Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale (Studia Erudita 4), Firenze 2009, 45–56.

Bagnasco Gianni 2009b: G. Bagnasco Gianni, *The importance of being Umaele*, in: P. Perkins – J. Swaddling (a cura di), Etruscan by Definition, Study day in honour of Sybille Haynes 80th birthday (London, 8 December 2006), London 2009, 30–38.

Bagnasco Gianni 2009c: G. Bagnasco Gianni, *Orpheus/Urphe*, LIMC, Suppl. 2009, 1, 405–7.

Belgique 1: R. Lambrechts, *Corpus speculorum Etruscorum. Belgique 1*, Roma 1987.

Bonamici 2002: M. Bonamici, *Contributo agli specchi perugini*, AnnFaina 9 (2002), 435–474.

Bonfante 1977: L. Bonfante, *The judgment of Paris, the toilette of Malavisch and a mirror in the Indiana University Art Museum,* StEtr 45 (1977), 149–168.

Bonfante 2000: L. Bonfante, *Alcuni specchi etruschi nel Metropolitan Museum of Art*, in: Specchi etruschi figurati 2000, 13–26.

Bonfante c.s.: L. Bonfante, *Etruscan mirrors and the grave*, in: L'écriture et l'espace de la mort, Rencontres internationales (Roma, 5–7 mars 2009), in corso di stampa.

Bonfante/Swaddling 2006: L. Bonfante, J. Swaddling, *Etruscan Myths*, London 2006.

BRD 2: U. Liepmann, *Corpus speculorum Etruscorum*. *Bundesrepublik Deutschland 2*, München 1988.

BRD 3: B. v. Freytag gen. Löringhoff, *Corpus speculorum Etruscorum*. *Bundesrepublik Deutschland 3*, *Privatsammlungen Esslingen*, Stuttgart/München 1990.

BRD 4: G. Zimmer, *Corpus speculorum Etruscorum*. *Bundesrepublik Deutschland, 4. Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, 2*, München 1995.

Briquel 1993: D. Briquel, *Les voix oraculaires*, in: Les bois sacrés. Actes du Colloque International (Naples 23–25 novembre 1989), Napoli 1993, 77–90.

Bruni 1990: S. Bruni, *Di un nuovo specchio etrusco e delle officine tarquiniesi di età tardo arcaica*, RassAPiomb, 9 (1990), 373–399.

Bruni 2002: S. Bruni, *Nugae de Etruscorum fabulis*, Ostraka 11 (2002), 7–28.

Caelatores 2002: A. Emiliozzi – A. Maggiani (a cura di), *Caelatores. Incisori di specchi e ciste tra Lazio ed Etruria.* Atti della giornata di studio (Roma, 4 maggio 2001), Roma 2002.

Camporeale 1997: G. Camporeale, *Variations étrusques archaiques sur le thème d'Héraclès e le lion*, in: F. Gaultier – D. Briquel (a cura di), Les Etrusques, les plus religieux des hommes. Actes du colloque international (Paris, 17–19 novembre 1992), Paris 1997, 13–24.

Castelli 2003: P. Castelli, *La mantica e i cristalli*, in: B. Zanettin (a cura di), Cristalli e gemme: realtà fisica e immaginario, simbologia, tecniche e arte, Venezia 2003, 547–594.

Cateni 2002: G. Cateni, *Nuovi contributi alla cronologia degli specchi con Lasa e Dioscuri*, in: Caelatores 2002, 41–49.

Colivicchi 2006: F. Colivicchi, *Lo specchio e lo strigile - scambio di simboli e scambio fra i sessi*, in: F.-H. Massa-Pairault (a cura di), L'image antique et son interprétation, Rome 2006 (Collection de l'École Française de Rome), 277–300.

Colonna 1980: G. Colonna, *Note di lessico etrusco. Farthan, huze, hinthial*, StEtr 48 (1980), 161–179.

Colonna 1994: G. Colonna, *Altari e sacelli. L'area Sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche*, RPAA LXIV (1991–1992), 1994, 63–115.

Colonna 2001: G. Colonna, *Divinazione e culto di Rath-Apollo a Caere. A proposito del santuario in località S. Antonio*, ArchCl 52 (2001), 151–173.

Colonna 2002: G. Colonna, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, ScAnt 10 (2000), 2002, 251–336.

Cristofani 1985a: M. Cristofani, *Faone, la testa di Orfeo e l'immaginario femminile*, Prospettiva 42 (1985), 2–12.

Cristofani 1985b: M. Cristofani, *Il cosiddetto specchio di Tarchon. Un recupero e una nuova lettura*, Prospettiva 41 (1985), 4–20.

Cristofani 2000: M. Cristofani, *I culti di Caere*, ScAnt 10, (2000), 2002, 395–425.

DDR 1: G. Heres, *Corpus speculorum Etruscorum*. *Deutsche Demokratische Republik 1, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung,* Berlin 1986.

DDR 2: G. Heres, *Corpus speculorum Etruscorum*. *Deutsche Demokratische Republik 2*, Berlin 1987.

De Agostino 1937: A. De Agostino, *Bronzetti e specchi della Collezione Bologna di Montepulciano*, StEtr 11 (1937), 473–476.

De Angelis 2002: F. De Angelis, *Specchi e miti. Sulla ricezione della mitologia greca in Etruria*, Ostraka 11 (2002), 37–73.

de Grummond 1991: N. T. de Grummond, *Etruscan Twins and Mirror Images: The Dioskuroi at the Door*, in: Yale University Art Gallery Bulletin 1991, 11–31.

de Grummond 2000: N. T. de Grummond, *Mirrors and manteia. Themes of prophecy on Etruscan and Praenestine mirrors*, in: Specchi etruschi figurati 2000, 27–67.

de Grummond 2006: N. T. de Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*, Philadelphia 2006.

Delatte 1932: A. Delatte, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liége/Paris 1932.

Della Fina 2002: G.M. Della Fina, *La Kranzspiegelgruppe. Criteri per la definizione delle officine*, in: Caelatores 2002, 51–58.

Denmark 1: H.S. Roberts, *Corpus speculorum Etruscorum*. *Denmark 1, Copenhagen, The Danish National Museum, The Ny Carlsberg Glyptothek 1*, Odense 1981.

de Simone 1969: C. de Simone 1969, *Gli imprestiti greci in etrusco. Prospettive e problemi*, in: Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata II, Roma 1969, 41–63.

de Simone 1972: C. de Simone, *Per la storia degli imprestiti greci in etrusco*, ANRW I,2, (1972), 490–521.

Domenici 2009: I. Domenici, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione*, Roma 2009.

Donati 2006: L. Donati, *Due cippi etruschi nell'Abbazia di Sant'Antimo*, in: B. Adembri (a cura di), Aeimnestos. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani, Firenze 2006, 678–683.

ES: E. Gerhard, *Etruskische Spiegel I–IV*, Berlin 1840–1867.

France 1, **1**: D. Emmanuel-Rebuffat, *Corpus speculorum Etruscorum*. *France, 1, Paris, Musée du Louvre 1*, Roma 1988.

France 1, 3: D. Emmanuel-Rebuffat, *Corpus speculorum Etruscorum*. *France, 1, Paris, Musée du Louvre 3*, Roma 1997.

Frontisi Ducroux/Vernant 1998: F. Frontisi Ducroux, J. P. Vernant, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 1998 (traduzione italiana 2003).

GB 1,1: J. Swaddling, *Corpus speculorum Etruscorum. Great Britain 1, The British Museum 1, Archaic and classical mirrors. Early tanged and related mirrors*, London 2001.

GB 2: R.V. Nicholls, *Corpus speculorum Etruscorum. Great Britain 2, Cambridge, Corpus Christi College. The Fitzwilliam Museum. The Museum of Archaeology and Anthropology. The Museum of Classical Archaeology*, Cambridge 1993.

GB 3: N. T. de Grummond, *Corpus speculorum Etruscorum. Great Britain 3, Oxford, Ashmolean Museum, Claydon House, Pitt Rivers Museum,* Roma 2007.

Gentili 2000: M.D. Gentili, *Il "maestro di Phaun" e la sua bottega*, in: Specchi etruschi figurati 2000, 115–141.

Geroli 2008: M. Geroli, *From Dispersed Objects to the Reconstruction of an Original Funeral Context*, in: Atti Bridging 2008, 73–80.

Harari 2009: M. Harari, *Traditio disciplinae. Postille allo specchio di Tuscania*, in: S. Bruni (a cura di), Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale (Studia Erudita 4), Firenze 2009, 475–480.

Hongrie: J.G. Szilágyi, J. Bouzek, *Corpus speculorum Etruscorum. Hongrie, Tchécoslovaquie*, Roma 1992.

Italia 1,2: G. Sassatelli, *Corpus speculorum Etruscorum. Italia 1, Bologna, Museo Civico 2*, Roma 1981.

Italia 2,1: A. Frascarelli, *Corpus speculorum Etruscorum. Italia 2, Perugia, Museo archeologico nazionale 1,* Roma 1995.

Italia 3,1: G. Cateni, *Corpus speculorum Etruscorum. Italia 3, Volterra, Museo Guarnacci 1*, Roma 1995.

Italia 4: M.S. Pacetti, *Corpus speculorum Etruscorum. Italia 4, Orvieto, Museo Claudio Faina*, Roma 1998.

Lambrechts: R. Lambrechts, *Les miroirs étrusques et prénestins des Musées Royaux d'Art et d'Histoire à Bruxelles*, Bruxelles 1978.

Lambrechts 1992: R. Lambrechts, *Lasa*, LIMC VI,1 (1992), 217–225.

Lindisfarne-Tapper 1991: N. Lindisfarne-Tapper, *Bartered brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge 1991.

Llewellyn-Jones 2003: L. Llewellyn-Jones, *Aphrodite's Tortoise, the veiled woman of Ancient Greece,* Swansea 2003.

Luschi 1991: L. Luschi, *Cacu, Fauno e i venti*, StEtr 57 (1991), 105–117.

Maggiani 1984: A. Maggiani, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, StEtr 50 (1982), 1984, 53–88.

Maggiani 1986: A. Maggiani, *La divination oraculaire en Etrurie*, Caesarodunum 56 (1986), 6–48.

Maggiani 1992: A. Maggiani, *Iconografie greche e storie locali nell'arte etrusco-italica tra IV e III secolo a.C.*, Prospettiva 68 (1992), 3–12.

Maggiani 1994: A. Maggiani, *Mantica oracolare in Etruria: litobolia e sortilegio*, RdA 18 (1994), 68–78.

Maggiani 1999: A. Maggiani, *Culti delle acque e culti in grotta in Etruria*, in: Acque, grotte e dei. Culti in grotta e delle acque dall'eneolitico all'età ellenistica, incontro di studi, Ocnus 7 (1999), 187–203.

Maggiani 2002: A. Maggiani, *Nel mondo degli specchi etruschi*, in: Caelatores 2002, 7–22.

Maggiani 2005: A. Maggiani, *La divinazione in Etruria*, ThesCRA III, 2005, 52–78.

Mangani 1985: E. Mangani, *Le fabbriche di specchi nell'Etruria settentrionale*, BdA 70 (1985), 33–34, 1985, 21–40.

Mangani 1986: E. Mangani*, Sulla cronologia degli specchi con Lasa*, in: Scritti in ricordo di G. Massari Gaballo e di U. Tocchetti Pollini, Milano 1986, 85–87.

Mangani 2002: E. Mangani, *Nuovi strumenti critici per la definizione delle officine degli incisori etruschi di specchi*, in: Caelatores 2002, 23–39.

Mangani 2006: E. Mangani, *L'officina del Gruppo di San Francisco*, in: B. Adembri (a cura di), Aeimnestos. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani, Firenze 2006, 635–649.

Mansuelli 1946: G.A. Mansuelli, *Gli specchi figurati Etruschi*, StEtr 19 (1946–1947), 9–137.

Mansuelli 1948: G.A. Mansuelli, *Studi sugli specchi etruschi, IV. La mitologia figurata negli specchi etruschi*, StEtr 20 (1948–1949), 59–98.

Maras 1998: D.F. Maras, *La dea Thanr e le cerchie divine in Etruria. Nuove acquisizioni*, StEtr 64 (1998), 173–197.

Maras 2009: D.F. Maras, *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto* (Biblioteca di "Studi Etruschi" 46), Pisa 2009.

Martelli 1994: M. Martelli, *Sul nome etrusco di Alexandros*, StEtr 60 (1994), 165–178.

Massa Pairault 1992: F.-H. Massa Pairault, *Iconologia e politica nell'Italia antica. Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C.*, Milano 1992.

Massa Pairault 2000: F.-H. Massa Pairault, *Problemi ermeneutici a proposito degli specchi. Esame di alcune scene connesse con il mito di Eracle*, in: Specchi etruschi figurati 2000, 181–207.

Menichetti 2006a: M. Menichetti, *La donna alla fontana. Charis e matrimonio sulle ciste prenestine*, in: Iconografia 2005. Immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno. Atti del Convegno internazionale (Venezia, Istituto veneto di scienze lettere e arti, 26–28 gennaio 2005), Roma 2006, 51–64.

Menichetti 2006b: M. Menichetti, *Lo specchio di Hera e gli "specchi" di Atena su un vaso del Pittore di Dolone*, in: F.-H. Massa Pairault (a cura di), L'image antique et son interprétation, Roma 2006, 261–275.

Menichetti 2008a: M. Menichetti, *Lo specchio nello spazio femminile. Tra rito e mito*, in: Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine. Actes du Colloque (Rome, 11–13 décembre 2003), Napoli 2008, 217–230.

Menichetti 2008b: M. Menichetti, in: L. Grassigli, M. Menichetti, *Lo scudo e lo specchio. Forme della catoptromanzia*, in: Le perle e il filo. A Mario Torelli per i suoi settanta anni, Venosa 2008, 147–176, in particolare 147–158.

Moscati 1984: P. Moscati, *Ricerche matematico-statistiche sugli specchi etruschi*, Accademia nazionale dei Lincei. Contributi del Centro linceo interdisciplinare di scienze matematiche e loro applicazioni 66, Roma 1984.

Moscati 1986: P. Moscati, *Analisi statistiche multivariate sugli specchi etruschi*, Accademia nazionale dei Lincei. Contributi del Centro linceo interdisciplinare di scienze matematiche e loro applicazioni 74, Roma 1986.

Netherlands: L.B. van der Meer, *Corpus speculorum Etruscorum. The Netherlands, Amsterdam, Allard Pierson Museum. The Hague, Gemeentemuseum. The Hague, Museum Meermanno-Westreenianum. Leiden, Rijksmuseum van Oudheden. Nijmegen, Rijksmuseum Kam. Utrecht, Archaeological Institute, State University. Private Collection Meer*, Leiden 1983.

Oakley/Sinos 1993: J.H. Oakley**,** R.H. Sinos, *The wedding in ancient Athens*, Madison (Wisconsin) 1993.

Pallottino 1930: M. Pallottino, *Uno specchio di Tuscania e la leggenda etrusca di Tarchon*, RendLincei VI, 6 (1930), 49–87 (= Saggi di Antichità, II, Roma 1979, 679–707).

Pandolfini 2000: M. Pandolfini, *Iscrizioni e didascalie degli specchi etruschi: alcune riflessioni*, in: Specchi etruschi figurati 2000, 209–224.

Rallo 1974: A. Rallo, *Lasa – iconografia e esegesi*, Firenze 1974.

Rebuffat: D. Rebuffat-Emmanuel, *Le miroir etrusque: d'apres la collection du Cabinet des Medailles*, Roma 1973.

Ricci 2008: C. Ricci, *Rappresentazione di sé e autorappresentazione. Una questione d'interpretazione*, in: G. Bartoloni – M.G. Benedettini (a cura di), Sepolti tra i vivi. Buried Among The Living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato. Atti Del Convegno Internazionale (Roma, 26–29 Aprile 2006), Scienze dell'antichità 14/2 (2007–2008), 977–985.

Ridi 2008: C. Ridi, *From Documents to Subject Matters: to Perceive and to Explain Music in Ancient Etruria*, in: Atti Bridging 2008, 81–87.

Roncalli 2006: F. Roncalli, *L'anello di Vegoia*, Mediterranea III (2006), 231–255.

Sassatelli 1997: G. Sassatelli, *Specchio. Etruria*, EAA, secondo supplemento V (1971–1994), Roma 1997, 346–352.

Schweiz 1: I. Jucker, *Corpus speculorum Etruscorum. Schweiz, 1, Basel, Schaffhausen, Bern, Lausanne,* Bern 2001.

Specchi etruschi figurati 2000: M.D. Gentili (a cura di), *Aspetti e problemi della produzione degli specchi etruschi figurati*. Atti dell'incontro internazionale di studio (Roma 2–4 maggio 1997), Roma 2000.

Szilágyi 1994: J.G. Szilágyi, *Discorso sul metodo. Contributo al problema della classificazione degli specchi tardo-etruschi*, in: M. Martelli (a cura di), *Tyrrhenoi philotechnoi*. Atti della giornata di studio organizzata dalla Facoltà di conservazione dei beni culturali dell'Università degli studi della Tuscia in occasione della mostra "Il mondo degli Etruschi. Testimonianze dai musei di Berlino e dell'Europa orientale" (Viterbo, 13 ottobre 1990), Roma 1994, 161–172.

Torelli 1988: M. Torelli, *"Etruria principes disciplinam doceto" il mito normativo dello specchio di Tuscania*, in: Studia Tarquiniensia 1988, 109–118.

USA 1: R.D. De Puma, *Corpus speculorum Etruscorum. United States of America 1, Midwestern collections*, Ames 1987.

USA 2: R.D. De Puma, *Corpus speculorum Etruscorum. United States of America 2, Boston and Cambridge. Boston, Museum of Fine Arts. Cambridge, Harvard University Museums*, Ames 1993.

USA 3: L. Bonfante, *Corpus speculorum Etruscorum. United States of America 3, New York. The Metropolitan Museum of Art*, Roma 1997.

USA 4: R.D. De Puma, *Corpus speculorum Etruscorum. United States of America 4, Northeastern collections: Amherst-Mead Art Museum Amherst College, Bryn Athyn-Glencairn Museum, Academy of the New Church*, Roma 2005.

van der Meer 1985: L.B. van der Meer, *Malavisch, speculum spectans*, BABesch 60 (1985), 94–96.

Vaticano 1: R. Lambrechts, *Corpus speculorum Etruscorum. Stato della Città del Vaticano 1*, Città del Vaticano. Museo profano della Biblioteca apostolica vaticana. Roma. Collezione di antichità dell'Abbazia di San Paolo fuori le mura, Roma 1995.

Vetter 1953: E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte 1*, Heidelberg 1953.

Vincenti 2009: V. Vincenti, *La tomba Bruschi di Tarquinia*, Materiali del Museo nazionale di Tarquinia 17 (Archaeologica 150), Roma 2009.

Wachter 1987: R. Wachter, *Altlateinische Inschriften*, Bern-Frankfurt/M.-New York 1987.

Wiman 1990: I.M.B. Wiman, *Malstria, Malena. Metals and motifs in Etruscan mirror craft*, Studies in Mediterranean archaeology, 91, Göteborg 1990.

Wiman 1991–92: I.M.B. Wiman, *The adornment of Malavisch on a Three-Parted Disc Group mirror in Lund*, MedelhavsMusB 26–27 (1991–92), 90–101.

Fig. 1: ES CXV (da Maggiani 2002).

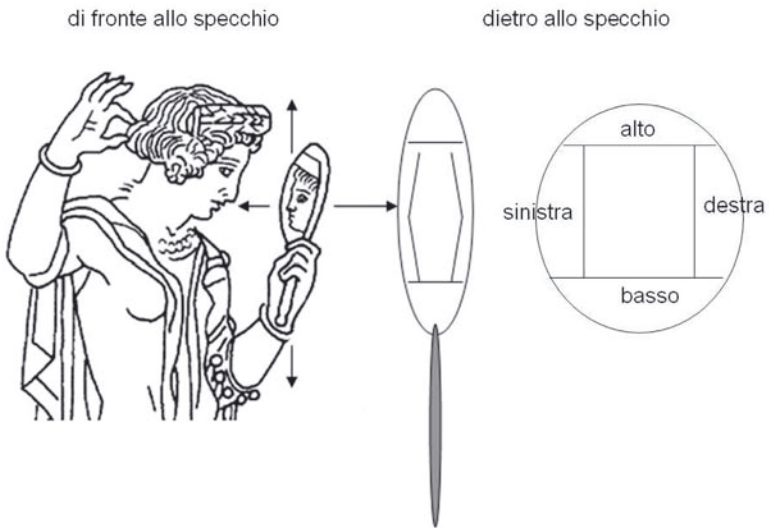


Fig. 2: Schema di uno specchio (rielaborazione da USA 3,14).

Fig. 3,1: ES IV, 324.

Fig. 3,2: ES IV, 324a.

Fig. 4: Schweiz 1,2.

Fig. 5,1: GB 3,2.

Fig. 5,2: USA 1,2.

Fig. 6,1: France 1,1,4.

Fig. 6,2: Italia 3,1,23.

Fig. 6,3: Schweiz 1,44.

Fig. 7,1: DDR 1,13b.

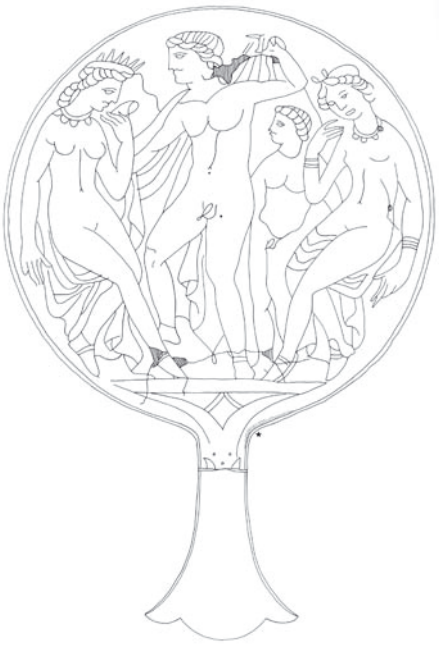


Fig. 7,2: Va

Fig. 8,1: Vaticano 1,12, particolare.

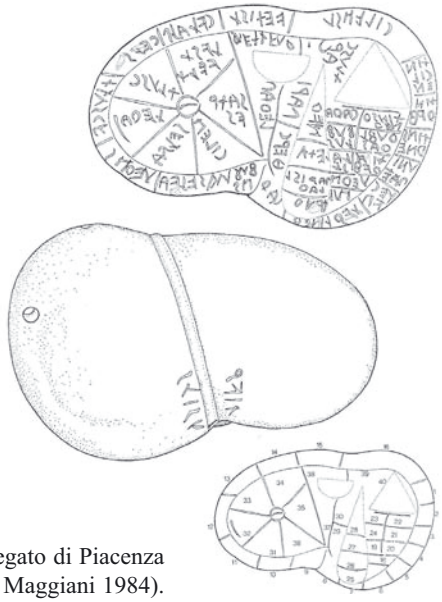


Fig. 8,2: Fegato di Piacenza (da Maggiani 1984).

Fig. 9,1: Belgique 1,31.

Fig. 9,2: GB 2,6.

Fig. 10: Belgique 1,21.

Etrusker, Italiker und Griechen

Etruskische und italische Funde in der Ägäis

Alessandro Naso (Innsbruck)

Einleitung

Die systematischen Forschungen, die ich über die im ägäischen Raum und der Levante gefundenen etruskisch-italischen Objekte durchgeführt habe, ermöglichten mir, einen *corpus* von insgesamt 258 Bronzefunden aus dem griechischen Raum zusammenzustellen. Diese stammen hauptsächlich aus Kultstätten, unter denen das Zeusheiligtum in Olympia mit 133 Fundobjekten hervorsticht[1]. Dabei handelt es sich lediglich um eine vorläufige Zahl, was in erster Linie mit den jeweiligen Forschungsumständen zusammenhängt, die nicht selten mit Schwierigkeiten behaftet waren. In Museen und Ausgrabungen konnte ich dank der Unterstützung zahlreicher Freunde und Kollegen Untersuchungen durchführen. Zudem möchte ich hervorheben, dass sich meine zu Forschungsbeginn erstellten Listen für jene Orte, für die ich die Erlaubnis bekommen hatte, im Laufe der Zeit durchweg geändert haben; dies geschah nicht nur aufgrund des neu gefundenen Materials, sondern auch durch den Ausschluss jener Objekte, die bereits seit langer Zeit fälschlicherweise dem Kunsthandwerk des vorrömischen Italien zugewiesen worden waren. Dies betrifft zum Beispiel auch einige vollbronzene Greifenprotomen aus dem Heiligtum von Olympia, die, wie U. Gehrig richtig festgestellt hat, sicherlich nicht etruskischer Herkunft sind[2]. Ihr Ursprung ist, wie bereits Gehrig gesehen hat, vielmehr im griechischen – meiner Meinung nach vermutlich im griechisch-orientalischen – Bereich zu suchen. Ein weiteres aussagekräftiges Beispiel im umgekehrten Sinn bestätigt die fehlende Vertrautheit mit den etruskischen Fundstücken: Zwischen den Funden aus Olympia und dem Heraion von Samos finden sich massive gegossene Bronzetüllen zweier *infundibula*, die infolge nachlässig durchgeführter Restaurierungen einem in Olympia gefundenen Helm und im Fall von Samos einer Gürtelschnalle zugewiesen wurden. In diesem Zusammenhang sei betont, dass sich die unglaubliche Zahl der im Magazin der deutschen Ausgrabungen von Olympia inventarisierten Bronzeobjekte auf 27.000 Bronzen beläuft und damit eine Quelle unerschöpfbarer Neufunde darstellt.

Die in den griechischen Heiligtümern gefundenen etruskisch-italischen Gegenstände datieren von der Ende der Bronzezeit bis ins 5. Jh.v.Chr., wobei eine Konzentration zwischen dem 8. und dem 6. Jh.v.Chr. festzustellen ist. Da die in den Heiligtümern gefundenen *Anathemata* keine Inschriften aufweisen, ist es unmöglich, Kenntnisse über den Weihenden und den Anlass seiner Weihung zu erhalten. Indizien lassen sich jedoch aus einer genauen typologischen Klassifizierung der Objekte gewinnen, die nicht nur Aufschluss über den Ort und die Zeit der Entstehung eines jeden Kunstwerkes geben, sondern auch Hinweise auf den Anlass der jeweiligen Weihung. Andererseits muss auch den Charakteristiken eines jeden Kultortes Rechnung getragen werden, um das jeweilige Weihgeschenk in seinen richtigen Kontext einordnen zu können. Bedeutende Fundstücke wie etwa die drei von Hieron I. und den Syrakusanern nach der Seeschlacht von Kymae im Zeusheiligtum von Olympia geweihten Helme[3] haben dazu beigetragen, alle im Heiligtum gefundenen etruskischen und italischen Objekte als Weihungen von Griechen anzusehen.

Eisenzeit

In diesem Zusammenhang ist die fruchtbare Diskussion von Bedeutung, die zwischen M. Pallottino und M. Cristofani auf der einen und H.-V. Herrmann und K. Kilian auf der anderen Seite nach dem Vortrag von Herrmann beim Athener Kongress des Jahres 1979 entbrannt war, der die Beziehungen zwischen Griechen-

[1] Letzte Berichte sind Naso 2006a, Naso 2006b, Naso 2006c, Naso 2009a, Naso 2009b, Naso i. D.
[2] Gehrig 2004, 45, 105 A. 432; Rolley 2005, 343.
[3] Zuletzt Baitinger 2001, 243, Nr. 19; Kilian-Dirlmeier 2002, 279; Philipp 2004, 145.

land, Italien und Sizilien im 7. Jh.v.Chr. zum Thema hatte. Die italienischen Forscher schlugen vor, nicht alle im Zeusheiligtum gefundenen italischen Fundstücke der Initiative von Griechen zuzuschreiben, wie Herrmann angenommen hatte. Vielmehr könnten viele Fundstücke aufgrund ihrer Beschaffenheit – wie etwa die großen Bronzeschilde, bei denen es sich um Paradeschilde handelt – als Weihungen von Etruskern angesehen werden, die aufgrund ihrer raschen Hellenisierung vermutlich bereits sehr früh die griechischen Heiligtümer frequentiert hätten[4]. Auch wenn die vorgebrachte Kritik nicht gänzlich abzuweisen ist, so würde ich doch in diesem besonderen Fall vorschlagen, die genannten Schilde und allgemein alle in Olympia und in anderen griechischen Heiligtümern gefundenen Fundgruppen italischer Waffen als Resultat griechischer Weihungen anzusehen. Nach der Publikation verdienstvoller Forschungen, wie etwa jene von A. Geiger über die Schilde und jene von C. Iaia über die verschiedenen Gattungen bronzener Artefakte (unter anderem Helme), wissen wir, dass es sich bei den ältesten Schilden und Helmen keineswegs um Paradewaffen handelt, sondern dass die Bronzebleche der Schilde einen Untergrund aus vergänglichem Material wie etwa Holz oder Leder verdeckten, dessen Existenz durch Nieten bei den besser erhaltenen Exemplaren bestätigt wird. Im Fall der Helme sind es die perfekt ausgetriebenen Bleche, die Iaia aufgrund der Bearbeitungsspuren auf den Stücken feststellen konnte; die lange Bearbeitung der Bleche diente nicht nur zur Verringerung der Metalldicke, sondern garantierte auch eine erhöhte Elastizität und Robustheit durch die Verdichtung des Materials[5].

Die im 9. und 8. Jh.v.Chr. in Süditalien und Sizilien gefertigten Angriffs- und Verteidigungswaffen, die in griechischen Heiligtümern gefunden wurden, sind Teil der charakteristischen Weihungen dieser Orte, wobei ein besonderer Bezug zum Zeusheiligtum in Olympia bestanden hat: Bezeichnend ist das Bedürfnis der Kolonisten, dem altehrwürdigen Orakel des Zeus Olympios zu danken, der sie bei der entscheidenden Wahl des Siedlungsplatzes geführt hat, bevor sie zu den gefährlichen Unternehmungen in Süditalien und Sizilien aufbrachen[6]. Die Waffen waren nach schwierigen Unternehmungen immer beschädigt, wie eine Lanzenspitze aus Olympia bestätigt. Diese wurde verbogen, gebrochen und die Seiten systematisch mit Hilfe einer Zange ausgefranst[7] (**Abb. 1**). Solche Waffen stellen demnach eine Gabe an die Gottheit dar, einen Teil der bei der Schlacht mit dem Feind erlangten Kriegsbeute. Weitere Argumente hierfür ergeben sich zum einen aus dem typologischen Vergleich dieser Fundstücke, insbesondere bei den bronzenen Lanzenspitzen aus der frühen Eisenzeit, und zum anderen aus dem, was aus den literarischen Quellen und dem archäologischen Befund über die frühen Auseinandersetzungen zwischen Kolonisten und Einheimischen bei der Gründung neuer Städte in Süditalien und Sizilien bekannt ist. In diesem Zusammenhang halte ich es für gerechtfertigt, für die in den Heiligtümern des olympischen Zeus und des delphischen Apoll gefundenen Lanzen eine Weihung durch griechische Siedler von Syrakus auf Sizilien, von *Lokroi Epizephyroi* in Kalabrien und von Cumae in Kampanien anzunehmen. Es ist bekannt, dass dort Auseinandersetzungen zwischen Neuankömmlingen und Einheimischen bezüglich der Kontrolle der Territorien genau in das 8. Jh.v.Chr. fallen, also in jene Zeit, in der Lanzentypen im Gebrauch waren, wie sie ähnlich in den griechischen Heiligtümern gefunden wurden[8]. Ein besonderes Merkmal stellen dabei die zwei Löcher im Blattansatz dar, die eine Einordnung der Stücke unter die in Kalabrien und Sizilien vom Ende des 8. bis zur Mitte des 7. Jhs.v.Chr. gebräuchlichen Typen ermöglichen[9]. Diese Interpretation wird neben den literarischen Quellen vor allem durch die wenigen, aber sehr aussagekräftigen Funde in den Heiligtümern der genannten Gebiete bekräftigt: Ein Beispiel hierfür stellt eine von P. Orsi unter dem Athenaion von Syrakus gefundene Lanzenspitze dar, die zusammen mit griechischen Objekten gefunden wurde[10].

Eine besondere, in Olympia gefundene Lanzenspitze sticht aus dieser Gruppe aufgrund ihrer außergewöhnlichen Größe und ihrer äußerst sorgfältigen Verzierung hervor, die sie nicht nur als Produkt einer Werkstatt

[4] ASAtene 61 (1983) [1984], 357–358.

[5] Geiger 1994; Geiger 1998; Iaia 2005.

[6] Sinn 1991; Völling 2002.

[7] Baitinger 2001, Nr. 534 (Olympia. Museum, Inv. Nr. B 1704).

[8] Syrakus: Thuc. 6, 3, 2–3, ed. H. Stuart Jones, Oxford 1902. Für Cumae und Lokroi scheint die archäologische Lage eindeutig: Die italischen Siedlungen wurden verlassen, als die griechischen Kolonien gegründet wurden.

[9] Eine Lanzenspitze aus Olympia (Baitinger 2001, Nr. 536) und eine aus Delphoi (Avila 1983, 140–142, Nr. 998) könnten aus Kalabrien stammen. Für die Lanzespitzen aus Kalabrien: Pacciarelli 1999a, 134–136, Fig. 36; Pacciarelli 1999b, 37, Nr. 25, Fig. 28 und 47, Nr. 83, Fig. 41. Sechs Lanzespitzen aus Olympia (Baitinger 2001, Nr. 530–535) finden sehr gute Vergleiche mit Exemplaren aus dem Hortfund bei Mendolito di Adrano in Sizilien (Albanese Procelli 1993, 180–181).

[10] Orsi 1918, 576–577.

Mittelitaliens (möglicherweise aus Etrurien) ausweisen, sondern auch eher als Machtinsignie denn als Verteidigungswaffe. Auch ohne Spitze weist sie eine Gesamtlänge von 59,6 cm auf[11] (**Abb. 2**). Die bereits erwähnten Lanzen und allgemein die jüngeren, mit Inschriften versehenen Lanzen aus Olympia lassen an eine Eroberung auf der italischen Halbinsel und eine darauffolgende Weihung durch griechische Siedler denken[12]. Bei dieser Gelegenheit verlor die Waffe ihre frühere Funktion, was die Anwesenheit eines Schmiedes erforderte. Eher unwahrscheinlich scheint dagegen die Annahme, dass es sich bei dem außergewöhnlichen Objekt um ein wertvolles Gastgeschenk handelt, das ein griechischer Krieger in Italien erhalten und dann – unter Beraubung seiner Funktion – an Zeus geweiht hätte. Der außergewöhnlich reiche Dekor, der eine teilweise Entsprechung lediglich in einer wesentlich kleineren Lanzenspitze italischer Herkunft (jetzt in der Universität von München aufbewahrt) findet, führt zu der Annahme, dass es sich bei diesem Gegenstand um eine Insignie handeln könnte[13]. Die Funktion von Lanzen als Machtinsignie ist in vielen Gesellschaften der antiken Welt belegt, angefangen von den Hethitern bis hin zu den Römern. M. Sannibale hat für das vorrömische Italien zahlreiche Exemplare zusammengestellt, die eine Länge von bis zu 98 cm aufweisen, was eine Verwendung als einfache Angriffswaffe ausschließt[14]. Könnte man, sollte diese Hypothese zutreffen, in der genannten Lanze die Weihung eines weitgehend hellenisierten etruskischen *regulus* sehen, der seinen griechischen Partnern nacheifern wollte? Auf internationaler Ebene erfolgte eine ähnliche Geste durch Pharao Necho II, der am Ende des 7. Jhs.v.Chr. seine Kleidung nach einem erfolgreichen Feldzug an den Apollo von Didyma weihte, wie Herodot berichtet[15]. Diese Fragestellung wird jedoch offen bleiben müssen.

Im samischen Heraion wurde unter anderem ein Antennenschwert gefunden, das das Verbreitungsgebiet dieser Prunkwaffe in der Ägäis erweitert. Trotz seines schlechten Erhaltungszustandes lässt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit dem am häufigsten vertretenen Typus Tarquinia zuweisen[16] (**Abb. 3**).

Die mehr als 70 publizierten Fibeln, die nicht nur aus Olympia stammen und zwischen dem 9. und 7. Jh.v.Chr. datiert werden, belegen den unter Frauen weit verbreiteten Brauch, wertvolle Stoffe und Kleidung an Gottheiten zu weihen. Kl. Kilian schlug in seinen Forschungen zu den weiblichen Trachtbestandteilen im ägäischen Raum vor, zwischen aus Italien importierten Fibeln und solchen aus griechischer Produktion, welche die Prototypen imitieren, zu unterscheiden. Seine Hypothese wurde durch spätere Studien, wie etwa von H. Donder über die Funde aus dem Aphrodision von Milet, bestätigt[17]. Bleibt noch ein weiterer *corpus* von Fibeln, die zweifelsohne aus dem italischen Raum stammen. In diesem Zusammenhang möchte ich gerne auf zwei Fibeln hinweisen, die bei Grabungen des Österreichischen Archäologischen Instituts im Artemision von Ephesos ans Licht gebracht wurden; diese sind mit Scheiben aus Bernstein und Knochen versehen, die teilweise wiederum Einlegearbeiten aus Bernstein aufweisen (**Abb. 4**). Es ist schwierig, diesen Schmuck nicht Verucchio (Prov. Rimini) zuzuweisen. Bei den noch laufenden Grabungen in Verucchio wird immer wieder Bernsteinschmuck gefunden; vor nicht allzu langer Zeit konnten sogar Reste von bemaltem Bernstein festgestellt werden. Diese Funde weisen auf eine Werkstatt hin, die sich auf die Herstellung von Bernsteinschmuck spezialisiert hatte[18]. Der Vergleich unserer zwei Stücke mit den charakteristischen Funden aus weiblichen Bestattungen von Verucchio führt dazu, die beiden ephesischen Exemplare einer Werkstatt in Verucchio zuzuschreiben und das besser erhaltene Exemplar in die erste Hälfte des 7. Jhs.v.Chr. zu datieren. Auf diese Weise könnte man für den im Votivdepot des Peripteros geometrischer Zeit und des Artemisions archai-

---

[11] Baitinger 2001, 36, 146 f., Nr. 526 (Olympia, Museum, Inv.-Nr B 1026).

[12] Für die beinschrifteten Waffen s. Baitinger 2001, 238–246 (Olympia); Kilian-Dirlmeier 2002, 279–282 (Olympia und andere Heiligtümer).

[13] Baitinger 2001, 36, Abb. 3 (München, Inst. für Ur- und Frühgeschichte).

[14] Sannibale 1998, 37–40, ad Nr. 13.

[15] Hdt. 2, 159, kommentiert zuletzt in Ebbinghaus 2006, 190.

[16] Klinge (Vathy, Museum, Inv.-Nr. B 343) und Griff (Vathy, Museum, Inv.-Nr. B 2517) gehören ganz offensichtlich zu ein- und demselben Exemplar, wie schon vermutet wurde (Kilian-Dirlmeier 1993, 127, Nr. 445, Taf. 58; von Hase 1997, 298, Abb. 11). Für die typologische Einordnung vgl. zuletzt de Marinis 1999, 542–548.

[17] Donder 2002, 4 mit Lit.

[18] Die zwei Fibeln aus Ephesos (Selçuk, Museum, Inv.-Nr. Art. 87/ K 246), die von Klebinder-Gauß 2007, 207 nur erwähnt werden, sind noch unpubliziert (zuletzt Naso 2007, 29, Fig. 11, mit Literatur). Sie entsprechen dem Typ 34 von Verucchio (Boiardi, von Eles 2003, 121, Taf. 6). Weitere Daten und Literatur über die Fibeln aus Verucchio bei von Eles 2007.

scher Zeit gefundenen Bernstein, der den bisher umfangreichsten Beleg geschnitzten Bernsteins in Ostgriechenland darstellt, eine Herkunft aus Verucchio annehmen[19].

Orientalisierende Periode

Ebenfalls einer weiblichen Frauentracht zuzuschreiben ist ein in Olympia gefundenes getriebenes Silberblech, verziert mit horizontalen Reihen von Raubtieren und Motiven aus konzentrischen Kreisen[20] (**Abb. 5**). Präsenz und Ausführung dieser Stücke führen dazu, das Blech einem Diadem zuzuschreiben, das die Arbeit eines Goldschmiedes aus Caere darstellt, möglicherweise aus derselben Werkstatt, die nach Fr.-W. von Hase den Goldschmuck der Tomba Regolini-Galassi ausgeführt hat[21]. Der Vergleich unseres Blechs mit den Goldarbeiten des Caeretaner Grabes liefert einen wertvollen Anhaltspunkt für seine Datierung in das zweite Viertel des 7. Jhs.v.Chr., was als *terminus post quem* für die Weihung dienen kann. Der Brauch, den Kopf der Verstorbenen mit punzierten Silberbändern zu verzieren, ist auf der italischen Halbinsel in der zweiten Hälfte des 7. Jhs.v.Chr. durch mindestens drei Bestattungen Angehöriger hohen Ranges bestätigt, die erst vor kurzem das Interesse von P. Guzzo geweckt haben: Aus Grab 89 der Nekropole von Cales im nördlichen Kampanien und aus Siponto im nördlichen Daunien (eine für zahlreiche neue Einflüsse offene Region) stammen zwei Exemplare, die viele Gemeinsamkeiten mit dem in Olympia gefundenen Blech aufweisen. Im Samnium, und zwar in Benevent, wurde hingegen ein fast vollständig erhaltenes Diadem gefunden, das ein komplexes dekoratives Repertoire präsentiert[22]. Das in Olympia gefundene Blech erlaubt die vorsichtige Skepsis Guzzos auszuräumen, der zudem dieses Stück nicht in seinen Ausführungen erwähnt. Dies führt mich dazu, in den Diademen von Cales und Siponto Werke Caeretaner Goldwerkstätten zu erkennen, die jedoch im etruskisierten Teil Kampaniens tätig waren. Ein seltener Kelch aus Chios und eine Spindel aus blauem Glas aus Grab 89 von Cales bezeugen Beziehungen zwischen Cales und Südetrurien, insbesondere mit Caere. Dies wird durch den Fund der Glasspindel eindeutig belegt, die einer von M. Martelli lokalisierten Werkstatt zuzuweisen ist[23]. Es erscheint demnach plausibel, in der Person, die das Diadem in Olympia geweiht hat, eine Vertreterin der caeretanischen Eliten zu sehen, was nicht zuletzt auch durch den Fundort im Inneren des Heiligtums unterstrichen wird. A. Furtwängler nennt als Fundort den südlichen Bereich des Heiligtums („südlich vor der Exedra“)[24], den wir mit dem Nymphäum des Herodes Atticus identifizieren können. Der Fund erfolgte demnach genau im Bereich des Heratempels, der zu Furtwänglers Zeit noch nicht bekannt war. Seit dem Beginn der mehr als hundertjährigen Erforschung des Heiligtums von Olympia wurde in diesem Bereich eine gewisse Anzahl an weiblichen Trachtbestandteilen aus Metall gefunden, die allesamt um 600 v. Chr. datieren. Jüngst hat sich A. Moustaka zu diesen Stücken geäußert[25]. Daher ist es sehr wichtig, dem etruskischen Diadem, das von der Forschung (aufgrund seiner Aufbewahrung in den Depots des Nationalmuseums von Athen) bisher vernachlässigt wurde, seinen Fundkontext zurückzugeben. Die angesprochene Lokalisierung ist von besonderer Bedeutung, da sie an Fragestellungen anknüpft, die die innere Topographie des Heiligtums betreffen, auf die hier jedoch nicht eingegangen werden kann.

Wir können an dieser Stelle lediglich auf die in Olympia gefundenen Bronzevasen hinweisen, die sich auch in anderen Heiligtümern wie dem Heraion von Samos fanden[26]. Besondere Aufmerksamkeit benötigen dagegen für Olympia belegte Weihungen, die eindeutig den Etruskern zugeschrieben werden können: die Throne. F. Jurgeit (im Jahr 1990) und I. Strøm (im Jahr 1999) schlugen vor, zwei Bronzeblechfragmente, die zuvor Schilden zugewiesen worden waren, den Rückteilen von Thronen zuzuorden. Jurgeit hat das Fragment Br 1321 einem Thron zugesprochen, Strøm (ohne Jurgeits Vorschlag zu teilen und sich auf die traditionelle

[19] Eine Auswahl des im Artemision gefundenen, geschnitzen Bernsteins bei Muss 2008 und Erdemgil 2008.
[20] Athen, National Museum, Inv.-Nr. 6359: Naso 2006a, 340–341 mit Literatur (adde Strøm 1990b, 92).
[21] Von Hase 1995; von Hase 2000.
[22] Guzzo 2007.
[23] Zum Grab von Cales: Passaro, Ciaccia 2000; Passaro, Ciaccia 2001. Zur Glaswerkstatt: Martelli 1994,
[24] Furtwängler 1890, 99, Nr. 693.
[25] Moustaka 2002, 307–311.
[26] Naso 2006c, 359–362.

Deutung berufend) hat ihrerseits ein Fragment ohne Inventarnummer, bekannt unter der Signatur Ol. IV 1007 aus Furtwänglers Publikation, als Rest eines Thrones erkannt[27].

Die Maße des Fragmentes erlauben jedoch, F. Jurgeit Recht zu geben: Aufgrund einer direkten Kontrolle des Stückes gelang es mir, den ursprünglichen Durchmesser des Objekts zu berechnen und festzustellen, dass es sich dabei um einen runden Gegenstand mit einem Mindestdurchmesser von 101 cm gehandelt haben muss; eine Größe also, die bei weitem die größten bisher aus Etrurien bekannten Schilde mit einem Durchmesser von 90 cm übertrifft. Dieses Detail und die aus Dreiecken bestehende Dekoration, die auf Schilden sehr selten und auf ähnlichen Objekten nie vorkommt, lassen uns zu dem Schluss kommen, das Fragment Br 1321 einem runden Gegenstand oder, genauer gesagt, einem Objekt mit krummlinigem Profil zuzuweisen, was der Rückenlehne eines Thrones entspricht. I. Strøm hat das Fragment Ol. IV 1007 einem Thron mit stark gewölbter Rückenlehne zugewiesen und es in das zweite Viertel des 7. Jhs. v.Chr. datiert. Die entscheidende Frage, ob die beiden Fragmente demselben Exemplar zuzuweisen sind, bleibt unbeantwortet. Der Erhaltungszustand der zwei Fragmente, die bereits im 19. Jh. entdeckt wurden, erlaubt keine genauere Untersuchung, da beide auf einer dicken Paraffinschicht aufgezogen sind, die nur eine einseitige Ansicht erlaubt, was einen Vergleich der Patina der beiden Stücke unmöglich macht. Auch die jeweiligen Fundstätten innerhalb des Heiligtums geben keinen weiteren Aufschluss über eine mögliche Zusammenhörigkeit der Funde: das Fragment Br 1321 wurde westlich des Zeustempels gefunden, während die Provenienz des Fragmentes Ol. IV 1007 gänzlich unbekannt ist. Aber auch zwei eventuell verschiedene Fundplätze innerhalb des Heiligtums würden keineswegs überraschen, da die Auffindung von Fragmenten ein- und desselben Objekts an verschiedenen Fundplätzen bei den Ausgrabungen in Olympia ein bereits bekanntes Phänomen darstellt. Was die etruskischen und italischen Fundstücke betrifft, so möchte ich an dieser Stelle lediglich die bereits genannte verzierte Lanzenspitze erwähnen, deren Fragmente an drei verschiedenen Stellen des Heiligtums gefunden wurden[28], oder einen süditalischen Kultwagen, dessen Halterungen in zwei gänzlich verschiedenen Bereichen ans Licht kamen[29]. In diesem Zusammenhang hilft uns auch das Dekorationsprogramm der drei bisher bekannten Throne größerer Dimension nicht weiter. Ein Thron befindet sich heute im Louvre, ein weiterer im Badischen Landesmuseum in Karlsruhe; der dritte, der aus der Tomba Barberini in Praeneste stammt, wird in der Villa Giulia in Rom aufbewahrt. Alle drei datieren in das zweite Viertel des 7. Jhs.v.Chr.[30]. Nicht dieser Serie zugehörig scheinen mir die in ihren Abmessungen wesentlich kleineren Throne, die in Chiusi und im umgebenden Territorium in der zweiten Hälfte des 7. Jhs.v.Chr. in Gebrauch waren. Sie wurden von I. Strøm untersucht, die auch die Gemeinsamkeiten herausgearbeitet hat[31].

Das Fehlen eines gemeinsamen Dekors erstaunt nicht, wurden Throne doch als Einzelstücke geplant und auf direkten Wunsch hin ausgeführt, was die Einzigartigkeit der Dekoration erklärt, die von Exemplar zu Exemplar variiert. Für den Moment und aufgrund des Fehlens neuer Daten, die möglicherweise aus dem Museumsdepot von Olympia kommen können, muss diese Fragestellung offen bleiben. Derzeit lässt sich lediglich sagen, dass in Olympia zwei Fragmente gefunden wurden, die sich etruskischen Thronen aus der ersten Hälfte des 7. Jhs.v.Chr. zuordnen lassen.

Wesentlich aussagekräftiger erscheinen mir die Folgen zu sein, die diese Identifikation mit sich bringt und die neue Wege für die Forschung öffnet. Ein derartig symbolträchtiges Objekt als Gabe an die Götter, bei dem es sich wohl nicht um ein einfaches Weihgeschenk oder einen Teil von Kriegsbeute gehandelt haben kann, lässt sich meines Erachtens eher mit der Weihung einer Stadt Südetruriens in Einklang bringen. Die Hauptproduktionsstätte wurde von F. Jurgeit in Tarquinia lokalisiert, von I. Strøm dagegen in Veji. Aufgrund der bereits genannten Gründe scheint es mir unmöglich, diese außergewöhnlichen Werke einer einzigen Werkstatt zuzuweisen. Doch weitere Hinweise werden vermutlich erst nach einer genauen technischen Untersuchung im Zuge der Restaurierung eines jeden Stücks (vor allem im Hinblick auf die Charakteristika der Konstruktionsweise) erfolgen können.

---

[27] Jurgeit 1990; Jurgeit 1994; Jurgeit 2000: contra Strøm 2000. Für die etruskischen Bronzeschilde: Geiger 1994; Geiger 1998.

[28] Baitinger 2001, 36, 146 f., Nr. 526 (Olympia, Museum, Inv.-Nr B 1026).

[29] Söldner 1994 (Olympia, Museum. Inv.-Nr. Br 791, B 4930).

[30] Louvre: Bloch 1974, 58–61; Karlsruhe: Jurgeit 1999, 195–197, Nr. 299 mit älterer Lit.; Villa Giulia: Roma 2008, 258, Nr. 239, mit älterer Lit.

[31] Strøm 1986; Strøm 1988; Strøm 1990a.

I. Strøm erkennt im Thronfragment Ol. IV 1007 die Weihung eines Königs aus Veji. Aus der (erst jüngst untersuchten) epigraphischen Dokumentation wird jedoch ersichtlich, dass in den griechischen Heiligtümern nicht die privaten, sondern die öffentlichen Weihungen deutlich überwiegen. Ein seltenes Beispiel für eine private Weihung stellt der Helm des Miltiades dar[32]. Grundsätzlich verschieden erscheint dagegen die Situation bei den antiken Quellen: Herodot erinnert etwa an die bereits erwähnte Weihung von Pharao Necho II und an die reichen *Anathemata*, darunter auch der berühmte Goldkrater[33], die Kroisos bei zahlreichen Gelegenheiten dem Apollo-Heiligtum von Delphi geweiht hat. Auch wenn in der Struktur der etruskischen Gesellschaft der orientalisierenden Epoche herausragende Persönlichkeiten nicht fehlten, die in der Lage gewesen wären, Schätze in den Heiligtümern anzuhäufen, so ist doch eher anzunehmen, dass der König einer Stadt Südetruriens für die Weihung ein Heiligtum wie Olympia gewählt hätte. Da Olympia in der ersten Hälfte des 7. Jhs.v.Chr. bereits ein internationaler Schauplatz im Mittelmeerraum war, hätte eine öffentliche Weihung es dem ersten Vertreter der Stadt erlaubt, seine Rolle als führende Persönlichkeit zu legitimieren. Letzte Untersuchungen belegen eine weitreichende Hellenisierung der vier führenden Städte Südetruriens Veji, Caere, Tarquinia und Vulci, da diese bereits sehr früh mit den von Griechen in Süditalien und auf Sizilien gegründeten *apoikiai* in Kontakt gekommen waren[34]. Die Etrusker müssen demnach von der Existenz der großen panhellenischen Heiligtümer (Apoll von Delphi, Zeus von Olympia) und ihrer sogar in den Augen orientalischer Herrscher internationalen Bedeutung gewusst haben. Das große Bedürfnis nach Selbstdarstellung, das sich in Etrurien lediglich in der reichen, aber im Dunkel der Kammern eingeschlossenen Grabausstattung offenbart, konnte so in aller Öffentlichkeit und vor einem großen Publikum ausgelebt werden. Auf internationaler Ebene war es den Etruskern Südetruriens dadurch möglich, ihrer bedeutenden wirtschaftlichen Stärke, basierend auf ihrem großen Reichtum an Metallen und Getreide, Ausdruck zu verleihen. Von welcher Bedeutung diese Vorkommen waren, wird besonders im 6. und 5. Jh.v.Chr. deutlich, als die Abhängigkeit von den etruskischen Gütern die Autoritäten des delphischen Heiligtums dazu veranlasste, sowohl den tyrrhenischen Etruskern von Caere als auch jenen aus dem adriatischen Spina als einzigen „Fremden“ den Bau von *thesauroí* zu erlauben.

Die Identifikation des Fragments aus Olympia als Teil eines etruskischen Thrones findet ihre Entsprechung in einer äußerst bekannten Stelle bei Pausanias, der im 2. Jh.n.Chr. die Präsenz des „Thrones des Arimnestos“ in Olympia erwähnt, der „über die Tyrrhener herrschte und als Erster der Barbaren ein Geschenk an den Zeus von Olympia weihte“[35]. Ausgehend von E. Kunze – Protagonist der Wiederaufnahme der Ausgrabungen im Olympia im Jahre 1936 und langjähriger Leiter derselben – entwickelte sich die *communis opinio*, das *anathema* des Arimnestos führe uns in eine sehr antike Epoche, genauer gesagt an das Ende des 8. Jhs. bzw. in das 7. Jh.v.Chr., wobei die Annahme vermutlich unter dem Einfluß der in diesen Jahren erfolgten Entdeckungen etruskischer Objekte in Olympia, insbesondere der Waffen, entstanden war[36]. Auch die nachfolgende moderne Literatur begnügte sich mit der kurzen Erwähnung des etruskischen Königs und seines Gestus. Erst G. Colonna widmete sich während des Kongresses in Trient zu den großen griechischen Heiligtümern[37] dieser Person ausführlich. In seiner Analyse führt Colonna die von Felix Eckstein vorgeschlagene Identifikation bezüglich der Aufstellung des Thrones im Pronaos des Zeustempels aufgrund der im Boden nachgewiesenen Einlassungen an und identifiziert die ursprüngliche Form des etruskischen Namens, der im Griechischen Arimnestos lautet. Der Wissenschaftler schlägt die Form **ariemena* in archaischer Zeit, **arimna* in jüngerer Zeit vor. Er teilt damit eine bereits im 18. Jh. aufgestellte und später von Th. Mommsen wieder aufgegriffene These, die eine sprachliche Verbindung zwischen der Wurzel *Arim-* und dem Flussnamen *Ariminus* sowie dem Stadtnamen *Ariminum* sieht. Die Ähnlichkeit zwischen den erwähnten Namen ermöglicht es, die Herkunftszone des etruskischen Gentilnamens **Ariemena* in der Romagna zu lokalisieren. An diesem Punkt schlägt Colonna entgegen der allgemein vorherrschenden Meinung jedoch vor, die Weihung des Arimnestos den Etruskern Kampaniens zuzuweisen, wo im Jahr 525 v.Chr. ausgehend von an der Adriaküste angesiedelten

[32] Zuletzt Philipp 2004, 146–147.
[33] Blackman/Sawyer 2000. Die literarische Überlieferung zu den Anathemata des Kroisos ist von Dorandi 2006, 458–461 gesammelt worden.
[34] Moretti Sgubini 2001; Tarquinia 2001; Roma 2005; Orvieto 2006; Orvieto 2007.
[35] Paus. 5,12,5 (ed. G. Maddoli, Milano 1995).
[36] Kunze 1951, 742–743.
[37] Colonna 1993.

Leuten (also auch von Leuten aus der Romagna) eine Militärkampagne gegen die Stadt Cuma erfolgt war. Arimnestos wäre demnach gegen Ende des 6. bzw. im 5. Jh.v.Chr. der König einer etruskischen Polis in Kampanien gewesen.

Auch wenn es mir Schwierigkeiten bereitet, so sprechen in diesem Fall doch zahlreiche Gründe dafür, meinem Doktorvater zu widersprechen. Probleme bereitet in erster Linie die späte Datierung. Eine Datierung der Weihung des Arimnestos in das 6./5. Jh.v.Chr. würde uns zu weit von der für ihr altehrwürdiges Alter bewunderten ältesten ausländischen Weihung im Heiligtum des delphischen Apolls wegführen, dem bei Herodot erwähnten Thron des Midas, des Königs von Phrygien[38]. Ein äußerst kritischer Wissenschaftler bezüglich der literarischen Überlieferung zu den Orakeln wie R. Crahay hält die Nachricht bei Herodot für gänzlich falsch, vielmehr vermutet er eine Erfindung der Priester des Heiligtums des delphischen Apolls, die das Heiligtum mit einer glorreichen Vergangenheit aufwerten wollten. Für Crahay stellt die Nachricht über den Thron des Midas eine Parallele zur Weihung des Thrones durch den unbekannten Arimnestos in Olympia dar[39]. Ohne mich auf gefährlichen Boden begeben zu wollen, möchte ich hier lediglich anmerken, dass Herodot auch die reiche Überlieferung bezüglich der in Delphi geweihten *Anathemata* durch einen weiteren bekannten ausländischen König wie Kroisos (560–547 v.Chr.) kannte. In diesem Zusammenhang scheint die Erwähnung einer berühmten und alten Persönlichkeit wie Midas die hohe Chronologie für den fast unbekannten Arimnestos zu unterstützen. Die erst kürzlich hervorgehobenen Formen von Konkurrenz zwischen den einzelnen griechischen Poleis bei ihrer Darstellung innerhalb der Heiligtümer geben Anlass zu der Vermutung, dass auch die Heiligtümer selbst nicht gänzlich unbeteiligt an dieser Entwicklung gewesen waren[40]. So erstaunt nicht, dass die antike literarische Überlieferung eine Parallele für die Weihungen der Throne seitens der ausländischen Könige sowohl für Delphi als auch für Olympia liefert. Da das Reich des Midas gemäß der Zeitrechnung des Eusebius zwischen 738–696 v.Chr. anzusetzen ist, könnte man meines Erachtens für die Weihung des Arimnestos eine Datierung nahe dieser Zeitspanne vermuten, was auch den wenigen sicheren Nachrichten nicht widerspricht.

Wenden wir uns nun aber dem Namen des Königs zu. Man kann vermuten, dass es sich bei dem Namen Arimnestos um die griechische Form des etruskischen Namens handelt. Wahr ist auch, dass es äußerst schwierig ist, die ursprüngliche Form des etruskischen Namen zu rekonstruieren, für den C. de Simone **Arimneste* für die archaische und **Armnste* für die jüngere Zeit mit Synkope der inneren Vokale vorgeschlagen hat[41]. Ausgehend von der von Colonna vorgeschlagenen Form für das Etruskische würde man darüber hinaus die griechische Form *Arimnastos* – und nicht *Arimnestos* – erwarten, wie C. de Simone mir mündlich bestätigt hat. Die griechische Epigraphik kennt Ende des 6. Jhs.v.Chr. beide Formen, also sowohl *Arimnastos* als auch *Arimnestos*. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung eines gewissen Arimnestos, Sohn des Pythagoras. Aber es ist bekannt, welche großen Schwierigkeiten die pythagoräischen Quellen bereiten[42].

Abschließend einige Bemerkungen zur Frage des Königs und des Thrones. Wie aus der literarischen Überlieferung hervorgeht, endete die Monarchie in Rom im ausgehenden 6. Jh.v.Chr. Dieser Zusammenbruch geht, wie wir aus der archäologischen Dokumentation sehen werden, mit einem Wechsel der Machtinsignien in Etrurien einher: So wird der zuvor übliche Thron durch einen Diphros als Machtsymbol ersetzt. Von Bedeutung erscheint auch das verwendete Material zu sein. Sowohl Herodot bezüglich des Thrones des Midas als auch Pausanias bezüglich des Thrones des Arimnestos erwähnen das Material nicht, aus dem die Throne gefertigt waren. Einige Wissenschaftler haben die Vermutung angestellt, dass es sich in beiden Fällen nicht um ein wertvolles Material gehandelt haben könnte, sie nehmen Holz an[43]. Es ist kein Zufall, dass K. de Vries und W. Schiering erst kürzlich unabhängig voneinander vorgeschlagen haben, die berühmte aus Elfenbein gefertigte Statuette eines Löwenbändigers aus Delphi als Rest des Midasthrones zu deuten[44]. Die Einlassung auf dem Rücken der Statuette deutet auf eine ursprüngliche Anbringung auf einem Holzuntergrund hin. In

[38] Hdt. 1,14,10-13 (ed. Ph. Legrand, Paris 1970).
[39] Crahay 1956, 207–208.
[40] Snodgrass 1986, 55–58.
[41] De Simone 1989, 199.
[42] Naso 2006a, 339.
[43] Zuletzt Strøm 2000, 78, mit Lit.
[44] De Vries 2002; Schiering 2003.

diesem Zusammenhang kommen wir erneut auf Verucchio zu sprechen. In der Rekonstruktion von Colonna fehlt gänzlich Verucchio mit seinen hölzernen Thronen und seinen außergewöhnlichen Funden, die die weitreichendsten Folgen für die Etruskerforschung der letzten zwanzig Jahre mit sich brachten[45]. Die genannten Argumente bringen mich zu dem Schluss, die erste fremde Weihung in Olympia, den vermutlich aus Holz gefertigten Thron des Arimnestos, in das 7. Jh.v.Chr. zu datieren. Auf dieses Thema wird jedoch noch an anderer Stelle einzugehen sein.

Innerhalb der etruskischen Funde in der Ägäis nimmt die Buccherokeramik eine besondere Rolle ein. Die Buccherovasen, die in wichtigen ägäischen Fundorten wie den Hera-Heiligtümern bei Perachora und Samos ans Licht kamen, haben ganz offensichtlich schon in der Antike zur Charakterisierung der etruskischen Identität beigetragen, da Bucchero die anerkannte etruskische Nationalkeramik war. Ihre Verbreitung verdankte sie in erster Linie einer einzelnen Vasenform: dem Kantharos. Die zweihenkelige, für den Weinkonsum bestimmte Tasse hat in Mittelitalien eine lange Geschichte, deren Anfänge bereits im 8. Jh.v.Chr. liegen. Eine Variante der Form stellt den üblichen etruskischen Import im Mittelmeerraum dar, der von Spanien bis Syrien weit verbreitet ist[46]. Diese Variante ist besonders in der Ägäis vertreten, wo auch die sogenannten Giant-Kantharoi identifiziert worden sind. Ein üblicher Kantharos ist ungefähr 15 cm hoch und hat einen oberen Durchmesser von etwa 14–15 cm. Ein Giant-Kantharos, der eine ähnlich Form aufweist, kann hingegen bis zu 35 cm hoch sein und einen oberen Durchmesser von mehr als 30 cm haben. Die Dimensionen zeigen, dass es sich dabei um besondere Weihungen handelte. Ausserhalb Etruriens finden sich Giant-Kantharoi in griechischen Heiligtümern auf Sizilien und Samos. Neufunde wurden vor kurzem in Milet und in Didyma identifiziert[47]. Die Forschungen von P. Courbin, F. Villard, T. Rasmussen, M. Gras und H. Brijder ergaben, dass etruskische Kantharoi zu Beginn des 6. Jhs.v.Chr. in das griechischen Vasen-Repertoire Eingang gefunden haben: Die ältesten attischen Kantharoi, die um 585–580 v.Chr. zu datieren sind, bieten hierfür die besten Beispiele[48]. Basierend auf einer sehr detaillierten Studie hat Brijder die These aufgestellt, dass als Vorbilder für den attischen Töpfer offensichtlich nicht die Kantharoi aus Bucchero, sondern Exemplare aus Bronze gedient haben könnten. Brijder begründet seine Hypothese mit der Form der vier ihm bekannten bronzenen Kantharoi. Sein Vorschlag ist sicher richtig: Die Zahl der Metallkantharoi, die sich in der Tat auf mindestens 20 Exemplare aus Mittel- und Oberitalien beläuft, unterstützt diese These[49]. Das Verbreitungsareal der etruskischen Kantharoi aus Bronze schließt auch Didyma mit ein, wo ich dank der Erlaubnis von A. Furtwängler und H. Bumke den noch unveröffentlichten Henkel eines Kantharos aufnehmen durfte. Der Import etruskischer bronzener Kantharoi im östlichen Mittelmeerraum, der zuvor lediglich durch zwei silberne Kantharoi aus Rhodos und Olympia vermutet werden konnte, findet nun durch den neuen Fund aus Didyma seine Bestätigung. Ein silberner Kantharos aus Kameiros auf Rhodos, der zum Teil mit Goldfolie überzogen ist, konnte aufgrund geometrischer Motive in der Goldverzierung einer südionischen Werkstatt zugewiesen werden. In den Nekropolen von Rhodos wurden neben lokalem Goldschmuck auch mehrere etruskische Buccherokantharoi ans Licht gebracht, die in diesem Fall mit grosser Wahrscheinlichkeit als Vorbilder fungierten. In Olympia wurde ein von der Forschung vernachlässigter silberner Kantharos entdeckt, der ebenfalls als „Nachahmung“ eines etruskischen Kantharos aus Bucchero interpretiert werden darf. Deutlich ist hier das punzierte Dreieck auf dem unteren Ansatz des Henkels zu erkennen. Es ähnelt den punzierten sog. Fächern auf Vasen aus Bucchero, die aber immer horizontal oder vertikal unter dem Rand verlaufen. Aufgrund des Materials und besonders wegen des ungewöhnlichen Anbringungsortes der Verzierung bin ich davon überzeugt, dass der silberne Kantharos aus Olympia als südionisches, von Etrurien beeinflusstes Erzeugnis des frühen 6. Jhs.v.Chr. klassifiziert werden kann[50].

Die aktive Rolle, die das südionische Handwerk in der Rezeption von etruskischem Bucchero gespielt hat, wird vom etruskischen Bucchero bestätigt, der in Milet gefunden wurde (**Abb. 6**). Im 7. und 6. Jh.v.Chr. war

[45] Von Eles 2002. In den Gräbern von Verucchio sind insgesamt 10 hölzerne Throne dokumentiert (freundl. Hinweis von P. von Eles).

[46] Von Hase 1992, Abb. 27, ergänzt von Naso 2009b (Milet und andere Orte in der Ägäis und im Schwarzmeergebiet).

[47] Naso 2009b, Fig. 3 (Didyma), Fig. 5, Cat. 11 (Milet).

[48] Brijder 1988, mit vorheriger Lit.

[49] Naso 2006c, 366 und 377–379 (Liste 1).

[50] Naso 2009b, 136, Fig. 1, mit Literatur über den Kantharos aus Kameiros (Paris, Musée du Louvre, Inv.-Nr. S 1211, Cat. Suppl. Bijoux, Bj 2165).

Milet eine der bedeutendsten, wenn nicht sogar die bedeutendste Stadt in Ostgriechenland. Die seit 1985 von Volkmar von Graeve geleiteten Ausgrabungen mit Schwerpunkt auf der archaischen Epoche bringen zahllose Neufunde ans Licht, unter denen auch etruskische Importe vertreten sind. Im Aphrodite-Heiligtum auf dem Zeytintepe und in der Siedlung am Kalabaktepe fanden sich mehrere etruskische Objekte. Während im Aphrodite-Heiligtum etwa 100 Buccherofragmente ans Licht kamen, wurden in der Siedlung nur wenige Buccherobruchstücke gefunden. Die Buccherofragmente sind, wie auch die restlichen am Zeytintepe gefundenen Weihungen, winzig klein. Sie gehörten meist zu Kantharoi und datieren in die Zeit von 625 bis 550 v.Chr. Wahrscheinlich stammen sie von mindestens 33, maximal jedoch von 42 Gefäßen. Weitere Scherben lassen sich hinzufügen: 1 Kantharos mit größeren Dimensionen (Giant-Kantharos), 4 Schalen, 1 Kyathos (Trinkbecher mit einem Henkel) und 4 Kannen. Dies entspricht insgesamt einer Menge von mindestens 43 bzw. höchstens 52 Gefäßen. Aufgrund dieser Gefäße ist Milet der an etruskischer Buccherokeramik reichste Fundort im östlichen Mittelmeerraum. Nach Form und Dekor können die Gefäße südetruskischen Töpfereien in Cerveteri, Tarquinia oder Vulci zugeordnet werden. Und es sind gerade diese Städte, die in besonders enger Verbindung mit Ostgriechenland standen: So belegen die archäologischen Zeugnisse, dass in der zweiten Hälfte des 6. Jhs.v.Chr. in Cerveteri und Tarquinia Künstler und Handwerker ostgriechischer Herkunft tätig waren, während aus Vulci der größte Bestand an ostgriechischer Keramik stammt. Um diese archäologisch-makroskopischen Zuweisungen mit naturwissenschaftlichen Analysen (Dünnschliffe, Fluoreszenz und Diffraktion) verifizieren zu können, wurden 18 Proben der in Milet gefundenen Buccherokeramik petrographisch und geochemisch untersucht. Beim Vergleich mit Ergebnissen ähnlicher Untersuchungen, die in Etrurien durchgeführt wurden, konnten die möglichen Werkstätten dieser Vasen identifiziert werden: 12 Proben weisen chemische Besonderheiten der Bucchero-Töpfereien in Cerveteri auf, während 4 mit denen von Tarquinia übereinstimmen. 2 Proben, die als ‚single' bezeichnet sind, finden zur Zeit keinen Vergleich.

Es fehlt hier leider die Zeit, der Frage nachzugehen, inwieweit aufgrund dieser Ergebnisse die Beziehungen zwischen den etruskischen Städten Cerveteri und Tarquinia mit Milet neu bewertet werden könnten. Besonders die Identifizierung der Buccheroimporte aus Tarquinia wirft ein neues Licht auf die Kontakte mit Milet: Als Schlussfolgerung könnte man hier den Vorschlag einbringen, die Buccherovasen aus dem Aphrodite-Heiligtum von Milet als Weihungen von in Tarquinia in der Wandmalerei tätigen Handwerkern aus Milet zu sehen[51].

Archaische Epoche

Nun wenden wir uns aber einem weiteren etruskischen Objekt zu, das dem 6. Jh.v.Chr. angehört. Um das Jahr 600 v.Chr. wurde in Etrurien ein Bronzegerät entwickelt, das eine komplizierte Struktur aufweist. In der modernen Forschung wird dieses Gerät als Siebtrichter oder Infundibulum bezeichnet. Dieses besteht aus einem Griff, der ein lyraförmiges Ende besitzt, an dem ein Trichter angenietet war. Auf dem Trichter sitzt ein bewegliches Sieb, das mittels eines Scharniers mit dem Griff verbunden ist. Das Scharnier kann verschiedene Formen aufweisen: die ältesten Beispiele sind T-förmig, sie nehmen aber bald die Form eines liegenden Löwen, eines Frosches oder einer Sphinx an (**Abb. 7**). Am oberen Ende des Griffes ist ein Haken angebracht, der zum Aufhängen des Symposialgerätes diente. Der Haken kann die Form eines Enten- oder Widderkopfes aufweisen. Mit den Infundibula war es möglich, den Wein zu filtrieren und von einem Krater in eine Kanne oder von einer Kanne in einen Kantharos einzuschenken. Das bewegliche Sieb konnte abgenommen und so gereinigt werden.

In der zweiten Hälfte des 6. Jhs.v.Chr. verbreiteten sich die Infundibula nicht nur auf der italischen Halbinsel, sondern im gesamten Mittelmeerraum, von Spanien bis in die Türkei (**Abb. 8**). Wir kennen mehr als 90 Exemplare, für die ich eine typologische Klassifizierung vorgeschlagen und die ich mehreren Herstellungszentren in Italien zugewiesen habe[52]. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass wir 4 Infundibula aus Spanien und 8 aus griechischen Heiligtümern (darunter 4 Exemplare in Olympia, je ein Exemplar in Kyrene, Argos,

[51] Bezüglich der Literatur und der Vorstellung der Buccherofunde aus Milet verweise ich auf Naso 2009b.

[52] Naso 2006c, 367–370, 380–396 (Liste 2). Das unedierte Exemplar aus Samos besteht aus der Tülle, die falsch als Gürtelschnalle interpretiert und als solche im Museum in Vathy ausgestellt ist. Dieses Stück und ein unediertes Exemplar aus Ampurias, das ich durch M. Santos kenne, sind in der Karte Abb. 8 hinzuzufügen.

Rhodos und Samos) kennen. Alle sind demselben, wohl in Vulci hergestellten Typ zuzuweisen. Bruckstücke von möglichen Infundibula wurden auch in Karthago und in Didyma gefunden. Das Wrack des griechischen Schiffes, das zu Beginn des 5. Jhs.v.Chr. vor Gela auf Sizilien sank, enthielt ebenfalls ein Infundibulum[53]. Dieses gehört zu einem weiteren Typ, der auch im Schwarzmeergebiet, z.B. im milesischen Pantikapaion, vertreten ist (**Abb. 9**)[54]. Das Stück aus Pantikapaion weist eine griechische Weihinschrift auf, die die ephesische Herkunft des Weihenden zeigt. Der etruskische Siebtrichter wurde möglicherweise in einer im Adriagebiet lokalisierten Werkstatt hergestellt und nach Ephesos gebracht, bevor er im Zuge der Gründung der milesischen Kolonie nach Pantikapaion gelangte. In Olympia und im Balkanraum kennt man auch bronzene Nachahmungen der etruskischen Vorbilder[55].

Die in den griechischen Heiligtümern geweihten etruskischen Siebtrichter zeigen, wie sehr die etruskische Bronzeindustrie in Griechenland geschätzt wurde. In der griechischen Literatur des 5. Jhs.v.Chr. sind oft *tyrrhenoi chalkoi* erwähnt wie etwa Trompeten und Kerzenständer[56]. Etruskische Bronzesandalen für Frauen genossen nach literarischen Quellen im klassischen Athen hohe Beliebtheit, da ihre hohe Sohle besonders für einen Bronzedekor geeignet war. Das einzige bisher bekannte Sandalenpaar aus einem reichen Frauengrab in Campovalano (Prov. Teramo) im östlichen Mittelitalien rechfertigt diese Einschätzung. Ein getriebener Figurenfries mit unterschiedlichen Darstellungen findet sich auf dem Bronzeblech der Sohle[57]. Leider fehlen bisher Hinweise auf eventuelle Funde etruskischer Sandalen aus dem griechischen Raum.

Die Rolle, die die Etrusker allgemein in den griechischen Heiligtümern gespielt haben, erreichte ihren Höhepunkt im 5. Jh.v.Chr. im Heiligtum des Apollon von Delphi. A. Jacquemin datiert die Weihung des Cippus der Tyrrhener an den Beginn des 5. Jhs.v.Chr. und den Bau des Schatzhauses von Caere in die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts, während der Bau des Schatzhauses von Spina in einem nicht genau definierten Zeitpunkt desselben Jahrhunderts anzusetzen ist[58]. Die auffallende Konzentration innerhalb des delphischen Heiligtums hängt sehr eng mit der Befragung des Orakels zusammen, was von der literarischen Überlieferung auch bestätigt wird, wenn sie etwa im Falle von Caere von einem Ereignis nach der Seeschlacht im Sardischen Meer spricht.

Auch wenn wir keine Informationen bezüglich der Vorverhandlungen haben, die dem Bau der Thesauroi von Caere und Spina vorangegangen waren, so fällt doch auf, dass die Etrusker bei der Beteiligung am kultischen Leben im Heiligtum des delphischen Apoll nichts dem Zufall überlassen haben: Die beiden Gemeinschaften rühmten sich nicht nur ihrer pelasgischen Abstammung und ihrer engen Beziehungen zu zahlreichen griechischen Städten, sondern sie traten als Vertreter der beiden Meere der italischen Halbinsel auf, d.h. des adriatischen und des tyrrhenischen Meeres mit den dazugehörigen, für die griechische Wirtschaft so wichtigen Ressourcen[59]. In diesem Zusammenhang von Bedeutung ist auch der Bau der beiden Thesauroi im 5. Jh.v.Chr., einer Epoche, die in Etrurien von tiefgreifenden Veränderungen gekennzeichnet war. In direkter Verbindung mit den institutionellen Änderungen werden in dieser Zeit den Bestatteten Objekte beigegeben, die die zuvor üblichen Machtsymbole ersetzen: die monumentalen Throne orientalisierender Zeit werden durch die *sellae curules* abgelöst, deren Gebrauch als Magistratsabzeichen in der Tomba degli Auguri in Tarquinia deutlich zum Ausdruck kommt. Dort erscheint auf der rechten Wand ein Mann, bekleidet mit einer purpurgesäumten Toga, gefolgt von einem Sklaven, der die *sella curulis* seines Herrn trägt[60]. Bisher kennt man mindestens vier aus organischem Material gearbeitete Klappstühle: Im Fall von Montagnola di Quinto Fiorentino und der ‚Tomba Grande' von Giardini Margherita in Felsina bestanden sie aus Elfenbein, während die Exemplare aus dem Grab Bufolareccia 170 in Caere und aus einem Heiligtum von Bisenzio aus Holz gearbeitet waren. Auch wenn diese Funde über einen langen Zeitraum hinweg entstanden sind, so konzen-

[53] Panvini 2001, 31 (Erwähnung) und 62 (Bild).

[54] Moskau, Puskhin Museum. Inv.-Nr. M-410: Naso 2006c, 390, Nr. 60, mit Lit.

[55] Dehn 1970; Shefton 1970.

[56] Kunze 1951; Mansuelli 1984.

[57] Zanco 1989 hat die Sandalen aus Campovalano publiziert. Boccolini 2003 hat die Beigaben des entsprechenden Grabes 119 (600–580 v.Chr.) vorgestellt.

[58] Jacquemin 2000, 309, Nr. 012 (Schatzhaus von Agylla-Caere), 335, Nr. 303 (Cippus der Tyrrhener), 352, Nr. 443 (Schatzhaus von Spina).

[59] Harari 2003. Die im adriatischen Raum verfügbaren Ressourcen und Waren wurden von Raviola 1999, 51–61 ausgewertet.

[60] Für die Einführung der *sella curulis* im 6. Jh.v.Chr. vgl. Torelli 1990, 359. Zur Tomba degli Auguri zuletzt Torelli 1997, 122–123.

trieren sich die charakteristischen gebogenen Bronzeummantelungen der Füße der Diphroi, die wie etwa bei dem Stück aus Bisenzio noch Holzreste enthielten, alle in der ersten Hälfte des 5. Jhs.v.Chr. Mit einer Ausnahme stammen alle aus (über zwanzig) Bestattungen in Südetrurien, dem Faliskergebiet und der Etruria padana. In ihrer Typologie weisen sie nur wenige, jedoch aussagekräftige Unterschiede auf: Die Stützen der ältesten Exemplare enden in Löwenfüßen, die in einer späteren Phase mit Bronze verkleidet wurden; oben enden sie bei den Beispielen aus Vulci in Efeublättern und bei den Stücken aus der Etruria padana in einer Palmette[61].

Das Detail der Palmette führt uns zu der Annahme, für die beiden in einer der zwei sogenannten *fosses de l'aire* im Heiligtum des Apoll in Delphi gefundenen bronzenen Diphros-Verkleidungen eine Herkunft aus der Etruria padana anzunehmen (**Abb. 10**). Die zwei im Jahr 1939 von P. Amandry entdeckten Gräben sind noch unpubliziert. Sie wurden am Ende des 5. Jhs. v.Chr. im Herzen des Heiligtums in einem Moment größter Gefahr ausgehoben, um Reste einiger äußerst wertvoller Anathemata aufzunehmen. Unter diesen befanden sich die bereits erwähnte Elfenbeinstatuette des Löwenbändigers sowie die drei berühmten chryselephantinen Statuen, in denen man eine apollinische Trias vermutet[62]. Bei den Bronzeverkleidungen könnte es sich demnach um Reste eines Diphros handeln, der in der ersten Hälfte des 5. Jhs.v.Chr. in das Schatzhaus von Spina geweiht wurde, das sich in dessen Nähe befunden haben muss und dessen Existenz lediglich durch den Diphros bezeugt wird[63].

Die delphische Weihung eines Machtsymbols wie des Diphros kann mit einer Befragung des Orakels, aber auch mit einem bisher noch nicht bekannten Anlass erklärt werden. Bei der Person des Weihenden könnte es sich um einen etruskischen Magistraten gehandelt haben, was unseren eingeschlagenen Weg in der folgenden Weise beschließen würde: Die Etrusker tyrrhenischer und adriatischer Poleis, die sich ihrer privilegierten wirtschaftlichen Stellung innerhalb der griechischen Welt rühmten, nahmen auch aktiv Anteil am Leben und an den Kulten der panhellenischen Heiligtümer. Dies spiegelt sich in einem langen Weg wider, der mit dem Thron des Arimnestos begann und bis zur *sella curulis* eines weit entfernten Nachkommen des etruskischen Königs führte, der „als erster unter den Barbaren eine Weihegabe an den olympischen Zeus weihte".

Bibliographie

Albanese Procelli 1993: R.M. Albanese Procelli, *Ripostigli di bronzi della Sicilia nel Museo Archeologico di Siracusa*, Palermo 1993.

Amandry 1991: P. Amandry, *Les fosses de l'aire, in Guide de Delphe. Le musée*, Paris 1991, 191–226.

Avila 1983: R.A.J. Avila, *Bronzene Lanzen- und Pfeilspitzen der griechischen Spätbronzezeit* (PBF V.1), München 1983.

Baitinger 2001: H. Baitinger, *Die Angriffswaffen aus Olympia*, OlForsch 29 (2001).

Blackman/Sawyer 2000: D.R. Blackman, J. Sawyer, *Croesus' Crater at Delphi*, OxJournArch 19 (2000), 313–321.

Bloch 1974: R. Bloch, *Matériel villanovien et étrusque archaïque du Musée du Louvre*, MonPiot 59 (1974), 58–61.

Boccolini 2003: P. Boccolini, *Tomba 119*, in: C. Chiaromonte Treré, V. d'Ercole (a cura di), La necropoli di Campovalano. Tombe orientalizzanti e arcaiche, BAR Int. Ser. 1177, Oxford 2003, 66–71.

Boiardi, von Eles 2003: A. Boiardi, P. von Eles, *Fibule in ambra di Verucchio: appunti per uno studio sulla produzione e la tecnologia*, in: Fibulae. Dall'età del bronzo all'alto Medioevo, a cura di E. Formigli, Firenze 2003, 107–124.

Brijder 1988: H.A.G. Brijder, *The Shapes of Etruscan Bronze Kantharoi from the Seventh Century B.C. and the Earliest Attic Black-Figure Kantharoi*, BABesch 63 (1988), 103–114.

Colonna 1993: G. Colonna, *Doni di Etruschi e di altri barbari occidentali nei santuari panellenici*, in: I grandi santuari della Grecia e l'Occidente, a cura di A. Mastrocinque, Trento 1993, 43–67.

Colonna 2000: G. Colonna, *I Tyrrhenoi e la battaglia del Mare Sardonio*, in: Mache. La battaglia del Mare Sardonio. Studi e ricerche, a cura di P. Bernardini et alii, Cagliari, Oristano 2000, 47–56.

[61] Naso 2006c, 375 mit Lit. (zu ergänzen mit Roma 2008, 262 Nr. 242 für den Diphros aus Cerveteri, Grab Bufolareccia 170), 402–406, Liste 4.

[62] Die zwei bronzenen Verkleidungen sind im Museum von Delphi (Inv. Nr. 10862-10863) ausgestellt. Vorläufiger Bericht über die Funde aus den *fosses de l'aire*: Amandry 1991, mit Lit.

[63] Die Lage des Schatzhauses von Spina innerhalb des Heiligtums des Apoll ist unbekannt. Colonna 2000 hat eine mögliche Lage für das Schatzhaus von Caere vorgeschlagen.

Crahay 1956: R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.

Dehn 1970: W. Dehn, *Ein keltisches Häuptlingsgrab aus Hallstatt*, in: Krieger und Salzherren. Hallstattkultur im Ostalpenraum, Mainz 1970, 72–81.

De Marinis 1999: R.C. de Marinis, *Il confine occidentale del mondo proto-veneto/paleoveneto dal Bronzo finale alle invasioni galliche del 388 a.C.*, in: Protostoria e storia del 'Venetorum Angulus', Atti del XX Convegno di Studi Etruschi ed Italici, Pisa-Roma 1999, 511–564.

De Simone 1989: C. de Simone, *Etrusco tulumne(s)-latino Tolonio(s) e le formazioni etrusche in -me-na*, AIΩN 11 (1989), 197–206.

De Vries 2002: K. de Vries, *The Throne of Midas?*, AJA 106 (2002) 275.

Donder 2002: H. Donder, *Funde aus Milet XI. Die Metallfunde*, AA 2002, 1–8.

Dorandi 2006: T. Dorandi, *Stranieri e non cittadini nei santuari greci: qualche esempio nella tradizione letteraria greca e latina*, in: Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno (Udine, 20.–22.11.2003), a cura di A. Naso, Firenze 2006, 458–471.

Ebbinghaus 2006: S. Ebbinghaus, *Begegnungen mit Ägypten und Vorderasien im archaischen Heraheiligtum von Samos*, in: Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno (Udine, 20.–22.11.2003), a cura di A. Naso, Firenze 2006, 187–229.

Erdemgil 2008: S. Erdemgil, *Katalognummern 165–191*, in: Das Artemision von Ephesos. Heiliger Platz einer Göttin, hrsg. von W. Seipel, Wien 2008, 186–190.

Furtwängler 1890: A. Furtwängler, *Die Bronzen und die übrigen kleineren Funde von Olympia (Olympia IV)*, Berlin 1890 (Neudruck Amsterdam 1966).

Gehrig 2004: U. Gehrig, *Die Greifenprotomen aus dem Heraion von Samos (Samos IX)*, Bonn 2004.

Geiger 1994: A. Geiger, *Treibverzierte Bronzerundschilde der italischen Eisenzeit aus Italien und Griechenland* (PBF III, 1), Stuttgart 1994.

Geiger 1998: A. Geiger, *Die italischen Bronzeschildfunde der frühen Eisenzeit*, in: Archäologische Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen Altitalien und der Zone nordwärts der Alpen während der frühen Eisenzeit Alteuropas (Regensburg, 3.–5.11.1994), Regensburg 1998, 83–115.

Guzzo 2007: P.G. Guzzo, *Fasce in argento sbalzate*, in: Studi di protostoria in onore di Renato Peroni, Firenze 2007, 265–268.

Harari 2003: M. Harari, *Tirreno e Adriatico: mari paralleli*, in: Padusa XXXVIII, 2002 (2003), 19–28.

Iaia 2005: C. Iaia, *Produzioni toreutiche della prima età del Ferro in Italia centro-settentrionale. Stili decorativi, circolazione, significato*, Pisa-Roma 2005.

Jacquemin 2000: A. Jacquemin, *Offrandes monumentales à Delphes*, BEFAR 304 (1999–2000).

Jurgeit 1990: F. Jurgeit, *Fragmente eines etruskischen Rundthrones in Karlsruhe*, RM 97 (1990), 1–31.

Jurgeit 1994: F. Jurgeit, *Etrusskie tronji orientalisirjuscei epokhi*, in: Etruski i sredizemnomorbe, Moskva 1994, 41–52.

Jurgeit 1999: F. Jurgeit, *Die etruskischen und italischen Bronzen sowie Gegenstände aus Eisen, Blei und Leder im Badischen Landesmuseum Karlsruhe*, Pisa-Roma 1999.

Jurgeit 2000: F. Jurgeit, *Die Fußbänke vom Typ Ceri*, in: Fr. Prayon, W. Röllig (Hrsg.), Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des ‚Orientalisierens' im westlichen Mittelmeerraum (10.–6. Jh.v.Chr.), Pisa-Roma 2000, 219–225.

Kilian-Dirlmeier 1993: I. Kilian-Dirlmeier, *Die Schwerter in Griechenland (außerhalb der Peloponnes), Bulgarien und Albanien* (PBF IV.12), Stuttgart 1993.

Kilian-Dirlmeier 2002: I. Kilian-Dirlmeier, *Kleinfunde aus dem Athena Itonia-Heiligtum bei Philia (Thessalien)*, Mainz 2002.

Klebinder-Gauß 2007: G. Klebinder-Gauß, *Bronzefunde aus dem Artemision von Ephesos*, Wien 2007.

Kunze 1951: E. Kunze, *Etruskische Bronzen in Griechenland*, in: Studies presented to D. M. Robinson, I, Saint Louis 1951, 736–746.

Mansuelli 1984: G.A. Mansuelli, *Tyrrhenoi philotechnoi. Opinioni degli antichi sull'arte etrusca*, in: Studi di antichità in onore di Guglielmo Maetzke, Roma 1984, 355–365.

Martelli 1990: M. Martelli, *Scrigni etruschi tardo-arcaici dall'Acropoli di Atene e dall'Illiria*, Prospettiva 53–56 (1988–1989) [1990], 17–24.

Martelli 1994: M. Martelli, *Sulla produzione di vetri orientalizzanti*, in: Tyrrhenoi philotechnoi. Atti della giornata di studio, Roma 1994, 75–98.

Moretti Sgubini 2001: A.M. Moretti Sgubini (a cura di) *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Catalogo della mostra, Roma 2001.

Moustaka 2002: A. Moustaka, *Zeus und Hera im Heiligtum von Olympia und die Kulttopographie von Elis und Tryphilien*, in: Olympia 1875–2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen, hrsg. H. Kyrieleis, Mainz am Rhein 2002, 301–315.

Muss 2008: U. Muss, *Gold des Meeres: Bernstein aus dem Artemision von Ephesos*, in: U. Muss (Hrsg.), Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums, Wien 2008, 95–102.

Naso 2006a: A. Naso, *Etruschi (e Italici) nei santuari greci*, in: A. Naso (Hrsg.), Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale (Udine, 20–22.11.2003), Firenze 2006, 325–358.

Naso 2006b: A. Naso, *Reperti italici nei santuari ellenici*, in: D. Caiazza (Hrsg.), Samnitice loqui. Scritti in onore di Aldo Prosdocimi, Piedimonte Matese 2006, 251–268.

Naso 2006c: A. Naso, *Anathemata etruschi nel Mediterraneo orientale*, in: Gli Etruschi e il Mediterraneo. Commerci e politica, AnnFaina XIII (Orvieto, 16–18.12.2005), Roma 2006, 351–416.

Naso 2007: A. Naso, *Klinai lignee intarsiate dalla Ionia all'Europa centrale*, RM 113, 2007, 9–34.

Naso 2009a: A. Naso, *Un thymiaterion etrusco a Didima?* in: Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale, Pisa 2009, 639–646.

Naso 2009b: A. Naso, *Funde aus Milet XXII. Etruscan Bucchero from Miletus: Preliminary Report*, AA 2009/1, 135–150.

Naso i. D.: A. Naso, *Reperti italici nei santuari greci*, in: Crisi e trasformazioni. L'Italia meridionale nel IV e III sec. a.C. Atti del convegno in onore di Dieter Mertens (Rom, 26.–28.2.2007), in Druckvorbereitung.

Orsi 1918: P. Orsi, *Gli scavi intorno a l'Athenaion di Siracusa negli anni 1912–1917*, MonAnt 25 (1918), 353–754.

Orvieto 2006: *Gli Etruschi e il Mediterraneo. Commerci e politica*, AnnFaina XIII (Orvieto, 16–18.12.2005), Roma 2006.

Orvieto 2007: *Etruschi, Greci, Fenici e Cartaginesi nel Mediterraneo centrale*, AnnFaina XIV (Orvieto, 24–26.11. 2006), Roma 2007.

Pacciarelli 1999: M. Pacciarelli, *Torre Galli. La necropoli della prima età del ferro (scavi Paolo Orsi 1922–23)*, Soveria Mannelli 1999.

Pacciarelli 1999b: M. Pacciarelli, *La necropoli protostorica di Castellace e considerazioni sui processi culturali dei secoli XII–X a.C.*, in: Oppido Mamertina (Calabria, Italia). Ricerche archeologiche nel territorio e in contrada Mella, a cura di L. Costamagna, P. Visonà, Roma 1999, 35–80.

Panvini 2001: R. Panvini (a cura di), *La nave greca arcaica di Gela (e primi dati sul secondo relitto greco)*, Palermo 2001.

Passaro, Ciaccia 2000: C. Passaro, G. Ciaccia, Cales: *La necropoli dall'Orientalizzante recente all'età ellenistica*, in: Studi sull'Italia dei Sanniti, Milano 2000, 20–25.

Passaro/Ciaccia 2001: C. Passaro, G. Ciaccia, *Calvi Risorta (Caserta). Località il Migliaro. Cales: la necropoli dall'orientalizzante recente all'età sannitica*, Bollettino di Archeologia 37–38 (1996) [2001], 36–42.

Philipp 2004: H. Philipp, *Archaische Silhouettenbleche und Schildzeichen in Olympia*, OlForsch 30 (2004).

Raviola 1999: F. Raviola, *Atene in Occidente e Atene in Adriatico*, in: La Dalmazia e l'altra sponda. Problemi di archaiologhía adriatica. Atti del convegno (Venezia, 16.–17.1.1996), Città di Castello 1999, 41–69.

Rolley 2005: C. Rolley, *Les bronzes grecs et romains: recherches récentes*, RA 2 (2005), 339–354.

Roma 2005: *Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale: Veio, Caere, Tarquinia, Vulci,* Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi e Italici (1.–6.10.2001), Pisa-Roma 2005.

Roma 2008: *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Catalogo della mostra, a cura di M. Torelli, A.M. Moretti Sgubini, Roma 2008.

Sannibale 1998: M. Sannibale, *Le armi della collezione Gorga al Museo Nazionale Romano*, Roma 1998.

Schiering 2003: W. Schiering, *Löwenbändiger und Midas-Thron in Delphi*, in: Epitymbion Gerhard Neumann (Mouseio Benaki 2 Parartema), Athen 2003, 57–68.

Shefton 1970: B.B. Shefton, *The Greek Museum, University of Newcastle upon Tyne*, Archaeological Reports 16 (1970), 55–56.

Sinn 1991: U. Sinn, *Olympia. Die Stellung der Wettkämpfe im Kult des Zeus Olympios*, Nikephoros IV (1991), 31–54.

Söldner 1994: M. Söldner, *Ein italischer Dreifusswagen in Olympia*, in: IX. Olympia Bericht, Berlin 1994, 209–226.

Snodgrass 1986: A.M. Snodgrass, *Interaction by Design: the Greek City State*, in: Peer Polity Interaction and Sociopolitical Change, eds. C. Renfrew, J.F. Cherry, Cambridge 1986, 47–58.

Strøm 1971: I. Strøm, *Problems Concerning the Origin and Early Development of the Etruscan Orientalizing Style*, Odense 1971.

Strøm 1986: I. Strøm, *Decorated Bronze Sheets from a Chair*, in: Italian Iron Age Artefacts in the British Museum. Papers of the 6th British Museum Classical Colloquium, ed. J. Swaddling, London 1986, 53–61.

Strøm 1988: I. Strøm, *Orientalizing Bronze Reliefs from Chiusi*, AnalRom 17 (1988), 7–27.

Strøm 1990a: I. Strøm, *Die Bronzethronlehne aus Chiusi. Staatliche Museen zu Berlin, DDR. Inv. M.I. 8383*, in: Die Welt der Etrusker. Internationales Kolloquium, hrsg. von H. Heres, M. Kunze, Berlin 1990, 139–142.

Strøm 1990b: I. Strøm, *Relations between Etruria and Campania around 700 BC*, in: Greek Colonists and Native Populations. Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology in honour of Emeritus Professor A. D. Trendall (Sydney, 9–14 July 1985), ed. by J.-P. Descoeudres, Oxford 1990, 87–97.

Strøm 2000: I. Strøm, *A Fragment of an Early Etruscan Bronze Throne in Olympia?*, ProcDan InstAth 3 (2000), 67–95.

Tarquinia 2001: *Tarquinia etrusca, una nuova storia*. Catalogo della mostra, a cura di A.M. Moretti Sgubini, Roma 2001.

Torelli 1990: M. Torelli, *La sedia Corsini, monumento della geneaologia etrusca dei Plautii*, in: Mélanges Pierre Leveque 5, Paris 1990, 355–376.

Torelli 1997: M. Torelli, *'Limina Averni'. Realtà e rappresentazione nella pittura tarquiniese arcaica*, in: M. Torelli, Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana, Roma 1997, 122–151.

Völling 2002: Th. Völling, *Weihungen in griechischen Heiligtümern am Beispiel des Artemisheiligtums von Kombothekra und des Zeusheiligtums von Olympia*, in: Kult der Vorzeit in den Alpen: Opfergaben, Opferplätze, Opferbrauchtum. Culti nella preistoria delle Alpi: le offerte, i santuari, i riti, hrsg. von L. Zemmer-Plank, Bolzano 2002, 83–111.

Von Eles 2002: P. von Eles (a cura di), *Guerriero e sacerdote. Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio. La tomba del Trono*, Firenze 2002.

Von Eles 2007: P. von Eles, *Le ore e i giorni delle donne. Dalla quotidianità alla sacaralità tra VIII e VII sec.a.C.*, Catalogo della mostra, a cura di P. von Eles, Verucchio 2007.

Von Hase 1989: Fr.-W. v. Hase, *Der etruskische Bucchero aus Karthago. Ein Beitrag zu den frühen Handelsbeziehungen im westlichen Mittelmeeergebiet (7.–6. Jahrhundert v.Chr.)*, JbRGZM 36.2 (1989), 327–410.

Von Hase 1995: Fr.-W. v. Hase, *The ceremonial Jewellery from the Regolini-Galassi Tomb in Cerveteri: some Ideas concerning the Workshop*, in: Prehistoric Gold in Europe, ed. G. Morteani, J. P. Northover, Amsterdam 1995, 533–559.

Von Hase 1997: Fr.-W. v. Hase, *Présences étrusques et italiques dans les sanctuaires grecs (VIII–VII siècle av. J.-C.)*, in: Les Étrusques, les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque (Paris 1992), Paris 1997, 293–323.

Von Hase 2000: Fr.-W. v. Hase, *Die goldene Prunkfibel aus der Tomba Regolini-Galassi in Cerveteri. Überlegungen zu ihrer Genese und Funktion*, in: Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des ‚Orientalisierens' im westlichen Mittelmeerraum (10.–6. Jh.v.Chr.), Hrsg. Fr. Prayon, W. Röllig, Pisa-Roma 2000,129–151.

Zanco 1989: O. Zanco, *Sandali di bronzo sbalzato dalla necropoli di Campovalano di Campli (Teramo)*, StEtr LV, 1987–1988 [1989], 75–90.

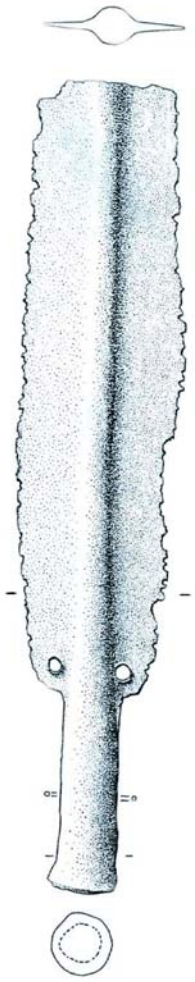


Abb. 1: Lanzenspitze aus Olympia
(aus: Baitinger 2001, Nr. 534).

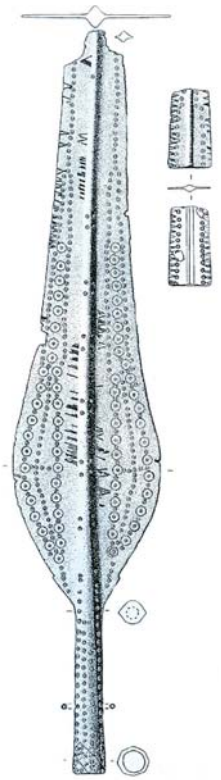


Abb. 2: Lanzenspitze aus Olympia
(aus: Baitinger 2001, Nr. 526–527).

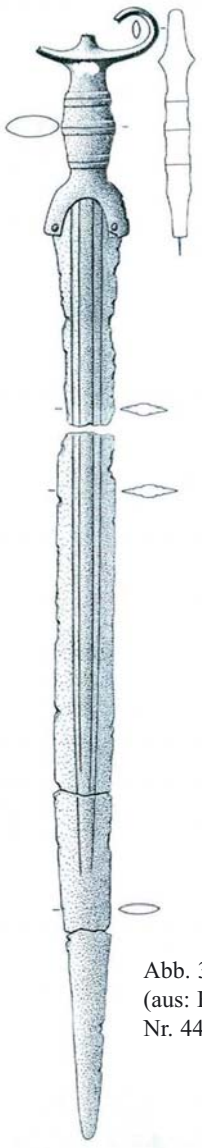


Abb. 3: Antennenschwert aus Samos
(aus: Kilian-Dirlmeier 1993,
Nr. 445–446, überarbeitet).

Abb. 4: Fibel aus Ephesos, Inv.-Nr. Art. 87/ K 246
(Foto A. Bammer).

Abb. 5: Silbernes Diadem aus Olympia (Foto A. Naso).

Abb. 6: Auswahl von Buccheroscherben aus Milet (Foto A. Naso).

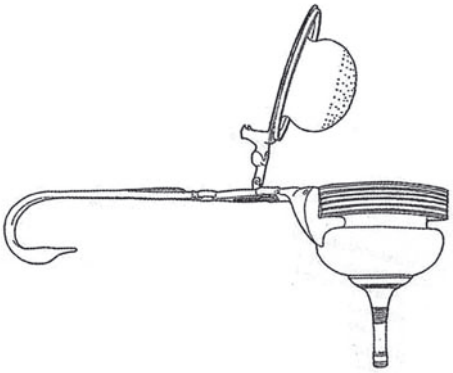


Abb. 7: Darstellung eines etruskischen Siebtrichters (Zeichnung P.G. Pasini).

Abb. 9: Infundibulum aus Pantikapaion (Foto Puschkin Museum, Moskau).

Abb. 10: Bronzene Füße einer etruskischen *Sella curulis* aus Delphi (Foto R. Etienne).

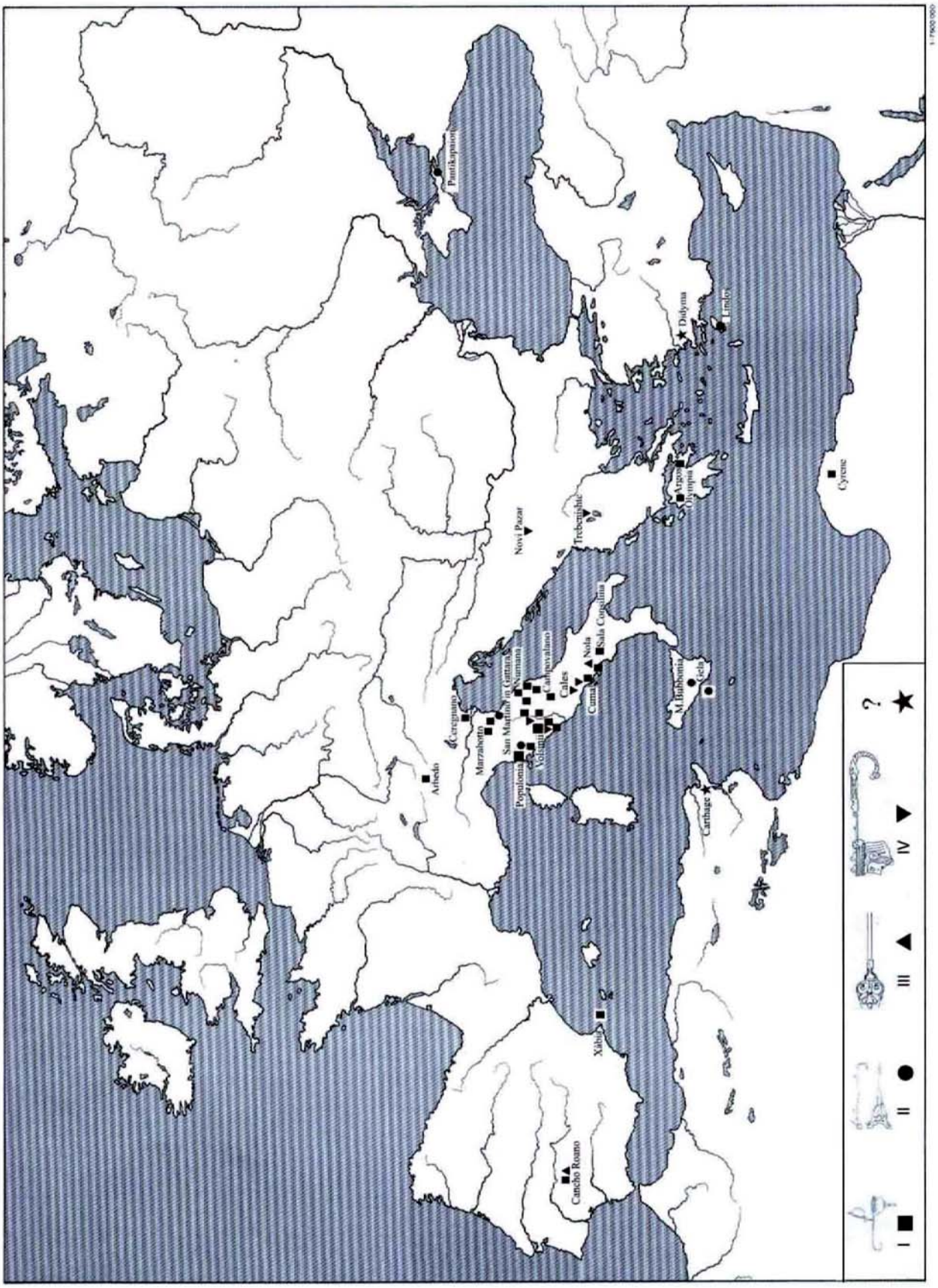


Abb. 8: Verbreitung der etruskischen Siebtrichter (Karte A. Naso).

Luxury in Funerary Rituals in Ancient Italy: The Dress

Larissa Bonfante (New York)

In contrast to the Greek cities and Rome, there is no clear evidence that the Etruscan cities ever had any sumptuary laws[1]. The Greeks of the Classical period leveled accusations of *truphe* against them, as they did against the barbarian nations of the East[2], and in fact the leading families of these wealthy Etruscan cities in the West manifested their status and prestige by means of luxurious dress and furnishings, the exchange of rich gifts with other great families, and the celebration of magnificent rituals – triumphs, weddings, and funerals – with splendid banquets, processions, music, and dance[3]. Many of these aspects of city life were brought by the Etruscan kings to Rome in the sixth century BC, when the king rode in a triumphal chariot, equal to a great hero, and dedicated spoils of battle at the huge Capitoline Temple, equal in size and splendor to the great temples of the coast of Asia Minor. At that time the public expense of building the great temple in Rome takes the place of the private luxury of the earlier "princely" tombs of the eighth and seventh centuries in Latium[4].

Best known to us are the luxurious furnishings of such princely tombs, which reflected the importance and the wealth of the deceased and of their families. Their significance lay not only in the great commercial value of the objects buried with the great lords and ladies and their provenience, which were often exotic and often the fruit of far-reaching gift exchanges with other elite families. It also resulted from their exquisite craftsmanship, and from the symbolic meaning of the objects the deceased men and women took with them to their graves.

From early times the graves were distinguished by gender. Funerary rituals and burials in Italy in the late Iron Age and Orientalizing periods[5] distinguished the gender of the deceased in various ways in different areas. Peroni describes a necropolis in Slovenia (7th–6th century BC)[6] where the tombs are divided according to kinship groups: within these groups, the men were buried in a straight row, parallel to two rows of women so that they seemed to be performing a kind of *danse macabre*. In other graves, in the Basilicata, the males rest on the right side, while women rest on their left sides. Even where there were marked differences of age, status, rank, function, or kinship, the tombs were still distinguished by gender.

Before the deceased was buried, the funerary ritual, including the funeral procession and the banquet, which was conceived of as continuing into the afterlife, could be equally luxurious for man or woman, girl or boy. But the *corredo* placed in the tomb, and the costumes in which the bodies were dressed were those that had distinguished them in their lives and that memorialized the phases of their lives and their places in society: adulthood, marriage, initiation into the ranks of warriors, priesthoods, functions, occupations and career.

Among the Etruscans, where the couple was the basic unit of their aristocratic society, and the *matres familias* played an important role in the life and functions of the elite families, both male and female burials contained writing materials and inscriptions as valuable and important elite symbols, and maybe, in the

---

[1] Greek cities: Frisone 2000. Rome: Crifò 2000, 176–78; Capogrosso Colognesi 2009, 121, 123; Colonna 1977, 131–165; Watson 1975.

[2] Nenci 1983, 1019–1031. Ferrero 1901, 346–354, for luxury in antiquity.

[3] Bonfante 1970, 49–66; 2003. Bartoloni 2003.

[4] For the temple, see Cifani 2008; Capogrosso Colognesi 2009, 73, for the change from the earlier ostentation in the private of the eighth century to the public works of the sixth: he attributes this to sumptuary legislation, later codified in the Twelve Tables. See also Bartoloni 2003, 44. For the Twelve Tables, see Watson 1975. On the rich furnishings of tomb 101 at Castel di Decima (Latium), see below, note 11.

[5] This was the theme of a conference held at Verucchio in 2002: Von Eles 2006.

[6] Peroni/Vanzetti 2006, 26.

early days of the alphabet, endowed with a magical character[7]. Chariots, also found with both men and women, were expensive as well as profoundly symbolic: one has only to consider the message of the sixth-century Monteleone chariot, which originally shone like gold and was covered with ivory plaques so that it looked like a chryselephantine vehicle, perhaps with divine connotations. Most certainly it equated the prince who rode in it with the Homeric hero, Achilles, whose exploits and apotheosis are represented on its bronze panels (**fig. 1**)[8].

Male graves have traditionally been recognized by the presence of costly bronze and iron weapons and armor – shields, helmets, swords, axes –, both functional and funerary, as well as the horse trappings and chariots that confirmed their status as warriors. The more modest bronze razors (**fig. 2**)[9], often found in early graves, were probably signs of the man's rite of passage from childhood to adulthood, as marriage gifts were for women. Symbols of their status were also their costumes; these are rarely preserved except for bronze fibulas and belt buckles, and jewelry and other accessories or decorations. The once-splendid colored woolen togas of the warrior from Verucchio, so intricately woven, stand as an exception, showing us how much has been lost. From the graves of Verucchio also come the wooden thrones and other pieces of furniture that were symbols of their prestige, power and generosity, and the magnificence of their homes and possessions[10].

The princesses wore costly dresses, sometimes decorated with amber beads or plaques[11], and gold and amber jewelry; perhaps they were dressed for their funeral in those same costumes they had worn at another important ritual, their wedding. They were surrounded by luxurious symbolic objects that testified to their prestige in life and that followed them in death. The splendid late sixth-century grave of the Queen of Sirolo, near Numana, in the Picene territory on the Adriatic, included two chariots, a kline decorated with ivory and amber, one thousand fibulas, and so many amber, bronze and glass paste appliqués that she must have been entirely covered by a jeweled dress. She was clearly buried not only in her ceremonial dress, but with all of the jewels she owned, as a manifestation of wealth and luxury that proved her local status and foreign social contacts. In her case these were with East Greek centers, Rhodes, and Ephesus, for example[12]. Many of the objects in the earlier Orientalizing graves – ostrich eggs, faience and amber – were also imports from far-off places, and must have been gifts between great families that were connected, and that belonged to the same pre- or proto-urban aristocratic world, similar to those of Homeric times[13]. Amber, "northern gold", came across the Alps from the far-off Baltic, and much gold work was imported, along with the connotations of power and divine protection that characterized the metal and the iconography used in its decoration[14].

There were regional differences in the costume of these great ladies, but they generally included such accessories as bronze or gold hair ornaments, braid holders, hair nets, diadems or crowns; necklaces, bracelets and earrings; and above all the fibulas or brooches, often in huge numbers, originally used to fasten or decorate their robes, mantles and veils. These were of bronze or of gold, frequently with intricate workmanship, sometimes decorated with pieces of amber, which could in some cases be enormous. Dangling ornaments, proof of contact with the north, or, in the case of the tombs of Etruria and Latium, gold and amber *pettorali* or breast plates completed the most spectacular toilettes[15].

The fashions of the late Iron Age, around 700 BC, are illustrated in the necropolis of Verucchio, near Rimini, where organic material lost elsewhere has been almost miraculously preserved: the tombs still contained textiles, wood, leather, wickerwork, bone, ivory, and great quantities of amber. This organic material has allowed specialists to reconstruct the remarkable craftsmanship of the women who wove the mantles

[7] Bonfante/Bonfante 2002, xv–xvi, 114–116. Bagnasco 1996.

[8] Emiliozzi 1997, 187, fig. 6. Picòn 2007, 264, 278–281, 470–471, Cat. No. 323. For chariots in women's graves, see Bartoloni/Grottanelli 1989, 55–73.

[9] From Tarquinia, Tomb 97 Selciatello di Sopra, 9th century BC = Bianco Peroni 1979, No. 228, 47–48, pl. 19; No. 228, pl. 25G. Hencken 1968, 50, fig. 39, b.

[10] Von Eles 2002, 20, 197–234 (mantles); 235–272, symbolism of wooden throne from tomb 89.

[11] On the amber-covered dress of the princess of tomb 101 of Castel di Decima (Latium, near Rome), see Bedini 1975, 253–257; Bedini/Cordano 1977, 274–309.

[12] Landolfi 2007, 171–178; 2001.

[13] Gift exchange: Cristofani 1975, 132–152. Negroni Catacchio 2007, 533. Proto-urban societies: Bonfante 1981.

[14] Amber: Palavestra 2009. Phoenician gold-working and iconography: Sannibale 2008, 337–367.

[15] Negroni Catacchio 2007, 533–536.

buried with the warrior – aptly named a warrior-priest by the excavator[16], –and of the craftsmen who created the necklaces of amber and glass, the bronze and amber fibulas[17], and the furnishings of wood- and wickerwork. Some of this workmanship is celebrated on the remarkable carving of the back of the Verucchio Throne, showing the various phases of the procedure of textile manufacture (**fig. 3**), as well as two women involved in a ritual scene, the nature of which is at present difficult to interpret (**fig. 4**)[18]. There are, in the more or less contemporary tombs of Vetulonia, across the Apennines, similarly splendid jewels, bronze objects and costly armor, though little or none of the organic material found at Verucchio[19].

Considering the luxurious graves of Etruria and Latium of the eighth and seventh centuries, the later Greeks were not far off the mark in attributing *truphe* to the Etruscans. The Greeks considered this *truphe* to be a characteristic of many barbarians. It regularly included the place of women, who, in the case of the Etruscans, were so highly honored in death, and no doubt in life[20]. Among the Etruscan nobility the couples represented the generations of the family, the ancestors for whom the elite held splendid funerals, which brought added honor to their families.

But the luxury of these burials had a deeper, more complex significance than simply as a sign of ostentation of wealth and status. The same object could have a very different meaning according to its context and function: objects that were placed in a sanctuary or a tomb acquired a symbolic value from their new context. Gold, for example, might well have kept some of the connotations of royalty and power it had in many societies of the ancient Near East, and among the Scythians and Thracians[21]. As in the Homeric world, cups and bowls and vases were meant for the banquets that confirmed the hospitality and grandeur of the great lords who entertained the dependents in life, and that symbolized the pleasures and status of his life in the beyond. Objects deposited as votive gifts in a sanctuary or as funerary offerings in a grave were sometimes destroyed because they were no longer meant to be used by the living, and were thus transferred to a different level of reality, divine or funerary[22]. Some objects were not meant to be functional, but were purely symbolic, like the many amber spindles found in women's graves in Verucchio, or the axes whose handles were decorated with rows of little bronze ducks from Casale Marittimo, or those from Chiusi, whose handles were studded with pieces of ivory and amber[23].

It is now certain that all of the amber in Italy came from the Baltic, along amber routes that were connected Europe with the Mediterranean from 2000 BC down into Roman times[24]. It entered the Italian peninsula from the northeast, by way of Frattesina della Polesina, where as early as the twelfth century a glass factory made the glass paste objects that were so often used together with amber[25]; and of nearby Verucchio, where specialized workshops created gold and amber jewelry, in particular fibulas beautifully crafted of bronze, bone and amber (**figs. 5–6**), other objects of bronze, gold, glass and amber, as well as carved wood, and luxurious colored and patterned textiles[26]. The mostly raw amber, which was relatively light, easily crossed from the Adriatic to the West, to Vetulonia in the north, whose wealth derived from the metal production that it carried out, together with its twin city, Populonia, and farther south to the wealthy cities of the Tyrrhenian coast[27].

Amber has been much in view these last twenty years; there has been an explosion of exhibits, catalogues and publications, as the appended bibliography shows[28]. These exhibits included many of the amber objects

---

[16] Von Eles 2002.

[17] For the fibulas, see: von Eles/Siboni/Zanardi 2009, 210–219.

[18] Von Eles 2002, 20, 197–234.

[19] *Sovrani Etruschi* 2009. *Principi etruschi* 2000. Camporeale 1969; 1981, 377–397; 1988, 1–14.

[20] E.g. Theopompus, in Athenaios, *Deipnosophistai* 12, 517d–518b.

[21] Sannibale 2008. Bonfante 2011b, 21–22; 95–96 (Ivantchik); 144–147 (Marazov).

[22] De Grummond 2007, 171–182. Bonghi Iovino 2010.

[23] Spindle: Forte/Von Eles 1994, 78–79, color fig. 58 on p. 194. *Principi etruschi* 2000, 274. Casale Marittimo: Esposito 1995.

[24] Beck in Palavestra 2009.

[25] Amber and glass: Bonfante 2009. Frattesina: Negroni Catacchio 1978, 1989. Mastrocinque 1999, 227–234.

[26] Forte/Von Eles 1994. Von Eles/Siboni/Zanardi 2009, 210–219.

[27] *Sovrani Etruschi* 2009, catalogue of exhibit, which illustrated the Orientalizing treasures from the Adriatic and the Tyrrhenian, Verucchio and Vetulonia.

[28] See in particular Forte/Von Eles 1994; Von Eles/Siboni/Zanardi 2009, 210–219; *Magie d'Ambra* 2005; Nava/Salerno 2007; Palavestra 2006 and 2009; *Sovrani Etruschi* 2009. The works of Strong, Mastrocinque and Negroni Catacchio remain basic.

that were so numerous in the tombs of women during the last phase of the Iron Age and the Orientalizing period. They also illustrated a very different type of amber object found farther south, at the southern end of the amber route in the necropoleis of Picenum, Puglia and the Basilicata[29], some two centuries later, at a time when amber was no longer placed in Etruscan tombs. Coming down by way of the Picenum, on the Adriatic coast, it still appeared principally in the graves of women and girls, but in different forms and circumstances. There were evidently rich lords that could commission remarkable carved amber pendants fashioned into gemlike reliefs, amulets to be worn at the neck of the women in whose tombs they were placed.

In the graves of women and children were placed these apotropaic objects as talismans that could protect the deceased in the dangerous passage from life to death, the journey to the afterworld, so full of fearful, unknown perils[30]. Many were of amber, which had a value above that of gold and silver because of its medicinal and magical qualities[31]. In the graves were still found necklaces of glass and amber like earlier examples, as well as belts, earrings, bracelets and diadems of bronze, gold, ivory, bone, glass and amber. But what has not been seen before is the way the amber has now been worked into amulets representing winged figures, female heads of women or goddesses, symbolic objects such as grape clusters, fish or dolphins, all clearly meant to protect the deceased in death as they had in life (**figs. 7–8**)[32].

The style of the amber amulets excavated in the necropoleis of Ruvo di Puglia, Roccanova, and other centers of this area is the same Ionian archaic style of two small masterpieces already known earlier in the last century, the amber fibula with Turan and Atunis in the Metropolitan Museum, and the satyr and maenad in the British Museum (**fig. 9**)[33]. The fashions of some of the female heads, like the *tutulus* style of headdress of some of the female heads, for example, are those of earlier archaic Etruscan styles (**fig. 10**)[34], even though the amulets do not date from much before the very end of the sixth, and are mostly from the fifth and fourth centuries[35].

Amber, always prized for its medicinal, magical and symbolic qualities as well as its commercial value, was now transformed by skilled craftsmen into carved objects executed in a classically Greek archaic style mediated by Italic and Etruscan culture. This old-fashioned style, consciously adopted by the artists for objects destined to protect their owner, gave them a character of great beauty and religious and magical power[36]. The wings of many of the figures indicated their divinity or special protective status. (Etruscan artists freely added wings to figures that the stricter rules of Greek classical art kept wingless). These lovely carved objects with the large-eyed faces were held to have special protective power, and were appropriate objects to place in the graves, as jewelry, carved pendants, amulets capable of protecting the deceased as they started on their perilous journey to the other world.

What seems to me remarkable, to be explained by the desire to add to the symbolic value of these amulets, is the use of amber in these areas in a period when neither their Etruscan neighbors to the north nor the Greek colonies to the east were using it any longer, and the use of an earlier style to confer a greater power to the magical amulets. From its earliest appearance, its magical power, closely related to its medicinal use, was a important aspect of amber as a luxury. Small pieces of amber placed in the grave of a child, for example, are reminiscent of the small piece of oral hung on the neck of the child in images of the Madonna and child.

This brief survey of funerary rituals and luxury shows that much of the luxury of aristocratic, princely burials in Italy had a symbolic meaning. The value of the objects buried with the deceased served to confirm his or her status, and the power and glory of their families. But their value was much more than commercial.

---

[29] Cianfarani 1969, 22–23, 57, pls. 30, 32. Bottini 2007, 232–251. Landolfi 2007, 171–184. In Etruria proper it was no longer much in use in after the mid-sixth century.

[30] On the journey to the afterworld, see Krauskopf 2006, 66–89.

[31] On the importance of amber's special magic and symbolic qualities at all times, see various contributions in Palavestra 2009.

[32] Bonfante 2011a, 1–3: Nasher Museum in Duke University, 6th century BC. I am grateful to Dr. Anne Schroder for helpful information, photographs, and permission to publish the two amber pendants. See now Antonaccio/Dillon 2011, 137–138.

[33] Turan and Atunis: Picòn 2007, 284–285, 471, Cat. No. 326. Satyr and maenad: Strong 1966, Frontispiece; Bottini 2007, 248, No. III.287, "Ruvo di Puglia or Armento".

[34] Bonfante 2003, 75–76.

[35] *Magie d'Ambra* 2005; Nava/Salerno 2007.

[36] Was this choice of an earlier style akin to that of the Greek artists who created the *xoana* in the style of the ancient images, or the later archaistic images of divinities?

It depended on the connotations of the materials and their provenience, on the iconographical significance of their decoration, on their workmanship, on the heirloom status of the objects, which were themselves ancestors. In the case of the amber amulets from Puglia and Basilicata, earlier traditions – the use of amber, and of an earlier style recalling a venerable world – made the objects special, worthier of respect, and more potent in their protective power.

There was in Roman times a remarkable continuity of traditions of many aspects of Iron Age symbolism, going back to a period well over a hundred years before the Etruscan kings[37]. One example is the form of the colorful mantle of the Verucchio warrior. The toga with rounded borders, the very symbol of Roman citizens, the *gens togata* of Vergil, goes back to the eighth century, we now know, rather than the sixth century, when the Etruscan kings brought to Rome aspects of city life and the appurtenances of royalty[38]. The ancient symbolism of power attributed to the axe lasted well into Roman times. Axes had a long history of serving as symbols of power for the warrior princes, and the seventh-century axe and fasces found at Vetulonia prove the primitive origin of this symbol as well[39]. A persistent symbolism was also true of implements such as the amber spindles from Iron Age Verucchio, which marked the high status of the owners who received these precious objects in their lifetimes and took them to their graves after death. The continuity of the symbolic value of this object, and of amber in the women's sphere, is shown by the miniature amber spindle included in the second-century AD *corredo* or grave goods of the well-dressed doll of a young Roman girl, Crepereia Tryphaena, one thousand years after those of Verucchio. Similar objects were found in female graves in Germany in the middle and later Roman Empire[40]. Conservative Romans respected such pervasive symbolism for centuries, and applied it to the most important aspect of their civilization, their public life.

Bibliography

***Ambra* 1978:** *Ambra, oro del Nord*, Exhibition, Palazzo Ducale (Venice, 30 June – 1 Oct. 1978), Venice 1978.

Andreae/Hoffmann/Weber-Lehmann 2004: B. Andreae – A. Hoffmann – C. Weber-Lehmann (Hrsg.), *Die Etrusker. Luxus für das Jenseits. Bilder vom Diesseits – Bilder vom Tod*, Ausstellung des Bucerius Kunst Forums und Museums für Kunst und Gewerbe (Hamburg 13.2–16.5. 2004), München 2004.

Antonaccio/Dillon 2011: C. Antonaccio – S. Dillon, *The Past is Present. The Kempner Collection of Classical Antiquities*, Nasher Museum of Art at Duke University, Durham, NC 2011, 137–138.

Bagnasco 1996: G. Bagnasco Gianni, *Oggetti iscritti di epoca orientalizzante in Etruria*, Firenze 1996.

Bartoloni/Grottanelli 1989: G. Bartoloni – C. Grottanelli, *I carri a due ruote nelle tombe femminili del Lazio e dell'Etruria*, in: Rallo 1989, 55–73.

Bartoloni 2003: G. Bartoloni, *Riti funerari e la tomba*, in: Bartoloni 2003, 43–85.

Bartoloni 2003: G. Bartoloni, *La donna in Etruria e nel Lazio*, in: Bartoloni 2003, 115–157.

Bartoloni 2003: G. Bartoloni, *La Società dell'Italia Primitiva. Lo studio delle necropolis e la nascita delle aristocrazie* (Studi Superiori 419. Archeologia), Rome 2003.

Beck 2009: C. W. Beck et al., *Provenience Analysis of Romanian Amber Artifacts by Infrared Spectoscopy*, in: Palavestra 2009, 20–39.

Bedini 1975: A. Bedini, *Recenti rinvenimenti di manufatti di ambra da Castel di Decima*, in: Studi e ricerche sulla problematica dell'ambra, Vol. 1, Rome 1975, 253–257.

Bedini 1976: A. Bedini, *Cat. No 92, Tomba 101 (Tomba della Principessa),* in: Civiltà del Lazio Primitivo. Catalogo della Mostra, Rome 1976, 287.

Bedini/Cordano 1975: A. Bedini – F. Cordano, *Castel di Decima. La necropolis arcaica,* NSc 1975, 372.

Bedini/Cordano 1977: A. Bedini – F. Cordano, *L'ottavo secolo nel Lazio e l'inizio dell' orientalizzante antico alla luce delle recenti scoperte nella necropoli di Castel di Decima*, in: Lazio arcaico e mondo Greco, Parola del Passato 32 (1977), 274–309.

[37] Bonfante 1970.

[38] Von Eles 2002, 197–234. Bonfante 2003, 91–93, and Appendix, for the toga, whose rounded borders contrast with the rectangular shape of the Greek *himation*.

[39] For the fasces as symbol of *imperium* at Rome, see Tassi Scandone 2001.

[40] *Crepereia Tryphaena* 1983, 71, No. 18. Wild 1970, 125, Nos. 12–15, figs. 15 b–d.

Bianco Peroni 1979: V. Bianco Peroni, *I rasoi nell'Italia continentale*, PBF VIII.2, Munich 1979.

Blümner 1897: H. Blümner, s.v. *Bernstein*, RE 3,1 (1897), cols. 295–304, esp. 300–303.

Bonfante G. 1985: G. Bonfante, *The Word for Amber in Baltic, Latin, Germanic and Greek*, Journal of Baltic Studies 16.3 (1985). Special Issue: Studies in Baltic Amber, 316–319.

Bonfante/Bonfante 2002: G. Bonfante – L. Bonfante, *The Etruscan Language. An Introduction*, Manchester 2002[2].

Bonfante 1970: L. Bonfante, *Roman Triumphs and Etruscan Kings: The Changing Face of the Triumph*, JRS 60 (1970), 49–66.

Bonfante 1981: L. Bonfante, *Out of Etruria. Etruscan Influence North and South*, BAR International Series, Oxford 1981, 103.

Bonfante 1985a: L. Bonfante, *Amber, Women, and Situla Art*, Journal of Baltic Studies 16.3 (1985), Special Issue: Studies in Baltic Amber, 276–291.

Bonfante 2003: L. Bonfante, *Etruscan Dress* (Updated edition), John Hopkins University Press, Baltimore 2003.

Bonfante 2005: L. Bonfante, *The Verucchio Throne and the Corsini Chair. Two Status Symbols of Ancient Italy*, in: J. Pollini (ed.), Terra Marique. Studies in Art History and Marine Archaeology in Honor of Anna Marguerite McCann, Oxbow Books, Oxford 2005, 3–11.

Bonfante 2009: L. Bonfante, *Some Thoughts on Orientalizing Amber in Italy*, in: Palavestra 2009, 220–237, plates on 298–299.

Bonfante 2011a: L. Bonfante, *Amber Abroad*, in: D. Maras (ed.), Corollari. Studi in onore di Giovanni Colonna, Pisa–Rome 2011, 1–3.

Bonfante 2011b: L. Bonfante (ed.), *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*, Cambridge 2011.

Bonghi Iovino 2010: *The Tarquinia Project: A Summary of 25 Years of Excavation*, AJA 114 (2010), 161–180.

Bottini 2007: A. Bottini, *Le ambre nella Basilicata settentrionale*, in: Nava/Salerno 2007, 232–251.

Camporeale 1969: G. Camporeale, *I commerci di Vetulonia in età Orientalizzante,* Florence 1969.

Camporeale 1985: G. Camporeale, *Nuovi dati sull'attività produttiva e sugli scambi di Vetulonia dal villanoviano all'arcaismo*, in: Etruria mineraria, Atti del XII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Firenze, Populonia, Piombino 1979), Florence 1985, 377–397.

Camporeale 1988: G. Camporeale, *Presenze halstattiane nell'Orientalizzante vetuloniese*, StEtr 55 (1987/88), 1–14.

Capogrosso Colognesi 2009: L. Capogrosso Colognesi, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bologna 2009.

Causey Frel 2002: F. Causey Frel, *An Amber Pendant in the Form of a Ship with Sailors*, in: A.J. Clark – J. Gaunt (eds.), Essays in Honor of Dietrich von Bothmer, Allard Pierson Series 14, Amsterdam 2002, 63–67.

Cianfarani 1969: V. Cianfarani (ed.), *Picenum*, in: Antiche civiltà d'Abruzzo, Rome 1969.

Cifani 2008: G. Cifani, *Architettura etrusca arcaica*, Rome 2008.

Colivicchio 2006: F. Colivicchio, *Lo specchio e lo strigile. Scambio di simboli e scambio fra i sessi*, in: L'image antique et son interpretation, Rome 2006, 277–300.

Colonna 1977: G. Colonna, *Un aspetto oscuro del Lazio antico: le tombe del VI-V secolo a.C.*, ParPass 32 (1977), 131–165.

***Crepereia Tryphaena* 1983**: *Le scoperte archeologiche nell'area del Palazzo di Giustizia. Roma Capitale 1870–1911*, Venice 1983, 71, No. 18.

Crifò 2000: G. Crifò, *Lezioni di storia del diritto romano*, Bologna 2000[3].

Cristofani 1975: M. Cristofani, *Il dono nell'Etruria arcaica*, ParPass 30 (1975), 132–152.

De Grummond 2009: N. Thomson de Grummond, *Mutilated Mirrors*, in: Gleba/Becker 2009, 171–182.

De Grummond 2006: N. Thomson de Grummond, *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006.

Elliott 1989: R.W. Elliott*, Runes. An Introduction*, Manchester 1989[2].

Emiliozzi 1997: A. Emiliozzi, *Carri da Guerra e principi etruschi*, catalogo della mostra (Viterbo, Palazzo dei Papi, 24 maggio 1997 – 31 gennaio 1998), Rome 1997.

Esposito 1995: A.M. Esposito, *Principi Guerrieri. La Necropoli Etrusca Orientalizzante di Casale Marittimo*, Catalogo della Mostra (Cecina), Milano 1995.

Ferrero 1901: G. Ferrero, *The Evolution of Luxury*, International Journal of Ethics 11, No. 3 (April 1901), 346–354.

Forte/Von Eles 1994: M. Forte – P. von Eles, *Il dono delle Eliadi*: *Ambre e oreficerie dei principi etruschi di Verucchio*, Catalogo della Mostra (Museo Civico Archeologico di Verucchio, 16 luglio – ottobre 1994), Rimini 1994.

Franchi dell'Orto 2001: L. Franchi dell'Orto (ed.), *Eroi e Regine. Piceni popoli d'Europa*, Catalogo della Mostra (Galleria Nazionale d'Arte Antica, Palazzo Barberini, Roma 12 aprile – 1 luglio 2001), Rome 2001.

Frisone 2000: F. Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo Greco. Le fonti epigrafiche*, Galatina 2000.

Gaultier/Metzger 2007: F. Gaultier – C. Metzger, *Les Bijoux de la Collection Campana. De l'antique au pastiche*, Actes du Colloque International (Ecole du Louvre 2006), Paris 2007.

Gleba/Becker 2009: M. Gleba – H. Becker (eds.), *Votives, Places and Rituals* in: Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean MacIntosh Turfa, Leiden–Boston 2009.

Hencken 1968: H. Hencken, *Tarquinia. Villanovans and Early Etruscans*, Cambridge 1968.

Krause 1966: W. Krause, *Die Runeninschriften im älteren Futhark*, Abhandlungen der Akad. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Dritte Folge, No. 65. II., Göttingen 1966 (originally published 1937).

Krauskopf 2006: I. Krauskopf, *The Grave and Beyond* in: de Grummond 2006, 66–89.

Landolfi 2001: M. Landolfi, *La tomba della Regina nella necropoli picena 'I Pini', Sirolo-Numana*, in: Franchi dell'Orto 2001.

Landolfi 2007: M. Landolfi, *Ricchezza e ostentazione tra i piceni: La Regina di Sirolo*, in: Nava/Salerno 2007, 171–178.

Liébert 2006: Y. Liébert, *Regards sur la truphè étrusque*, Lièges 2006.

***Magie d'Ambra* 2005:** *Magie d'Ambra. Amuleti e gioielli della Basilicata antica,* Exhibition (Potenza, Museo Archeologico Nazionale della Basilicata, 2 dicembre 2005 – 15 marzo 2006), Lavello 2005 (Potenza).

Mastrocinque 1999: A. Mastrocinque, *Le ambre di Frattesina. Protostoria e storia del 'Venetorum angulus'*, Atti des XX Convegno di Studi Etruschi e Italici, Pisa–Rome 1999, 227–234.

Nava/Salerno 2007: M.L. Nava – A. Salerno, *Ambre. Trasparenze dall'Antico*. Catalogue of Exhibition (Napoli, Museo Archeologico Nazionale 26 marzo – 10 settembre 2007), Milan 2007.

Negroni Catacchio 1978: N. Negroni Catacchio, *L'ambra nella protostoria italiana*. *Ambra oro del nord*, Venice 1978.

Negroni Cataccio 1989: N. Negroni Catacchio, *L'ambra: produzione e commerci nell'Italia preromana*, Milan 1989.

Negroni Cataccio 2007: N. Negroni Catacchio, *Le vesti sontuose e gli ornamenti. Monili d'ambra e di materie preziose nelle tombe femminili di età orientalizzante in Italia*, in: M. Blecic et al. (eds.), Scripta Praehistorica in Honorem Biba Terzan, Situla 44, Ljubljana 2007, 533–556.

Negroni Cataccio 2009: N. Negroni Catacchio, *Amber as Prestige and Social Indicator in Late Prehistoric Italy*, in: Palavestra 2009, 190–209, pls. 294–295.

Nenci 1983: G. Nenci, *Truphé e colonizzazione*, in: Forme di contatto e processi di trasformazione nelle città antiche, Atti del Convegno (Cortona, maggio 1981), Pisa 1983, 1019–1031.

Palavestra 2006: A. Palavestra, *The Magic of Amber*. Catalogue of Exhibition in the National Museum of Art, Belgrade 2006.

Palavestra 2009: A. Palavestra (ed.), *Amber in Archaeology*, Proceedings of the Fifth International Amber Conference in Amber in Archaeology, National Museum of Art, Belgrade 2009.

Peroni/Vanzetti 2006: R. Peroni – A. Vanzetti, *La sociologia della ritualità funeraria tra età del Bronzo e del Ferro in Italia*, in: von Eles 2006, 25–39.

Picòn 2007: C.A. Picòn et al. (with contributions from R. De Puma), *Art of the Classical World in the Metropolitan Museum of Art*. *Greece, Cyprus, Etruria,* Rome–New York 2007.

***Principi etruschi* 2000:** *Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa*, Exhibition (Bologna, Museo Civico Archeologico, 1 ottobre 2000 – 1 aprile 2001), Venice 2000.

Rafanelli 2007: S. Rafanelli, *Vetulonia e le altre tappe del commercio etrusco* (Museo Archeologico Isidoro Falchi di Vetulonia, 8 luglio – 4 novembre 2007), Vetulonia 2007.

Rallo 1989: A. Rallo, *Le donne in Etruria,* Rome 1989.

Rallo 2008: A. Rallo, *Il lusso, le donne, il potere*, in: Torelli/Sgubini 2008, 140–147.

Sannibale 2008: M. Sannibale, *Gli ori della Tomba Regolini – Galassi: tra tecnologia e simbolo. Nuove proposte di lettura nel quadro del fenomeno orientalizzante in Etruria*, MEFRA 120 (2008), 337–367.

***Sovrani Etruschi* 2009:** S. Rafanelli – P. von Eles (eds.), *Sovrani Etruschi dei Due Mari. Tesori d'oro e d'ambra da Vetulonia e Verucchio*, Museo Civico Archeologico Isidoro Falchi, Vetulonia 2009.

Smith 1996: C. J. Smith, *Early Rome and Latium*, Oxford 1996.

Strong 1966: D. E. Strong, *Catalogue of the Carved Amber in the Department of Greek and Roman Antiquities of the British Museum*, London 1966.

Tassi Scandone 2001: E. Tassi Scandone, *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria: contributo allo studio degli insignia imperii*, Biblioteca di StEtr 36, Pisa 2001.

Torelli/Moretti Sgubini 2008: M. Torelli – A.M. Moretti Sgubini (eds.), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio.* Mostra (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 20 ottobre – 8 marzo 2009), Rome 2008.

Treasures 1999: *Treasures from the South of Italy: Greeks and Indigenous People in Basilicata*, Milan 1999.

Trésors 2006: *Trésors antiques*. *Bijoux de la collection Campana*, Musées du Louvre, Paris 2006.

Von Eles 2002: P. von Eles (ed.), *Guerriero e Sacerdote. Autorità e comunità a Verucchio nell'età del ferro. La tomba del Trono*, Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 6, 2002.

Von Eles 2006: P. von Eles, *Il rituale funerario nel Villanoviano del'Emilia Romagna: considerazioni alla luce dei nuovi scavi e nuovi studi*, in: P. von Eles (ed.), La ritualità funeraria tra età del Ferro e Orientalizzante in Italia, Atti del convegno (Verucchio 26–27 giugno 2002), Biblioteca di StEtr, Pisa–Rome 2006, 67–78.

Von Eles 2007: P. von Eles (ed.), *Le ore e i giorni delle donne. Dalla quotidianità alla sacralità tra VIII e VII secolo*, Verucchio 2007.

Von Eles/Siboni/Zanardi 2009: P. von Eles – M. Siboni – M. Zanardi, *Verucchio: A Center for Amber craftsmanship and distribution in Iron Age Italy*, in: Palavestra 2009, 210–219.

Warden 1994: P. G. Warden, *Amber, Ivory, and the Diffusion of the Orientalizing Style Along the Adriatic Coast. Italic Amber in the University Museum of Philadelphia,* in: J.P. Small – R.D. De Puma (eds.), Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria, Madison 1994, 134–143.

Watson 1975: A. Watson, *Rome of the Twelve Tables*, Princeton 1975.

Wild 1970: J.P. Wild, *Textile Manufacture in the Northern Roman Provinces*, Cambridge 1970.

Fig. 1: Scenes from the life of Achilles. Decoration of the panels of the Monteleone Chariot. Mid-sixth century BC (Emiliozzi 1997, 187, fig. 6.)

Fig. 2: Villanovan razor, Tarquinia, 9th century BC (Villa Giulia, Museum photo).

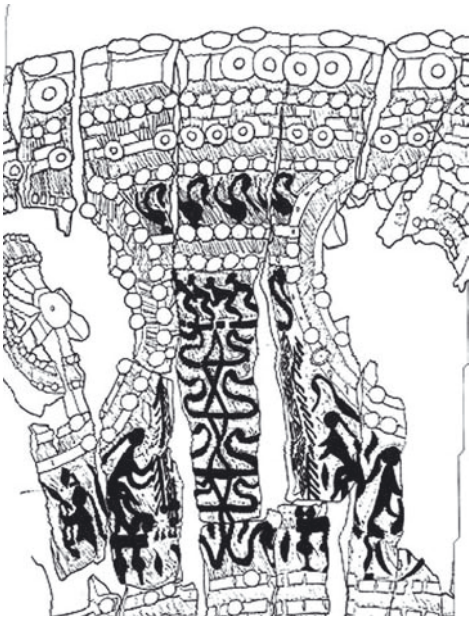


Fig. 3: Verucchio Throne. Women weaving on luxuriously decorated upright loom. Eighth century BC (Von Eles 2002).

Fig. 4: Verucchio Throne. Two women, flanked by soldiers, participate in a ritual scene. Eighth century BC (Von Eles 2002).

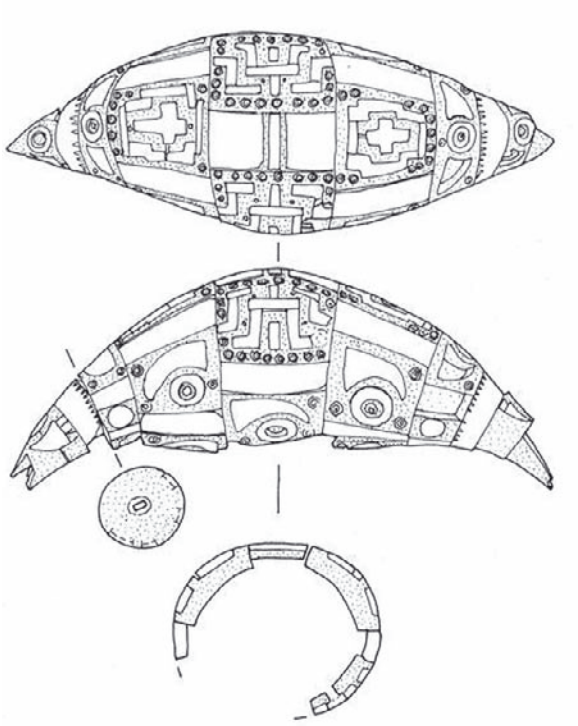


Fig. 5: Amber and bone fibula from Verucchio. Eighth century BC (Negroni Catacchio 2007, fig. 29).

Fig. 6: Amber and bone fibula from Verucchio. Eighth century BC (Von Eles 2007, 129, fig. 3a).

Fig. 7: Amber dolphin, style of Basilicata. 6th or 5th century BC. Nasher Museum in Duke University (Inv. 2006.1.232, Museum photo).

Fig. 8: Amber head of female, Roccanova style. 6th or 5th century BC. Nasher Museum in Duke University (Inv. 2006.1.231, Museum photo).

Fig. 9: Satyr and maenad. Amber fibula. British Museum (Strong 1966, Frontispiece).

Fig. 10: Female head wearing high *tutulus* style of headdress. Amber pendant from Tolve (Basilicata). Fifth century BC (*Magie d'Ambra* 2005, 115).

Herrschaftslegitimation und Religionsausübung – dargestellt anhand von Situlendenkmälern

Alexandrine Eibner (Wien)

Einleitung

Um Herrschaft nach außen legitimieren zu können, braucht es der Symbole bzw. Attribute, anhand derer es für jedermann ersichtlich ist, wessen Standes die Person ist. Insignien sind daher Macht- sowie Rang- und Statussymbole[1]. Zu solchen ist der Thron zu zählen – eine Sitzgelegenheit mit Schemel, worauf die Füße aufruhen, die Krone – ein Reif, der den Kopf ziert und Ausdruck der Herrschergewalt ist, das Zepter, die Kette – auch sie ist ein Standessymbol und kennzeichnet einen Amtsinhaber, der Ring – jeder Fürst hatte seinen eigenen Wappen- oder Siegelring, mit dem eine mündliche oder schriftliche Nachricht beglaubigt werden konnte, der Fächer, mit dem Luft zugefächelt wird bzw. mit dem man sich selbst Luft zufächeln kann, sowie der Ornat – eine besondere Kleidung sowohl hinsichtlich des Stoffes und des Schnittes als auch der Farbgebung, die den Herrscher auszeichnet und die nur er tragen darf.

Welche dieser angesprochenen Attribute lassen sich nun auf den Situlendenkmälern[2] finden?

Zum Thronen: wiedergegeben als Sessel mit Schemel

Zunächst sind verschiedene Sitzgelegenheiten wiedergegeben – vom Thron über den Sessel bis hin zum Hocker und der Sitzbank[3]. Da zum Thron aber auch ein Schemel gehört, müssen wir bei unseren Darstellungen auch danach Ausschau halten.

Einen Rundthron, wie er uns von den Etruskern her bekannt ist, finden wir auf der ältesten uns überlieferten Situla aus Este-Benvenuti, Grab 126 (**Taf. 1/1 u. 1a**). Durch seine kreisförmigen Verzierungen der Lehne (vgl. **Taf. 1/1a sowie 2/1a u. 1b**) scheint er auch reale Möbel, wie sie uns durch den Eichenholzthron mit figuraler Verzierung und Bronzenagelung aus Grab 89 sowie einen weiteren aus Grab 85 von Verucchio bekannt geworden sind, wiederzugeben[4]. Auf ihm sitzt ein Mann in reicher Gewandung mit einem breit aus-

---

[1] Vgl. zu Symbol und Identität, zu ‚Rangabzeichen' wie auch zur Verständigung durch Schmuck und Kleidung sowie zu ihrer Bedeutung als Zeichenträger z.B.: Brather 2005, bes. 436 mit Tab. 2; Scholz 2005, bes. 414 ff. –Kleidung als Träger von Zeichen; Brather 2005, bes. 436 ff. – „Rangabzeichen" als Widerspiegelung von Gruppenzugehörigkeiten und -abgrenzungen; vgl. auch Negroni Catacchio 2007 – Aspekt und Charakter der Kleidung einer „Prinzessin"; Rangkriterien in der Beigabenausstattung der Merowingerzeit: Steuer 1998b, bes. 198 ff. u. 203; vgl. zu Besitzabstufungen und Ausstattungskriterien: auch Brather 2005.

[2] Allgemein zur Situlenkunst: Frey 2005; Eibner 1981; zu Herrschaftssymbolen sowie zu Fürstengräbern: allg. Schramm 1954, 1955, 1956 u. 1978; sowie Frey 1998 und Steuer 1998a u. 1998b; zur Verbreitung dieser figural verzierten Bronzearbeiten vgl. die Karten bei Steiner 2002, 199/Abb. 19; Mihovilić 1995, 292/Abb. 11; Turk 2005, 9/Abb. 1, wobei Waisenberg/Prunkgrab 2, Kärnten (Gleirscher 2006, 35 ff.; 2009, 10 ff.), und Pieve d'Alpago im oberen Piavetal, Norditalien (Gangemi 2008, 140/Fig. 1), noch zu ergänzen sind. – Für die Vermittlung der Literatur in Bezug auf den letztgenannten Fundort sei Herrn Dr. Peter Turk, Narodni muzej Slovenije, Ljubljana, herzlichst gedankt.

[3] Vgl. dazu die Hocker unter dem Bett auf der Ziste Sanzeno (Lucke/Frey 1962, Taf. 31 u. 67) sowie das Sitzmöbel mit den beiden Musikern im dritten Fries auf der Situla Certosa (Lucke/Frey 1962, Taf. 19/unten u. 64), aber auch Betten (vgl. Anm. 12) sind zu finden (vgl. **Taf. 5/1, 3, 5, 7**) und einmal eine Kline (vgl. Anm. 23 – Gürtelschließe Carceri, sowie Anm. 36 u. 56, 70–71) (**Taf. 4/2**). – Zu den verschiedenen Sesselformen und ihrer Bedeutung vgl. allg.: Seebold 2005 und Capelle 2002, bes. 117; zum Thron: Steuer 2007; zu den Sitzgewohnheiten: C. Eibner 1980, 119 – einem Mann der Späturnenfelderzeit edler Abkunft (ebd., 133) stand das Sitzen auf geeigneten Sesseln zu (vgl. Breitinger 1980, 68 ff., bes. 68, zur Größe: 61 f.), wir können aber erst mit der „sella curulis" und ähnlichen rechtsarchäologischen Zeugnissen auch ein ins Grab mitgegebenes Sinnbild der Herrscherwürde so richtig fassen (vgl. dazu auch Anm. 102–105).

[4] Für weitere Thronsessel – Grab 85 von Verucchio und Grab 26 von Moroni mit Kriegern, Reitern und Hirschen – vgl.: von Eles 2002, 239 f. u. 243; Gentili 2003, 282 ff. mit Fig. 55–56, Taf. 136 u. 293 ff. mit Fig. 57–60; Putz 2007, 98 ff., bes. 100 f.; vgl.

ladenden Hut, der ein Pferd an der Longe hält und dessen Füße auf einem Schemel ruhen; er wird uns also als thronend vorgeführt. Dazu passt auch seine Kleidung, denn unter dem gepunktet wiedergegebenen Obergewand trägt er ein kariertes, längerärmeliges Kleidungsstück, seinen Kopf bedeckt ein breitkrempiger Hut und seine Füße stecken in Schnabelschuhen (vgl. **Taf. 1/1a**) – alles Hinweise auf eine gehobene Schicht, eine Elite. Auch seine Wiedergabe mit einem Trinkgeschirr in der Hand und im Rahmen einer Pferdebeschau[5] soll wohl eine Art von Selbstdarstellung sein[6].

Eine weitere Thronwiedergabe dieser Art – mit kreisförmigen Verzierungen – findet sich auf dem Tintinnabulum aus Bologna, Arsenale Militare, Tomba 5 „degli ori", wo jetzt allerdings Frauen auf solchen Rundsesseln thronen und dabei die für sie typischen Arbeiten wie Spinnen und Weben verrichten[7] (**Taf. 2/1a u. 1b**). Hier findet sich auch ein Fächer, der von der das Bild teilenden Trennleiste ins untere Bild herabhängt (**Taf. 2/1a u. 1c**), wo weitere Frauen mit dem Wollezurichten beschäftigt sind. Damit sind die Darstellungen typisch etruskischer Thronsessel mit Schemel erschöpft.

Weitere Thronende finden sich dann noch auf dem schon angesprochenen Eichenholzthron aus Verucchio, der zwar nicht zu den Situlendenkmälern zu rechnen ist, wo aber auf der figural verzierten Innenseite der Rückenlehne ebenfalls thronende Frauen beim Weben dargestellt sind: Sie sitzen auf Sesseln mit Rückenlehne, während die Füße auf Schemel mit eingerollten Voluten ruhen (**Taf. 2/2**). Da in diesem Grab durch die besonderen Erhaltungsbedingungen auch die Beigaben aus Holz erhalten geblieben sind[8], haben wir hier den Rundthron und den Schemel mit eingerollten Voluten real überliefert (**Taf. 2/3a-3b**), gleichzeitig aber auch bildlich auf der Rückenlehne (**Taf. 2/2**) dargestellt.

Unter den jüngeren Situlendenkmälern ist hingegen keine weitere kanonische Darstellung des Thronens – im Sinn von Thron und Schemel – mehr zu finden, allerdings können wir auf der bereits latènezeitlichen Situla von Kuffern den „Fürsten" auf einem Sessel sitzend finden, dessen Fußteil auf der einen Seite soweit vorgezogen ist, dass sich die Füße des Mannes darauf aufstützen können – in diesem Sinn sind Sessel und Schemel zusammengewachsen und bilden eine Einheit (**Taf. 1/2 u. 2a**). Ob dies noch bei weiteren sog. südostalpinen Sesseldarstellungen[9] der Fall ist, lässt sich nur schwer entscheiden. Es scheint jedoch, dass bei den slowenschen Situlen wie Magdalenska gora Nr. 21[10], besonders aber bei Vače[11] ebenfalls diese einseitige Längung des Sesselfußes nach vorne vorhanden ist – auf der Vačer Situla ist ein Mann mit doppelköpfigem

---

auch: Huth 2003, 211 f. mit Anm. 484; Eibner 2007a, 436 ff./Punkt 1.1 u. 444 ff./Kap. II; Fath 2007, 28 – dazu vgl. Prof. A. Naso, Innsbruck [Vortrag 6. Mai 2011 in Wien] – bis jetzt sind elf Throne bekannt geworden.

[5] Zur Ausdeutung dieser Szene als Hufpflege vgl.: Guštin 2009, bes. 256 mit Abb. 1, im Detail dargestellt bei: Fogolari/Prosdocimi 1988, 157/Abb. 202. Zur Bedeutung und Nutzung des Pferdes vgl. Koch 1998, 304 f. – als Reit- und Zugtier im profanen und kultischen Bereich, wobei für das Symbol „Pferd" die Begrenzung auf die Gräber der reichen bis sehr reichen Gesellschaftsschichten auffällt.

[6] Ein Trinkgefäß in der Hand zeigen auch die beiden anschließend an diese Szene dargestellten Männer, die dem gymnischen Agon des Faustkampfes zuschauen (**Taf. 1/1** – in der hier nicht wiedergegebenen rechten Frieshälfte), außerdem scheinen auch sie Schnabelschuhe zu tragen (vgl. **Taf. 1/1b**). – Zur Selbstdarstellung gehören offensichtlich neben dem Trinkgefäß, das ein wesentliches Element darstellt (vgl. **Taf. 1/1a**) und daher ebenfalls im Grab niedergelegt wird (vgl. z.B. die goldene Trinkschale des Fürsten von Hochdorf: Biel 1985, 114 ff. mit Taf. 38 bzw. von Vix: Rolley 2003, 217 ff. mit Fig. 175 u. 176 – mit Hinweis auf die Darstellungen in der Situlenkunst), auch das Pferd (Eibner/Forstenpointner 2009, 222 f. mit Anm. 17) sowie der Jagdhund (vgl. **Taf. 1/1** – erster Fries linker Rand sowie zweiter Fries mittig, mit Hund an Leine) und die Gastfreunde (ebd., 223 f. mit Anm. 23–24).

[7] Vgl. dazu Fath 2007, bes. 21 u. 37 f. mit Abb. 5 sowie Eibner 2005; 2010, 29 ff. mit Anm. 17–38. – An dieser Stelle möchte ich mich besonders bei Frau Dr. Karina Grömer, Naturhistorisches Museum Wien für die Vermittlung des Kontaktes zu Frau Mag. Barbara Fath, Paderborn-Freiburg im Breisgau, bedanken, sowie Frau Mag. Barbara Fath meinen herzlichsten Dank für die Gewährung der Einsicht in ihre Magisterarbeit aussprechen, die einen Einblick in die Fülle der einst vorhanden gewesenen textilen Grabbeigaben gibt, die von ihr anhand der bildlichen Quellen sowie der originalen Textilien und Werkzeuge in Bezug auf Spinn- und Webtechniken sowie Färberei und Stickerei analysiert werden.

[8] Vgl. dazu von Eles 2002, 77 ff./Punkt 4.3.1 mit Taf. 26–28 u. 63; auch Anm. 69.

[9] Steingräber 1979, 26; vgl. auch Lucke/Frey 1962, 21 f.; Eibner 2007a, 438/Punkt 1.2.

[10] Die Zahl hinter der Fundortangabe entspricht der Nummerierung der einzelnen Situlendenkmäler bei W. Lucke und O.-H. Frey (1962) und dient bei mehreren Objekten aus demselben Fundort zu deren Unterscheidung.

[11] Vgl. Lucke/Frey 1962, bes. Taf. 49/Photo oben rechts. – Eine Entscheidung, ob hier bei den südostalpinen Sesseltypen eine Längung des Sesselfußes im Sinne eines Schemels vorliegt oder nicht, ist ohne Autopsie nur schwer zu treffen, weil die Umzeichnungen oft nicht so exakt sind bzw. liegen teilweise auch keine Detailphotos zu diesem Problem vor: vgl. z.B. für die Situla Magdalenska gora Nr. 21 die Zeichnungen bei Lucke/Frey (1962, Taf. 68) mit Tecco Hvala et al. (2004, Beil. 4) bzw. dazu die

Vogelkopfstab in der Hand auf einem solchen Sessel zu erkennen, während dem vor ihm Sitzenden eine Trinkschale gereicht wird (**Taf. 3/1a u. 1b**).

Recht deutlich ist eine solche Längung auch beim Sessel mit Vogelkopfabschluss der Lehne auf dem Spiegel von Castelvetro bei Modena zu sehen. Wir haben hier damit nicht nur einen Thron angedeutet, sondern diesen durch die figurale Bekrönung der Lehne auch noch als ein besonderes Möbel hervorgehoben (**Taf. 5/1**)**.** Dies wird m.E. noch zusätzlich durch den darauf sitzenden Mann betont, der anscheinend eine besondere Aufgabe im Rahmen des Vollzugs der „Heiligen Hochzeit" zu erfüllen hat. Jedenfalls sitzt er vor einem abgeschirmten Bereich[12], hinter dem sich auf einem besonders geformten Bett – die Pfosten enden ebenfalls in Vogelköpfen – der Liebesakt vollzieht, und scheint mit einer reich gewandeten und geschmückten Frau[13], die vor ihm steht, zu diskutieren (**Taf. 5/1**).

Zu Krone und Zepter sowie zu Kette/Halsring und Ring als Zeichen herrscherlicher Gewalt

Diesbezüglich finden sich mit Ausnahme des Zepters wenige Darstellungen und wenn, dann sind es reich gewandete Personen; im Gegensatz dazu gibt es in den Gräbern vor allem Ringschmuck, aber kaum Anhaltspunkte für Zepter. Damit werden wir uns der Analyse des Halsschmucks zuwenden, denn ab der Späthallstattzeit tauchen in den Elite-Gräbern sog. Torques auf – aus Goldblech hergestellte, durch Punzen verzierte Halsringe, die unterschiedlich verschlossen werden[14] bzw. die dann als der klassische Torques vorne offen bleiben und kugelige Enden aufweisen[15].

Zur Krone

In diesem Zusammenhang könnte vielleicht auch die sog. Blattkrone angesprochen werden, die sich auf keltischen Steinplastiken bzw. auch auf figural verzierten Bronzeobjekten[16] dargestellt findet, jetzt allerdings durch den Befund aus dem „Fürstengrab" 1 im Grabhügel 1 vom Glauberg auch im Original rekonstruiert

---

deutliche Wiedergabe auf den Photos für Vače (**Taf. 3/1b**) bei Kruta (1993, 263/Abb. 220) und für Kuffern (**Taf. 1/2a**) bei Kastelic (1964, Taf. 60).

[12] Vgl. dazu auch dieselbe Wiedergabe auf der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/3**), wo sich vor dem Bett ebenfalls ein Sessel befindet, auf dem jemand sitzt – leider nur fragmentarisch als Sesselfuß mit einem davor nach links gerichteten menschlichen Fuß erhalten –, sodass man zwar diese Tatsache feststellen kann, aber keine weiteren Details (z.B. wer der Sitzende ist). Nach dem Vorbild des Spiegels wäre es ein Mann, und wer vor ihm steht bzw. zu ihm hingeht (vorausgesetzt das Fragment davor ist richtig eingeordnet), müsste eine Person mit glockigem Gewandabschluss sein, wie ein solches auch der Mann (kürzer, oberhalb der Knie endend) und die Frau tragen, die sich auf der Ziste am Kopfende des Bettes befinden; eine ähnliche Kleidung zeigen im dritten Fries auch der Pflüger und eine weitere, nur fragmentarisch erhaltene Person (Lucke/Frey 1962, Taf. 67; zu weiteren Gewändern dieser Art vgl. ebd., Taf. 64, 76, Beil. 1) – vgl. dazu auch Anm. 48). Nach dem „Gestell/Gefäß" an der Wand zu schließen, scheint es sich auch hier um einen Innenraum zu handeln. – Hier bin ich Herrn Univ.Prof. Dr. Gerhard Dobesch, Wien, zu Dank verpflichtet, der mich aufmerksam gemacht hat, dass die „Säulen/Wände", die auf dem Spiegel von Castelvetro diese Szene von der Umwelt abschirmen, einen Heiligen Bezirk umhegen können, damit spiegelt sich darin aber ein religiöser Aspekt – es ist ein Geschehen in einem nicht jedermann zugänglichen Bereich und demnach ist es geheiligt (vgl. dazu auch Eibner 2006, 186 f. mit Anm. 7 sowie 2009, 34 f. mit Anm. 98–102). – Vgl. dazu auch den von Livius überlieferten Begriff „fanum", der in erster Linie einen vom Pontifex durch Spruch geweihten Platz bedeutet und erst in zweiter Linie ein auf ihm errichtetes Heiligtum – entscheidend ist also v.a. der geweihte Fest- und Versammlungsplatz, der heilige Ort, und nicht so sehr ein Heiligtum, ein Gebäude, ein Tempel (Pfiffig 1998, 71). – Vgl. für das dargestellte Umfeld bei den Liebesszenen: Nachweis Anm. 12.

[13] Zu dieser Frau und ihrer Kleidung bzw. ihrem Schmuck vgl. die drei Frauen – besonders die dritte – aus dem ersten Abschnitt des Prozessionszuges auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1 u. 1a**).

[14] Mit Haken/Knopf und Öse, einfach – mit zwei kleinen Löchern – oder in sich verschlossen (z.B. Egg 1985, 439 ff., bes. 350, 353, 358/Abb. 28) oder mit Stöpsel- und Muffen- bzw. Steckverschluss (Guggisberg 2000, 19 ff./Kap. III, bes. 20 f. sowie bei jedem Halsring den Punkt 2./Konstruktion; Dehn et al. 2005, bes. 265 – bei Ohrringen).

[15] Vgl. dazu die Schilderung der Schlacht von Telamone 225 v. Chr. durch Polybios (II 29, 8), wo die Gesaten, Angehörige eines Kriegerbundes, für den Kampf ihre Kleider abwarfen und in vorderster Front nackt, nur mit ihren goldenen Torques und Oberarmreifen geschmückt, gegen die Römer kämpften; vgl. auch Anm. 20. – Zu den Goldhalsringen als Insignie/Würdezeichen: vgl. auch Frey 2002a, 176 ff.; zuletzt auch Joachim 2008.

[16] Zu den Steinplastiken vgl.: Frey 2002c sowie hier: Anm. 17 u. 73–74; zu den Bronzeobjekten wie Masken mit Blattkrone vgl. z.B.: Dobiat 2001, 154 ff. mit Anm. 10; vgl. auch Joachim 1995, 82 ff. mit Abb. 71/2 u. 84; vgl. Müller 2009, 100 f. mit Abb. 111 u. 112; 191/Abb. 253; 272/Abb. 8 u. 9.

werden konnte[17]. Dieser Tote hatte aber nicht nur die Blattkrone mit ins Grab bekommen, sondern auch einen besonders schön ausgeführten Torques, einen Arm- und einen Fingerring sowie zwei kleine Ohrringe (alles aus Gold gefertigt) sowie als Zeichen des Kriegers sein Schwert und als Schutzwaffe einen Schild. Die Statue, die diesen Mann als vielleicht verehrungswürdigen Ahnherrn darstellt, da sie – mit Ausnahme der Ohrringe – exakt die mitgegebenen Attribute abbildet[18], trägt allerdings auch noch einen Panzer (der sich im Grab nicht gefunden hat, doch müssen sich organische Reste nicht unbedingt erhalten[19]) sowie drei Ringe am linken Oberarm[20].

Zum Halsring

Auf einer der Scheiben von Montebelluna[21] scheint ein Halsreif, ein Torques (**Taf. 5/2**) dargestellt zu sein, wenn man die zwei parallelen, waagrechten Linien vorne am Hals der Frau mit zwei senkrechten Linien als Abschluss (die kugeligen Enden des Torques?) als solchen ansprechen möchte. Sie ist mit einem Schlüssel in der Hand dargestellt, umgeben von Pflanzen und Tieren – vor ihr ein Hund/Wolf in erregtem Zustand[22] und hinter ihr ein Stelzvogel. Ob sich daher hinter einer doppelten Linie am Halsabschluss des Gewandes bei anderen Personen vielleicht auch ein angedeuteter Halsreif verbergen könnte, wäre zu hinterfragen, denn normalerweise schließt nur eine einfache Linie oder auch gar keine das Gewand gegen den Hals zu ab[23]. Ein weiterer Halsring ist auf dem Jochbeschlag aus Waldalgesheim wiedergegeben, der eine Frauenbüste mit erhobenen Armen und eine „Blattkrone“ zeigt.

Zum Zepter

Als Belege für ein Zepter – die Insignie des Herrschers – kann man die Darstellungen auf den slowenischen Situlen Magdalenska gora Nr. 21 und Vače anführen (**Taf. 3**). Wir finden hier in der Hand von sitzenden Männern Stäbe, die in Vogelköpfen, und zwar von Greifvögeln enden. Dies erinnert daran, dass der Adler das Attributtier des Zeus ist und Agamemnon, der „Hirte“ der griechischen Völker, sein Zepter von diesem Gott erhalten hat – in diesem Sinne ehrt Zeus die sterblichen Könige, denn er vertraut ihnen die Gesetze an: „... sie tragen sein Zepter und seine Richtergewalt ...“[24]. Diese Vogelkopfstäbe gibt es in einfacher Ausführung, d.h. mit nur einem Vogelkopf, aber auch mit doppeltem Vogelkopf-Abschluss. Allerdings ist ein solcher Doppel-

[17] Müller 2009, 190/Abb. 252 [M.A. Guggisberg]. – Vielleicht sollte auch der Fund einer eisernen „Druidenkrone“ hier angeführt werden: Dieser zeremonielle Kopfschmuck „für eine hochrangige Persönlichkeit, wahrscheinlich eine Person mit zeremonieller Würde“ fand sich im Kultbezirk von Roseldorf (NÖ) und zwar im großen keltischen Heiligtum (Holzer 2008, 130 mit Abb. 6; vgl. auch: Holzer 2009). Auch die Kopfbedeckung der menschengestaltigen Fibel aus Grab 134 vom Dürrnberg/Eislfeld, die als bortenbestickte konische Mütze (?) beschrieben wird, sollte in Hinblick darauf überprüft werden (Katalog Glauberg 2002, 281 mit Abb. 297). – Vgl. zu weiteren Nachweisen der Wiedergabe von „Blattkronen“ bzw. zu sicheren Haardarstellungen: Nachweis Anm. 17. – Zu Druidenkronen vgl. Parfitt 1995.

[18] Herrmann 2002, 106 f. – Vgl. dazu Trachsel 2004, 333/Anm. 7, der meint, anhand der Autopsie festgestellt zu haben, dass „ausgerechnet die individualisierenden, die Stele mit der Ausstattung von Grab 1 verbindenden Gegenstände erst nachträglich eingemeißelt wurden“; so sind nach ihm unter anderem der Fingerring und der Armring am rechten Unterarm nur durch eingeritzte Linien angegeben und nicht erhaben gearbeitet wie der Halsring und die drei Oberarmringe (vgl. dazu Anm. 29 sowie auch 32 und 84). – Zum Tragen eines Arm- bzw. Oberarmringes als Kennzeichen eines hochgestellten Kriegers vgl.: Teržan 2009c, 94 f. mit Abb. 11 – Kriegerfigürchen von Idrija bei Bača, das zusätzlich noch mit einem Fußring ausgestattet ist, es fehlen aber Schild und Lanze sowie das Horn (ist eigentlich ein Anführer, ein Hornbläser: vgl. Eibner 2000b).

[19] Vgl. zum Panzer die Kriegerstatue vom Glauberg (Herrmann 2002, 105) und auch den am Kannenrand im Schneidersitz dargestellten Mann mit verziertem Kompositpanzer (Bosinski 2002, 139 mit 141/Abb. 99); allg. zum Kompositpanzer vgl.: Frey 2001.

[20] Vgl. dazu den Kriegerbund der Gesaten, dessen Kennzeichen Oberarmringe waren – dazu auch: Dobesch 1996, bes. 19 mit Anm. 54 u. 40 mit Anm. 180.

[21] Vgl. dazu Turk 2005, 27/Abb. 35 bzw. Eibner 2000/2001, 115/Abb. 5/1; bes. gut im Photo bei A. Lang (2010, 19/Abb. 2) zu erkennen; vgl. dazu auch Anm. 75.

[22] Vgl. dazu vielleicht auch die Wiedergabe eines heranstürmenden, erregten Ebers auf eine bis auf einen Gürtel nackt am Boden liegende (gehockt stehende?) Frau mit deutlichen Geschlechtsmerkmalen, gespreizten Beinen und erhobenen Armen (Gruber 2007).

[23] Die Doppellinie am Hals mit und ohne Innenstrichelung findet sich, soweit erkennbar, am Halsabschluss der Gewänder von Personen gehobeneren Standes – vgl. zum Halsabschluss des Gewandes: Nachweis Anm. 23.

[24] Townsend Vermeule 1974, V80 ff., bes. V81; vgl. dazu auch Eibner 2009, 26 ff./Punkt 4.3 mit Anm. sowie 32 ff./Punkt 6 mit Anm. 88–91, bes. 92 und 94–97.

vogelkopfstab nur auf der Situla Vače (**Taf. 3/1a u. 1b**) zu finden, denn auf der Situla Magdalenska gora Nr. 21[25] ist er als solcher nur rekonstruiert worden (**Taf. 3/2c**). Hingegen ist dort noch ein weiterer, allerdings nur einfacher Vogelkopfstab abgebildet, jedoch in gleichem Kontext – mitten im Festgeschehen[26] – wie auf der Vačer Situla (vgl. **Taf. 3/1 u. 2**): Ein Mann in einfärbiger[27] Kleidung mit gezipfelter Kopfbedeckung sitzt hier mit seinem nur einfachen Vogelkopf-Zepter (vgl. **Taf. 3/2a bzw. 2b**) hinter einem Mann, der wohl statt des einfärbigen ein gemustertes Kleid trägt, da es eine feine Strichelung aufweist, und dem eine Frau in einer Schale ein Getränk anbietet (**Taf. 3/2–**am linken Rand), während der Mann mit dem nur rekonstruierten, aber nicht erhaltenen Doppelvogelkopfstab (**Taf. 3/2c**) ohne jeden Zusammenhang zu weiteren Personen als Einzelperson am anderen Ende des zweiten Frieses in fein gestrichelter Kleidung dargestellt ist (vgl. **Taf. 3/2**–am rechten Rand). Er scheint daher m.E. sitzend auf die Ankunft noch weiterer Festteilnehmer zu warten, wobei schon eine kleinere Gruppe mit einem mitgeführten Widder als Opfertier an ihm vorbeigezogen ist und sich hinter seinem Rücken ein längerer Teilnehmerzug – aus dem oberen ersten Fries – unter der Führung eines Mannes mit mannslangem Stab, ebenfalls mit Opfertieren, bei dem Mann mit einfachem Vogelkopfstab – am entgegen gesetzten Ende des zweiten Frieses – eingefunden hat[28] (**Taf. 3/2**–am linken Rand).

Zum Ring als Zeichen der Amtsgewalt – überliefert als Arm- und Fingerring

Die Situlendenkmäler lassen sowohl Armringe als einmal auch einen Fingerring erkennen. Bei den Männern finden sich Armringe am linken Oberarm der nackt dargestellten Faustkämpfer, allerdings nicht bei allen, aber wo sie angegeben sind, tragen ihn beide Kämpfer[29], während ansonst reich gewandete Frauen Ringschmuck zeigen wie z.B. jene Frau im Prozessionszug auf der Situla Certosa, die eine Ziste, die sie am Kopf trägt, mit der Hand abstützt. Sie geht als zweite der drei Frauen, die den drei Männern des ersten Zuges nachfolgen, und ist sowohl mit einem Armring als auch mit einem Fingerring am Zeigefinger ausgezeichnet (**Taf. 4/1b, vgl. auch 1a**). Die hinter ihr gehende dritte Frau im Zug weist nicht nur ein langes, glockig ausschwingendes Kleid mit breitem Saum auf, sondern auch einen bis über das Kleid herabfallenden bodenlangen Umhang, der den Arm herausschauen lässt und sich danach teilt, während die beiden anderen Frauen zwar dasselbe Kleid tragen, aber nur einen kurzen, bis zur Taille reichenden Schleier erkennen lassen, wobei allerdings das Kleid der ersten Frau noch mit einem Gürtel zusammengehalten wird[30] (**Taf. 4/1a**). Eine wei-

[25] Hier ist nur das stark gekrümmte Stabende (vgl. **Taf. 3/2c mit 3/1a u. 1b**) erhalten (vgl. Lucke/Frey 1962, Taf. 35/rechtes Foto u. Taf. 68 sowie Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 4), das allerdings bei W. Lucke und O.-H. Frey – vermutlich wegen der starken Krümmung (vgl. dazu den Stab auf der Situla Vače: Lucke/Frey 1962, Taf. 49/rechts oben) – zu einem Doppelvogelkopfstab ergänzt wurde (**Taf. 3/2 u. 2c**).

[26] Das Festgeschehen ist m.E. dadurch angedeutet, dass hier sowohl die Getränkebereitung, d.h. die Zurichtungen für das Fest, als auch das Fest selbst mit seinen musikalischen Darbietungen und sportlichen Wettkämpfen sowie den Labungen der Teilnehmer anhand des Getränkeanbietens, aber auch der Opfertiere wiedergegeben sind (vgl. dazu: Eibner 2006).

[27] Da das Gewand keinerlei Innenverzierung aufweist, spreche ich es als einfärbig an, was aber nicht heißt, dass es nicht doch in sich gemustert gewesen sein kann, denn Musterung lässt sich auch durch verschiedene Spinn- und Webtechniken erzielen – vgl. z.B. Verucchio, Grab 89: mit Resten von drei verschiedenen Stoffen in unterschiedlichen Rotabstufungen, durch Verwendung verschieden verzwirnter Fäden ergab sich ein fein kariertes Muster und durch aufwendig gearbeitete Brettchenborten veredelte man dann noch die Scherkante: von Eles 2002, 192 ff./Punkt 4.9; Fath 2007, 31 f.; vgl. allg. dazu auch: Grömer 2007a, bes. 42 ff./Punkt A.7, 85 ff./Punkt C, 168 ff./Punkt E; 2007b; Grömer/Mautendorfer 2008; umfassend zur Textilkunde jetzt Grömer 2010.

[28] Vgl. Eibner 2009, 26 ff., bes. Punkt 4.3 mit Taf. 7/39–40.

[29] Vgl. dazu die Situla Vače und das Fragment von Matrei am Brenner, von der Situla Karfreit hat sich leider nur ein Fragment mit dem linken Kämpfer erhalten, der aber einen Oberarmring zeigt, sodass sich auch für den rechten, verloren gegangenen, ein solcher annehmen lässt (Eibner 2008, 154/Anm. 9; auch Eibner 2006, 190/Anm. 31). Die parallelen Striche am linken Handgelenk des linken Kämpfers auf der Situla Providence stellen hingegen vermutlich keine Armringe dar, sondern eine Bandage (vgl. dazu: Lucke/Frey 1962, bes. 26 sowie Zimmermann 2003, 228, 230/Abb. 3b; Eibner 2008, 154/Anm. 9). – Einen Oberarmring trägt auch der bis auf einen Gürtel nackt wiedergegebene, geflügelte Mann auf dem Gürtelblech Padua/Via Tiepolo Grab 159 (Turk 2005, 225/Abb. 30; vgl. auch P. Gleirscher [2009, bes. 13 mit Abb. 11/2], der ihn als Entenmann anspricht), während die mit diesem Attribut ausgezeichneten Hornbläser – jener auf dem Relief Bormio vom Stilfser Joch sowie die Statuette aus Idrija pri Bači, die auch noch einen Fußring aufweist – bekleidet, aber ebenfalls mit Gürtel wiedergegeben sind (Pauli 1973, 85 ff., 99 ff. sowie Eibner 2000b, 317 f. mit 324/Abb. 4) und die als Krieger – allerdings mit Blattkrone und nicht mit Helm – dargestellte Statue vom Glauberg einen Panzer zeigt (Herrmann 2002, bes. 105; Frey 2002c, bes. 216 ff.).

[30] Vgl. dazu auch: Eibner 2010, 33 ff., bes. 35 mit Abb. 5 – die Frauen der ersten Gruppe des Prozessionszuges sind auch verschieden in Physiognomie und Gestalt wiedergegeben (**Taf. 4/1a**); ob die dritte Frau ebenfalls einen Gürtel besitzt (paralleler Strich unter dem Arm), müsste durch Autopsie bestätigt werden.

tere Frau mit bodenlangem Umhang und breitem Saum am Kleid finden wir auch auf dem Spiegel von Castelvetro, die vor dem auf einem Sessel mit Vogelkopflehne sitzenden Mann steht. Da sie mit Gesten versucht, dem Mann etwas zu erklären, sind bei ihr beide Arme bzw. Hände dargestellt, sodass sich eindeutig ein Oberarmring über dem Ellenbogengelenk am rechten Arm sowie Ringe am Handgelenk beider Hände – drei Striche an der rechten und mindestens zwei an der linken Hand – erkennen lassen (vgl. **Taf. 5/1**). Ob allerdings bei jener Frau mit den beiden parallelen Strichen am Oberarm gegen das Schultergelenk zu nochmals ein Ring wiedergegeben ist, scheint eher unwahrscheinlich zu sein, denn meistens wird damit der Saum bzw. die Borte des Gewandärmels angedeutet[31]. Eine ähnliche Unsicherheit ergibt sich dadurch aber auch bei der Darstellung des Mannes in der Liebesszene auf dem Spiegel Castelvetro, der ebenfalls am Oberarm zwei Striche aufweist, die als Abschluss eines Oberhemdes gedeutet werden[32], aber natürlich auch einen Oberarmring darstellen könnten – er wäre dann nackt wiedergegeben bis auf den Ringschmuck[33], während die Frau nur mit einem Schleier[34] bedeckt im „Vogelbarkenbett" liegt. Aus begreiflichen Gründen[35] hat man bei diesen Frauen die Arme nicht dargestellt, weil der Mann ihren Körper umfangen hält, wohl aber beide Beine und die sind bei der Frau auf dem Gürtelblech von Brezje mit Fußringen (vgl. dazu Turk 2005, 56/Abb. 83) geschmückt (**Taf. 5/4**). Einen Armring trägt auch noch die Frau auf der Gürtelschließe von Carceri (**Taf. 4/2**), die dem auf der Kline[36] liegenden Mann aus einer Schnabelkanne das Getränk in seine Trinkschale, die er ihr hinreicht, einschenken will. Durch die Gewandung – breitkrempiger Hut sowie die Tracht – sind aber beide als zugehörig zur Elite anzusprechen.

---

[31] Vgl. z.B. zu reichem Ringschmuck die Statuette von Caldevigo (Fogolari/Prosdocimi 1988, 111/Abb. 145), die aber auch sehr schön die verzierten Abschlussborten am gegürteten Gewand zeigt. – Zu Säumen am Gewandärmel: Die Situlen Este-Benvenuti (Fogolari/Prosdocimi 1988, 86–87/Abb.), Dürrnberg/Kranzbichl (Zeller 2004, 400/Fig. 15), Magdalenska gora Nr. 21 und 22 (Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 4 u. 2), Vače (Lucke/Frey 1962, Taf. 73) und Dolenjske Toplice (Egg, Eibner 2005, 195/Abb. 4) sowie die Ziste Sanzeno (Lucke/Frey 1962, Taf. 67). – Zu gestrichelten Gewandsäumen vgl. z.B.: Die schon oben genannten Situlen Este-Benvenuti und Dürrnberg/Kranzbichl (vgl. zum Gewand selbst auch Anm. 52), Magdalenska gora Nr. 21 u. 22 und Vače sowie das Gürtelblech Nr. 1 Magdalenska gora (= Stična, vgl. Anm. 23 mit Nachweis) (Turk 2005, 36/Abb. 53, 29/Abb. 37, 35/Abb. 52 sowie 40/Abb. 59) und jene von Brezje (bei der Frau - hier: **Taf. 5/4**) und Zagorje (Turk 2005, 32/Abb. 43), aber auch den Spiegel von Castelvetro (**Taf. 5/1**) sowie die Eimerdeckel Magdalenska gora (Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 5 u. 11/C) und Möderndorf (Eibner 2007b, Abb. 4/3). – Vgl. zu Gewandabschlüssen und damit zu Säumen bzw. Borten: auch Anm. 23; zu glokkig geschwungenen Gewandsäumen: Nachweis Anm. 48.

[32] Dies wäre nur durch die Darstellung auf dem Gürtelblech Brezje (**Taf. 5/4**) zu erhärten, da hier der Mann eindeutig ein kurzes, bis auf die Hüfte reichendes Oberhemd mit Ärmelabschluss zeigt, was aber, durch seine kniende Haltung bedingt, vielleicht auch leichter wiederzugeben war – bei den anderen Männern in liegender Position wie auf dem Spiegel Castelvetro und der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/1 u. 3**) war dies durch die Überschneidungen den damaligen Künstlern anscheinend nur schwer möglich (vgl. Anm. 35). Allerdings ist hier keine Abschlusslinie am Hals zu sehen wie beim Gewand von Brezje (**Taf. 5/4**), was wieder eher für einen Oberarmring spräche, daher wäre dann die Doppellinie am Oberarm nicht symbolisch als Andeutung für ein Oberhemd anzusehen. Nachdem aber bei allen in liegender Position dargestellten Männern – soweit erhalten – ein Doppelstrich am Oberarm vorhanden ist (**Taf. 5/1 u. 3**), würde dies bedeuten, dass sie nackt wiedergegeben sind (vgl. dazu auch Anm. 33). Die Ziste Montebelluna und der Blechgürtel Novo mesto/Kapiteljska njiva scheiden wegen zu schlechter Erhaltung für diese Fragestellung aus bzw. müssten auf diese Frage hin überprüft werden (**Taf. 5/7 u. 6**).

[33] In dieser Hinsicht bildet nur die Darstellung auf dem Bronzegürtel von Novo mesto/Kapiteljska njiva eine Ausnahme, wo von vornherein der Mann bis auf einen breiten, reich verzierten Gürtel eindeutig nackt wiedergegeben zu sein scheint (**Taf. 5/6**) – weitere Details zu erkennen ist mangels der schlechten Erhaltung, vor allem der Frau, nicht möglich.

[34] Vgl. dazu die Ziste Sanzeno sowie die Ziste Montebelluna jeweils mit kariertem Schleier/Kopftuch (**Taf. 5/3 u. 7**) und den Spiegel Castelvetro mit unverziertem glattem Schleier (**Taf. 5/1**) – die Darstellung auf dem Bronzegürtel von Novo mesto/Kapiteljska njiva ist hier zu bruchstückhaft erhalten wie auch das Fragment aus Nesactium (vgl. **Taf. 5/6 u. 5**).

[35] Vgl. dazu das Umfassen der Frau auf der Ziste Sanzeno, wodurch sich die Hand/Finger des Mannes am Rücken der Frau abbilden (**Taf. 5/3**). – Zum Problem der Überschneidung vergleiche aber die Darstellung auf dem Spiegel Castelvetro, wo zwar der Arm und die Hand der Frau zu sehen sind, die aber vom Arm des Mannes überlagert werden – damit konnte auch hier kein Armring dargestellt werden (**Taf. 5/1**).

[36] Hier zeigt sich durch das Liegen auf der Kline wie beim etruskischen Rundsessel der Einfluss aus den mediterranen Hochkulturen – und so wird das Sitzen auf einem Thron sowie das erhöhte, bodenfreie Liegen nicht selbstverständlich, sondern nur im „gehobenen" Milieu üblich gewesen sein (vgl. Capelle 2002, 117; auch C. Eibner 1980, 119), was sich auch durch die Darstellungen innerhalb der Situlenkunst belegen lässt.

Zum Fächer als Würdezeichen

Auf den Darstellungen findet sich der Fächer[37] sowohl in Zusammenhang mit Männern als auch mit Frauen. So halten auf der Situla Providence sitzende, mit einem breitkrempigen Hut ausgezeichnete Männer je einen verschieden gestalteten Fächer in Händen (**Taf. 4/3 mit 3a u. 3b**). Sie sind Zuschauer bzw. Zuhörer bei einem musischen Agon, der von zwei Syrinxbläsern ausgeführt wird, wobei als Preis zwischen ihnen ein besonders kunstvolles Gefäß auf geknotetem Fuß mit Seitenstützen[38] steht, auf dem ein Vogel sitzt, der dem linken Bläser – vermutlich dem Sieger – zugewandt ist. Da hinter und auch vor ihnen noch je eine weitere Person zu sehen ist, handelt es sich bei diesen Männern wahrscheinlich ebenfalls um Zuhörer bzw. auch um Begleitpersonen und damit um Teilnehmer an diesem Fest[39]. Wieweit man hier auch mit Juroren zu rechnen hat, lässt sich nicht entscheiden, da die unmittelbar hinter den Musikern befindlichen Männer mit tellerartiger Kappe keinen irgendwie gearteten Hinweis darauf – eventuell in Form eines Richterstabes – erkennen lassen, ebenso wenig wie jene hinter den Faustkämpfern stehenden. Allerdings könnte man versucht sein, diesen Männern eine solche Funktion zu zugestehen (zumindest eine beobachtende), denn erst jeweils hinter ihnen sind die sitzenden bzw. beim Faustkampf stehenden Männer mit breitkrempigem Hut dargestellt[40]. Diese letztgenannten wirken auch bei der Trankbereitung mit und nehmen selbst auch als Musiker (Leier- und Syrinxspieler) am Fest teil, denen von Frauen der Trank mit einem Schöpfer angeboten wird, damit sind sie als Ausrichter des Festgeschehens wiedergegeben[41].

Den Fächer, der in Zusammenhang mit Frauen zu finden ist, bildet ein Tintinnabulum aus Bologna[42] ab, das auf seinen beiden Seiten die wichtigsten Stufen der Wollherstellung wiedergibt – die eine Seite zeigt die Tätigkeiten, die mit dem Spinnen verbunden sind, die andere jene des Webens mit dem Scheren der Wolle und dem Weben auf einem Gewichtswebstuhl[43]. Dieser Fächer ragt nun von der Trennlinie, die das Bild in zwei ungleiche Hälften teilt, herab über einen Kalathos, aus dem zwei thronende Frauen Wolle zupfen und zum Vorgarn verspinnen (**Taf. 2/1a u. 1c**), wobei die größer dargestellte spinnende Frau im Bildfeld über ihnen reich gewandet mit Schleier/Umhang bis zu den Knöcheln, mit Spindel und Rocken in der Hand, wiedergegeben ist. Betrachtet man allerdings alle Frauen, die hier mit verschiedenen Arbeiten für das Spinnen auf der einen sowie für das Weben auf der anderen Bildseite beschäftigt sind, so zeigen alle ein reich verziertes Gewand – besonders deutlich zu erkennen bei der größer und stehend dargestellten Spinnerin – sowie einen bis zum Gewandsaum reichenden Umhang. Sie sind damit sowohl durch ihre Kleidung als auch durch das Thronen – Rundsessel mit Schemel – als der Elite zugehörig gekennzeichnet, was auch durch den Fächer[44] nochmals hervorgehoben erscheint.

---

[37] Vgl. Lucke/Frey 1962, 18 sowie Pichler 2006, bes. 307 ff. – jeweils mit weiterer Literatur; auch Eibner 2007a, 439/Punkt 2.1; zu italischen Fächern vgl.: Guldager Bilde 1994 und auch Putz 2007, 102 f.

[38] Vgl. dazu das Bronzegefäß aus der Tomba 69 von Verucchio/La Rocca Malatestiana, das – ähnlich wie die Trankbehälter auf den Situlendenkmälern (vgl. dazu: Egg 1996, 63 ff. mit Abb. 46; Eibner 2006, 188 f./Punkt 1.2 mit Anm. 21) – einen zweifach geknoteten Fuß mit Stützen für das Becken zeigt, wobei die Stützen hier alternierend (je viermal) aus Rundstäben bzw. aus bandartigen, durchbrochen gearbeiteten Stangen bestehen, die, übereinander angeordnet, jeweils abwechselnd eine Menschenfigur (dreimal) und vier nebeneinander gereihte Vögel (zweimal) zeigen (Gentili 2003, Taf. III).

[39] Vgl. dazu Eibner 2006.

[40] Zum Problem der Zuschauer beim Faustkampf bzw. der Kampfrichter vgl.: Eibner 2008, 169 f. mit Anm. 52–54 u. 57; Eibner 2009, 16/Punkt 1.2.2 mit Taf. 2/Abb. 6–7 und 26/Punkt 4.1 u. 4.2 mit Taf. 7/Abb. 38 a u. b.

[41] Eibner 2006, bes. 191 ff.

[42] Bei B. Fath (2007, Katalog/I – B.2-1, bes. Tintinnabulum/1. Register) zwar als „halbe Rosette" angesprochen, doch zeigt keine Rosette einen Stiel und damit ist dieses Gebilde den Fächerdarstellungen auf der Situla Providence an die Seite zu stellen (s. auch: Pichler 2006, 310). Außerdem kann das Grab anhand seiner Beigaben als Prunkgrab angesprochen werden, daher die Bezeichnung Tomba degli ore, wobei auch das Tintinnabulum durch seine Größe und figurale Verzierung aus dem Rahmen fällt (Fath 2007, 28 u. Katalog/I – B.2-1).

[43] Hier fällt der übermannshohe Webstuhl mit seiner Vogelkopfbekrönung am oberen Ende des rechten Pfostens auf, der damit einen Hinweis auf die gewünschte Länge der Gewebe bietet – Textilfunde zeigen eine solche bis zu mindestens 3 m (Fath 2007, 37 ff., bes. 38 mit Abb. 5 sowie Katalog/I – B.2-1). Allerdings hängt der Webstuhl auf dem Kegelhalsgefäß aus dem Tumulus 27 vom Soproner Burgstall mit seinen Kettfäden ebenfalls bis in die Schulterverzierung hinein und deutet damit wohl Gleiches an (Eibner 2000/2001, 109 ff. mit Anm. 6 u. 8).

[44] Für die Fächer sind aus etruskischen Gräbern noch weitere Belege aus Bronze zu nennen (vgl. auch Anm. 37), aber auch aus Mitteleuropa liegt vermutlich ein Fächer aus Bronze mit figuraler Verzierung – leider nur in Fragmenten erhalten – aus dem Fürstengrab 1 von Waisenberg, Gem. Völkermarkt, Kärnten, vor (Gleirscher 2005, 63 f. mit Abb. 12 u. 13; 2006, bes. 37 mit 40/Abb.) und

Zum Ornat als der besonders festlichen Kleidung

Um Standeszugehörigkeit zu charakterisieren, werden den einzelnen Personen entsprechende Attribute beigegeben: So ist man durch den Helm als Angehöriger des Kriegerstandes ausgewiesen, wie uns dies z.B. die Syrinxbläser auf der Situla Welzelach[45] oder auch die Leierspieler auf der Situla Magdalenska gora Nr. 22[46] vor Augen führen, denn sie tragen die normale Kleidung der Männer und nicht die Rüstung der Krieger, als Reiterkrieger hingegen ist man durch sein Pferd gekennzeichnet[47], die Zugehörigkeit zur Elite wird durch eine besondere Kleidung sowie auch Kopfbedeckung und Schmuck dokumentiert.

Wie schon oben bei Fächer und Ringschmuck ausgeführt, sind diese Personen dann auch durch ihre Kleidung hervorgehoben: Bei den Frauen scheint es das reich gemusterte, durch einen besonderen Schnitt ausgezeichnete Gewand[48] und der lange, zum Teil bis zum Boden reichende Umhang[49] zu sein, aber auch der Ringschmuck[50] und der Gürtel[51] fallen darunter, während bei den Männern[52] dafür eher die Kopfbedeckung,

---

mit der Elfenbeinscheibe eines Fächers aus dem Fürstengrab vom Grafenbühl (D) ist ein besonders wertvolles Stück gefunden worden, wobei die Verwendung unterschiedlicher Rohstoffe allgemein üblich ist für kostbare Geräte des höfischen Zeremoniells (Spindler 1980, 242).

[45] Vielleicht ist daher der Begriff „älteste Militärkapelle“ Mitteleuropas etwas überzeichnet (Egg 1990, 20 mit Abb. 20), weil die Bläser nicht durch Schild und Waffe, sondern nur durch den Helm als Krieger gekennzeichnet sind, ähnlich den Leierspielern auf der Situla Magdalenska gora Nr. 22, die zum Tanz aufspielen (Eibner 2010, 41/Abb. 9; vgl. Lucke/Frey 1962, Taf. 29). – Allerdings fallen diese Syringen im Vergleich mit den anderen in der Situlenkunst dargestellten durch ihre Länge auf und stellen vielleicht doch besondere Instrumente dar (Sölder 2008). – Für diesen Hinweis möchte ich mich bei Herrn Mag. Wolfgang Sölder, Ferdinandeum Innsbruck, sehr herzlich bedanken, der in einem Vortrag über eine bronzene Syrinx aus Sanzeno im Nonstal (I), den er am 14. Jänner 2010 in Wien gehalten hat, eigens auf diese Problematik hingewiesen hat.

[46] Vgl. dafür Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 2. – Zur Lanze als Standeskennzeichen vgl.: Eibner 2009, 28 ff./Punkt 5., bes. 28 u. 30/Punkt 5.1 mit Taf. 8/42–44 u. 32/Punkt 5.2.2 mit Taf. 10/51–53 u. 32 ff./Punkt 6., bes. 35/Anm. 107; für die ausgesetzten Preise der Faustkämpfer auf der Situla Matrei am Brenner, wo zum Helm noch die Lanze hinzutritt: Eibner 2006, 153 f. mit Anm. 7, 9 u. Taf. 4/11a.

[47] Eibner 1993, 102 mit Anm. 11–13, 108/Anm. 26 – Pferd mit Menschenfuß als Symbol für den Reiterkrieger, während das Schöpfgefäß das Trankangebot an die Auleten symbolisieren könnte (ebd., 105/Anm. 18).

[48] Vgl. dazu die Spinnerin auf dem Tintinnabulum (**Taf. 2/1a**). – Vgl. zum besonderen Schnitt – ausgestellter, glockig geschwungener Rock (nach Lucke/Frey 1962, 14 f. – keilförmig eingeschnittener Saum): Nachweis Anm. 48.

[49] Vgl. dazu die Frau mit dem bodenlangen Umhang auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1 u. 1a**) bzw. auf dem Spiegel von Castelvetro (**Taf. 5/1**); zur Tragweise und Länge eines solchen Umhanges vgl. z.B. das Votivblech von Este/Tiro a segno sowie jenes von Caldevigo (beide: I) (Fogolari/Prosdocimi 1988, 161/Abb. 208 und 158/Abb. 205).

[50] Vgl. die Frau auf der Scheibe von Montebelluna (**Taf. 5/2**), die zweite Frau der ersten Gruppe im Prozessionszug auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1b**) sowie die Frau vor dem sitzenden Mann auf dem Spiegel Castelvetro (**Taf. 5/1**), aber auch die Frau mit den Fußringen auf dem Gürtelblech Brezje (**Taf. 5/4**) (vgl. auch Anm. 21 sowie Anm. 32 u. 33 u. Text mit Anm. 35). – Hier ist auch der dargestellte Ohrschmuck anzuführen, der bei den Frauen unter dem Schleier seitlich hervorschaut: vgl. dazu Lucke/Frey 1962, 15 f. mit Abb. 3 u. Kat.Nr. 1, 6, 15, 17, 20, 26 (?), 33, 44, während Grömer 2004/2005 darin kunstvoll aufgesteckte Frisuren erkennen will.

[51] Vgl. zur Gürtelwiedergabe bei Frauen und Männern: Nachweis Anm. 51.

[52] Allerdings scheint die mit kleinen Punkt-Buckeln gefüllte Kleidung der Männer auf der Situla Este-Benvenuti (vgl. dazu jetzt auch Hellmuth 2008 [2010], 66 f.) eine besonders aufwändig hergestellte zu sein (**Taf. 1/1**): Nach der Darstellung beim thronenden Mann handelt es sich dabei um ein Obergewand (vgl. dazu: Pertlwieser 1987, 55 mit Abb. 14–15; vgl. hier auch Anm. 93), denn der dargestellte Arm mit Trinkschale zeigt noch eine zusätzliche Kreuzschraffur sowie drei parallele Striche und deutet damit wohl das gemusterte Untergewand und einen Armring an, wie einen solchen ebenso der gleich gewandete Zuschauer trägt (vgl. dazu das Detail bei Fogolari/Prosdocimi 1988, 157/Abb. 203 oben, denn bei 86–87/Abb. ist nur die Kreuzschraffur mit Abschlusslinie ohne die beiden Begrenzungslinien des Armringes dargestellt) (**Taf. 1/1a u. 1b**). – Aus den archäologischen Befunden kennen wir aber auch Gewandfragmente, die mit Perlen und/oder Bronzeknöpfen/-zwingen aufwändig verziert waren bzw. auch echte Stickerei aufweisen (Negroni Catacchio 2007; Grömer 2007a, 243) und solches könnten die kleinen Buckeln wiedergeben, denn nicht alle Gewänder dieser Situla zeigen eine solche Innenzeichnung, sondern nur die, wo die Männer auch einen breitkrempigen Hut und Schnabelschuhe tragen, und wie es scheint ein Untergewand. Eine Ausnahme wäre nur einer der Zuschauer beim Faustkampf, denn sein Gewand zeigt keine Buckelung – vielleicht deshalb, weil darin seine zweite Hand, die einen Stab hält, eingeritzt ist (vgl. dazu im Detail Fogolari/Prosdocimi 1988, 157/Abb. 203 oben) oder deswegen, weil er nur mit dem Untergewand dargestellt ist, das aber einen schmalen Zickzackabschluss als Saum zeigt und damit eine Borte wie sie auch der Hufbeschauer an seinem Kleid (**Taf. 1/1 u. 1b)** oder die Person (fragmentiert) rechts hinter dem Trankbereiter auf der Situla Dürrnberg/Kranzbichl (Moser 2010, 111/Abb.) aufweist (vgl. Anm. 23 mit Nachweis).

besonders der breitkrempige Hut[53], in Frage kommt. Aber lange Umhänge, die einen Fransenbesatz zeigen – sei er nun eingeknüpft oder stellt er nur die zusammengeknoteten Kettfäden dar –, können auch Männer auszeichnen, wie jene der ersten Gruppe im Prozessionszug auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1a**), die damit besonders geheiligte Gegenstände zu tragen scheinen, die man mit bloßen Händen nicht berühren darf, bzw. hilft ein so gekleideter Mann auch mit, die auf einer Stange transportierte Situla zu tragen (**Taf. 4/1**).

Ihre dabei gezeigte Tätigkeit ist in Übereinstimmung mit der Kleidung zu sehen, denn es handelt sich bei der Darstellung auf der Situla Certosa um einen Prozessionszug, wahrscheinlich zu einem Stammesfest, wo mindestens zwei verschiedene Stammesgruppen[54] mit ihren Gaben und Geschenken, aber auch vier durch ihre Bewaffnung unterschiedene Kriegerabteilungen unter Führung zweier Reiterkrieger anreisen[55] und vor Ort schon mit Musik und den Vorbereitungen für das Fest empfangen werden: Die Musiker – Syrinxbläser und Leierspieler – sitzen sich dabei auf einem besonders ausgeformten Sitzmöbel gegenüber, dessen Nichtalltäglichkeit durch die mit Vögeln ausgeschmückte Rückenlehne und die seitlichen Lehnen in Form von Raubtierköpfen[56], aus deren Maul ein menschlicher Oberkörper bzw. ein Hasenkörper herausragt, dokumentiert wird, während man neben ihnen den schon bereit stehenden Trank überprüft und für die Mahlbereitung noch einen Eber sowie einen erlegten Hirsch heranschleppt. Wir haben daher in diesen herausragenden Persönlichkeiten – Männern wie auch Frauen – Mitglieder von Eliten zu sehen, die nicht nur herrscherliche, sondern auch religiöse Funktionen wahrzunehmen hatten, in diesem Fall als Festausrichter und -teilnehmer.

Diese Hinweise auf religiöse Tätigkeiten ergeben sich zum Beispiel aus dem Beil[57] und den Bratspießen[58], die der letzte Mann mit breitkrempigem Hut im Prozessionszug der Situla Certosa mit sich führt (**Taf. 4/1**). Allerdings scheint auch der vor ihm gehende Mann gleichen Standes Utensilien, die für das Fest gebraucht

[53] Solche Hüte sind allerdings normalerweise nicht auf Situlendenkmälern im Dolenjsko-Gebiet dargestellt (Turk 2005, 38 ff., bes. 40 mit Abb. 58/1), sondern sind typisch für das Gebiet von Este und Bologna (**Taf. 1/1** sowie Turk 2005, Abb. 33, 55/1, 56/2 und ebd., Abb. 56/1, 58/2), finden sich aber auch auf den Situlen Dürrnberg/Kranzbichl in Salzburg, Kuffern in Niederösterreich und Welzelach in Osttirol (alle: A) wiedergegeben (Zeller 2004, 400/Fig. 15; Lucke/Frey 1962, Taf. 75 und 76).

[54] Siehe dazu im Vergleich das Latinerfest, wo aus mindestens 30 Stämmen die Menschen mit ihren Opfertieren und -gaben zusammenkommen (Eibner 2006, 194 f.) bzw. das große Heiligtum auf dem Donon, wo die Kultamphiktyonie der anwohnenden Stämme der Mediomatriker, Triboker und Leuker stattfand (Birkhan 1997, 598 mit Anm. 7). – Dass wir im Bereich der Situlenkunst jedenfalls auch mit Stämmen zu rechnen haben, ergibt sich aus der Verbreitung des Ausdrucks „teuta/Gemeinschaft“ im italischen Gebiet zwischen Padua und dem östlichen Venetien (Gambacurta 2002; auch Eibner 2006, 196 f.), dessen semantisch-institutionelle Verbindung mit dem picenischen Wort „touta“ außer Zweifel steht (Capuis 1999, 161). Vgl. dazu auch die Verbreitung dieses Wortes und Begriffes in den indogermanischen Sprachen sowie die gesellschaftliche Aufgliederung in diesen Gemeinwesen, wobei „teutarix“/„toutorix“ als „Chef“/Oberhaupt derselben anzusehen ist: Karl 2005, 194 ff.; Birkhan 1997, 986 ff., bes. 993 ff.

[55] Einen jetzt – den Helmtypen nach zu urteilen – nur aus zwei Abteilungen bestehenden Kriegerzug zeigt noch die Situla Providence (Lucke/Frey 1962, Beil. 1; Eibner 2006, 186 ff./Punkt 1.1.2, bes. 188 mit Anm. 19 – zu unterscheiden von Kriegeraufmärschen), die zwar aus dem Kunsthandel stammt, deren Fundort aber Bologna sein soll, was sich aber nach der Hutform der Männer sowie den der Certosa-Situla ähnlichen Kriegerabteilungen bestätigen lassen könnte (Anm. 53), denn auf keiner anderen Situla mehr findet sich ein Hinweis auf einen so ausführlich dargestellten Prozessionszug, sondern es wird dann in weiterer Folge nur das Fest als solches mit seinen Teilnehmern und Wettspielen geschildert (Eibner 2006, 185 ff./Punkt 1.1).

[56] Vgl. zu einem solchen Möbel die Kline von Hochdorf (Text mit Anm. 70 u. 71) und zu den Raubtieren mit menschlichem Bein oder Tierschenkel im Maul: Teržan 2009a, 198 ff. und auch Turk 2005, 35 f., bes. 36 mit Abb. 54 u. 56/1; vgl. hier auch Anm. 70 u. 71.

[57] Ein Beil liegt z.B. auch unter dem mit drei Gefäßen – zwei Situlen, eine davon dürfte Klapperbleche eingehängt haben, und einer Ziste – behängten Ständer auf der Situla Este-Benvenuti, während davor noch ein größerer Trankbehälter zu erkennen ist (**Taf. 1/1**). Einen weiteren, besonders kunstvoll gestalteten Ständer mit sechs daran aufgehängten Situlen zeigt auch die Situla Kuffern hinter dem thronenden „Fürsten“, allerdings ist hier kein darunter liegendes Beil dargestellt (**Taf. 1/2**). Hingegen ist ein Opferbeil (vgl. dazu Eibner 2006, 191/Anm. 37) als Grabbeigabe im Grab 89 von Verucchio/La Rocca Malatestiana (von Eles 2002, 138 ff./4.6.1 mit 155 f./Taf. 64–65; Gentili 2003, Taf. 155/58), aber auch von Hochdorf (Biel 1985, 45 ff., bes. 50 – zum Zerlegen der Schlachttiere oder der Jagdbeute) gefunden worden, das damit auch einen Hinweis auf die Aufgabe der Beilträger als Opferpriester gibt (vgl. dazu Eibner 2004, 630 f. u. 632; 2006, 186 u. 187 f./Punkt 1.1.1 u. 1.1.2 mit Anm. 17–18 sowie 191 ff./Punkt 2., bes. 192 mit Anm. 41). – Zum Beil als Statushinweis, wobei sich Rangabzeichen, Opfergerät oder Waffe gegenseitig durchaus nicht auszuschließen brauchen, vgl. auch: Eibner 2006, 191/Anm. 37; 2009, 35 mit Anm. 104; zum Beil als Opfergerät vgl. Eibner 2004, 630 f. und 632; Lücke 2007, 598 ff. – bes. in Zusammenhang mit Opferhandlungen; sowie hier Anm. 59 u. 115.

[58] Bratspieße als Grabbeigabe finden sich ebenfalls nur in besonders aufwändig ausgestatteten Gräbern (vgl. Joachim 2008 mit Abb. 1 u. 2), z.B. in dem erst vor kurzem ausgegrabenen Fürstengrab 1 von Waisenberg in Kärnten, wo eine Frau nicht nur mit diesen, sondern auch mit einem Schöpf- und Sieblöffel sowie zwei größeren pokalartigen Bronzegefäßen mit figural verzierten Situlendeckeln beigesetzt wurde (Gleirscher 2009, 10; als Parallele für die Bronzegefäße vgl.: Tecco Hvala et al. 2004, 127 mit Taf. 14/C u. Beil. 5) oder in Magdalenska gora/Preloge im Tumulus II das Grab b mit figural verzierter Situla (= Nr. 23) oder das Grab 38

werden, mitzubringen. Dass es sich um ein religiöses Fest handelt, wird durch die mitgeführten Opfertiere – Rind und Schaf[59] – sowie durch die Getränke und weitere geheiligte Gegenstände, die nur verhüllt herbeigebracht werden dürfen, anschaulich gemacht. Zu diesen religiösen Aufgaben gehört – nach den Darstellungen zu schließen – auch der Vollzug der „Heiligen Hochzeit". Auch hier scheint der Trank eine Rolle zu spielen, denn es wird den Liebenden entweder sichtlich ein Trank angeboten[60] oder es ragt – symbolisch dafür – von der oberen Begrenzung des Bildfeldes ein hornartiger Gegenstand (ein Trinkhorn?) in die Liebesszene herab[61] bzw. schwebt ein konischer Becher vor dem Gesicht des Mannes, der den Liebesakt vollzieht[62].

Da auch Schuhe zur Kleidung gehören, finden sich hier vor allem Schnabelschuhe[63] dargestellt, wie sie der Thronende an den Füßen mit stark betonter, fast eingerollter Spitze auf der Situla Este-Benvenuti eindeutig zeigt (**Taf. 1/1a**), aber auch die beiden, dem Faustkampf zuschauenden Männer scheinen Schnabelschuhe zu tragen (**Taf. 1/1b**). Sonst sind Schuhe nicht eigens wiedergegeben: Auf einer der Montebelluna Scheiben scheinen sie allerdings dargestellt zu sein, denn die Fußspitzen und damit die Schuhspitzen weisen eindeutig nach oben[64]. Weitere zwei Scheiben zeigen zumindest eine Verzierung im Fußbereich, sodass man auch hier von der Wiedergabe einer Fußbekleidung ausgehen kann[65] (vgl. **Taf. 5/2**). Allerdings kommen als Träger von Schnabelschuhen auch Fabelwesen wie z.B. Sphingen vor[66].

---

mit Helmbeigabe und konischem Bronzebecher mit verziertem Fuß (Tecco Hvala et al. 2004, 125 mit Taf. 9/4 oder 132 mit Taf. 35/16); vgl. auch Anm. 67.

[59] Schafe – Böcke bzw. gehörnte Tiere – werden als Opfertiere auf der Situla Magdalenska gora Nr. 21 im gesamten ersten Fries wiedergegeben. Es sind Männer, die mit einem Gabelstock die Tiere leiten, begleitet von Beiträgern, während sonst – wie auf der Situla Vače und auf den nur schlecht erhaltenen Situlen Welzelach und Magdalenska gora Nr. 22 – nur ein Widder von zwei Männern – einer davon trägt ein Beil – als Pars pro toto für die Opfertiere herangeführt wird. Einer dieser Beiträger ist auf der Situla Welzelach allerdings mit breitkrempigem Hut dargestellt und damit als Angehöriger der Elite ausgewiesen (vgl. Anm. 53 und 57). – Vgl. dazu und zum Wert eines Opfertieres, wobei das Rind das vornehmste ist (Eibner 2006, 186/Kap. 1.1.1 mit Anm. 4 u. 195 ff./Kap. 3.2 mit Anm. 67, auch 192/Anm. 43), die dargestellten Opfertiere auf der Situla Certosa, die den der Suovetaurilien der Römer entsprechen – sie könnten auch hier ein Opfer von und für die „teuta" darstellen bzw. für mehrere Stämme, wie dies für das Latinerfest überliefert ist, wofür der „toutorix"/Vorsteher verantwortlich ist.

[60] Vgl. den Mann mit Situla und Schöpfer am Kopfende des Bettes auf der Ziste Sanzeno (Lucke/Frey 1962, Taf. 67). Die Situation auf der Ziste Montebelluna hingegen ist wegen schlechter Erhaltung nicht so eindeutig, denn die Trankanbietung müsste gemäß der Ziste Sanzeno am Kopfende des Bettes dargestellt sein: Hier aber steht die Frau mit der Hand bzw. dem Finger vor dem Gesicht am Fußende (Turk 2005, 30/Abb. 40), wogegen sie sich auf der Ziste Sanzeno hinter dem den Trank anbietenden Mann am Kopfende des Bettes befindet (Turk 2005, 30/Abb. 39) (vgl. **Taf. 5/3 u. 7**) und auf dem Spiegel Castelvetro scheint sie im Gespräch mit einem Mann zu sein (**Taf. 5/1**). – Vgl. auch Anm. 12 mit Nachweis sowie generell dazu: Eibner 2006, 193 mit Anm. 51. – Zum Trank, der zum Teil in den Traditionen der Inauguration des Königs – „der Heirat mit der Landesgöttin" – eine Rolle spielt, vgl.: Birkhan 1997, 528 ff., bes. 532.

[61] Vgl. dazu den Spiegel von Castelvetro (Turk 2005, 31/Abb. 41) bzw. das Gürtelblech von Brezje (Turk 2005, 31/Abb. 42), hier: **Taf. 5/1 bzw. 4** und Anm. 12 mit Nachweis, sowie zum Horn in Ornatdepots: Hänsel 2001, 25; Eibner 2009, 35/Anm. 102.

[62] Vgl. den Blechgürtel von Novo mesto/Kapiteljska njiva (Turk 2005, 29/Abb. 38), wobei ein solcher Becher mit verziertem Standfuß konkret im Tumulus II/Grab 38 von Magdalenska gora/Preloge (**Taf. 5/6**) gefunden wurde (Tecco Hvala et al. 2004, 132 mit Taf. 36/27).

[63] Das Aussehen solcher Schuhe vermittelt z.B. die Schuhfibel aus Grab 49 vom Dürrnberg (Frey 2002b, 199/ Abb. 181) bzw. auch das Schuhgefäß aus Grab 4 von Mannersdorf am Leithagebirge (Ramsl 2007, 51 f. mit Abb. 3/21 auf Taf. 23) oder die Männer auf der Schwertscheide von Hallstatt (Frey 2004, 648 mit Anm. 27); vgl. dazu die Rekonstruktion der Lederschuhe – Schnabelschuhe mit einer Umwickelung am Knöchel (?) – aus den Fürstengräbern vom Glauberg (D) (Bosinski 2008, bes. 136 ff. mit 138/ Abb. 47 sowie auch die Schuhgefäße bei Heinrich 2010, 268 ff.).

[64] Eibner 2000/2001, 115/Abb. 5/4, allerdings sind auch die Schuhspitzen bei 115/Abb. 5/2 sehr lang ausgezogen und enden in Strichen.

[65] Eibner 2000/2001, 115/Abb. 5/1 – hier zeigen die Füße eine Querlinie über den Vorderfuß und eine halbrunde um die Ferse herum sowie eine senkrechte Wellenlinie zum Bein hinauf (hier: **Taf. 5/2**), während auf 115/Abb. 5/3 die Ferse noch zusätzlich durch einen kleinen Buckel betont wird – man könnte hier vielleicht auch mit Halbstiefeln rechnen wie bei der Frau auf der Gürtelschließe von Carceri (**Taf. 4/2**) oder wie diese die Statuette von Caldevigo (Fogolari/Prosdocimi 1988, 111/Abb. 145) ganz eindeutig zeigt.

[66] Vgl. dazu den Gürtelhaken aus dem Hügel 1 von Weiskirchen, wo jeweils der Vorderfuß der einen der beiden Sphingen, die zu zweit achsensymmetrisch eine zentrale Maske umrahmen, in einem Schnabelschuh steckt (Frey 2002a, 176/Abb. 144; vgl. auch Bosinski 2008 mit 138/Abb. 48).

Was sagen dazu nun die archäologischen Quellen[67]?

Sitzmöbel/Thron

Zum Thron als solchem haben wir im Grab 89 von Verucchio einen einmaligen Hinweis: Es fand sich (bedingt durch die besonderen Bodenverhältnisse) ein Eichenholzthron, verziert mit Schnitzereien sowohl auf der Schauseite – hier figural – als auch auf der Rückseite, zu dem ein ebenfalls geometrisch verzierter Schemel mit eingerollten Voluten gehört. Durch die Beigaben zählt das Grab als zu einer männlichen Person der Elite gehörig, die nicht nur kriegerisch-herrscherliche Funktionen, sondern offenbar auch priesterliche zu erfüllen hatte[68]. Die etruskischen Rundsessel finden sich ansonst in Stein (aber auch in Bronze ausgefertigt) in etruskischen Gräbern bzw. ist uns eine römische Kopie eines etruskischen, figural verzierten Thrones im „Corsini Thron" erhalten geblieben[69].

Ein weiteres Sitzmöbel aus Bronze, wie es für zwei Personen auch in den mediterranen Hochkulturen üblich gewesen war, ist uns im „Fürstengrab" von Hochdorf überliefert, wobei die Seitengestaltung desselben an die Form der etruskischen Throne erinnert. Es ist in Punkt-Buckel-Technik figural verziert und verschiebbar, da es auf Frauenfiguren aufruht, die auf Rädern montiert sind[70]. Auf einem ähnlichen Möbel sitzen auf der Situla Certosa zwei agonal musizierende Männer – ein Leierspieler und ein Syrinxbläser –, wobei das Möbel selbst aufwändig verziert ist[71].

Krone, Zepter, Kette

Ein Nachweis für eine Kopfbedeckung liegt zum einen im Birkenrindenhut vor, der im Grab von Hochdorf (D) mit einer Prägeverzierung erhalten geblieben ist, und neuerdings auch in zwei Gräbern am Dürrnberg bei Hallein in Salzburg (A) nachgewiesen werden konnte[72], zum anderen in der Blattkrone, deren mit Leder überzogenes Gestänge sich im Grab 1 des Grabhügels 1 vom Glauberg (D) erhalten hat[73]. Nachdem sich solche Abzeichen einer Würde auch auf Statuen wie jener von Hirschlanden – eine der älteren mitteleuropäischen

---

[67] Nachdem es üblich ist, nur einzelne Objekte in Verbreitungskarten aufzulisten und nicht zusammenhängende Fundensembles wie z.B. Tasse, Schöpfer, Sieblöffel (vgl. z.B.: Frey 1969, 100 - Este/Boldù Dolfin Grab52/53; Egg 1996, 106 ff. mit Abb. 62 oder Nebehay 1993, 15 ff. mit Taf. 7–9 u. Beil. 1/Kuffern, Grab 1 mit Situla [ebd., 61 ff./Punkt B.1]; für Seiher in fürstlichen Bestattungen des Osthallstattkreises vlg.: Eibner 2006, 189/Anm. 23; Gleirscher 2009, 10 – Waisenberg Hügelgrab 2; vgl. auch Steiner 2002, 203 ff. mit Abb. 22–23 – waren Teil eines Kultgerätes), die sich auf den Situlen als zum Trankanbieten/-ausschenken gehörend zu erkennen geben und damit das Trinken wohl als einen wesentlichen Bestandteil des Kultes im damaligen Leben vorführen (vgl. Eibner 2006, 189/Abb. 24–25 und 193/Anm. 56), oder Beil und Bratspieße sowie Fleischhaken und Feuerböcke für die Mahlbereitung (Nothdurfter 1979, 59 ff., 99, bes. 59 f. mit Taf. 41–42; Kurz 1995, 26 – Bratspieße und Fleischgabeln sind wie Feuerböcke und Dreifüße, wie Kessel und Aufhängevorrichtung Zeugnisse gehobener Bankettsitten und seit der Späthallstattzeit in den reichsten Grabfunden belegt; Egg 1996, 139 ff. mit Abb. 83 u. 86), ist nur eine geminderte Aussage ablesbar und daraus kaum die Qualität der Grabausstattungen ersichtlich.

[68] Von Eles 2002, 317 ff.; Gentili 2003, 293 ff. mit Taf. 143–159 u. Fototaf. CCLXXIII-CCLXXXIII; vgl. dazu auch Putz 2007, 98 ff., bes. 100 f.

[69] Eibner 2007a, 444 f./Kap. II mit Anm. 14–15 sowie angegebener Literatur; vgl. dazu: von Hase 2002, 149 mit Abb. 7–9; Bonfante 2006, 33 f. mit Taf. 9/Fig. 3 – hier auch Schemel mit eingerollten Voluten.

[70] Zur Kline von Hochdorf vgl. Biel 1985, 92 ff. mit Abb. 54 u. Taf. 25–31; auch Eibner 2012, Punkt 2.2.2.1 mit Anm. 59 u. Taf. 5/Abb. 17.

[71] Vgl. dazu Anm. 56 sowie Biel 1985, 99/Abb. 59 – Mäanderverzierung auf der Vorderkante der Sitzfläche; zur Bedeutung und Funktion vgl. auch Verger 2010, 63 ff., bes. 65 mit Abb. 53; zu vermutlichen Überresten eines offenbar überbreiten Bettes: Pertlwieser 1987, 55 bzw. zu Möbeln mit Einlegearbeiten aus Elfenbein und Bernstein in süddeutschen Grabhügeln des späten HaD/D2 u. D3: Trachsel 2004, 315 f./Punkt 9.7.

[72] Hochdorf: Biel 1985, 64 mit Taf. 6 u. 15 (vgl. dazu Banck-Burgess 1999, 112 ff./Kap. II.2.2.5, b es. 114 – der Hut konnte mit einer Kordel am Kopf des Trägers befestigt werden – im oder beim Birkenrindenhut lagen als Gegenstände der Körperpflege auch zwei Holzkämme [zum Symbolgehalt derselben vgl. van den Boom 2001] und ein eisernes, relativ straff mit sehr feinem Gewebe umwickeltes Rasiermesser sowie ein eiserner Nagelschneider, der sich mit drei Angelhaken und einer Schnur aus Pferdehaaren, wahrscheinlich die Angelschnur, in einem Brustbeutel befand [vgl. dazu Banck-Burgess 1999, bes. 112 f.; Biel 1985, 65 ff. mit Abb. 40–42, Taf. 7a u. 18]); Dürrnberg, Grab 351 u. 352: Egg/Zeller 2005, bes. 347 u. 351 mit Abb. 4–5; zur Statue von Hirschlanden vgl. Frey 2002c, 208 f. mit Abb. 191; vgl. dazu auch den Pflüger mit kegelförmigen Hut auf der Situla mit Schiffkampfsszene aus Nesactium (Mihovilić 1992, Beil. 2).

[73] Zum Fund und zur Rekonstruktion der Blattkrone: Müller 2009, 190/Abb. 252 [M.A. Guggisberg].

Steinskulpturen, hier mit einer konischen Kopfbedeckung versehen – bzw. auch vom Glauberg (beide: D) – eine von mehreren jüngeren, die eine Blattkrone[74] aufweisen – gefunden haben, spiegeln diese, nach den neuen Grabungsbefunden zu urteilen, reale Kopfbedeckungen wieder, was sich genauso für den jeweils dargestellten Torques ergibt[75].

Dass es auch noch andere Kopfbedeckungen gegeben haben muss, geht z.B. aus den Votiven von Este und Caldevigo hervor: Auf dem Bronzeblech von Este ist eine verzierte Scheibe am Kopf der Frau wiedergegeben[76], während die Statuette von Caldevigo eine Art Spitzhaube trägt[77]. Aus Stična hingegen haben sich ein Kopfschmuck/Diadem aus Gold sowie auch ein verziertes Bronzeblechband erhalten, wobei sich ein gleichartiger Kopfschmuck wie jener aus Gold auch aus Bronzeblech in Magdalenska gora/Voselca findet[78], und aus Mitterkirchen, Tumulus X/Grab 2, wohl ebenfalls ein haubenartiger Kopfputz vorliegt, der aber aus mehrreihigen Bronzeknöpfchen und Bernsteinperlen besteht[79].

Für Zepter sind eindeutige Befunde schwer zu belegen: So wird z.B. der zweiteilige „Kultstab“ vom Dürrnberg mit zwei eisernen Kalotten am oberen Abschluss und drei Bronzescheiben am Schaft aus Grab 59 auch als Rocken gedeutet wie vergleichbare Bernsteinstäbe aus estensischen Gräbern[80], doch liegen auch mit verziertem Bronzeblech verkleideten Holzstäbe[81] oder die so genannten Kultstäbe mit eingehängten Kettchen

---

[74] Dazu vgl. die idente Ausführung dieser Blattkronen – vor allem auch was die eigentliche mit blattförmigen Mustern verzierte Haube betrifft – auf Steinskulpturen wie z.B. Pfalzfeld und Glauberg (Katalog Glauberg 2002, 41/Abb. 20 und 106 f./Abb. 70–71 sowie 262 ff./Abb. 259–261), aber auch auf Köpfen der Kleinkunst (wie z.B.: Frey 2002b, 202 f. mit Abb. 186/2; 1995, bes. 168 – Jochbeschläge in Form einer Büste mit Torques sowie mit farbigen Einlagen von Blattkrone und Brüsten [dazu auch: Joachim 1995, 85 f., bes. 87 mit Abb. 70–71]; Echt 1999, 111 ff./Punkt 3.2.9 mit Taf. 18/1–2 – Büste mit Blattkrone und Koralleneinlagen als Spiegelgriff, der zur Rechten der Toten in ein Tuch gehüllt lag (ebd., 206 ff.); Nortmann 2002, 45 mit Abb. 20, 145, 314, 315; Katalog Glauberg 2002, 286 f./Kat.Nr. 64–67 mit Abb. 312–315; 295 f. mit Abb. 355).

[75] Zum Halsring von Männern und Göttern siehe Adler 2003; vgl. z.B. die Statuen von Hirschlanden, Vix und Glauberg, aber auch von Capestrano und Rottenburg am Neckar (Löhlein 2006, Abb. 3/1, 5/3, 5/1, 3/2 u. 1/1) bzw. von Frankreich (Furger-Gunti 1982, 30 ff./Punkt V.3 Skulpturen mit Abb. 24–26; Petit/Wahlen 2005), die alle einen Halsschmuck bzw. Torques aufweisen; allg. dazu sowie zu ihrem Aufstellungsort und den Bildchiffren vgl. Löhlein (2006, bes. 503 f. u. 505 f.), aber auch die Bronzetorques im Heiligtum von Libenice, die vermutlich den Hals hölzerner Götterstatuen schmückten (Furger-Gunti 1982, 41 mit Anm. 127 und Abb. 28–29); vgl. zur Dediktion von Ringen – „heilige Ringe“, die zum Schmuck hölzerner Statuen gehörten – auch Kurz (1995, 114 ff./Punkt 8.1, bes. 115 – die Rolle des Torques als Staatsgeschenk, Statussymbol und Rangabzeichen). – Siehe auch die Darstellungen von gallischen Göttern mit Torques – um den Hals, aber auch in der Hand – (Olmsted 2001, Taf. 35–40/Gundestrup- und Rynkeby-Kessel, Taf. 58–60/ keltische Köpfe mit Torques, Taf. 61/„Deity busts“ on coins, Taf. 94/cross-legged Gaulish gods, Taf. 95–97/ Gaulish gods, holding torques) im Vergleich zum Aspekt des heroisierten Ahnen (hier: Anm. 116), der durch dieses Attribut möglicherweise als vergöttlicht gekennzeichnet ist, denn nicht nur über die Grabausstattungen sondern auch über diese Darstellungen und die Statuen können wir im Torques eine Insignie erkennen – wie auch im Wagen und Dolch, die als Symbole eines bestimmten, mit einer fest umschriebenen Machtfunktion ausgestatteten Personenkreises anzusehen sind (Biel 1985, 141 ff.); vgl. für die soziale Stellung der Frau in diesem Zusammenhang: Metzner-Nebelsick 2009.

[76] Vgl. Fogolari/Prosdocimi 1988, 161/Abb. 208.

[77] Vgl. Fogolari/Prosdocimi 1988, 111/Abb. 145.

[78] Diese Diademe stammen aus reichen Frauengräbern: Stična: Tum. 48/Grab 27 mit Goldbeigaben – Diadem und Halskette –, Bernstein- und Glasperlenketten, mit diversen Fibeln (20 Stück) sowie mehreren Arm- und Fußringen, mit einem Bandohrring, einer knöchernen Nadelbüchse mit Bronzenadel sowie einem Spinnwirtel und kleinen – auf einer Unterlage aus organischem Stoff – aufgenähten Bronzeknöpfchen (vgl. Hellmuth 2008 [2010]; Gabrovec 2006, 32–36 mit Taf. 16–23 u. 213) (vgl. auch Anm. 84); leider ohne Fundzusammenhang (Sammlung Fedran) erhalten ist ein weiteres Bronzediadem (ebd., 202 mit Taf. 176/115); Magdalenska gora/Voselca: Tum. 2/Grab 6 (Tecco Hvala et al. 2004, 166 u. 183 sowie Taf. 133/7)); vgl. zu Frauengräbern in Magdalenska gora auch: Tecco Hvala 2007. – Zu Golddiademen und ihren Parallelen bis ins Karpatenbecken und nach Griechenland vgl. auch: Guštin/Preložnik 2005, 122 f. sowie zuletzt Teržan/Hellmuth 2008 [2010] mit Analogien bis ins Schwarzmeergebiet.

[79] Vgl. dazu: Pertlwieser 1987, 55 mit Abb. 14; zu haubenartigem Kopfschmuck aus Leder oder Stoff – dicht benäht mit kleinen Bronzeknöpfchen, zum Teil auch mit angehängten Bronzekettchen versehen die sog. Japodischen Kappen – als Bestandteil der Frauentracht vgl. Teßmann 2001, 98 ff.; 2007, 194 ff./Punkt V mit Abb. 8–10.

[80] Zeller o. J. [2003], 281 mit Abb. 8; vgl. dazu die Umzeichnung bei: Fath 2007, 25/Abb. 2 rechts.

[81] Gabrovec 2006, 204 mit Taf. 177/143-145 – Stična, leider ohne Grabzusammenhang, wobei (wenn man an die Vogelkopfstäbe der Situlen denkt) auffällig ist, dass hier auch kleine gestempelte Vögelchen unter der sonst zonalen geometrischen Verzierung auftreten können; vgl. auch von Eles 2002, 132 ff./Punkt 4.6, bes. 132 f. mit Fig. 42 u. Taf. 62 sowie Anm. 305–306, 308; zu Zeptern in Prunkgräbern aus Ober- und Mittelitalien siehe auch Putz 2007, 102 f. – Wieweit die Zierbeile mit Pferdchenbekröung aus Hallstatt (Koch 1998, 298), die neben Feilen und Schlachtgerät als Beigaben der obersten Gesellschaftsschicht anzusehen sind, auch als „Zepter“ im weitesten Sinn bzw. als „Würdezeichen“ gelten können, müsste noch genauer untersucht werden.

und Anhängern daran aus estensischen und slowenischen Gräbern vor, die man als Belege wohl dafür heranziehen kann[82].

Zur Kette bzw. zum Halsschmuck liegen Befunde aus Bronze oder auch aus Gold in Form eines Halsringes bzw. Torques in Gräbern vor, wie z.B. im Grab der „Fürstin" von Vix oder der „Fürsten" vom Glauberg, sie sind aber genauso auch am Hals der Statuen aus diesen beiden Gräbern wiedergegeben[83]. In Form von Halsketten aus Bernstein- und Glasperlen finden sie sich ebenfalls in Stična, wobei regelmäßig Arm- und Fußringschmuck bzw. auch Ohr- und Lockenringe in diesen Gräbern auftreten können, womit solche Beigaben als komplettes Set nur in besser ausgestatteten Gräbern zu finden sind[84].

Ringschmuck

Neben dem Halsring kommt Ringschmuck aber auch in Form von Arm- und Beinringen sowie als Finger- und Ohrringe in den reicher ausgestatteten Gräbern häufig vor, nicht nur aus Bronze, sondern auch in Gold ausgeführt. Hier sind vielleicht besonders Ohr- und Fingerringe anzusprechen, die anscheinend nicht nur Zeichen eines gehobeneren Standes sind, sondern offenbar auch der sakralen Würde[85], und so finden sich unter dem goldenen Ringschmuck des Toten aus Grab 1 des Fürstengrabhügels 1 vom Glauberg nicht nur ein aufwändig gestalteter, mit zahlreichen technischen Raffinessen hergestellter Halsring, sondern auch – wie ebenfalls im Grab des Fürstengrabhügels 2 – ein Armring am rechten Handgelenk sowie ein Fingerring am rechten Ringfinger. Weiters kam noch je ein Ring unweit des rechten Ohres sowie einer im Bereich der linken

---

[82] Vgl. zu den Zeptern/Kultstäben mit daran hängenden Kettchen und dreieckigen Klapperblechen: allg. Starè 1973 mit Verbreitungskarte auf 734/Abb.; Gabrovec 2006, Stična: Tum. 5/Grab 19 (144 f. mit Taf. 120/5), eventuell auch: Tum. 48/Grab 27 (35 mit Taf. 21/60), Grab 167 (115 mit Taf. 96/6), Tum. 5/Grab 13 (141 f. mit Taf. 118/2) und Griže: Grab (?) (171 f. mit Taf. 145/15); Guštin/Preložnik 2005, 119; Guštin/Križ 2007, 500 f. mit Fig. 8; Eibner 2009, 32 ff./Kap. 6 mit Anm. 92–97. – Vgl. dazu den Reinheimer Bernsteinstab und den Bronzestab mit Kettchenanhänger vom Dürrnberg/Grab 118 bzw. auch die Steinstäbe mit quer durchbohrtem Kopf aus dem östlichen Hallstattbereich: Echt 1999, 104 ff./Punkt 3.2.6. mit Abb. 30 – kommen überwiegend nur in gut bis reich ausgestatteten Frauen- und Mädchengräbern vor (ebd., 106); zur Interpretation als „Kultstab" vgl. ebd., 200 ff./ Punkt 4.3.2.2 – Ornat und Kultgerät – könnte bei „Festen und Feierlichkeiten von Frauen höheren Standes getragen worden sein und im Vollzug geregelter Kulthandlungen eine Rolle gespielt haben" (ebd., 203), er bezeichnet damit seine Trägerin als Frau mit priesterlichen, vielleicht medialen Funktionen (ebd., 205 f.).

[83] Für Vix vgl.: Rolley 2003, Text/170 ff. mit Taf. 13-17, 21, 118–124, 126–127; für Glauberg: vgl. hier Anm. 18; vgl. auch Waldalgesheim – aus Gold ein Halsring sowie je zwei Arm- und Oberarmringe und zwei bronzene Beinringe (Joachim 1995, bes. 60 ff. mit Abb. 39) und zu weiteren Gräbern mit Goldschmuck: Schönfelder 2003, Abb. 3 und 4 sowie die Verbreitungskarte auf Abb. 5. – Vgl. dazu auch die Goldfunde aus dem „Fürstengrab" von Strettweg, die auf eine prunkvolle Ausstattung einer Frau von hohem Rang (vgl. dazu die Angaben Anm. 84) hindeuten (Egg/Jeitler 2006), sowie die Hinweise auf eine weibliche Trachtausstattung aus dem Kröllkogel von Kleinklein (ebd., 62 mit Anm. 17).

[84] Hier wäre in erster Linie das Grab 27 aus dem Tumulus 48 von Stična zu nennen: aus Gold ein Diadem und eine Halskette, weiters aus Bronze je vier Paare von Arm- und Fußringen sowie weiteren, 1 Ohrring und 20 Fibeln, darunter 2 mit Knochenbesatz sowie eine reich mit Bronzeknöpfen verzierte Kleidung (Hellmuth 2008 [2010], bes. 68/Abb. 5 u. 65 ff. mit Analogien; Gabrovec 2006, 32 ff. mit Taf. 16–23 u. 213); weiters die Gräber 43 und 72 aus demselben Tumulus mit Goldappliken und Glasperlen bzw. mit Goldfolie überzogene kleine Bronzeringlein und Goldzwecken, die auf der Kleidung aufgenäht waren (ebd., 45 f. mit Taf. 29 bzw. 57 ff. mit Taf. 37–40) sowie das Grab 4 aus dem Tumulus 5 mit Goldfolie überzogenen Bronzeperlen (ebd., 133 ff. mit Taf. 109–111); zu diskutieren wären aus dem Tumulus 48 auch die Gräber mit Spinnwirteln und/oder mit Perlen besonderer Ausformung wie Grab 1/ mit Goldüberzug des Nadelhalters, 98/ mit Glasgefäß, 119–120/ mit Goldfolienfragment, 121, 160/ mit Golddrahtringlein (ebd., 15 f. mit Taf. 1; 74 f. mit Taf. 55; 87 ff. mit Taf. 68–69; 110 f. mit Taf. 91–92), weiters die Gräber 81 und 87 (ebd., 68 ff. mit Taf. 55).; ohne jetzt auch noch alle weiteren Gräber mit einer nur teilweisen Ausstattung, aber mit Spinnwirteln aufzuzählen wie z.B. aus dem Tumulus 48: Grab 136, 138, 147, 153, 156, 162–164, 167, 169, 171. – Zu den mit Goldlamellen verzierten Kopfbedeckungen vgl.: Teržan/Hellmuth 2008 [2010], bes. 185 ff.

[85] Fingerringe: J.V.S. und M.R. Megaw 2008; Waldhauser 1998, bes. 107f. u. 108 f. mit 89/Abb. 4 – Verbreitung zwischen Schweiz und Karpatenbecken; für die Fritzens-Sanzeno Gruppe: Steiner 2002, 233; Ohrringe: Schönfelder 1998; Teržan 2003a; auch Steiner 2002, 228 ff. mit Abb. 35–37. – Vgl. allg. zu Goldringen, deren Verbreitung und Herstellungsverfahren: Echt 1994; 1999, 35 ff./Kap. 3.1, bes. 3.1.1–3.1.7; zu Ringen aus Gold und Silber: Kurz 1995, 54ff./Kap. 2.7.8. – Einen Fingerring zeigt z.B. die Kriegerstatue vom Glauberg und die eine Ziste tragende Frau in der Prozession auf der Situla Certosa (vgl. hier: **Taf. 4/1b**), wobei beide auch einen Armring aufweisen. – Fingerringe trugen auch die römischen Senatoren: vgl. dazu Scholz 2005, 414 ff., bes. 419 – zu ihren Standesinsignien gehörten rote Schuhe und ein goldener Siegelring, 421, sowie je nach Rang auch der Amtsstuhl/sella curulis und die Rutenbündel/fasces.

Ohrmuschel, also im Sinne von Ohrringen verwendet[86], zum Vorschein. Diesen Schmuck, zugleich Insignien der Macht, zeigt beinahe ident auch die bis auf die abgebrochenen Füße vollständig erhaltene Statue 1 vom Glauberg[87]: Sie weist einen Halsring mit drei Balustern (knospenförmigen Zierarten) auf, weiters einen Armring am rechten Handgelenk sowie deren drei am linken Oberarm, einen Fingerring am rechten Ringfinger sowie als weitere insignienhafte Zeichen noch die Blattkrone sowie Schild und Schwert – alles Beigaben, die sich mit Ausnahme der Oberarmringe (?), beim Toten im Grab 1 auch real fanden[88].

Fächer

Diese fanden sich vor allem in prunkvoll ausgestatteten Gräbern wie in Verucchio/La Rocca Malatestiana Grab 89, wo er in Form eines schön geschnitzten Griffes aus Holz erhalten blieb, oder im „Fürstengrab“ 1 von Waisenberg in Kärnten, wo er leider zwar nur fragmentiert, jedoch aus Bronze mit figuraler Gravur vorliegt. Ebenfalls nachgewiesen sind sie in Gräbern Istriens und in latènezeitlichen Prunkgäbern. Genauso können sie aber auch als Votivgaben[89] in Erscheinung treten.

Ornat – Schnabelschuhe

Da uns Kleider normalerweise nicht erhalten sind, außer es finden sich ankorrodierte Reste an Bronze- oder Eisengegenständen, woraus man zwar die Webtechnik erkennen und Aussagen über die Stoffe, aber keine zur Kleidung[90] machen kann, können uns hier die zeitgleichen Funde aus dem Salzbergwerk von Hallstatt[91] weiterhelfen. Sie erlauben uns, Einblicke in die Herstellung der Gewebe, in ihre Verarbeitung und auch in ihr ehemaliges Aussehen zu gewinnen: Durch die verschiedenen Spinnrichtungen, Verzwirnungen und Stärken der Fäden sowie der Gewebebindungen und ihrer Dichte als auch der Stofffärbungen[92]. Dazu tragen aber auch Applikationen in Form von Perlen, Ringen, Bronzeknöpfen und Stickereien bei sowie die verschiedenen Abschlüsse der Gewebekanten durch Borten und Fransen, die sich zum Teil ebenfalls in den Gräbern erhalten

---

[86] Hals- und Ohrring: Will 2002 mit weiterer Literatur; Arm- und Fingerring: Geilenkeuser 2002; vgl. auch Herrmann 2002, 98 ff., bes. 100/Körpergrab 1 aus Hügel 1 und 102/Körpergrab des Hügels 2; zu goldenen Fingerringen und weiterem Goldschmuck vgl.: Schönfelder 2003, bes. 365/ Tab. 1 und Joachim 2008.

[87] Herrmann 2002, 104 ff mit Abb. 69–71, bes. 105 mit Abb. 70.

[88] Herrmann 2002, 98 ff., bes. 100 f. mit Abb. 63; vgl. zu Insignien auch Müller 2009, 174 f. u. 176 ff. [Th. Hoppe]; 182 f. [S. Bolliger Schreyer]; 190 ff., 194 f. u. 196 ff. [M.A. Guggisberg]. – Es fanden sich allerdings im Grab auch drei geknotete Bronzearmringe – zwei im Beckenbereich und einer zerbrochen abseits des Körpers etwa in Schulterhöhe (Hermann 2002, 100 f.). – Vgl. zur Ausstattung von herausragenden Männergräbern im südöstlichen Hallstattkreis die Gräber mit Panzerbeigabe (Egg/Kramer 2005, Abb. 8 – Verbreitung) aus Stična Tumulus 40, 41 oder 43/Grab mit Panzer und Tumulus 52 (=Tumulus IV)/Grab 30 (= Grab mit Panzer) (Gabrovec 2006, 158 ff. mit Taf. 135–139, 211–212 und 263 ff. mit Taf. 207–208) sowie aus Kleinklein/Kröllkogel (Egg/Kramer 2005, 10 ff. mit Abb. 7, 9, 10 u. 24 – mit einem vollständigen Waffensatz, Pferdegeschirr und Trense), zusätzlich aber auch noch jene Gräber aus Stična und Šentvid, die Pferdezaumzeug, Trense, Lanzenspitzen, Beil und Gürtelblech sowie weitere Beigaben (Gefäße wie Tasse/[Sieb?]), Ziste und Situla mit Deckel, Helm und Schild, Köcher mit Pfeilen, aber auch Werkzeuge wie Ahle, Feile und Meißel) aufweisen (Gabrovec 2006, 57 ff. mit Taf. 37–40, 62 f. mit Taf. 44, 75 f. mit Taf. 56–57, 79 f. mit Taf. 62, 247 ff. mit Taf. 200–201); zu Werkzeugfunden in Grabausstattungen hervorragender Männergräber vgl.: Teržan 2003b. – Zur Waffe als Statussymbol vgl.: Trachsel 2005, bes. 75 ff./Punkt 5.2 – man wollte damit vielleicht weniger den Aspekt des Kriegers betonen als den des Anführers/Amtsträgers, sie sind auch Zeichen der Gerichtsbarkeit, und da militärische Macht zugleich auch politische Macht ist, wurden Waffen oft zu Insignien der Herrscher.

[89] Vgl. dazu Anm. 37 und 44; zum Fächervotiv vgl. z.B: Fogolari/Prosdocimi 1988, 160/Abb. 207.

[90] Da für die Beurteilung derselben meist zu wenig Material vorliegt, außerdem kann es sich bei diesen Resten auch um ehemalige Umwickelungen dieser Grabbeigaben bzw. auch um Abdeckungen des Grabes handeln: Hochdorf (Biel 1985, bes. 51 mit 117/Abb. 67 sowie Taf. 10b u. 11b; Banck-Burgess 1999, 21 ff.), Glauberg (Bartel 2002; Hermann 2002, 100/Grab 1 und 101/Grab 2); Fath 2007, Katalog und Tafeln: I – B.3-1-20/Bologna und Verucchio: eine Vielzahl an Perlen (Glas, Knochen u. Bernstein) und Bernsteinknöpfchen deutet auf besticktes Gewebe hin, z.T. um das Ossarium gewickelt, vgl. auch I – C.2-1-14; Ö – B.3-2-4/Frög: Leinengewebe, verschiedene Perlen sowie Bronzeschüppchen auf Stoffresten angebracht, Filzreste mit Bronzeverzierungen; S – C.2-1-7/Magdalenska gora, Most na Soci: in Zusammenhang mit Bronzebeigaben erhaltene Gewebereste.

[91] Zu den Textilien: Grömer/Mautendorfer 2008; zu Farben und Färbetechnik: Hofmann-de Kejzer et al. 2005; allg. zu den Textilien aus Hallstatt: Bichler et al. 2005.

[92] Banck-Burgess 1999, 52ff./Kap. II.2.2. – gemusterte Stoffe und Muster bildende Herstellungstechniken sowie 86 ff./Kap. II.2.7 – Farbstoffe; Hofmann-de Keijzer et al. 2005; Bichler et al. 2005; Grömer 2007a, 42 ff./Kap. A.7, bes. 7.2–7.4 sowie 85 ff./Kap. C.1-6 – textiltechnische Kriterien und reale Befunde; zu Farbstoffen vgl.: ebd., 24 f./Kap. A.3.4 sowie 113 ff./Kap. C.8; vgl. dazu auch Grömer 2010.

haben[93], sich aber auch in den Gewanddarstellungen auf den Situlendenkmälern und im Osthallstattkreis widerspiegeln und von dort herauslesen lassen[94].

Diese aufwändig gestalteten Gewänder und Stoffe sind mehrheitlich in prunkvoll ausgestatteten Gräbern zu finden, was vielleicht mit dem Beigabenreichtum an Metall zusammenhängt, wodurch sich eine bessere Erhaltung ergeben kann[95].

Ähnliches gilt für die Schuhe: Schnabelschuhe sind im Original nicht auf uns gekommen, können aber wohl durch Indizien wie Verschlussknöpfe oder – wie in Hochdorf – durch die aufgenähten vergoldeten Applikationen an den Schuhen erschlossen werden[96] bzw. sind sie durch die tönernen Schuhleisten aus einer Siedlung von Mannersdorf am Leithagebirge in concreto fassbar[97]. Auch sie sind wieder nur in besser ausgestatteten bzw. in Prunkgräbern zu finden.

---

[93] Vgl. dazu die Funde aus dem Tumulus X/Grab 2 von Mitterkirchen (Pertlwieser 1987, bes. 55 mit Abb. 14 u. 15): Reste einer Oberbekleidung mit deckend besetzten, abertausenden einzeln aufgenähten Bronzeknöpfchen im Bereich Schulter-Brust und von den Knien abwärts bis zu den Fußspitzen – ein prunkvoller Mantel aus Leder mit noch zusätzlichem Zierbesatz im unteren Bereich der Beine aus eingearbeiteten Bronzeringlein; sowie aus dem keltischen „Fürstinnengrab“ von Waldalgesheim bzw. aus Gräbern der Horákov-Kultur (Hundt 1995, bes. 146 f.): Schmuckflächen aus Spiraldrahtröllchen bzw. aus Bronzeringlein, zu Zieraten angeordnet, zum Teil falsch als Brustpanzer gedeutet, denn die gewebten Zierflächen sind dafür zu durchlässig; und aus den Gräbern des Tumulus 48 von Stična (Gabrovec 2006, 32 u. 35 mit Taf. 21/61–62; 45 mit Taf. 29/6-11; 57 mit Taf. 37/1–3; 74 mit Taf. 55; 89 mit Taf. 71–73): Grab 27 – die Frau trug eine reich mit aufgenähten Bronzeknöpfen bedeckte Kleidung (dazu vgl.: Hellmuth 2008 [2010], bes. 65 mit Anm. 5, 6 u. 10 sowie 68/Abb. 5), Grab 43 – verschiedenfarbige Glasperlen, die offensichtlich an der Kleidung aufgenäht waren – an einem Band als Farbdreiecke angeordnet, Grab 72 – kleine mit Goldfolie überzogene Bronzeringe sowie kleine rhombische Zierzwecken aus Goldblech fanden sich auf einer Unterlage aus organischem Stoff/Leder (?), Grab 98 – den Großteil der Funde stellen Glas- und Bernsteinperlen dar, die auf der Kleidung aufgenäht waren, Grab 121 – am Boden des Grabes lagen Fibeln und größere Reihen von Perlen, die auf der Kleidung festgenäht waren; weiters Fath 2007, Katalog und Tafeln: Taf. 6/Verucchio Grab 89 – Schnurapplikation; vgl. auch Anm. 94.

[94] Besonders gut zu sehen an der aufwändigen Kleidung der Frauen auf dem Tintinnabulum von Bologna (bes. **Taf. 2/1a**) und auf den Scheiben von Montebelluna (**Taf. 5/2**) sowie an der des Thronenden auf der Situla Este-Benvenuti und besonders an der Kleidung der Männer im Prozessionszug auf der Situla Certosa (vgl. hier: **Taf. 1/1a u. Taf. 4/1a**); vgl. dazu auch Anm. 52, 84 und 93. – Anhand der Darstellungen auf dem Kegelhalsgefäß aus dem Tumulus 27/Burgstall bzw. auf dem aus dem Tumulus 3/Warischberg von Sopron, Ungarn (Eibner 2000/2001, 109 f. mit Anm. 4–7 u. Abb. 2a und 129 f. mit Anm. 24–25 u. Abb. 15a; allg. zu Gewanddarstellungen im Osthallstattkreis: ebd., 109/Abb. 1 und 123/Abb. 11) lassen sich vielleicht sogar Gewänder, die aus mehreren Teilen zusammengesetzt sind, postulieren, was sich auch aus einem Fragment aus dem Hallstätter Salzbergwerk ableiten ließe: vgl. Mautendorfer 2005, 49 f. mit Fig. 16.

[95] Vgl. dafür Hochdorf (Banck-Burgess 1999, bes. 21 ff. mit Abb. 4 – zum Verhüllen und Abdecken von Beigaben), Glauberg (Bartel 2002, bes. 166 f.), Magdalenska gora/Preloge: Tumulus II/Grab a (Tecco Hvala 2004, 28 u. 125, bes. 184 u. 186 mit Anm. 349, Taf. 7–8): „ … so war das ganze Kleid mit Korallen und Bronzehänkeln verziert, … von den Füßen bis den Kopf finde ich acht kleine Fiebeln, das waren Nadeln, das Kleid zusammen halten, … .“ bzw. „ … eine reiche Frau …, welche hat gehabt von den Füßen bis zum Kopf das ganze Kleid mit Korallen verziert.“ – zu den weiteren Beigaben gehören noch zwei verzierte, vergoldete Bronzeblechohrringe und zwei verzierte Situlen, eine davon figural (=Magdalenska gora Nr. 22 nach Lucke/Frey 1962); für erhaltene Gewebereste vgl. auch Katalog Glauberg 2002, 116/Abb. 78, 148/Abb. 111, 151/Abb. 114–115.

[96] Schönfelder 1999; Hochdorf: Baitinger 2002, 27 f. mit Abb. 8; Glauberg: Herrmann 2002, 98 ff./aus dem Fürstengrabhügel 1: 100/Grab 1: kleine Bronzeniete und Eisen- sowie Stoff- und Lederreste zeugen von einer Fußbekleidung; 101/Grab 2: zwei Gruppen von je fünf Bronzebuckeln und einem Stäbchen stammen vom Schuhbesatz; zur Totenausstattung aus Gold vgl. für Hochdorf: Biel 1985, 77 ff.; allgemein: Kull 1997, 260 ff. – die Heroisierung, eine Apotheose durch „Vergoldung“?; bes. zu den mit Goldblechauflagen verzierten Schuhen von Hochdorf: Biel 1985, 81 f. mit Abb. 46–49, Taf. 7a u. 24. – Zu Schuhanhängern und Schuhfibeln, bes. zu Angaben über die Art des Verschlusses bei Schnabelschuhen vgl. Echt 1999, 96 ff. mit Abb. 28 u. 29; jetzt auch Bosinski 2008, bes. 136 ff.; zu Schuh-/Stiefelgefäßen vgl. Heinrich 2010, 260 ff., bes. 268 ff.; s. hier auch Anm. 63.

[97] Neugebauer 1980.

Zusammenfassend lässt sich aus dieser Gegenüberstellung Folgendes erkennen

In den sog. Prunk- oder Fürstengräbern finden sich Hinweise auf Insignien wie Hals-, Arm- und Fingerringe sowie auch auf Ohr- und Fußringe – zumeist aus Gold und in besonders qualitätsvoller Ausführung[98]. Aber auch Kopfschmuck[99] und Bekleidungsreste wie Textilien und Schuhe sind anzuführen, die – nehmen wir die Darstellungen hinzu[100] – als Ornat angesprochen werden können, da sie in einem Zusammenhang mit wohl religiösen Festen zu sehen sind, sofern die szenischen Wiedergaben auf den Situlendenkmälern als Stammesfest zu deuten sind[101].

Was können dazu die schriftlichen Quellen aussagen?

So sind nach der Überlieferung von Dionysios von Halikarnassos die etruskischen Königsinsignien: „ ... die Goldkrone, der Elfenbeinthron, das Zepter mit dem Adler an der Spitze, der golddurchwirkte Purpurchiton und der ebenfalls purpurne und mit Stickereien verzierte Mantel ähnlich dem, den die Könige Lydiens und Persiens trugen, allerdings nicht quadratisch, sondern rund (geschnitten)“[102]. Uns liegt allerdings im Mantel von Verucchio/Grab 89, der mit Knüpf- und Farbmustern versehen und vermutlich auch mit Bernsteinknöpfchen bestickt war, in seiner braunvioletten Färbung und in seinem Schnitt ein Kleidungsstück vor, das dieser Beschreibung nicht unähnlich gewesen zu sein scheint[103]. Gleichzeitig ist aber auch auffallend, wie sehr die diplomatischen Geschenke der Römer diesen Überlieferungen gleichen, wo kostbare Gewänder und Halsringe sowie Thronsessel, aber auch edle Pferde, zum Teil mit ihren Betreuern, an befreundete Fürsten verschenkt bzw. diese Kostbarkeiten von den Römern an keltische Fürsten als Gastgeschenke überbracht werden[104]. Hieraus ergibt sich m.E. aus der Sicht der Römer im diplomatischen Verkehr mit diesen „Fürsten“ auch eine gewisse Gleichrangigkeit, denn sonst hätte man sie nicht mit diesen Geschenken bedacht, die wahrhaft königlichen Rang bezeugen. Man kannte daher genau die Stellung, den Rang und Status dieser Personen, die ihren Stämmen als Führer vorstanden und für die die Bezeichnung „toutorix“ überliefert ist bzw. erschlossen werden kann[105] und die man deshalb auch mit ihrem Standeszeichen, dem Torques ehrte, um zu zeigen, dass man sehr wohl die Bedeutung und den Symbolwert dieser Insignie verstand, die nur einem „Fürsten/Princeps“ zustand[106]. Aus unseren eisenzeitlichen Befunden lassen sich ähnliche Verhältnisse heraus-

---

[98] Um einen Gegenstand als signifikant in Hinblick auf seine soziale Aussagekraft erkennen zu können, stellte C. Brenner (2001, 366) vier Kriterien für die Definition eines Objektes als „wertvoll“ zusammen: Seltenheit, hoher Materialwert, Import und hohe Herstellungsqualität; vgl. dazu die Ausführungen über die sog. „Lt B1 – Elite- bzw. Spitzengräber“ als höchste Ausstattungsgruppe in Mannersdorf am Leithagebirge bei Ramsl 2007, 53 sowie bei Echt 1999, 220, dass der höhere soziale Rang und der größere Reichtum der fürstlich bestatteten Frauen vor allem durch das kostbare Material zum Ausdruck kommt.

[99] Vgl. dazu den Birkenrindenhut sowie die Blattkrone, die nicht nur durch Darstellungen, sondern auch als Grabbeigabe belegbar sind (vgl. Anm. 72 sowie 73 u. 74), während als weibliche Trachtbestandteile diademartige sowie bandförmige und kappenartige Kopfbedeckungen vorkommen (vgl. Anm. 78 u. 79).

[100] Vor allem den Prozessionszug auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1**).

[101] Vgl. dazu Eibner 2006.

[102] Dionysios von Halikarnassos III, 61; vgl. dazu auch: Eibner 2009, 34 f. mit Anm. 97. – Dieser Schnitt dürfte auch für das Textil, das aus dem Grab 89 von Verucchio überliefert ist, zutreffen: vgl. Anm. 103. – Zu verzierten etruskischen Purpurmänteln vgl. z.B. Andreae 2004, 176/Abb. u. 177/Abb. unten sowie 189 f. mit 190/Abb. u. 200 f. mit Anm. 52 u. 201/Abb.

[103] Von Eles 2002, 192 ff./Punkt 4.9 mit Fig. 76, 77–78, wo der Mantel ebenfalls abgerundete Kanten aufweist; vgl. auch Fath 2007, Katalog: I – B.1-1 – Textilien: Maße des erhaltenen Fragments 3x1,2 m.

[104] Vgl. zu keltischen Gast- und Ehrengeschenken an Gesandte Roms bzw. zu Geschenken Roms an gallische Fürsten: Dobesch 1980, 49/Anm. 90, 51/Anm. 98, 153–157, 158 f.; darunter befanden sich auch höchste Machtzeichen wie Zepter/scipio, Amtssessel/sella curulis, phalerae/königliche Rangabzeichen bei den Kelten, Toga und Tunika in Purpur, womit eine solche Beschenkung ganz in die Nähe zur formellen Bezeichnung als „König“ durch den Senat rückt (ebd., 140–146, bes. 144 f. mit Anm. 18). – Wenn wir an die kostbaren Möbel und Geschirre, aber auch Kleider und Rangabzeichen denken, so finden sich diese auch in den Gräbern.

[105] Vgl. Anm. 54 und 116 mit den Ausführungen von Egg (2009, 41 ff., bes. 46 ff.) über die soziale Entwicklung in Kleinklein, die er in einer Reihe mit der Genese italisch-etruskischer Eliten sieht, für deren Herrscher die Titel Lucumon, Regulus oder Rex überliefert sind und die er auch für die dort beigesetzten Machthaber in Anspruch nehmen will, denn wenn sie in der gleichen Entwicklungsreihe wie die Fürstengräber in der Toskana und Latium stehen, warum sollten wir ihnen dann nicht einen ähnlichen Rang zugestehen wollen, der ja auch in der Bezeichnung „toutorix“ zum Ausdruck kommt.

[106] Vgl. dazu die Vermutung von Egg (1985, 355), dass der Auftraggeber dieses Goldhalsreifes auch die Bedeutung dieser Ringe kannte und somit auf eine ähnlich hervorgehobene Stellung Anspruch erhob, wie sie die „Fürstin“ im Westen innehatte.

lesen, die zeigen, dass man sich auch zu dieser Zeit und in dieser Welt austauschte und Beziehungen unterhielt und dass man daher anhand der Insignien auch sehr wohl wusste, wen man jeweils vor sich hatte, und so verkehrte man als Gleicher unter Gleichen, egal über wie viel „Untertanen“ man letztlich gebot[107]. Und so scheint dieses Auftauchen von Goldschmuck wie auch von Wagen und Geschirrsätzen in Gräbern, ebenso von Waffen sowie später auch von Importen eine Folge von sozialen Veränderungen und neuen Bestattungsritualen zu sein, denn die Beigabe von Statussymbolen hat erst mit Beginn der Eisenzeit eine entscheidendere Rolle zu spielen begonnen, nachdem in der vorangegangenen Urnenfelderzeit erste Ansätze dazu spürbar geworden sind[108]. Man wollte sich wohl als Repräsentant seines Volkes als „toutorix“ darstellen, was sich durch die in Kappel am Rhein beigesetzten Personen, die wahrscheinlich über vier Generationen hinweg – nach K. Kristiansen als „Royal Dynasties“ – die Macht in Händen gehabt haben, bestätigen lassen könnte und worin die These von frühstaatlichen Tendenzen innerhalb der späthallstattzeitlichen Gesellschaft ein weiteres Indiz fände, nicht nur im westlichen Mitteleuropa sondern vielleicht auch im südöstlichen, wenn man ebenso die Abfolge der „Fürstengräber“ in Kleinklein in der Steiermark bedenkt[109].

Hier möchten wir aber nach dem oben Gesagten nochmals die Befunde zur Kleidung ansprechen, die normalerweise in den Gräbern sehr unscheinbar wirken. Doch wenn wir Hinweise auf purpurfarbene[110], rote und blaue Stoffe haben, noch dazu benäht mit Perlen und Bronzeknöpfchen sowie Bronzeblechgehängen bzw. Lederreste mit Goldapplikationen wie Ringlein und rhombische Zierzwecken, so haben wir hier Gewänder vor uns, die in nichts denen aus dem weiteren Umfeld unserer „Principes“ im Mediterranraum nachstanden[111].

---

[107] Vgl. zur Größe einer „teuta“ auch die Bevölkerungszahlen für eine griechische Polis sowie für das frühe Rom und andere Stadtstaaten in Italien: Karl 2005, 199 f.

[108] Goldschmuck in Frauengräbern als ein häufiges Trachtzierelement der höheren sozialen Schichten sowie zum Auftauchen des Goldschmucks als Beigabe: Guštin/Preložnik 2005, 119 ff., bes. 126 f.; zu Wagen- und Prunkbestattungen von Frauen: Metzner-Nebelsick 2009; zur Schwertbeigabe und dem Schwert als „Abzeichen“/ Statussymbol sowie zum Wiedereinsetzen der reichen Grabbeigaben im jüngeren Ha B: Trachsel 2005, 62 ff., 66 ff. u. 73 ff.; Gräber mit herrschaftlicher Grabausstattung im Osthallstattraum: Egg 1996, 264 ff.; zur Beigabe von Bronzeschwertern in Elitegräbern: Egg/Kramer 2005, 13; zur Ausstattung der Fürstengräber von der „Experimentierphase“ bis zur klassischen Form mit Goldschmuck und Importstücken: Dehn et al. 2005, 265 ff./Punkt D mit Abb. 131 u. 133 sowie 299 ff./Punkt IX; vgl. dazu auch die Prunkgräber in Ober- und Mittelitalien: Putz 2007, 85 ff., bes. 87 ff. u. 104 ff.

[109] Zur Abfolge der Tumuli von Kleinklein vgl.: Egg 2009, bes. 36 ff.; zu „Royal Dynasties“: vgl. Dehn et al. 2005 [M. Egg, 299 ff./Kap. IX], 305 mit Anm. 1097; zu Eliten, ihrem Machtbereich sowie zur Legitimation von Macht: Schönfelder 2009; Egg 2009, bes. 40 f. und 44 ff.

[110] Vgl. dazu das rote Tuch, das den Toten von Hochdorf umhüllte (Banck-Burgess 1999, 85 f./Kap. II.2.6. – Rot und Blau sind in der Grabkammer die dominierenden Textilfarben), mit der Schilderung bei Homer, dass man „purpurne Tuche“ zur Umhüllung des goldenen Gefäßes verwendet hat, in das man die verbrannten Gebeine von Patroklos bzw. von Hektor legte (vgl. dazu die Einhüllung der Knochenreste Philipps II. von Makedonien in ein Purpurgewebe und deren Niederlegung in einen Goldschrein [Banck-Burgess 1999, 21]), und dass die Kleider auch die symbolische Funktion hatten, den Nachruhm des Toten im Gedächtnis der Lebenden zu verankern (Wagner-Hasel 2006, 92 f.; vgl. dazu auch die mit Textilien umwickelten Ossuarien: Banck-Burgess 1999, 20 f./Kap. II.1.2,1.2 – das Einschlagen sowohl des Leichenbrands [auch in der Urne] als auch der Urne selbst in ein Gewebe konnte wiederholt beobachtet werden; vgl. ebd., auch: 103 ff./Kap. III.2.2.2 – die Prachttücher und ein kleines kariertes Tuch, 110 f./Kap. III.2.2.3 – ein ungefärbter, mittelfeiner Wollköper verbarg die reiche Ausstattung des Toten unter sich – die beiden Prachttücher, das große karierte lag unter dem roten, sowie den Goldschmuck, 111 f./Kap. III.2.2.4 – Umwicklung derselben mit Schnüren und 120 ff. [mit Abb. 61]/Kap. III.2.5 – Wandbehang [entspricht in der Qualität den feinen Prachttüchern]; für Verucchio vgl. Fath 2007, Katalog: C.2-Verucchio); vgl. für Italien auch Putz 2007, 86 f. – Vgl. dazu auch den Deutungsversuch für den Ritus der Zerstörung durch Verbiegen oder Zerbrechen von Beigaben (Bank-Burgess 1999, 28 ff./Kap. II.1.2.3): Bei den beiden Fibelpaaren für die Prachttücher – goldene für das rote Tuch, bronzene für das karierte – waren die Nadeln zurückgebogen und damit funktionsunfähig gemacht, damit könnte aber das Ablegen der Kleidung symbolisiert und möglicherweise das Loslösen von alten Machtverhältnissen aufgezeigt worden sein, denn mit der Kleidung wird das am stärksten personenbezogene Mittel kommuniziert, um gesellschaftliche Stellung, Rang, Macht und Tradition zu demonstrieren (ebd., 29), wozu auch die Schuhe gehören (Heinrich 2010, 270 f. u. 271 f.).

[111] Für die Fürsten aus dem Westhallstattkreis hat L. Pauli die Bezeichnung „Regulus“ vorgeschlagen (Egg 1996, 261 mit Anm. 1050). – Vgl. z.B.: Guštin/Prelošnik 2005, 126 f. – der Goldschmuck hat gute Analogien in der etruskischen Welt, aber es sind auch Einflüsse aus dem Steppengebiet feststellbar; zu Verbindungen zwischen dem Schwarzmeerraum und dem Ostalpenrand vgl. z.B.: Teržan 2009b; Egg/Kramer 2005, 18 ff. mit Abb. 14 – Maske und Hände aus dem Kröllkogel von Kleinklein haben gute Analogien in Etrurien und so dürften die „Wickelkinder“ auf Ziste XIII (ebd., 20/Abb. 15) die Verstorbenen bzw. Ahnen dargestellt haben, die Geschirrsätze (ebd., 21 ff. mit 27/Abb. 21) weisen Parallelen im Picenum auf (Egg 2009, 41 ff., bes. 46 ff.) und das Schwert (Egg/Kramer 2005, 13 f. mit Abb. 9) zeigt Kontakte mit dem Westhallstattkreis; Egg 1996, 259 f. mit Anm. 1028 – die Ausstattungsmuster der Kriegergräber von Sesto Calende (Catalogo Celti d’Insubria 2004 [P. Frontini, 26 ff.], bes. 34 ff./Cat. 1

Sicher werden sie sich mit deren Repräsentanten gemessen und mit ihnen in regem Kontakt und Austausch gestanden haben, wofür nicht zuletzt die Importe aus dem Mittelmeerraum zeugen. Und diese wird es nicht nur hinsichtlich politischer Aktivitäten, sondern auch in gastfreundschaftlicher Verbundenheit gegeben haben, die vielleicht auch eine Heirat nach sich ziehen konnte.

Zudem findet sich auch in der anthropologisch bestimmten Körpergröße der Bestatteten ein weiterer Hinweis auf ihre herausragende Erscheinung, auf eine Sozialschichtung, denn sozial höher gestellte Personen sind für gewöhnlich auch größer als solche aus Grundschichten, wobei diese Toten nicht nur durch reiche und zum Teil außergewöhnliche Grabbeigaben auffallen, sondern zum Teil auch durch ihre Größe herausragen[112], was anthropologisch gesehen mit einer besseren Ernährung im kindlich/jugendlichen Alter zusammenhängen kann[113].

Wir können diese hier herausgestellten Phänome jetzt aber nicht nur aus den Darstellungen herauslesen, sondern finden sie auch durch die Befunde in den Gräbern bestätigt: Wir haben in diesen Toten Menschen vor uns, die nach den Beigaben, aber auch nach den bildlichen Wiedergaben zu schließen, wie immer geartete herrscherliche und wohl auch kriegerische[114] sowie religiös-kultische Pflichten[115] für ein Gemeinwesen – „teuta"/„touta"[116] – zu erfüllen hatten. Und dies gilt nicht nur für die männliche Elite, sondern auch für die Frauen aus dieser sozialen Schicht: Nach den Darstellungen sind auch sie im Kult eingebunden, wie wir vor allem aus den Aufzügen und Feiern entnehmen können, wo sie in festlichen Gewändern, ihre mitgebrachten Gaben am Kopf balancierend, in der Prozession mitgehen, aber dann genauso auch den Trank beim Fest selbst

---

mit Fig. 4–6 und [D. Limonta, M. Pizzo, 41 ff.], bes. 54/Cat. 33 mit Fig. a-b) und Kleinklein sind ohne die Vorbilder aus dem Picenum oder Vetulonia wohl kaum vorstellbar (vgl. auch Dehn et al. 2005 [M. Egg, 299 ff./Kap. IX], bes. 309 – wichtig für die Genese der Fürstengräber im Westen); zu Kulturbeziehungen im Osthallstattraum, die sich im mediterranen Importgut widerspiegeln vgl. Egg 1996, 264 ff. mit Abb. 148 u. 150; zur Komplexität der Kontakte zwischen dem Baltikum und dem mitteleuropäischen sowie dem südostalpinen bis norditalischen Raum vgl. Teržan 2009c.

[112] Zur Körpergröße vgl. Hochdorf mit 187 cm und Asperg mit 184 cm (Kunter et al. 2002, 114); für Magdalenska gora/Preloge, Tumulus II/Grab a – ein weibliches Skelett von ungewöhnlicher Größe (Tecco Hvala et al. 2004, 28); für Kleinklein/Kröllkogel – nach dem Panzer zu schließen – eine Größe von ca. 180 cm (Galter/Kramer 2007).

[113] Vgl. dazu die Harris-Linien, bedingt durch eine mangelhafte oder einseitige Ernährung: Breitinger 1980, 74 f./Punkt 4; zur Ernährung – abwechslungsreicher, ausgewogener Speisezettel: Boenke 2005; Reschreiter/ Kowarik 2008; das Sterbealter konnte in sozial höheren Schichten auch über 50 Jahre betragen: Ramsl 2007, 54.

[114] Vgl. dazu die Darstellungen des Kriegsgeschehens auf der Situla Este-Benvenuti, den Kriegszug auf der Situla Arnoaldi, den Zweikampf auf dem Gürtelblech von Vače (Fogolari/Prosdocimi 1988, 86–87/Abb. mit 3. Fries; Lucke/Frey 1962, Taf. 63 mit 2. Fries; Taf. 54/Nr. 35; allg. Eibner 2000b) sowie die Beigaben des Grabes 89 aus Verucchio (von Eles 2002).

[115] Der „toutorix"/„teutarix" – „König einer ‚teuta', König des Volks" – stellt als Vertreter der Volksgemeinschaft auch die Opfer bereit, denn zur Ausrichtung von Gastmählern und Festen benötigte man nicht nur große Mengen an Getränken (vgl. dazu den Kessel von Hochdorf oder den Krater von Vix), sondern auch an Nahrung – das Schlachtgerät (vgl. den Toten von Hochdorf oder von Verucchio/Grab 89 bzw. auch das übergroße Strettweger Tüllenbeil [Egg 1996, 150 ff.]) könnte ihn dabei als Opferherrn ausweisen, er muss aber nicht unbedingt auch der Opferpriester gewesen sein (vgl. Eibner 2004, 631 f./Punkt 4, bes. 632 mit Anm. 60–62 sowie hier: Anm. 57 u. 59) – und vertritt dieselbe bei den allfälligen, für das Volk nötigen Opfern sowie er auch für die Gesamtheit aller das Land „heiratet" (vgl. Anm. 60), ebenso schließt er als Vertreter der Volksgemeinschaft Verträge ab, die für alle bindend sind, damit ist bei der Erfüllung dieser Aufgaben zweifellos auch ein sakraler Aspekt gegeben: vgl. Karl 2005, 191 ff., bes. 193 ff.; vgl. dazu auch die Überlieferung vom Arvernerkönig Luernius, der auf seinem Wagen fahrend Gold unter die Menge zu werfen pflegte und in verschwenderischer Großzügigkeit, die ihm ja zugleich auch Gefolgschaft gewinnen sollte, vielen Männern Unterhalt bot – das war keltischem Lebensstil angemessen und wurde vom „Fürsten" erwartet, denn wer zu geben vermag, gewinnt an Ehre wie an Macht (Dobesch 1980, 153 f., vgl. auch 245/Anm. 37, 266/Anm. 18 sowie 418 u. 462). – Vgl. zu Herrscherwürde und sakraler Funktion auch Eibner 2009, 35 ff. mit Anm. 104, 113, bs. 115 u. 116 und Putz 2007, 108 f.

[116] Die Struktur der „teuta" als einer soziopolitischen Gruppe, der eine Person angehört, ist zu vergleichen mit der einer Abstammungsgruppe, die sich meist als Nachkommen eines gemeinsamen Vorfahren verstehen, und so entspricht die Rolle des Königs innerhalb derselben weitgehend der des Familienoberhauptes in der Abstammungsgruppe, und nachdem dieser Ahne auch namensgebend für die Gruppe sein konnte und nicht selten auch vergöttlicht wurde, so galt er nicht nur als Vorfahr sondern auch als Gott des Volkes, was sich vielleicht auch im Namen des keltischen Gottes „Teutates" mit der Bedeutung „Ahnherr des Volkes" widerspiegeln könnte: vgl. Karl 2005, 196 f. und Birkhan 1997, 993–997 sowie 552 f. mit 552/ Anm. 2 u. 553/ Anm. 2. – Zu Teutates vgl. auch Olmsted 1994, 328 f. u. 322 f. – Vgl. dazu auch die Ausführungen von A. und B. Hänsel (1997, bes. 66 ff. mit Anm. 79) zum Königsgrab von Seddin: „Dem Herrscher wird ... ein weithin sichtbares Grabmonument in seinem Herrschaftsbereich errichtet, das Grab bleibt der Nachwelt vor Augen, der darin Bestattete wird für sie zum Ahnen, zum Heros und ... vielleicht sogar zum Gott."; vgl. dazu auch: Metzner-Nebelsick 2003, 110/Anm. 34 – „wenn König Gott wird" lautet die Umschreibung für den Tod des Königs/der Königin im hethitischen Totenritual; Maier 2004, 165 ff./Punkt XI.1 und Eibner 2004, 634/letzter Absatz.

den „fürstlichen“ Teilnehmern anbieten. Sie spielen auch eine Rolle bei den Kulthandlungen im Rahmen der „Heiligen Hochzeit“ und sind für die Herstellung von Textilien verantwortlich, die nicht nur im täglichen Leben gebraucht werden, sondern ebenfalls im kultisch-religösen; und schließlich spiegelt sich im Attribut des Schlüssels, den die Frauen auf den Scheiben von Montebelluna in der Hand halten, ebenfalls eine priesterliche Funktion wider, denn die Priesterin ist für das Öffnen und Schließen des Tempels verantwortlich, der Schlüssel ist daher ihr Symbol[117].

Nachweise zu folgenden Anmerkungen

Anm. 12: Nachweise für das dargestellte Umfeld bei der Wiedergabe von Liebesszenen:

Die nur fragmentarisch erhaltene, sitzende Person vor dem Bett auf der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/3**) wäre nach dem Vorbild des Spiegels Castelvetro ein Mann. Wer vor ihm steht bzw. zu ihm hingeht (vorausgesetzt, das Fragment davor ist richtig eingeordnet) müsste eine Person mit glockigem Gewandabschluss sein, wie ein solches auch der Mann – kürzer, oberhalb der Knie endend – und die Frau tragen, die sich auf der Ziste am Kopfende des Bettes befinden (eine ähnliche Kleidung zeigen im dritten Fries auch der Pflüger und eine weitere, nur fragmentarisch erhaltene Person [Lucke/ Frey 1962, Taf. 67; zu weiteren Gewändern dieser Art vgl. ebd., Taf. 64, 76, Beil. 1] – vgl. dazu auch Anm. 48). – Ähnlich gestaltet dürfte auch die Wiedergabe des Umfeldes auf der Ziste Montebelluna gewesen sein (**Taf. 5/7**), die leider noch stärker zerstört als die Ziste Sanzeno auf uns gekommen ist: Hinter dem Bett am Fußende steht jedenfalls eine Frau mit demselben Gewand und derselben Geste – „Hand vor dem Gesicht“ – wie auf der Ziste Sanzeno am Kopfende desselben (**Taf. 5/3**) und wie sie auf dem Spiegel von Castelvetro einem Mann gegenübersteht (vgl. **Taf. 5/1**-erstes Paar von links) (vgl. Eibner 2006, 193 mit Anm. 51). Was allerdings vor dem Bett dargestellt war, ist leider nicht mehr rekonstruierbar – fehlen würde ein Hinweis auf den Trank, entweder in Form des Anbietens (vgl. **Taf. 5/3**) oder in Form eines Trinkbechers bzw. Trinkhornes (vgl. **Taf. 5/6 bzw. Taf. 5/1 u. 4**). – Dieser Hinweis ist zwar auf dem schon antik aus zwei verschiedenen Blechgürteln zusammen genieteten Gürtel von Novo mesto/Kapiteljska njiva durch den schwebend vor dem Gesicht des Mannes dargestellten konischen Becher gegeben, doch sonst ist als Fragment einigermaßen nur der Liebesakt selbst erhalten – hier anscheinend auf einer Decke (?-doppelte, etwas wellige Linie unter dem Körper der Frau) und nicht auf einem Bett vollzogen (**Taf. 5/6**) –, aber keine weiteren Personen. – Das gleiche gilt für Nesactium, wo nur noch anhand der erhaltenen Beine dieses Motiv angesprochen werden kann (**Taf. 5/5**). – Anders verhält es sich mit dem ebenfalls schon antik geflickten und so auf uns gekommenen Gürtelblech von Brezje, wo – nach den Resten zu erkennen – spiegelbildlich der Liebesakt von einem knienden Mann mit einer thronenden Frau vollzogen wird, wobei zwischen diesen beiden Paaren von oben herab ein Trinkhorn in diese Szene hineinragt (vgl. zum Horn: Eibner 2009, 35/Anm. 102 sowie Hänsel 2001, 25). Anschließend ist dann nochmals ein thronender Mann mit erhobenen Beinen dargestellt, der sich nach diesen Paaren umdreht – das Weitere ist nicht mehr erhalten, nur noch ein Lebes auf einem geknoteten Fußgestell (vgl. dazu Anm. 38) – vielleicht als Hinweis auf den Trank zu verstehen (**Taf. 5/4**). – Damit lässt dieses Gürtelblech genauso wie der Blechgürtel aus Novo mesto/Kapiteljska njiva die Wertschätzung erkennen, die man diesen Gürteln entgegenbrachte (Eibner 2000a). – Auf der leider auch nur sehr fragmentarisch auf uns gekommenen Situla Welzelach könnte sich ebenfalls eine solche Szene befunden haben (Lucke/Frey 1962, 81 ff., bes. 84 u. Taf. 76), wenn die Hinweise auf eine Rauminnenausstattung (wie hängende Situla und Wandgestell) sowie auf eine davor stehende Person mit einem Stabbündel in der Hand, die den Prozessionszug der Frauen und Syrinxbläser zu empfangen scheint, nur mit diesem Motiv des Liebesvollzuges in Verbindung gebracht werden können (Eibner 2009, 28 mit Taf. 8/41a-b).

Anm. 17: Nachweise zur Wiedergabe von „Blattkronen“ bzw. zu sicheren Haardarstellungen:

Generell wären auf diese Problematik hin die Maskenköpfe zu untersuchen, inwieweit sich hier ein solcher Kopfschmuck erkennen lassen kann: Vgl. z.B. den Kopf am unteren Henkelende der Röhrenkanne aus Grab 2 des Grabhügels 1 vom Glauberg (Katalog Glauberg 2002, 259/Abb. 253) sowie jenen auf der Schnabelkanne vom Dürrnberg (Moosleitner 1985, 73–74/Abb. 56–57), die Maskenfibel von Parsberg, den Halsring aus dem Fürstinnengrab von Gersheim-Reinheim (Frey 2002a, 177 f. mit Abb. 143 u. 147 – vgl. dazu auch O.-H. Frey [2002b, 204], der den Vogelkopf als Schutzsymbol interpretiert), weiters den Schwertknauf von Bescheid und den Achsnagel von Unterradlberg, VB St. Pölten (Frey 2002a, 178 mit 177/Abb. 145 u. 283/Abb. 301; vgl. auch: Frey 2002b, 204 u. Abb. 186/3). – Im Gegensatz dazu vgl. sichere Haarangaben wie z.B. bei der Figuralfibel aus Grab 1 vom Glauberg, bei den Darstellungen auf der Schwertscheide von Hallstatt (vgl. dazu: Frey 2004, 648 mit Anm. 26), bei dem Menschenkopf unter dem Tierungeheuer am Rand der Schnabelkanne vom Dürrnberg sowie bei dem gepanzerten, im Schneider-

[117] Vgl. dazu die Schlüsselfunde im Bereich von Sanzeno im Nonsberg, wo wir mit einem heiligen Bezirk zu rechnen haben (Nothdurfter 1979, 71 ff. – zu einer möglichen religiösen Funktion bes. 73, vgl. zu Form und Datierung auch 98 u. 102; Eibner 2000/2001, 116 ff./Punkt 1.2), aber auch die Darstellung „Frau mit Schlüssel in der Hand“ auf den Scheiben von Montebelluna sowie aus zwei weiteren Fundorten (Brunner 1988, 30 ff. mit 34/Abb. – dem Typ nach ist es ein Schlüssel mit Tüllengriff; Gambacurta/Capuis 1998, bes. 113 ff. mit Fig 5); siehe dazu Kallithoe, die Schlüssel verwahrende Priesterin der Hera von Argos (Hampe/Simon 1980, 47); vgl. zur Rolle der Frau im Kultgeschehen auch: Eibner 1993, 109/Anm. 33; 2000/2001, 129 f./Punkt 6; 2010, 42 f. mit Anm. 90–96; vgl. auch Echt 1999, 221 f. – wenn der mit magischen Potenzen beladene Stangengliedergürtel zur Amtstracht einer Priesterin gehört hat, kennen wir mehr Priesterinnen, die dann allerdings nicht so reich ausgestattete Gräber aufweisen – das Prunkbegräbnis verdankt die Tote von Reinheim damit aber nicht ihrem innegehabten Amt, sondern man wird dieses wohl als Zeichen eines gesellschaftlichen Ranges zu deuten haben.

sitz dargestellten jugendlichen Mann an der gleichen Stelle auf der Schnabelkanne vom Glauberg, bei dem Köpfchen auf dem Gürtelhaken von Stupava (Frey 2002a, 179 mit 250/Abb. 243 sowie Moosleitner 1985, 34–35/Abb. 18–19, 70/Abb. 52, 75–76/Abb. 60–61; Frey 2002b, 194/Abb. 171, 195/Abb. 174, 203 f. u. Abb. 233–236, 204/Abb. 188), dem Bronzeköpfchen vom Dürrnberg (vgl. dazu Moosleitner 1985, 75/Abb. 59) und dem Kalksteinkopf von Mšecké Žehrovice (Katalog Glauberg 2002, 320 mit Abb. 369), dazu wäre auch noch die Tierfibel mit Menschenkopf aus Grab 329 vom Dürrnberg/Moserfeld-Ost zu vergleichen (Katalog Glauberg 2002, 288 mit Abb. 319). – Vgl. auch Anm. 73 und 74.

Anm. 23: Nachweise zum Halsabschluss des Gewandes und damit zu Borten:

Zur Doppellinie am Hals vergleiche die drei durch besondere Attribute bzw. Handlungen ausgezeichneten Männer des Prozessionszuges auf dem Gürtelblech Nr. 1 von Magdalenska gora (die Zuweisung Stična – vgl. dazu: Gabrovec 2006, 263–266 sowie darin: Teržan 2006, 266–269 mit Abb. 71 – ist nicht korrekt: vgl. weiter unten), die sich auf das sitzende Tier – Hund oder Wolf – hin bewegen: Es ist dies der erste Mann, der das Tier berührt, dann der dritte, der eine Art Hörnerkrone trägt, und der Beilträger, vor dem das Blech gebrochen ist und alt geflickt wurde, sodass hier eine Person mit einfärbigem Kleid zu ergänzen ist (Eibner 2000a, 138/Abb. 1 u. 139/Abb. 2a). – Für die freundliche Mitteilung, dass dieses Gürtelblech wahrscheinlich aus dem Tumulus V von Magdalenska gora und nicht aus Stična stammt, bin ich Herrn Prof. Dr. Dragan Božič, Archäologisches Institut Ljubljana, Slowenien, zu großem Dank verpflichtet (vgl. zu den Recherchen auch: Božič 2009). – Weiters wären noch zu nennen: Auf der Situla Este-Benvenuti der Anführer des Gefangenenzuges im dritten Fries mit einer allerdings gestrichelten Doppellinie um den Hals ähnlich der des Hufbeschauers (wieweit hier auch das Mensch-Raubtier-Fabelwesen im ersten sowie die Gefangenen im dritten Fries anzuführen wären, müsste überprüft werden) (Fogolari/Prosdocimi 1988, 86–87/Abb.), auf der Situla Kuffern zeigen der Thronende sowie die beiden kleinen Männer, aber auch jener Mann, der die Becken und Teller wegbringt, die beiden Schiedsrichter und auch der dritte der gestarteten Wagenrennfahrer eine doppelte Linie um den Hals (**Taf. 1/2**), auf der Situla Dürrnberg/Kranzbichl sind dies eindeutig der thronende Syrinxbläser sowie der Trankbereiter mit Schöpfer in der Hand (Zeller 2004, 400/Fig. 15) und auf dem Deckel Möderndorf die drei erhalten gebliebenen Männer (Eibner 2007b, 41 f./Punkt 3.2 mit Abb. 4/2). – Es wären dies – soweit erkennbar – alles Männer, die einer gehobeneren sozialen Schicht zuzuweisen sind (vgl. dazu Anm. 59). – Hingegen dürfte die mit senkrechter Strichelung gefüllte Doppellinie am Halsabschluss des Gewandes, das der Pferdebeschauer auf der Situla Este-Benvenuti trägt, mit der Wiedergabe einer besonderen Bortenverzierung zusammenhängen, die durch Kreuzschraffur auch für den Ärmel und den Gewandsaum angedeutet ist (**Taf. 1/1 u. 1a**). Einen ebensolchen Saum weist auch die fragmentierte Figur hinter dem Trankbereiter im ersten Fries der Situla Dürrnberg/Kranzbichl auf (Moser 2010, 110/112 mit Abb. u. 111/Photo) (vgl. Anm. 52) – dasselbe würde dann auch für den Anführer des Gefangenenzuges gelten. Einen ähnlichen Halsabschluss, aber mit begleitender senkrechter Strichelung und ohne die zweite parallele Linie zeigt auch das Gewand des auf einer Kline liegenden Mannes auf der Gürtelschließe von Carceri (**Taf. 4/2**); auch bei der Frau führt eine mit senkrechten Stricheln gefüllte Doppellinie vom Hals gegen das Ohr in Richtung Kopf – es könnte sich hier eventuell um einen Halsschmuck (?) handeln, denn für einen Gewandabschluss wäre diese Linienführung etwas ungewöhnlich, was allerdings auch für die Deutung als Halsreif zuträfe. Ähnlich schwer zu interpretieren ist auch die Doppellinie am Hals der zweiten Frau auf der Situla Welzelach, die eine Ziste am Kopf balanciert, denn diese Linie scheint ebenfalls im Ohrschmuck aufzugehen – nach W. Lucke und O.-H. Frey (1962, 15 mit Taf. 60 u. 76) weist diese Doppellinie eine Zickzackverzierung auf. Wenn für diese innen verzierten Doppellinien die Interpretation als Gewandborte zutrifft, was sich durch die Situla Este-Benvenuti ergeben würde, so verschmelzen bei den beiden letzten Beispielen in der Wiedergabe anscheinend Borte und Ohrschmuck. – Zu Säumen an Ärmeln bzw. zu gestrichelten Gewandsäumen vgl. auch hier Anm. 31; zu Borten vgl. Mautendorfer 2005, 47 f. mit Abb. 14 – mit Darstellungen derselben als Gewandsaum.

Anm. 48: Nachweise zum besonderen Schnitt – ausgestellter, glockig geschwungener Rock:

Zu nennen sind die Frauen mit einem Schöpfer in der Hand auf der Situla Providence (Lucke/Frey 1962, Beil. 1), die hinter dem Bett stehende Frau auf der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/3**), die drei Frauen in der ersten Gruppe des Prozessionszuges auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1 u. 1a**) und auch die auf den Scheiben von Montebelluna dargestellten Frauen (**Taf. 5/2**) mit ihrem glockig geschnittenen, reich verzierten Kleid (Turk 2005, 27/Abb. 35; vgl. auch hier Anm. 23) sowie bei den Männern die Syrinxbläser und der Hasenjäger auf der Situla Welzelach (Lucke/Frey 1962, Taf. 76), die Männer mit Becken bzw. Situla und Schöpfer in der Hand auf der Situla Kuffern (**Taf. 1/2**) und der auf die Biga aufsteigende Mann mit Stab in der Hand auf der Situla Dolenjske Toplice (Egg/Eibner 2005, 193/Abb. 2). Ebenso sind auch der mit Situla und Schöpfer hinter dem Bett stehende Mann sowie der Pflüger auf der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/3**) anzuführen. Es gibt hier aber noch zwei weitere, nur mehr fragmentiert erhaltene Personen mit einem solchen Gewandabschluss (vgl. dazu hier Anm. 12) – wegen der Kleiderlänge könnte es sich vielleicht bei der Person im zweiten Fries um eine Frau handeln, die einem vor dem Bett sitzenden Mann (nur Thron mit Fuß erhalten) einen Trank (?) anbietet, und bei jener im dritten Fries um einen Mann (hier kann keine Frau vorkommen) – vielleicht um den Hasenjäger (?) (vgl. dazu den Hasenjäger auf der Situla Welzelach, dessen rockartiges Gewand allerdings über dem Knie endet), der, wenn er vorkommt, im selben Fries wie der Pflüger erscheint (vgl. hier auch die Situla Certosa, wo der Pflüger zwar schon seinen Pflug geschultert hat und seine Rinder vom Geschehen wegtreibt, der Hasenjäger jedoch noch im selben Fries angeordnet ist). Zu nennen sind auch noch der Trankanbieter und der fragmentierte Pferdeführer auf der Situla Dürrnberg/Kranzbichl (Zeller 2004, 400/Fig. 15) (vgl. dazu auch Anm. 52). – Zu hinterfragen wäre hier noch die Kleidung des zweiten Mannes sowie des zweiten Situlenträgers in der ersten Gruppe des Prozessionszuges auf der Situla Certosa, denn hier scheint das Gewand auch nicht geradlinig abzuschließen (**Taf. 4/1**). – Zu besonderen Saumwiedergaben vgl. auch Anm. 31.

Anm. 51: Nachweise zur Gürtelwiedergabe bei Männern und Frauen:

Hier sind bei den Frauen zu nennen: Die Trank anbietenden Frauen im ersten Fries auf der Situla Providence, jene im zweiten Fries auf der Situla Magdalenska gora Nr. 21 sowie die Gefäße am Kopf balancierenden Frauen – nur bei einer erhalten – auf der Situla Welzelach (vgl. Lucke/Frey 1962, Beil. 1, Taf. 68, Taf. 76), weiters die hinter dem Bett stehende Frau auf der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/3**), die erste der drei Frauen in der ersten Gruppe des Prozessionszuges auf der Situla Certosa (**Taf. 4/1a**), die Frau auf dem Deckelfragment Magdalenska gora (Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 5), die Rücken an Rücken zur reich gewandeten und geschmückten Frau auf dem Spiegel Castelvetro stehende Frau, wobei der Gürtel hier auf der Hüfte aufzusitzen scheint (**Taf. 5/1**), sowie die Frau auf dem Gürtelblech Nr. 1 Magdalenska gora (= Stična, vgl. Anm. 23 mit Nachweis) (Turk 2005, 63/Nr. 52 mit Abb. 59 u. 93) und jene auf der Gürtelschließe von Carceri (**Taf. 4/2** – vgl. Frey 1969, 105/Nr. 18). – Während bei den Männern zu erwähnen sind: Der auf die Biga aufsteigende Mann mit Stab in der Hand auf der Situla Dolenjske Toplice (Eibner 2009, Taf. 3/11) sowie der die Biga lenkende Mann auf dem Schildvotiv von der Pillerhöhe (ebd., 20 f. mit Taf. 3/13), die Tänzer bzw. auch die Person gleichen Gewandes im ersten Fries auf der Situla Magdalenska gora Nr. 22 (Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 2), der hinter dem Bett stehende Mann mit Situla und Schöpfer in der Hand auf der Ziste Sanzeno (**Taf. 5/3**) sowie der Pflüger auf derselben Ziste und jener auf der Ziste Montebelluna (Turk 2005, 30/Abb. 39 u. 40), aber auch der Trankanbieter sowie der Pferdeführer auf der Situla Dürrnberg/Kranzbichl (Zeller 2004, 400/Fig. 15) – für alle bis jetzt aufgezählten Männer (mit Ausnahme derer auf dem Schildvotiv und auf der Situla Magdalenska gora Nr. 22) gilt, dass sie auch einen ausgestellten Rock tragen (vgl. Anm. 48); weiters sind zu nennen der letzte der Wagenrennfahrer auf der Situla Arnoaldi, der bis auf einen Gürtel nackte erste Kriegsgefangene auf der Situla Este-Benvenuti (Lucke/Frey 1962, Taf. 63 u. 65) sowie der ebenfalls nackt dargestellte, geflügelte Mann auf dem Gürtelblech Padua/Via Tiepolo, Grab 159 (Turk 2005, 25/Abb. 30) und der ebenso wiedergegebene Mann auf dem Bronzegürtel Novo mesto/Kapiteljska njiva (**Taf. 5/6**), der den Liebesakt vollzieht. – Vgl. dazu auch die Stangengürtelkette im Grab von Reinheim: Echt 1999, 200 ff./Punkt 4.3.2.2, bes. 201 – sie könnte etwa im Sinne eines Ornats nur zu bestimmten Anlässen getragen oder als Kultgerät gehandhabt worden sein (vgl. dazu auch Anm. 117).

Bibliographie

Adler 2003: W. Adler, *Der Halsring von Männern und Göttern. Schriftquellen, bildliche Darstellungen und Halsringfunde aus West-, Mittel- und Nordeuropa zwischen Hallstatt- und Völkerwanderungszeit* (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 78), Bonn 2003.

Amann et al. 2006: P. Amann et al. (Hrsg.), *Italo – Tusco – Romana. Festschrift für Luciana Aigner-Foresti zum 70. Geburtstag am 30. Juli 2006*, Wien 2006.

Andreae 2004: B. Andreae, *Die Tomba François. Anspruch und historische Wirklichkeit eines etruskischen Familiengrabes*, in: H. Spielmann et al., Die Etrusker. Luxus für das Jenseits. Bilder vom Diesseits – Bilder vom Tod. Eine Doppelausstellung des Bucerius Kunst Forums und des Museums für Kunst und Gewerbe Hamburg 13. Februar bis 16. Mai 2004 (Publikationen des Bucerius Kunst Forums), Hamburg 2004, 176–207.

Baitinger 2002: H. Baitinger, *Die Ahnen der Glauberger? Fürsten der späten Hallstattzeit*, in: Katalog Glauberg 2002, 20–32.

Banck-Burgess 1999: J. Banck-Burgess, *Hochdorf IV. Die Textilfunde aus dem späthallstattzeitlichen Fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf (Kreis Ludwigsburg) und weitere Grabtextilien aus hallstatt- und latènezeitlichen Kulturgruppen* (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 70), Stuttgart 1999.

Bartel 2002: A. Bartel, *Untersuchungen der organischen Reste: Die verpackten Kannen aus den Gräbern 1 und 2. Gewebe*, in: Katalog Glauberg 2002, 163–166 und 166–167.

Barth 1999: F. E. Barth, *Zu den im Situlenstil verzierten Gürtelblechen aus Brezje, Slowenien*, Archäologisches Korrespondenzblatt 29 (1999), 57–59.

Bichler et al. 2005: P. Bichler et al. (Eds.), *Hallstatt Textiles. Technical Analysis, Scientific Investigation and Experiment on Iron Age Textiles* (BAR International Series 1351), Oxford 2005.

Biel 1985: J. Biel, *Der Keltenfürst von Hochdorf*, Stuttgart 1985.

Birkhan 1997: H. Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997.

Blečić et al. 2007: M. Blečić et al. (Hrsg.), *Scripta praehistorica in honorem Biba Teržan*, Situla 44 (Festschrift Biba Teržan zum 60. Geburtstag) (2007).

Boenke 2005: N. Boenke, *Ernährung in der Eisenzeit – Ein Blick über den Tellerrand*, in: Karl/Leskovar 2005, 241–256.

Bonfante 2006: L. Bonfante, *Etruscan Couples Again*, in: Amann et al. 2006, 31–37.

Bosinski 2002: M. Bosinski, *Die Bronzekannen*, in: Katalog Glauberg 2002, 139–143.

Bosinski 2008: M. Bosinski, *8. Schuhbesatz aus Bronze und Eisen (Abb. 11) – Zu den Schuhen aus den Fürstengräbern*, in: F.-R. Herrmann, Fürstengrabhügel 2 am Glauberg in seinem Umfeld (Fundberichte aus Hessen Beiheft 6), Wiesbaden 2008, 132–138 [89–138].

Božič 2009: D. Božič, *A Hallstatt grave containing a cuirass, excavated near Stična by the Duchess of Mecklenburg in 1913. The reliability of grave groups from the Mecklenburg Collection*, Arheološki vestnik 60 (2009), 63–95.

Brather 2005: S. Brather, *Symbole und Identitäten: Spätantike und frühmittelalterliche „Rangabzeichen" als Widerspiegelung von Gruppenzugehörigkeiten und -abgrenzungen?*, in: Kienlin 2005, 433–450.

Breitinger 1980: E. Breitinger, *Skelette aus einer späturnenfelderzeitlichen Speichergrube in der Wallburg von Stillfried an der March, NÖ* (Forschungen in Stillfried 4), Wien 1980, 45–106.

Brenner 2001: C. Brenner, *Archäologische Sozialtopographie der Stadt. Überlegungen zu Forschungsstand und Methode*, in: J. Pfrommer (Hrsg.), Zwischen den Zeiten. Archäologische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters in Mitteleuropa. Festschrift für Barbara Scholkmann (Internationale Archäologie, Studia honoraria 15), Rahden/Westf. 2001, 363–377.

Brunner 1988: J.-J. Brunner, *Der Schlüssel im Wandel der Zeit*, Bern-Stuttgart 1988.

Capelle 2002: T. Capelle, *Mobiliar*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 20, Berlin-New York 2002², 116–118.

Capuis 1999: L. Capuis, *VI. Norditalien und das Picenum. 1. Das nordöstliche Italien und das Picenum,* in: Die Picener. Ein Volk Europas. Ausstellungskatalog (Schirn Kunsthalle, Frankfurt 12. Dezember 1999–6. Februar 2000), Frankfurt am Main 1999, 160–161.

Catalogo Celti d'Insubria 2004*: Celti d'Insubria. Guerrieri del territorio di Varese*, Catalogo (Celti dal cuore dell'Europa all'Insubria 28 novembre 2004–25 aprile 2005), Varese 2004.

Dehn et al. 2005: R. Dehn et al., *Das hallstattzeitliche Fürstengrab im Hügel 3 von Kappel am Rhein in Baden* (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz Monographien 63), Mainz 2005.

Dobesch 1980: G. Dobesch, *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichten der Antike. Das norische Königreich und seine Beziehungen zu Rom im 2. Jahrhundert v. Chr*., Wien-Köln-Graz 1980.

Dobesch 1996: G. Dobesch, *Überlegungen zum Heerwesen und zur Sozialstruktur der Kelten*, in: E. Jerem et al. (Hrsg.), Die Kelten in den Alpen und an der Donau. Akten des Internationalen Symposions St. Pölten 14.-18. Oktober 1992 (In memoriam Toni Knez) (Archaeolingua, Studien zur Eisenzeit im Ostalpenraum 1), Budapest-Wien 1996, 13–71.

Dobiat 2001: C. Dobiat, *Kelten und Köpfe. Eine latènezeitliche Bronzemaske aus Wiesbaden-Breckenheim*, in: S. Hansen, V. Pingel (Hrsg.), Archäologie in Hessen. Neue Funde und Befunde. Festschrift für Fritz-Rudolf Herrmann zum 65. Geburtstag (Internationale Archäologie, Studia honoraria 13), Rahden/Westf. 2001, 153–158.

Echt 1994: R. Echt, *Von Wallerfangen bis Waldalgesheim. Gestalt und Technik als Argumente für Werkstättenidentitäten*, in: R. Echt, W.-R. Thiele, Von Wallerfangen bis Waldalgesheim. Ein Beitrag zu späthallstatt- und frühlatènezeitlichen Goldschmiedearbeiten (Saarbrücker Studien und Materialien zur Altertumskunde 3), Bonn 1994, 125–163.

Echt 1999: R. Echt, *Das Fürstinnengrab von Reinheim. Studien zur Kulturgesschichte der Früh-La-Tène-Zeit* (Saarbrückner Beiträge zur Altertumskunde 69), Bonn 1999.

Egg 1985: M. Egg, *Die hallstattzeitlichen Hügelgräber bei Helpfau-Uttendorf in Oberösterreich*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 32 (1985), 323–393.

Egg 1990: M. Egg, *Urgeschichtliche Bronzehelme aus dem schweizerischen Alpenraum. Helme vom „Negauer" Typ*, helvetia archaeologica 81, 21/1990 (1990), 2–27.

Egg 1996: M. Egg, *Das hallstattzeitliche Fürstengrab von Strettweg bei Judenburg in der Obersteiermark* (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz Monographien 37), Mainz 1996.

Egg 2009: M. Egg, *Sozialarchäologische Betrachtungen zu den hallstattzeitlichen Fürstengräbern von Kleinklein (Bez. Leibnitz, Weststeiermark). Eine Zwischenbilanz*, in: Egg/Quast 2009, 31–58.

Egg/Eibner 2005: M. Egg, A. Eibner, *Einige Anmerkungen zur figural verzierten Bronzesitula aus Dolenjske Toplice in Slowenien*, Archäologisches Korrespondenzblatt 35 (2005), 191–204.

Egg/Jeitler 2006: M. Egg, M. Jeitler, *Ein kleiner Nachtrag zum Fürstengrab von Strettweg (Gem. Judenburg) in der Obersteiermark*, Archäologisches Korrespondenzblatt 36 (2006), 59–64.

Egg/Kramer 2005: M. Egg, D. Kramer, *Krieger – Feste – Totenopfer. Der letzte Hallstattfürst von Kleinklein in der Steiermark* (Mosaiksteine, Forschungen am Römisch-Germanischen Zentralmuseum 1), Mainz 2005.

Egg/Quast 2009: M. Egg, D. Quast (Hrsg.), *Aufstieg und Untergang. Zwischenbilanz des Forschungsschwerpunktes „Studien zu Genese und Struktur von Eliten in vor- und frühgeschichtlichen Gesellschaften"* (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz Monographien 82), Mainz 2009.

Egg/Zeller 2005: M. Egg, K. Zeller, *Zwei hallstattzeitliche Grabkammern vom Dürrnberg bei Hallein – Befunde und Funde*, Archäologisches Korrespondenzblatt 35 (2005), 345–360.

C. Eibner 1980: C. Eibner, *Die Mehrfachbestattung aus einer Grube unter dem urnenfelderzeitlichen Wall in Stillfried an der March, NÖ* (Forschungen in Stillfried 4), Wien 1980, 107–142.

Eibner 1981: A. Eibner, *Darstellungsinhalte in der Kunst der Hallstattkultur. Gedanken zum „überhöhten Leben" im Situlenbereich und Osthallstattkreis*, in: Die Hallstattkultur. Bericht über das Symposium in Steyr 1980 aus Anlaß der Internationalen Ausstellung des Landes Oberösterreich, Linz 1981, 285–296.

Eibner 1993: A. Eibner, *Zur Lesbarkeit der Bildsymbolik im Osthallstattkreis*, Thraco-Dacica XIV (1993), 101–116.

Eibner 2000a: A. Eibner, *Zu den Gürtelblechen von Stična – ein machtgeladenes Symbol der Kriegerausrüstung?*, in: B. Gediga, D. Piotrowska (Hrsg.), Die symbolische Kultur des Urnenfelderkreises in der Bronze- und frühen Eisenzeit Mitteleuropas (Biskupiner Archäologische Arbeiten 1 = Polnische Akademie der Wissenschaften - Abteilung Wrocław, Arbeiten der Archäologischen Kommission Nr. 13), Warszawa-Wrocław-Biskupin 2000, 129–158.

Eibner 2000b: A. Eibner, *Die Rolle des Hornbläsers in der eisenzeitlichen Kampftechnik anhand der Situlendenkmäler. Ein Beitrag zum musikarchäologischen Kulturkontakt*, in: E. Hickmann et al. (Hrsg.), Studien zur Musikarchäologie II. Musikarchäologie früher Metallzeiten. Vorträge des 1. Symposiums der International Study Group on Music Archaeology im Kloster Michaelstein, 18.-24. Mai 1998 (Orient-Archäologie 7 = Studien zur Musikarchäologie II), Rahden/Westf. 2000, 313–324.

Eibner 2000/2001: A. Eibner, *Die Stellung der Frau in der Hallstattkultur anhand der bildlichen Zeugnisse*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 130/131 (2000/2001), 107–136.

Eibner 2004: A. Eibner, *Die Bedeutung der Jagd im Leben der eisenzeitlichen Gesellschaft – dargestellt anhand der Bildüberlieferungen*, in: Heftner/Tomaschitz 2004, 621–644.

Eibner 2005: A. Eibner, *Wie wertvoll ist eine Frau?! Gedanken zum Stellenwert des Spinnens und Webens in der Gesellschaft*, in: E.M. Feldinger (Hrsg.), Scherben bringen Glück. Festschrift für Fritz Moosleitner zum 70. Geburtstag. Salzburg 2005, 31–38.

Eibner 2006: A. Eibner, *Amphiktyonien – Kultgemeinschaften und Kultplätze im eisenzeitlichen Mitteleuropa. Zur Interpretation der Menschen- und Tieraufzüge in der Situlenkunst*, in: Amann et al. 2006, 185–201.

Eibner 2007a: A. Eibner, *Thron – Schemel – Zepter. Zeichen der Herrschaft und Würde*, in: Blečić et al. 2007, 435–451.

Eibner 2007b: A. Eibner, *Der Eimerdeckel von Hallstatt – ein Werk von Künstlerhand? Gedanken zu Ausführung und Herstellung eines Situlendenkmals anhand erhaltener Details*, Studia Hercynia XI (2007), 32–50.

Eibner 2008: A. Eibner, *Der Faustkampf – ein Aufnahmeritual in den Kriegerstand? Gedanken zu einem integrierenden Bestandteil des „Situlenfestes"*, in: B. Gediga, W. Piotrowski (Hrsg.), Urgeschichtliche und frühmittelalterliche Kunst als historische Quelle (Biskupiner Archäologische Arbeiten 6 = Polnische Akademie der Wissenschaften - Abteilung Wrocław, Arbeiten der Archäologischen Kommission Nr. 17), Biskupin-Wrocław 2008, 151–198.

Eibner 2009: A. Eibner, *Symbol und Bedeutung des Stabes – anhand eisenzeitlicher Bildquellen*, in: Tiefengraber et al. 2009, 11–46.

Eibner 2010: A. Eibner, *Das Rollenbild der Frau in der Eisenzeit*, in: Schönweger 2010, 27–49.

Eibner 2012: A. Eibner, *Männer in Waffen: Kämpfer oder Tänzer?*, in: P. Anreiter, E. Bánffy, L. Bartosiewicz, W. Meid, C. Metzner-Nebelsick (Hrsg.), Archaeological, Cultural and Linguistic Heritage. Festschrift for Erzsébet Jerem in Honour of her 70th Birthday (Archaeolingua 25), Budapest 2012, 159–194.

Eibner/Forstenpointner 2009: A. Eibner, G. Forstenpointner, *Zu Fragen der eisenzeitlichen Pferdebeschirrung und Deichselbefestigung nach den Bildbelegen*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 139 (Festschrift Fritz Eckart Barth zum 70. Geburtstag) (2009), 217–230.

Fath 2007: B. Fath, *Textilien in dinglicher und bildlicher Darstellung in Gräbern der frühen Eisenzeit Norditaliens und des Ostalpengebiets*. Ungedruckte Magisterarbeit an der Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, Freiburg 2007.

Fogolari/Prosdocimi 1988: G. Fogolari, A.L. Prosdocimi, *I veneti antichi. Lingua e cultura* (Il mito e la storia, Serie maggiore 2), Padova 1988.

Frey 1969: O.-H. Frey, *Die Entstehung der Situlenkunst. Studien zur figürlich verzierten Toreutik von Este* (Römisch-Germanische Forschungen 31), Berlin 1969.

Frey 1992: O.-H. Frey, *Beziehungen der Situlenkunst zum Kunstschaffen Etruriens*, in: L. Aigner-Foresti (Hrsg.), Etrusker nördlich von Etrurien. Etruskische Präsenz in Norditalien und nördlich der Alpen sowie ihre Einflüsse auf die einheimischen Kulturen. Akten des Symposions von Wien-Schloss Neuwaldegg 2.-5. Oktober 1989 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 589), Wien 1992, 93–101.

Frey 1995: O.-H. Frey, *Das Grab von Waldalgesheim. Eine Stilphase des keltischen Kunsthandwerks*, in: Joachim 1995, 159–206.

Frey 1998: O.-H. Frey, *Fürstengräber. § 3. Hallstatt- und Frühlatènezeit*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10, Berlin-New York 1998², 178–185.

Frey 2001: O.-H. Frey, *Kompositpanzer der frühen Kelten*, in: Pohl et al. 2001, 201–208.

Frey 2002a: O.-H. Frey, *Die Fürstengräber vom Glauberg. Jenseitsvorstellungen und Bestattungsbrauchtum*, in: Katalog Glauberg 2002, 172–185.

Frey 2002b: O.-H. Frey, *Frühe keltische Kunst – Dämonen und Götter*, in: Katalog Glauberg 2002, 186–205.

Frey 2002c: O.-H. Frey, *Menschen oder Heroen? Die Statuen vom Glauberg und die frühe keltische Großplastik*, in: Katalog Glauberg 2002, 208–218.

Frey 2004: O.-H. Frey, *Zur Kampfesweise der Kelten*, in: Heftner/Tomaschitz 2004, 645–652.

Frey 2005: O.-H. Frey, *Situlenkunst*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 28, Berlin-New York 2005², 527–535.

Furger-Gunti 1982: A. Furger-Gunti, *Der „Goldfund von Saint-Louis" bei Basel und ähnliche keltische Schatzfunde*, Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 39 (1982), 1–47.

Gabrovec 2006: St. Gabrovec, *Stična II/1. Grabhügel aus der älteren Eisenzeit. 1: Katalog* (Katalogi in monografije 37), Ljubljana 2006.

Gabrovec/Teržan 2008 [2010]: St. Gabrovec, B. Teržan, *Stična II/2. Grabhügel aus der älteren Eisenzeit. 2: Studien* (Katalogi in monografije 38), Ljubljana 2008 [2010].

Galter/Kramer 2007: H.D. Galter, D. Kramer (Hrsg.), *Der Gräberfund von Kleinklein im europäischen Kontext* (Protokollband zur Vortragsreihe der Österr. Urania für Steiermark im Winter 2006 unter der wissenschaftlichen Leitung von Diether Kramer [Landesmuseum Joanneum Graz]), Graz 2007.

Gambacurta 2002: G. Gambacurta, *Lagole di Calalzo (Prov. Belluno*), in: Zemmer-Plank/Sölder 2002, 253–255.

Gambacurta/Capuis 1998: G. Gambacurta, L. Capuis, *Dai dischi di Montebelluna al disco di Ponzano: iconografia e icinologia della dea clavigera nel Veneto*, Quaderni di Archeologia del Veneto XIV (1998), 108–120.

Gangemi 2008: G. Gangemi, *Dinamiche insediative nel Bellunese in età preromana: aggiornamenti*, in: I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti. Atti del convegno di studio Isola della Scala 15 ottobre 2005, Verona 2008, 139–153.

Geilenkeuser 2002: S. Geilenkeuser, *Der goldene Ringschmuck aus Grab 1: Armring und Fingerring*, in: Katalog Glauberg 2002, 137–139.

Gentili 2003: G.V. Gentili, *Verucchio villanoviana. Il sepolcreto in localita Le Pegge e la necropoli al piede della Rocca Malatestiana* (Monumenti Antichi, Serie monografica Vol. 6/1–2), Roma 2003.

Gleirscher 2005: P. Gleirscher, *Das Grab eines namenlosen Königs in Waisenberg*, in: R. Wedenig (Hrsg.), Hallstattkultur im Trixnertal. Völkermarkt 2005, 59–76.

Gleirscher 2006: P. Gleirscher, *Mystisches Kärnten. Sagenhaftes · Verborgenes · Ergrabenes*, Wien-Graz-Klagenfurt 2006.

Gleirscher 2009: P. Gleirscher, *Bildgeschichten und ihre Deutung. Zwei hallstattzeitliche Neufunde aus Kärnten*, Archäologie Österreichs 20/2 (2009), 4–16.

Grömer 2004/2005: K. Grömer, *Experimente zur Haar- und Schleiertracht in der Hallstattzeit*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 134/135 (2004/2005), 115–134.

Grömer 2007a: K. Grömer, *Bronzezeitliche Gewebefunde aus Hallstatt – Ihr Kontext in der Textilkunde Mitteleuropas und die Entwicklung der Textiltechnologie zur Eisenzeit*. Ungedr. Dissertation, Univ. Wien, Wien 2007.

Grömer 2007b: K. Grömer, *Ein Beitrag zur Handwerksgeschichte: Webtechnische Innovationen am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit?*, in: R. Karl, J. Leskovar (Hrsg.), Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 2. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie (Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich Folge 19), Linz 2007, 253–264.

Grömer 2010: K. Grömer, *Prähistorische Textilkunst in Mitteleuropa. Geschichte des Handwerkes und der Kleidung vor den Römern* (Veröffentlichungen der Prähistorischen Abteilung des Naturhistorischen Museums Wien 4), Wien 2010.

Grömer/Mautendorfer 2008: K. Grömer, H. Mautendorfer, *Einfache Fetzen und prunkvolle Stoffe*, in: Kern et al. 2008, 106–111.

Gruber 2007: H. Gruber, *Die keltische Siedlung von Neubau bei Linz*, Denkmalpflege in Oberösterreich, Jahresbericht 2004/2005 (2007), 35–37.

Guggisberg 2000: M.A. Guggisberg, *Der Goldschatz von Erstfeld. Ein keltischer Bilderzyklus zwischen Mitteleuropa und der Mittelmeerwelt* (Antiqua 32), Basel 2000.

Guldager Bilde 1994: P. Guldager Bilde, *Ritual and Power: The Fan as a Sign of Rank in Central Italian Society*, Analecta Romana Instituti Danici XXII (1994), 7–34.

Guštin 2009: M. Guštin, *Hufmesser, ein Gerät der Antike*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 139 (Festschrift Fritz Eckart Barth zum 70. Geburtstag) (2009), 255–260.

Guštin/Križ 2007: M. Guštin, B. Križ, *Lady and her Attire. Reflections of Status and Cult in Grave 30/4 from Ivanec near Družinska vas,* in: Blečić et al. 2007, 491–503.

Guštin/Preložnik 2005: M. Guštin, A. Preložnik, *Die hallstattzeitlichen Frauen mit Goldschmuck von Dolenjsko (Slowenien)*, in: Karl/Leskovar 2005, 113–130.

Hänsel 2001: A. Hänsel, *Frau und Pferd? Der Bronzefund von Kallies (Kalisz Pomorski) und die Ornatdepots der späten Bronzezeit*, Acta Praehistorica et Archaeologica 33 (Klaus Goldmann zum 65. Geburtstag) (2001), 14–27.

A. und B. Hänsel 1997: A. und B. Hänsel, *Herrscherinsignien der älteren Urnenfelderzeit. Ein Gefäßdepot aus dem Saalegebiet Mitteldeutschlands*, Acta Praehistorica et Archaeologica 29 (1997), 39–68.

Hampe/Simon 1980: R. Hampe, E. Simon, *Tausend Jahre Frühgriechische Kunst. 1600–600 v. Chr.*, München 1980.

Heftner/Tomaschitz 2004: H. Heftner, K. Tomaschitz (Hrsg.), *Ad Fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004*, Wien 2004.

Heinrich 2010: A. Heinrich, *Von Helenendorf nach Wien: Krüge, Tasse und ein Stiefelgefäß der Chodžaly-Kedabek-Kultur aus Aserbaidschan*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 140 (2010), 245–276.

Hellmuth 2008 [2010]: A. Hellmuth, *Zur Rekonstruktion des Prunkgewandes aus Stična Grab 27, Hügel 48*, in: Gabrovec/Teržan 2008 [2010], 61–68.

Herrmann 2002: F.-R. Herrmann, *Der Glauberg. Fürstensitz, Fürstengräber und Heiligtum*, in: Katalog Glauberg 2002, 90–107.

Hofmann-de Keijzer et al. 2005: R. Hofmann-de Keijzer et al., *Farbstoff- und Elementanalyse an Textilien aus dem prähistorischen Salzbergwerk Hallstatt*, in: Bichler et al. 2005, 69–72.

Holzer 2008: V. Holzer, *Der keltische Kultbezirk in Roseldorf/Sandberg, Niederösterreich*, in: Ch. Eggl et al. (Hrsg.), Ritus und Religion in der Eisenzeit. Beiträge zur Sitzung der AG Eisenzeit während der Jahrestagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumsforschung e.V. in Halle an der Saale 2007 (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 49), Langenweißbach 2008, 125–134.

Holzer 2009: V. Holzer, *Roseldorf – vom Paradies für Raubgräber zu einer der bedeutendsten keltischen Forschungsstätten Österreichs*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 139 (Festschrift Fritz Eckart Barth zum 70. Geburtstag) (2009), 291–296.

Hundt 1995: H.-J. Hundt, *Reste eines Zierates*, in: Joachim 1995, 141–147.

Huth 2003: Ch. Huth, *Menschenbilder und Menschenbild. Anthropomorphe Bildwerke der frühen Eisenzeit*, Berlin 2003.

Joachim 1995: H.-E. Joachim, *Waldalgesheim. Das Grab einer keltischen Fürstin* (Kataloge des Rheinischen Landesmuseums Bonn 3), Köln-Bonn 1995.

Joachim 2008: H.-E. Joachim, *Vergleichende Studien zu den Glauberger Grabinventaren* (Fundberichte aus Hessen Beiheft 6), Wiesbaden 2008, 83–88.

Karl 2005: R. Karl, *Warum nennen wir ihn nicht einfach Dietrich? Zum Streit um des dorfältesten Hochdorfer Sakralkönigs Bart*, in: Karl/Leskovar 2005, 191–202.

Karl/Leskovar 2005: R. Karl, J. Leskovar (Hrsg.), *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie*. Tagungsbeiträge der 1. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie (Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich 18), Linz 2005.

Kastelic 1964: J. Kastelic, *Situlenkunst. Meisterschöpfungen prähistorischer Bronzearbeit*, Wien-München 1964.

Katalog Glauberg 2002: *Das Rätsel der Kelten vom Glauberg. Glaube – Mythos – Wirklichkeit*, Ausstellungskatalog (Schirn Kunsthalle, Frankfurt 24. Mai bis 1. September 2002), Stuttgart 2002.

Kern et al. 2008: A. Kern et al., *Salz – Reich. 7000 Jahre Hallstatt* (Veröffentlichungen der Prähistorischen Abteilung des Naturhistorischen Museums Wien 2), Wien 2008.

Kienlin 2005: T.L. Kienlin (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 (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 127), Bonn 2005.

Koch 1998: J.K. Koch, *Symbol einer neuen Zeit. Hallstattzeitliche Pferdestatuetten aus Metall*, in: A. Müller-Karpe et al. (Hrsg.), Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Festschrift Alfred Haffner zum 60. Geburtstag (Internationale Archäologie, Studia honoraria 4), Rahden/Westf. 1998, 291–311.

Križ 1997: B. Križ, *Novo mesto IV. Kapiteljska njiva. Gomila II in gomila III* (Carniola Archaeologica 4), Novo mesto 1997.

Kruta 1993: V. Kruta, *Die Anfänge Europas von 6000 bis 500 v. Chr*. (Universum der Kunst 38), München 1993.

Kull 1997: B. Kull, *Tod und Apotheose. Zur Ikonographie in Grab und Kunst der jüngeren Eisenzeit an der unteren Donau und ihre Bedeutung für die Interpretation von „Prunkgräbern“*, Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 78 (1997), 197–466.

Kunter et al. 2002: M. Kunter et al., *Die Skelettreste aus den frühkeltischen Fürstengräbern*, in: Katalog Glauberg 2002, 114–118.

Kurz 1995: G. Kurz, *Keltische Hort- und Gewässerfunde in Mitteleuropa – Deponierungen der Latènezeit* (Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg 33), Stuttgart 1995.

Lang 2010: A. Lang, *Reitia – Göttin der Räter*, in: Schönweger 2010, 17–26.

Löhlein 2006: W. Löhlein, *Stark, mutig und schnell. Zur Deutung figürlicher Großplastik der frühen Eisenzeit*, Archäologisches Korrespondenzblatt 36 (2006), 495–510.

Lucke/Frey 1962: W. Lucke, O.-H. Frey, *Die Situla in Providence (Rhode Island). Ein Beitrag zur Situlenkunst des Osthallstattkreises* (Römisch-Germanische Forschungen 26), Berlin 1962.

Lücke 2007: J. Lücke, *Das Lappenbeil im mittleren Alpenraum als Motiv in bildlichen und plastischen Darstellungen*, in: Blečić et al. 2007, 597–612.

Maier 2004: *Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild*, München 2004[2].

Mautendorfer 2005: H. Mautendorfer, *Genähtes aus dem prähistorischen Hallstatt*, in: Bichler et al. 2005, 41–54.

J.V.S. und M.R. Megaw 2008: J.V.S. und M.R. Megaw, *Die Goldarmreifen: Eine typologische und stilistische Analyse*, in: B. Bühler et al., Grab 115 des latènezeitlichen Gräberfeldes von Mannersdorf am Leithagebirge (Niederösterreich): Typologische, technologische und stilistische Studien zu den beiden Goldarmreifen, Germania 86/1 (2008), 119–127 [103–134].

Metzner-Nebelsick 2003: C. Metzner-Nebelsick, *Ritual und Herrschaft. Zur Struktur von spätbronzezeitlichen Metallgefäßdepots zwischen Nord- und Südosteuropa*, in: C. Metzner-Nebelsick (Hrsg.), Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin (Internationale Archäologie, Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongress 4), Rahden/Westf. 2003, 99–117.

Metzner-Nebelsick 2009: C. Metzner-Nebelsick, *Wagen- und Prunkbestattungen von Frauen der Hallstatt- und frühen Latènezeit in Europa. Ein Beitrag zur Diskussion der sozialen Stellung der Frau in der älteren Eisenzeit*, in: J.M. Bagley et al. (Hrsg.), Alpen, Kult und Eisenzeit. Festschrift für Amei Lang zum 65. Geburtstag (Internationale Archäologie, Studia honoraria 30), Rahden/Westf. 2009, 237–270.

Mihovilić 1992: K. Mihovilić, *Die Situla mit Schiffskampfszene aus Nesactium*, Arheološki vestnik 43 (1992), 67–78.

Mihovilić 1995: K. Mihovilić, *Reichtum durch Handel in der Hallstattzeit Istriens*, in: B. Hänsel (Hrsg.), Handel, Tausch und Verkehr im bronze- und früheisenzeitlichen Südosteuropa (Südosteuropa-Schriften 17), München-Berlin 1995, 283–329.

Moosleitner 1985: F. Moosleitner, *Die Schnabelkanne vom Dürrnberg. Ein Meisterwerk keltischer Handwerkskunst* (Schriftenreihe des Salzburger Museums Carolino Augusteum 7), Salzburg 1985.

Moser 2010: St. Moser, *Die Kelten am Dürrnberg. Eisenzeit am Nordrand der Alpen* (Schriften aus dem Keltenmuseum Hallein 1), Hallein 2010.

Müller 2009: F. Müller [mit Beiträgen von S. Bolliger Schreyer et al.], *Kunst der Kelten, 700 v.Chr. – 700 n.Chr*., Katalog zur Ausstellung im Historischen Museum Bern 2009 und im Landesmuseum Württemberg Stuttgart, Bern-Stuttgart 2009.

Nebehay 1993: St. Nebehay, *Latènegräber in Niederösterreich* (Kleine Schriften aus dem Vorgeschichtlichen Seminar der Philipps-Universität Marburg 41), Marburg 1993.

Negroni Catacchio 2007: N. Negroni Catacchio, *Le vesti sontuose e gli ornamenti. Monili d'ambra e di materie preziose nelle tombe femminili di età orientalizzante e arcaica in Italia*, in: Blečić et al. 2007, 533–556.

Neugebauer 1980: J.-W. Neugebauer, *Tönerne Leisten für Schnabelschuhe der Hallstatt-Kultur aus Sommerein, Niederösterreich*, Archäologisches Korrespondenzblatt 10 (1980), 331–336.

Nortmann 2002: H. Nortmann, *Modell eines Herrschaftssystems. Frühkeltische Prunkgräber der Hunsrück-Eifel-Kultur*, in: Katalog Glauberg 2002, 33–46.

Nothdurfter 1979: J. Nothdurfter, *Die Eisenfunde von Sanzeno im Nonsberg* (Römisch-Germanische Forschungen 38), Mainz 1979.

Olmsted 1994: G.S. Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans* (Archaeolingua 6), Budapest 1994.

Olmsted 2001: G. Olmsted, *Celtic Art in Transition during the First Century BC* (Archaeolingua 12 = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Sonderheft 111), Innsbruck 2001.

Parfitt 1995: K. Parfitt, *Iron Age Burials from Mill Hill, Deal*, London 1995.

Pauli 1973: L. Pauli, *Ein latènezeitliches Steinrelief aus Bormio am Stilfser Joch*, Germania 51/1 (1973), 85–120.

Pertlwieser 1987: M. Pertlwieser, *Frühhallstattzeitliche Herrschaftsgräber bei Mitterkirchen (Oberösterreich)*, Antike Welt 18/1 (1987), 48–56.

Petit/Wahlen 2005: Ch. Petit, P. Wahlen, *Une statue gauloise dècouverte sur le sanctuaire de Molesme (Côte-d'Or, France)*, Archäologisches Korrespondenzblatt 35 (2005), 223–232.

Pfiffig 1998: A. Pfiffig, *Die etruskische Religion. Sakrale Stätten – Götter – Kulte – Rituale,* Graz 1975 (Nachdruck: Wiesbaden 1998).

Pichler 2006: E. Pichler, *Prestige und Luxus an der Adria. Bemerkungen zu „etruskischen" Bronzefunden in Istrien*, in: Amann et al. 2006, 307–314.

Pohl et al. 2001: E. Pohl et al. (Hrsg.), *Archäologisches Zellwerk. Beiträge zur Kulturgeschichte in Europa und Asien*. Festschrift für Helmut Roth zum 60. Geburtstag (Internationale Archäologie, Studia honoraria 16), Rahden/Westf. 2001.

Putz 2007: U. Putz, *Früheisenzeitliche Prunkgräber in Ober- und Mittelitalien. Archäologische Forschungen zur Entstehung temporärer Eliten* (Regensburger Beiträge zur Prähistorischen Archäologie 15), Regensburg 2007.

Ramsl 2007: P.C. Ramsl, *Die latènezeitliche Nekropole von Mannersdorf am Leithagebirge, Flur Reinthal Süd*, Studia Hercynia XI (2007), 51–56.

Reschreiter/Kowarik 2008: H. Reschreiter, K. Kowarik, *Vom Alltag der Bergleute*, in: Kern et al. 2008, 92–95.

Rolley 2003: C. Rolley, *La tombe princière de Vix*, Paris 2003.

Schönfelder 1998: M. Schönfelder, *Männer mit goldenen Ohrringen. Zu insignienhaften Gegenständen in der späten Hallstatt- und frühen Latènekultur*, Archäologisches Korrespondenzblatt 28 (1998), 403–422.

Schönfelder 1999: M. Schönfelder, *Knöpfe an den Schuhen der Frühlatènezeit*, Archäologisches Korrespondenzblatt 29 (1999), 537–552.

Schönfelder 2003: M. Schönfelder, *Ein goldener Fingerring der Frühlatènezeit aus Veringenstadt, Kr. Sigmaringen*, Archäologisches Korrespondenzblatt 33 (2003), 363–374.

Schönfelder 2009: M. Schönfelder, *Archäologische Untersuchungen zur Elite in der keltischen Gesellschaft*, in: Egg/Quast 2009, 59–78.

Schönweger 2010: A. Schönweger (Hrsg.), *Gott, weiblich* (Arunda 78), Schlanders 2010.

Scholz 2005: P. Scholz, *Zur öffentlichen Repräsentation römischer Senatoren und Magistrate: Einige Überlegungen zur (verlorenen) materiellen Kultur der republikanischen Senatsaristokratie*, in: Kienlin 2005, 409–431.

Schramm 1954, 1955, 1956 u. 1978: P.C. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert* (Schriften der Monumenta Germaniae historica 13/I-III), Stuttgart 1954, 1955, 1956 und Nachträge aus dem Nachlaß, München 1978.

Seebold 2005: E. Seebold, *Sessel*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 28, Berlin-New York 2005^2, 219–220.

Sölder 2008: W. Sölder, *Das Fragment einer latènezeitlichen Panflöte aus Sanzeno, Trentino*, in: C. Sporer-Heis (Hrsg.), Tirol in seinen alten Grenzen. Festschrift für Meinrad Pizzinini zum 65. Geburtstag (Schlern-Schriften 341), Innsbruck 2008, 223–245.

Spindler 1980: K. Spindler, *Zur Elfenbeinscheibe aus dem hallstattzeitlichen Fürstengrab vom Grafenbühl*, Archäologisches Korrespondenzblatt 10 (1980), 239–248.

Starè 1973: V. Starè, *Kultstäbe aus Šmarjeta*, Arheološki vestnik 24 (1973), 730–743.

Steiner 2002: H. Steiner, *Das jüngereisenzeitliche Gräberfeld von Moritzing, Gemeinde Bozen (Südtirol)*, in: U. Tecchiati (Hrsg.), Der Heilige Winkel. Der Bozner Talkessel zwischen der Späten Bronzezeit und der Romanisierung (13.-1. Jh. v. Chr.) (Schriften des Südtiroler Archäologiemuseums 2), Bozen-Wien 2002, 155–358.

Steingräber 1979: St. Steingräber, *Etruskische Möbel* (Archaeologica 9), Roma 1979.

Steuer 1998a: H. Steuer, *Fürstengräber. § 1. Allgemeines*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10, Berlin-New York 1998^2, 168–175.

Steuer 1998b: H. Steuer, *Fürstengräber. § 6. Merowingerzeit*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10, Berlin-New York 1998^2, 196–210.

Steuer 2007: H. Steuer, *Thron*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 35, Berlin-New York 2007^2, 134–143.

Tecco Hvala 2007: S. Tecco Hvala, *Women from Magdalenska gora*, in: Blečić et al. 2007, 477–490.

Tecco Hvala et. al. 2004: S. Tecco Hvala, J. Dular, E. Kocuvan, *Eisenzeitliche Grabhügel auf der Magdalenska gora* (Katalogi in monografije 36), Ljubljana 2004.

Teržan 2003a: B. Teržan, *Goldene Ohrringe in der späten Bronze- und frühen Eisenzeit – Zeichen des Sakralen?*, Anzeiger Germanisches Nationalmuseum Nürnberg 2003, 68–82.

Teržan 2003b: B. Teržan, *Bronzesäge – Zur Frühgeschichte eines Werkzeuges*, Opuscula archaeologica 27 (2003), 187–197.

Teržan 2006: B. Teržan, *Gürtelblech aus Grab 30, Grabhügel VI nach Herzogin von Mecklenburg bzw. Grabhügel 55*, in: Gabrovec 2006, 266–269.

Teržan 2009a: B. Teržan, *Der geflügelte Löwe aus Hallstatt mit dem Schinken im Rachen*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 139 (Festschrift Fritz Eckart Barth zum 70. Geburtstag) (2009), 195–201.

Teržan 2009b: B. Teržan, *Kaukasisches Symbolgut in Südosteuropa – Bemerkungen zu Goldfibeln von Michałków - Fokoru - Dalj*, in: J. Apakidze et al. (Hrsg.), Der Schwarzmeerraum vom Äneolithikum bis in die Früheisenzeit (5000–500 v. Chr.). Kommunikationsebenen zwischen Kaukasus und Karpaten. Internationale Fachtagung von Humboldtianern für Humboltianer im Humboldt-Kolleg in Tiflis/Georgien 17.–20. Mai 2007 (Prähistorische Archäologie in Südosteuropa 25), Rahden/Westf. 2009, 190–216.

Teržan 2009c: B. Teržan, *Eine latèneartige Fremdform im hallstättischen Vače*, in: Tiefengraber et al. 2009, 85–99.

Teržan/Hellmuth 2008 [2010]: B. Teržan, A. Hellmuth, *Noch einmal zum goldenen Diadem aus Stična*, in: Gabrovec/Teržan 2008 [2010], 173–188.

Teßmann 2001: B. Teßmann, *Schmuck und Trachtzubehör aus Prozor, Kroatien. Ein Beitrag zur Tracht im japodischen Gebiet*, Acta Praehistorica et Archaeologica 33 (2001), 28–151.

Teßmann 2007: B. Teßmann, *Beziehungen des japodischen Raumes zum Picenum in der älteren Eisenzeit*, in: M. Guštin et al. (Hrsg.), Piceni ed Europa. Atti del convegno internationale svoltosi tra il 14 e il 17 settembre 2006 a Piran (Archeologia di frontiera 6), Udine 2007, 185–200.

Tiefengraber et al. 2009: G. Tiefengraber et al. (eds.), *Keltske študije II. Studies in Celtic Archaeology. Papers in honour of Mitja Guštin* (Protohistoire Européenne 11), Montagnac 2009.

Townsend Vermeule 1974: E. Townsend Vermeule, *Götterkult* (Archaeologia Homerica III/Kap. V), Göttingen 1974.

Trachsel 2004: M. Trachsel, *Untersuchungen zur relativen und absoluten Chronologie der Hallstattzeit* (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 104), Bonn 2004.

Trachsel 2005: M. Trachsel, *Kriegergräber? Schwertbeigabe und Praktiken ritueller Bannung in Gräbern der frühen Eisenzeit*, in: Karl/Leskovar 2005, 53–82.

Turk 2005: P. Turk, *Bilder aus Leben und Mythos*, Katalog zur archäologischen Ausstellung: Zur Situlenkunst im slowenischen Raum (7.-4. Jahrhundert v. Chr.), Ljubljana 2005.

Van den Boom 2001: H. van den Boom, *Zur symbolischen Bedeutung des Kammes in der Vorgeschichte*, in: Pohl et al. 2001, 181–196.

Verger 2010: St. Verger, *Die frühe Situlenkunst und die Weltanschauung der orientalisierenden Aristokraten*, in: E. Wamers (Hrsg.), Fürsten · Feste · Rituale. Bilderwelten zwischen Kelten und Etruskern. Eine Ausstellung des Archäologischen Museums Frankfurt in Zusammenarbeit mit […] 30. Oktober 2010 bis 20. März 2011, Frankfurt am Main 2010, 57–66.

Von Eles 2002: P. von Eles (Hrsg.), *Guerriero e sacerdote. Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio. La Tomba del Trono* (Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 6), Bologna 2002.

Von Hase 2002: F.-W. von Hase, *Religiöse Ausdrucksformen in Etrurien*, in: Zemmer-Plank/Sölder 2002, 137–197.

Wagner-Hasel 2006: B. Wagner-Hasel, *Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Griechenland*, in: Th. Späth, B. Wagner-Hasel (Hrsg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Sonderausgabe, Stuttgart-Weimar 2006, 81–102.

Waldhauser 1998: J. Waldhauser, *Die Goldfingerringe von Münsingen-Rain und ihre Vergleichsstücke aus Flachgräberfeldern im Gebiet zwischen dem schweizerischen Mittelland und dem Karpatenbecken*, in: F. Müller (Hrsg.), Münsingen-Rain, ein Markstein der keltischen Archäologie. Funde, Befunde und Methoden im Vergleich. Akten des Internationalen Kolloquiums „Das keltische Gräberfeld von Münsingen-Rain 1906–1996" Münsingen-Bern 9.–12. Oktober 1996 (Schriften des Bernischen Historischen Museums 2), Bern 1998, 85–121.

Will 2002: P. Will, *Der goldene Ringschmuck aus Grab 1: Halsring. Ohrringe*, in: Katalog Glauberg 2002, 135–136 und 136–137.

Zeller o. J. [2003]: K. Zeller, *Luxus und Fernhandelsgüter für den keltischen Adel auf dem Dürrnberg bei Hallein*, in: J. Leskovar et al. (Hrsg.), Worauf wir stehen. Archäologie in Oberösterreich (Kataloge des Oberösterreichischen Landesmuseums N.F. Nr. 195), Linz o. J. [2003], 275–282.

Zeller 2004: K.W. Zeller, *L'aristocrazia del sale sul Dürrnberg*, in: F. Marzatico, P. Gleirscher (Hrsg.), Guerrieri, Principi ed Eroi fra il Danubio e il Po dalla Preistoria all'Alto Medioevo. Catalogo della Mostra tenuta a Trento dal 19 giugno-7 novembre 2004 (Castello del Buonconsiglio, monumenti e collezioni provinciali), Trento 2004, 389–401.

Zemmer-Plank/Sölder 2002: L. Zemmer-Plank, W. Sölder (Hrsg.), *Kult der Vorzeit in den Alpen. Opfergaben – Opferplätze – Opferbrauchtum* (Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer, Kommission I [Kultur und Gesellschaft]), Bolzano-Bozen 2002.

Zimmermann 2003: E. Zimmermann, *Fighten. Faustkampf in der Situlenkunst – Kampf der Fäuste*, Arheološki vestnik 54 (2003), 225–241.

Nach Abgabe des Manuskriptes kam mir über meinen Mann, Clemens Eibner und die Universität Heidelberg, als neueste Literatur zu diesem Thema der Band I/Kapitel D der Archaeologia Homerica zur Kenntnis.

Buchholz 2012: H.-G. Buchholz [mit Beiträgen von I. Kilian-Dirlmeier, B. Otto, D. Panagiotopoulos], *Erkennungs-, Rang- und Würdezeichen,* Göttingen 2012.

Abb. 1: Situla Este-Benvenuti (I): Abrollung, erster Fries, linke Hälfte, Thronender bei „Pferdebeschau“.

Abb. 1b: Detail, Gewand der Zuschauer beim Faustkampf.

Abb. 1a: Detail, Armring und Gewand des Thronenden.

Abb. 2a: Detail, Thron mit vorgezogenem Fußteil.

Abb. 2: Situla Kuffern (A): Detail aus der linken Frieshälfte mit Thronendem.

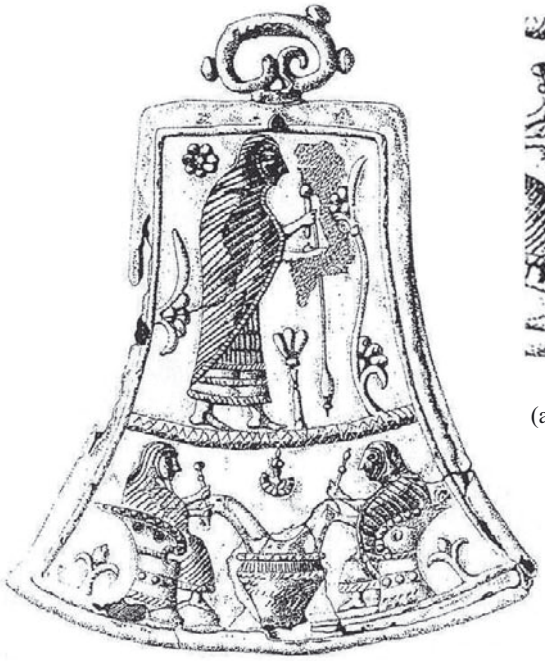


Abb. 1c: Detail
(aus Abb. 1a) mit Fächer.

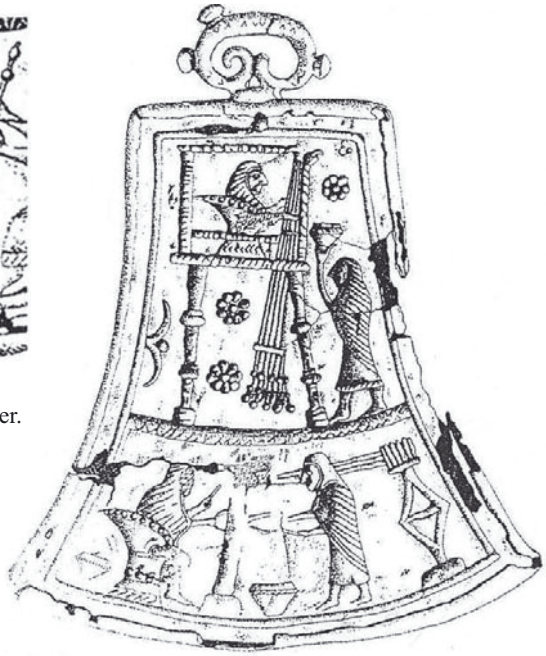


Abb. 1a und 1b: Tintinnabulum, Bologna/Arsenale Militare (I): Vorder- und Rückseite mit thronenden Frauen bei textilen Arbeiten.

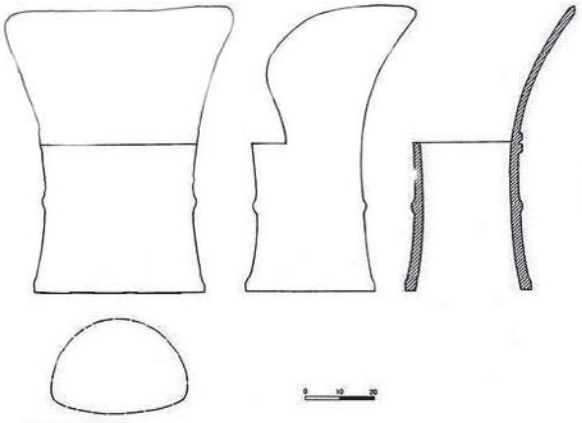


Abb. 3a: Eichenholzthron.

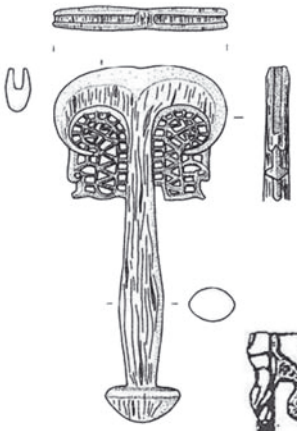


Abb. 3c: Fächer.

Abb. 3b: Schemel.

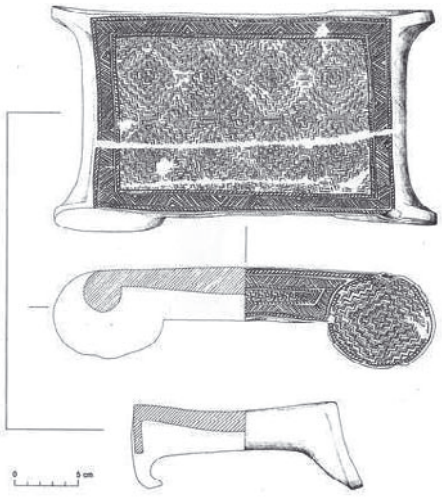


Abb. 3: Grab 89 mit weiteren Beigaben aus Holz.

Abb. 2: Verucchio/La Rocca Malatestiana, Grab 89 (I): Detail (aus Abb. 3a) mit thronenden Frauen beim Weben, Vorderseite der Thronrückenlehne.

Abb. 1: Situla Vače (SLO): Abrollung, zweiter Fries, linke Hälfte.

Abb. 1a und 1b: Detail mit Doppelvogelkopfstab.

Abb. 2: Situla Magdalenska gora [Nr. 21] (SLO): Abrollung, zweiter Fries.

Abb. 2a und 2b: Detail mit einfachem Vogelkopfstab aus der linken Hälfte.

Abb. 2c: Detail mit doppelköpfigem Vogelkopfstab [rekonstruiert] aus der rechten Hälfte.

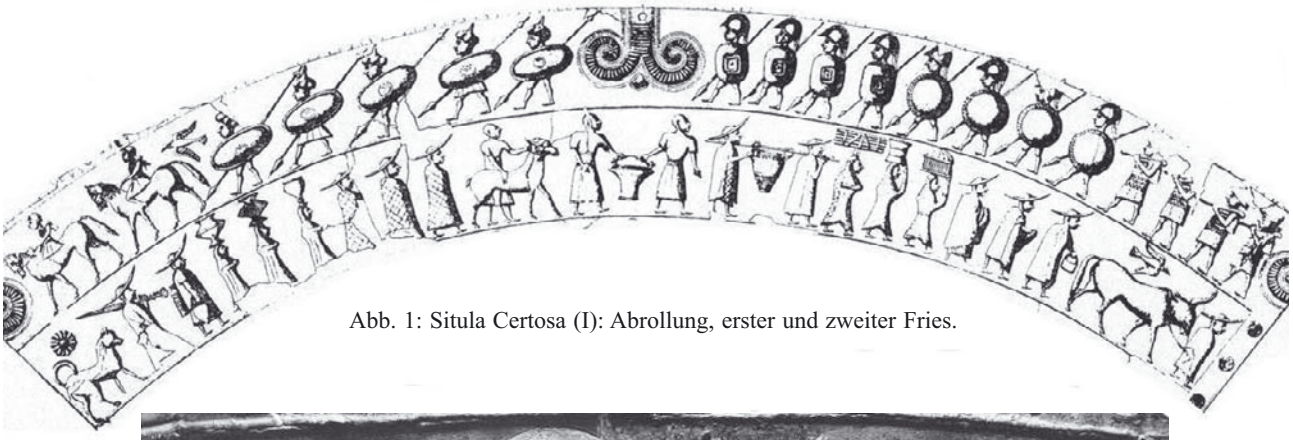


Abb. 1: Situla Certosa (I): Abrollung, erster und zweiter Fries.

Abb. 1a: Detail aus der rechten Frieshälfte (zweiter Fries) mit reich geschmückten und gewandeten Männern und Frauen.

Abb. 1b: Detail (aus Abb. 1a). Zweite Frau mit Arm- und Fingerring.

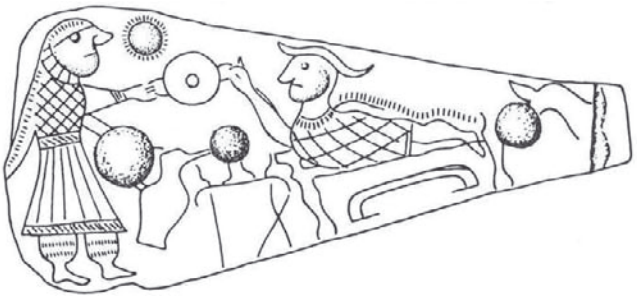


Abb. 2: Gürtelschließe Carceri (I): Reich geschmückte und gewandete Frau bedient einen zu Tisch liegenden Mann.

Abb. 3: Situla Providence [Kunsthandel, vermutlich Bologna/Certosa (I)]: Detail aus dem ersten Fries mit musischem Agon.

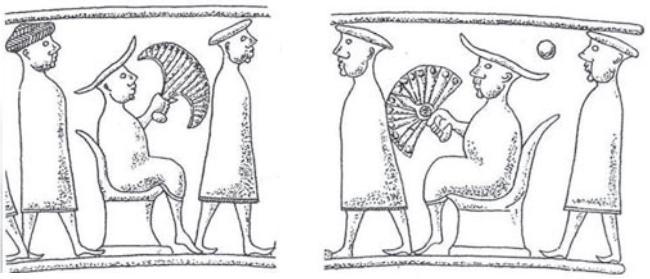


Abb. 3a und 3b: Detail (aus Abb. 3), linker [3a] bzw. rechter [3b] Zuhörer mit unterschiedlichen Fächern.

Abb. 1: Spiegel Castelvetro (I): Detail aus der oberen Spiegelhälfte mit reich geschmückten Frauen.

Abb. 2: Scheibe von Montebelluna (I): Reich gewandete Frau mit Torques und Schlüssel.

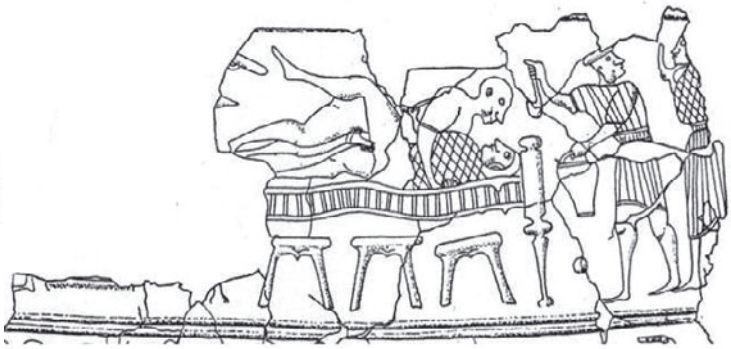


Abb. 3: Ziste Sanzeno (I): Detail aus dem zweiten Fries, Frau mit Ohrschmuck.

Abb. 4: Gürtelblech Brezje (SLO): Antik geflickt [Original mit Rekonstruktion], Frau[en] mit Ohr- und Fußringen.

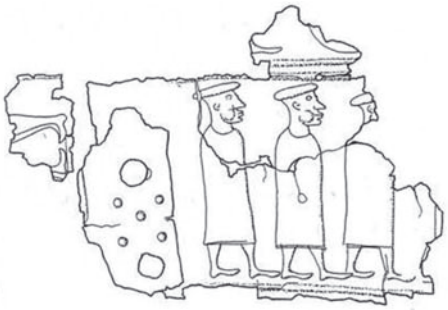
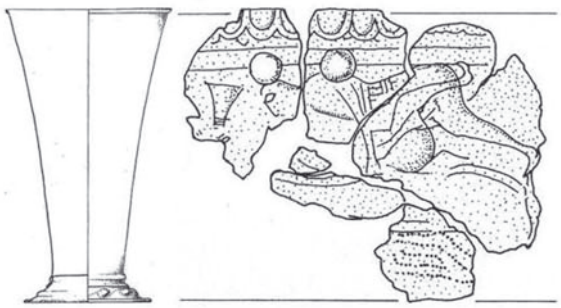


Abb. 5: Situlenfragment Nesactium (CRO): Erhalten nur die Beine der Liebenden.



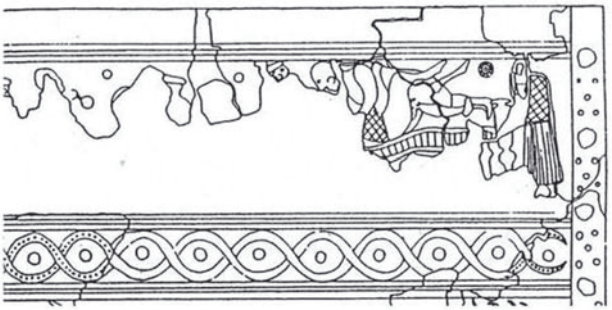


Abb. 7: Ziste Montebelluna (I): Detail mit erhaltener Liebesszene aus dem ersten Fries.

Abb. 6: Gürtel Novo mesto/Kapiteljska njiva (SLO): Antik geflickt, Detail aus der linken Hälfte, Fragment mit Liebesszene (reicher Gürtelschmuck), mit originalem Bronzebecher zum Vergleich aus Magdalenska gora/Preloge, Tumulus II/Grab 38 (SLO).

Abbildungsnachweise:

Tafel 1: Darstellungen von thronenden Männern

Abb. 1: Situla Este-Benvenuti, Este/Villa Benvenuti, Grab 126 (I): 1 und 1a – nach Fogolari/Prosdocimi 1988, 86-87/Abb. und 88/Abb., 1b – nach Kruta 1993, 259/Abb. 215; **Abb. 2:** Situla Kuffern, Grab 1 (A): 2 – nach Lucke/Frey 1962, Taf. 75, 2a – nach Kastelic 1964, Taf. 60.

Tafel 2: Darstellungen von thronenden Frauen und von Fächern

Abb. 1: Tintinnabulum, Bologna/Arsenale Militare, Grab 5/Tomba degli ori (I): 1a-1c – nach Eibner 2000/2001, 111/Abb. 2b; **Abb. 2:** Eichenholzthron, Verucchio/La Rocca Malatestiana, Grab 89 (I) – ebenda, 111/Abb. 2c; **Abb. 3:** Grab 89 mit weiteren Beigaben aus Holz: 3a-3c – nach von Eles 2002, 77/Taf. 26, 78/Taf. 27, 153/Taf. 63.

Tafel 3: Darstellungen von Zeptern

Abb. 1: Situla Vače, Vače, 1882 gefunden (SLO): 1 und 1a – nach Lucke/Frey 1962, Taf. 73, 1b – nach Kruta 1993, 263/Abb. 220; **Abb. 2:** Situla Magdalenska gora [Nr. 21], Magdalenska gora bei Šmarje/Preloge, Tumulus XIII/Grab 55 (SLO): 2 und 2a – nach Lucke/Frey 1962, Taf. 68, 2b und 2c – nach Tecco Hvala et al. 2004, Beil. 4.

Tafel 4: Darstellungen von Ringschmuck und von Fächern

Abb. 1: Situla Certosa, Bologna/Certosa, Grab 68 (I): 1 – nach Lucke/Frey 1962, Taf. 64, 1a und 1b – nach Kastelic 1964, Taf. 24/25 und Taf. 20; **Abb. 2:** Gürtelschließe Carceri, Carceri bei Este, Grab 48 (I) – nach Frey 1969, Taf. 67/Nr. 18 (vgl. Lucke/Frey 1962, Taf. 21/Nr. 5); **Abb. 3:** Situla Providence, ohne gesicherten Fundort [aus der Certosa von Bologna] (I): 3, 3a und 3b – nach Lucke/Frey 1962, Beil. 1.

Tafel 5: Darstellungen von Ringschmuck und von Gürteln

Abb. 1: Spiegel Castelvetro, Castelvetro bei Modena, Brandgrab, 1841 entdeckt (I) – nach Frey 1992/Tafelteil, 34/Abb. 4 (vgl. Lucke/Frey 1962, Taf. 21/Nr. 6); **Abb. 2:** Scheibe von Montebelluna, Montebelluna (I) – nach Eibner 2000/2001, 115/Abb. 5/1 (vgl. sehr detailliert: Lang 2010, 19/Abb. 2; auch Gambacurta/Capuis 1998, 114-115/Fig. 1-6); **Abb. 3:** Ziste Sanzeno, Sanzeno im Val di Non (Nonsberg), wahrscheinlich aus einem „Heiligtum“, 1899 angekauft (I) – nach Lucke/Frey 1962, Taf. 67/Nr. 15; **Abb. 4:** Gürtelblech Brezje, Brezje bei Trebelno, Tumulus I/Grab 1 (SLO) – Umzeichnung nach Barth 1999, 58/Abb. 1 (vgl. Lucke/Frey 1962, Taf. 32/Nr. 17 bzw. sehr detailliert: Turk 2005, 56/Abb. 83); **Abb. 5:** Situlenfragment Nesactium, Nezakcij/Nesazio, Grab 12 (CRO) – nach Mihovilić 1995, 320/Taf. 11/6 (vgl. Lucke/Frey 1962, Taf. 45/Nr. 30d); **Abb. 6:** Gürtel Novo mesto/Kapiteljska njiva, Novo mesto/Kapiteljska njiva, Tumulus III/Grab 12 (SLO) – nach Križ 1997, Beil. 4 – vorangestellt zum Vergleich ein originaler Bronzebecher aus Tumulus II/Grab 38, Magdalenska gora/Preloge (SLO) – nach Tecco Hvala et al. 2004, Taf. 36/27; **Abb. 7:** Ziste Montebelluna, Montebelluna (I) – nach Turk 2005, 30/Ab. 40.

Tradizioni religiose e romanizzazione tra le popolazioni italiche minori dell'Appennino centrale

Cesare Letta (Pisa)

1.

A quasi vent'anni da un mio primo tentativo di sintesi sulle tradizioni religiose delle popolazioni italiche minori dell'Appennino centrale, in cui avevo concentrato l'attenzione soprattutto sui Marsi[1], mi è sembrato opportuno ritornare sull'argomento per verificare, alla luce di nuovi studi e nuove scoperte, se il quadro allora delineato possa ritenersi ancora valido.

Credo che la risposta debba essere sostanzialmente affermativa e che si possa articolare meglio il discorso, estendendolo anche alle altre popolazioni dell'area: Vestini, Peligni e Marrucini.

La fase da prendere in considerazione è quella che precede la municipalizzazione dell'Italia all'indomani della Guerra Sociale: è noto, infatti, che gli anni immediatamente successivi alla *lex Iulia de civitate* (90 a.C.) segnarono rapidamente la definitiva scomparsa delle culture e delle identità etniche italiche[2]. Quello che qui interessa è soprattutto il periodo precedente, a partire dalla fine del IV sec.a.C., quando tutte le popolazioni che ho ricordato vennero in contatto con Roma, entrando nel suo sistema di alleanze[3] e rimanendo esposte ai molteplici influssi culturali che si irradiavano dalle "enclaves" di *ager Romanus* stabilite nel loro territorio al momento della stipulazione dei *foedera*, nelle quali sorsero colonie latine, come nel caso di Alba Fucens[4], o furono attuate assegnazioni viritane[5].

Gli effetti di questi contatti furono profondi e precoci. Fin dall'inizio tutte le popolazioni interessate adottarono l'alfabeto latino, abbandonando quello locale, il cosiddetto alfabeto paleosabellico, documentato sia tra i Vestini che tra Peligni e Marrucini[6].

Precoce fu anche l'adozione da parte dei Marsi della formula onomastica di tipo latino, con l'esplicita presenza della parola "figlio" nella filiazione, collocata dopo *praenomen* e gentilizio. A lungo si è ritenuto che tra i Marsi permanesse per qualche tempo l'uso della formula onomastica di tipo volsco-umbro, con la filiazione interposta tra *praenomen* e gentilizio e priva della parola "figlio"; ma ritengo di aver dimostrato in

---

[1] Letta 1993.

[2] Su questa fase cruciale v. da ultimo (con letture sensibilmente diverse) Mouritsen 1998; Bispham 2007.

[3] Al 304 a.C. risale il *foedus* con Roma di Marsi, Peligni, Marrucini e Frentani (Liv. 9,45,18), rinnovato nel 302 a.C. per i Marsi, dopo un ultimo sussulto di ribellione (Liv. 10,3,5). Del 302 è anche il *foedus* dei Vestini (Liv. 10,3,1). Cfr. G. Firpo, in Buonocore/Firpo 1991, I, pp. 75–76; 1998, II, 1, pp. 368–371; 1998, II, 2, pp. 823–826.

[4] Alba Fucens sorse su territorio equo (Liv. 10,1,1-2), ma è molto probabile che nel suo territorio fossero confluite le porzioni di territorio marso confiscate nel 302 (Liv. 10,3,5: *parte agri multatis Marsis foedus restituit*). Una conferma potrebbe riconoscersi nell'abbandono, alla fine del IV sec. a.C., di una serie di *oppida* o *castella* che controllavano gli accessi all'alta valle del Liri (Valle Roveto) e alla conca del Fucino (angolo NW): La Civita di Fossa Rotonda, La Rotella di Collalto e Castelluccio di M. Salviano (cfr. Grossi 2000, pp. 19, 90–91, 126–130 e figg. 5–6, 10–13, 41–43, 70–73; Grossi 1994, pp. 29–36).

[5] Era sicuramente annesso già prima della Guerra Sociale il territorio dei *Vestini Cismontani* (cfr. Plin. *nat*. 3,107), dal momento che Aveia e Peltuinum rimasero *praefecturae* fino a età imperiale avanzata (v. da ultimo Buonocore 2007, pp. 137–144). Per i Peligni D.S. 20,9,3 parla esplicitamente di confische; la notizia, spesso messa in dubbio (v. G. Firpo, in Buonocore/Firpo 1991, I, pp. 73–75), è stata giustamente rivalutata da Tarpin 2002, p. 40, che vede una traccia di assegnazioni viritane nelle attestazioni epigrafiche di *pagi* nel territorio di Superaequum; v. anche Letta 2005, p. 91 e n. 3.

[6] Dal territorio vestino proviene l'iscrizione del Guerriero di Capestrano Ve 517: Ma AQ 2: Rix Sp AQ 2 (i riferimenti sono a Vetter 1953; Marinetti 1985; Rix 2002); da quello peligno le due stele di Casteldieri (Ma AQ 1 e 3: Rix Sp AQ 1 e 3); da quello marrucino la stele di Crecchio (Ma CH 1: Rix Sp CH 1). Un mio errore è invece la segnalazione di un frammento di iscrizione paleosabellica anche tra i Marsi, rivelatosi in realtà moderno (Letta/d'Amato 1975, pp. 18–20, nr. 12 bis).

modo definitivo che in entrambi i testi su cui ci si basava (la dedica ai Dioscuri e la lamina di Antinum) la formula onomastica è in realtà quella romana[7].

Viceversa, tra Peligni, Vestini e Marrucini sembra mantenersi a lungo la formula onomastica di tipo osco, con la sequenza *praenomen* – gentilizio – filiazione come in quella latina, ma senza la parola "figlio", che però gradualmente s'insinua anche in testi redatti nella lingua locale[8].

Anche l'adozione della lingua latina non fu uniforme. I primi e più decisi a percorrere questa strada sembrano essere stati i Marsi, visto che in latino è redatta la più antica iscrizione trovata nella zona, una dedica alla dea locale *Angitia*, nota come lamina di Caso Cantovios, che il La Regina data, probabilmente a ragione, intorno al 294 a.C.[9]. Pure in latino, sia pure con residui della lingua epicoria, sono redatte altre dediche sacre su cui avremo modo di tornare, che si distribuiscono tra la metà del III sec.a.C. (la dedica ai Dioscuri già ricordata) e la fine del II.

In definitiva, un solo testo può dirsi redatto integralmente in lingua locale, la dedica ai *di Novensides*[10], ed è quanto mai significativo il fatto che essa sia senza alcun dubbio più recente dei testi latini che ho appena ricordato: lo indica con certezza la forma dei caratteri (S e C arrotondate, N non più inclinata), che orienta per una datazione alla fine del II o agli inizi del I sec.a.C. Questa situazione apparentemente paradossale può spiegarsi come un velleitario e arcaizzante tentativo di recupero dell'identità e della cultura "nazionali" nell'atmosfera della Guerra Sociale[11]: lo stesso fenomeno che in area peligna portò ad accentuare in modo artificioso gli arcaismi di certe iscrizioni epicorie, come la celebre iscrizione di *Herentas*[12].

In effetti tra i Peligni la lingua epicoria pote' resistere più a lungo, scomparendo dall'uso scritto solo negli anni successivi alla Guerra Sociale.

Una situazione analoga, con varie iscrizioni in lingua locale ma in alfabeto latino già a partire dalla seconda metà del III sec.a.C., si registra anche tra i Vestini[13] e i Marrucini[14], anche se dappertutto si nota un progressivo adeguamento ai modelli latini nel formulario, nella flessione e nel lessico[15].

L'influsso romano si coglie anche nelle istituzioni politiche. Se non può meravigliare che nel III secolo compaiano degli edili a San Benedetto in Perillis[16], cioè nel territorio dei Vestini Cismontani ormai incorporati nell'*ager Romanus*, ben più significativa risulta la comparsa, nella stessa epoca, di questori nel *vicus Supinas*[17], tra i Marsi rimasti indipendenti e alleati. La grafia oscillante (*queistores*, *qestur*) e comunque caratterizzata dalla Q, estranea alle lingue del ceppo osco-umbro, ci dà la certezza che il termine fosse un prestito dal latino. Del resto, già nella lamina di Caso Cantovios gli stessi Marsi definivano le proprie formazioni militari col termine latino *legiones*. Poiché, come si è detto, i Marsi erano indipendenti, si deve pensare a iniziative spontanee di mimesi o di adeguamento al modello della potenza egemone piuttosto che ad imposizioni da parte di quest'ultima.

---

[7] Letta/d'Amato 1975, pp. 176–179, nr. 120, tav. XL (per la dedica ai Dioscuri Ve 224: CIL I^2, 2874 *a*: Rix VM 4); Letta 1996, pp. 317–326 (per la lamina di Antinum con dedica a Vesuna, Ve 223: CIL I^2, 3208: Rix VM 3).

[8] V. ad esempio alcune iscrizioni votive da Superaequum (Ve 217 *a–b*: Rix Pg 6–7), alcune iscrizioni funerarie da Corfinium (Rix Pg 43–52, 54, 56–58) e da Sulmo (Rix Pg 17), un'iscrizione relativa a un'opera pubblica da Tocco Casauria (Rix MV 3).

[9] CIL I^2, 5; cfr. La Regina 1989, pp. 399–401.

[10] Ve 225: Letta/d'Amato 1975, pp. 43–47, nr. 36, tav. XIII: Rix VM 5.

[11] Letta 2001, p. 140; Letta 2008, p. 10.

[12] Ve 213: Rix Pg 9; cfr. Poccetti 1984, pp. 325–328.

[13] Rix MV 2, 5, 10, 11, 12. Da segnalare, come residuo della precedente tradizione scrittoria in alfabeto paleosabellico, l'iscrizione di Navelli con andamento sinistrorso (Poccetti 2007, pp. 377–379, fig. 4) e l'iscrizione di S. Benedetto in Perillis con un sigma a quattro tratti per rappresentare l'esito /ss/ del nesso /ps/ (Rix MV 2: Poccetti 2007, pp. 377 s., fig. 3). Non figurano nella raccolta del Rix un'iscrizione da Castelvecchio Calvisio (Poccetti 2007, pp. 381 s., fig. 5) di cui si parlerà più avanti, una da Peltuinum (v. nota 37) e una da Pescosansonesco (Letta 2004, pp. 237–243; cfr. Poccetti 2007, pp. 383 s.). Va infine ricordato che l'iscrizione Ve 227: Rix VM 9, della metà del II sec. a.C., finora considerata proveniente da Scoppito, in territorio sabino, proviene in realtà da Villa S. Angelo, sicuramente in territorio vestino, a poca distanza da *Furfo*-Barisciano, come ha recentemente dimostrato, sulla base della documentazione settecentesca, Segenni 2007.

[14] Ve 218–219; Rix MV 1, 3, 4, 6–9; segnalo che per MV 8–9 la trascrizione è divergente da quella dell'*editio princeps* da me curata, purtroppo ancora in corso di stampa (Letta c.d.s.).

[15] Si vedano le osservazioni di Poccetti 2007, e Letta, c.d.s.

[16] Rix MV 2 e 12.

[17] CIL I^2, 388 (= IX, 3849: Letta/d'Amato 1975, 128) e 2873 *d* (= Letta 1979).

2.

In ambito religioso la situazione è assai diversa: la capacità di attrazione del modello romano appare decisamente inferiore, e semmai gli influssi esterni più significativi sono quelli che rimandano al mondo greco ed etrusco piuttosto che a quello romano.

L'elemento più evidente è la continuità delle tradizioni locali. Se prendiamo in esame le attestazioni epigrafiche di culti anteriori alla Guerra Sociale, tra i Marsi troviamo Giove, che certamente non ha ancora nulla a che fare col culto capitolino[18], *Vesuna*[19], *Angitia*[20], tutte divinità certamente appartenenti al patrimonio religioso originario di quel popolo.

Nonostante le obiezioni della Prosperi Valenti, continuo a ritenere di origine italica piuttosto che romana anche il culto di *Valetudo*, attestato tra i Marsi da due iscrizioni di Lecce dei Marsi[21]. Come culto della tradizione "nazionale" viene certamente rivendicato quello dei *di Novensides* nella dedica arcaizzante già ricordata, che è l'unica iscrizione in lingua locale[22]. Il confronto con l'attestazione dalla colonia latina di Pisaurum[23] potrebbe anche giustificare il sospetto di una derivazione romana del culto, non più avvertita come tale dagli stessi fedeli, ma darei maggiore importanza alla probabile origine sabina dei coloni di Pisaurum[24], che potrebbe confermare la notizia varroniana sulla sabinità dei *Novensides*, per lo più ritenuta inaffidabile[25].

Misteriosa, ma a mio giudizio non riconducibile all'orizzonte romano, resta la divinità attestata nella forma *Ponas* in una dedica di Ortucchio[26]. Lo stesso si può dire per il *Purcefer* di una dedica perduta da Pescina, nel territorio di Marruvium[27], su cui avrò modo di tornare tra poco.

Alla tradizione italica va senz'altro riportato anche il culto di Cerere, attestato forse in un'iscrizione di III sec.a.C. da Aielli[28]; e indissolubilmente legato a realtà e tradizioni locali è ovviamente anche il culto del dio del lago, *Fucinus*, attestato ininterrottamente dal III sec.a.C. fino alla piena età imperiale[29].

Anche tra le altre popolazioni che stiamo prendendo in considerazione troviamo una forte presenza di culti di tradizione locale. Tra i Peligni nell'iscrizione di Corfinium già ricordata troviamo *Herentas* e le Cereri (al plurale), con una *cerfum sacaracirix* che può intendersi come *Cererum sacerdos*[30], oltre al riferimento *cer(r)ia* nella discussa formula *an(a)c(e)ta cer(r)ia* presente in numerose iscrizioni da Sulmo e Corfinium: comunque si interpreti il primo termine, che a mio giudizio va inteso come nome della dea italica *Angitia*, mentre secondo altri sarebbe un sinonimo di *sacaracirix*, il riferimento cererio del secondo termine appare fuori discussione[31]. In ogni caso, ancora dopo la Guerra Sociale, troviamo a Sulmona una *mag(istra)* che pone una dedica *Angitiis*[32].

---

[18] Oltre all'iscrizione in cui è unito ai Dioscuri, di cui si dirà, si vedano *CIL* I², 386 (= ILLRP 190: *Iue*) e 396 (*Ioue*); cfr. Letta 2001, pp. 53–54, nr. 2, con foto.

[19] Ve 223: Rix VM 3: CIL I², 3208 (lamina di Antinum); CIL I², 392 (= ILLRP 283). Cfr. Letta 1996 e i lavori di Licia Luschi citati più avanti, note 86 e 87. Per le attestazioni umbre v. da ultimo Amann 2006, pp. 525–527.

[20] Le attestazioni note sono riunite e discusse in Letta 1999; cfr. anche Letta 2001, p. 53, nr. 1.

[21] CIL IX, 3812 e 3813 (= I², 390 e 391); cfr. Letta/d'Amato 1975, pp. 164 s.; Letta 2001, p. 151, nr. 4; Letta 1996, pp. 332–339; Prosperi Valenti 1998, soprattutto pp. 61–75 (contro l'origine italica del culto).

[22] V. *supra*, nota 10.

[23] CIL I², 375 (cfr. Cresci Marrone/Mennella 1984, pp. 115 ss., nr. 8).

[24] Cfr. Peruzzi 1990 (e già Peruzzi 1987).

[25] Varr. *ling. Lat*. 5,74; cfr. Arn. *nat.* 3,38.

[26] Letta 1991, pp. 390–392, nr. 125; Letta 2001, pp. 151 s., nr. 5.

[27] CIL IX, 3658: I², 1770 e *add. tertia* (1986), p. 1036.

[28] Letta 1991, pp. 392–394, nr. 126.

[29] Per la dedica di fine III sec. a.C. da Trasacco v. CIL IX, 3847: I², 389: Letta/d'Amato 1975, pp. 222–224, nr. 134, tav. XLVII; cfr. Letta 2001, pp. 149–150, nr. 2. Ivi (p. 150, nr. 3, con foto) anche CIL IX, 3887: ILS 3626. Ricordo infine un'iscrizione tardorepubblicana perduta proveniente dai ruderi di un tempio presso l'inghiottitoio della Petogna, presso Luco: CIL IX, 3656 (= ILS 3898); per l'esatta provenienza cfr. Letta 1993, p. 35, n. 53. Sul culto v. da ultimo Letta 2006, pp. 81–105.

[30] V. *supra*, nota 12.

[31] CIL I², 1773 e *add. tertia* (1986), 3212, 3213 *a*, 3214, 3215, 3226 (Rix Pg 12–20); cfr. Letta 1999.

[32] CIL IX, 3874 (= ILS 4025).

Tra i Marrucini troviamo ancora Giove, con l'epiteto Padre, e Cerere, con l'epiteto Giovia, nel bronzo di Rapino[33], mentre una sacerdotessa di *Herentas* (*sacaracrix herentatia*) è attestata a Teate[34] e una di Cerere (*sacracrix... cerria*) a Torre dei Passeri[35]. Nella realtà locale è radicata anche la dedica al fiume Aterno divinizzato trovata presso Scafa[36].

Tra i Vestini abbiamo ancora Giove a Peltuinum e a Furfo, dove ancora nel 58 a.C., nella *lex aedis Furfensis*, porta l'epiteto locale *Liber*[37]. Ora che Simonetta Segenni ha dimostrato in maniera definitiva la provenienza vestina dell'iscrizione finora detta di Scoppito, possiamo dire che anche tra i Vestini c'era un culto dell'Aterno divinizzato[38]. Inoltre, nella stessa iscrizione, l'indicazione *poimunien*, intesa dal Vetter come *in luco Pomoni*, sembra attestare anche un culto simile a quello di Pomono Popdico, che nelle Tavole Iguvine è paredro di *Vesuna*[39]. Infine, il fatto che il rituale prescritto per l'Aterno dovesse svolgersi *mesene flusare* attesta l'esistenza di un calendario religioso che comprendeva un mese sacro a *Flusa / Flora* e che risulta ancora vitale dopo la Guerra Sociale nella vicina Furfo, dal momento che nella *lex aedis Furfensis*, accanto all'indicazione calendariale romana, si dà anche quella locale, *mense Flusare*.

Un'iscrizione di Castelvecchio Calvisio del III sec.a.C. conserva un teonimo oscuro, ma certamente locale: *Deias Comaftas*, inteso dal Poccetti come nominativo plurale col significato di "dee collegate insieme, o prese collettivamente"[40]. Allo stesso orizzonte di *Angitia* rimanda una dedica *dis Ancitibus [.]usutranorum*, che farebbe pensare ancora a divinità collettive, forse legate al culto degli antenati[41].

La persistenza di tradizioni religiose locali è tradita, anche dopo la Guerra Sociale e la municipalizzazione, nell'epiteto *Curinus* che troviamo applicato in località diverse del territorio peligno a divinità diverse: ad Ercole nel grande santuario presso Sulmona, sorto per lo meno nel II sec.a.C. ma vitale fino alla piena età imperiale[42], a Giove presso Casteldieri[43].

Questo carattere conservativo appare tanto più evidente se si considera che per molti di questi culti è stato con buoni argomenti sostenuto un legame col culto degli antenati[44]: alla dedica vestina *dis Ancitibus* e a quella peligna *Angitiis*, che inducono a vedere nello stesso contesto anche l'*Angitia* marsa, possiamo ora aggiungere l'iscrizione vestina di Castelvecchio Calvisio con *Deias Comaftas*. E se, come mi sembra assai probabile, anche qui i culti agrari della fertilità e della rinascita erano inestricabilmente intrecciati con quelli degli antenati, anche le Cereri di Corfinium e la stessa *Vesuna* potrebbero derivare da un'identica matrice.

Per questo mi pare oltremodo suggestiva l'ipotesi che la contiguità o la sovrapposizione constatata in più siti archeologici abruzzesi tra aree sacre e aree funerarie preesistenti non sia casuale, ma dettata dalla consapevolezza di un legame indissolubile. Questa continuità, attestata in area marsa soprattutto nelle grotte con sepolture preistoriche e tracce di frequentazione cultuale fino agli ex voto fittili di età romana[45], è stata se-

---

[33] Ve 218: Rix MV 1 (*ioues patres... cerei iouia*). Non convince il collegamento con forme di prostituzione sacra proposto da La Regina 1997. *Contra*, v. Martínez Pinna 1998; Glinister 2000. Egualmente insostenibile appare l'interpretazione dell'iscrizione di *Herentas* (v. *supra*, nota 12) in funzione della prostituzione sacra proposta da Emilio Peruzzi (Peruzzi 1995 e già in *Studi in onore di G. Bonfante*, Brescia 1976, pp. 673 ss.).

[34] Rix MV 6.

[35] Rix MV 7.

[36] La Torre 1989.

[37] Per la dedica frammentaria a Giove da Peltuinum v. Buonocore/Firpo 1998, II, 2, p. 883, nr. 109 (cfr. A. Giustizia, in Clementi 2007, pp. 221–226 e fig. 38, p. 225). Lo *Iuppiter Liber* attestato nella *lex aedis Furfensis* (*CIL* IX, 3513: I², 756, su cui resta fondamentale lo studio di U. Laffi, ora in Laffi 2001, pp. 515–544), secondo Poccetti 2007, p. 387 rimanda all'ambiente osco-sannita e magno-greco (cfr. *iúveís lúvfreís* nella frentana Histonium, Ve 170: Rix Fr 5, sicuramente legato allo Ζεὺς Ἐλευθέριος di Metaponto e altre città greche).

[38] V. supra, nota 13.

[39] Tab. Ig., IV, 3-4, 5–6, 10–11, 12, 25–26.

[40] Poccetti 2007, pp. 381–382, fig. 5.

[41] CIL IX, 3515; cfr. Letta 1993, pp. 29 s.

[42] Cfr. Mattiocco 1989; per le iscrizioni v. Buonocore 1988, pp. 37–62, nn. 1–36.

[43] Si tratta di due mattoni bollati del II sec. d.C.: CIL IX, 3303 *a–b*, rispettivamente con *Iovi Cyrin[o] / C. Tati Maximi* e con *[Io]vi Quirino*; cfr. Buonocore 1985, pp. 26–27; idem, in *Suppl. It*., n.s., 5 (1989), p. 97; Ceccaroni 2007, p. 40 e fig. 7.

[44] Cfr. Letta 1993, pp. 29–33.

[45] Cfr. Radmilli 1985, pp. 25–26.

gnalata in area peligna per il tempio di Ercole Curino a Sulmona[46] e per quello di Casteldieri[47], e ancora per quelli di Schiavi d'Abruzzo e di Teramo La Cona[48].

3.

Accanto a questi culti indiscutibilmente legati alle origini stesse di queste popolazioni, sono tuttavia attestati anche culti di origine greca, come Ercole, Apollo e i Dioscuri. Ma, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, per lo più essi non sono mediati da Roma, ma sono frutto di contatti diretti con ambienti greci o di mediazioni diverse da quella romana.

Cominciamo da Ercole, probabilmente il culto più diffuso e sentito in tutto il mondo italico, come mostra la straordinaria diffusione dei bronzetti che lo rappresentano[49]. Tra i Marsi un'iscrizione di III sec.a.C. attesta il suo nome, al dativo, nella forma *Herclo*, probabilmente seguita dall'epiteto *I[ovio]*[50]. Evidentemente il nome del dio è stato trasformato assimilandolo a un tema in *–o*, come si può constatare in area osca per questo e per altri nomi greci in -κλης: troviamo infatti *hereklúí* ad Agnone e Venafro[51], ed *evklúí* ad Agnone[52]. Poiché lo stesso fenomeno si registra anche in etrusco, la spiegazione migliore resta quella proposta dal Devoto per le attestazioni osche: una mediazione degli Etruschi della Campania[53], che può valere anche per i Marsi e, possiamo aggiungere, anche per i Vestini. In un'iscrizione di Navelli, infatti, troviamo lo stesso dativo *Herclo Iovio*[54], mentre a Superaequum, in area peligna, troviamo *Hercolo*[55]. In quest'ultimo caso la flessione è quella attestata anche tra Sanniti e Marsi, ma la vocale anaptittica di tipo latino indica un'ibridazione in atto, tradita anche da altre dediche in cui il nome del dio segue ormai la flessione di tipo latino[56].

4.

Il nome di Ercole mostra dunque un legame culturale forte e sicuramente antico tra queste popolazioni dell'Appennino centrale e l'ambiente osco, etrusco e greco della Campania. Per Vestini e Peligni l'esistenza di legami col mondo osco è confermata dal fatto che a Navelli, Peltuinum e Superaequum ricorre anche la formula *brateís datas*, "per grazia ricevuta", peculiare delle iscrizioni votive osche[57]. Già il Poccetti ha richiamato l'importanza che possono aver avuto i percorsi della transumanza[58], e potremmo ricordare anche l'unione di famiglie sannite e peligne nella Fregelle del 177 a.C.[59]. Ma a contatti molto più antichi sembra rimandare per i Marsi un insieme coerente di indizi che mi hanno indotto a ipotizzare che intorno al IV secolo, su spunti assorbiti in Campania, essi avessero recepito ed elaborato vari miti di matrice greca sulle proprie origini e avessero avviato una *interpretatio* greca delle proprie divinità[60].

---

[46] Cfr. Campanelli 1997, pp. 188–191.

[47] Riccitelli 2007, p. 59 e n. 30 a p. 61.

[48] Riccitelli 2006, pp. 75–89; Savini/Torrieri 2002, p. 30.

[49] V. soprattutto il classico Colonna 1970; cfr. Di Niro 1977; Van Wonterghem 1973; idem 1992; idem 1998.

[50] CIL I^2, 2873 (=Letta/d'Amato 1975, nr. 135). In altre iscrizioni arcaiche il nome del dio è abbreviato: Letta/d'Amato 1975, nr. 137 e Letta 1991, pp. 388 ss., nr. 124.

[51] Ve 147: Rix Sa 1 (A 13, B 16); Rix Si 2.

[52] Ve 147: Rix Sa 1 (A 3; B 4).

[53] Devoto 1928 (= idem 1967, II, pp. 117 ss., in partic. pp. 125–129); cfr. De Simone 1970, II, pp. 291 s. Recentemente il Prosdocimi ha spostato l'attenzione sull'esistenza di varianti allomorfe nel greco stesso (Prosdocimi 1996): ma resta il fatto che alle stesse varianti avrebbero attinto sia gli Etruschi sia varie popolazioni italiche, e la probabilità di una mediazione etrusca resta alta.

[54] Ve 220: Rix MV 5: CIL I^2, 394; v. ora Poccetti 2007, pp. 382–386 e fig. 6 a p. 384.

[55] CIL I^2, 3253; cfr. Poccetti 2007, p. 386.

[56] *Herclei* in Rix Pg 56, da Corfinium, e Pg 6–7 da Superaequum (= Ve 217: *Suppl. It*., n.s., 5, 1989, pp. 105 s., nr. 1: CIL I^2, 2486).

[57] V. supra, nota 54 per Navelli e nota 37 per Peltuinum; Rix Pg 6 per Superaequum (cfr. nota 56).

[58] Poccetti 2007, p. 386.

[59] Liv. 41,8; cfr. Coarelli 1991; Laffi 1995, pp. 47–63; Broadhead 2003.

[60] Letta 1972, pp. 52–64 (soprattutto per Circe, Medea, *Phorcus* e Marsia); Letta/d'Amato 1975, pp. 208–213; Letta 1993, pp. 33–37.

Il punto di partenza è un passo dell'*Alessandra* di Licofrone, in cui il dio del Fucino è assimilato al dio marino greco *Phorcus* ed è messo in relazione con Circe e col santuario di Apollo a Cuma[61]. La presenza di queste allusioni in Licofrone fa pensare che le tradizioni a cui si riferiscono fossero presenti già in Timeo, sua probabile fonte, nella prima metà del III sec.a.C. e avessero quindi preso forma già nel IV secolo, prima dell'ingresso dei Marsi nell'alleanza con Roma. Il collegamento con Circe, a cui si aggiunge anche Medea, può spiegare la saga che faceva discendere i Marsi da un figlio di Circe[62] e potrebbe nascere da un accostamento tra le due maghe e la locale *Angitia*, mentre il collegamento con Cuma ci porta direttamente a parlare della seconda grande divinità greca recepita dalle popolazioni dell'Appennino centrale, Apollo, poiché sembra dimostrare che, almeno tra i Marsi, il suo culto giunse direttamente da ambienti greci della Campania.

Alla stessa conclusione porta una dedica della fine del III sec.a.C. trovata a Trasacco, in cui il nome del dio compare, al dativo, nella forma sincopata *Aplone*[63]; questo presuppone, come nel caso di Ercole, una mediazione etrusca, perché la sincope nel nome di Apollo, assente in ambiente latino, è normale in etrusco[64]. Il convergere degli indizi verso Cuma e verso un ambiente etrusco ci dà due indicazioni importanti: sul piano spaziale circoscrive alla Campania l'ambiente di provenienza del culto, e sul piano temporale conferma l'antichità della sua ricezione tra i Marsi, che deve necessariamente risalire a una fase in cui la presenza etrusca in Campania era ancora forte.

Anche per Apollo, dunque, è esclusa una mediazione romana, e la cosa appare tanto più significativa se si considera che molto probabilmente fin dalla deduzione di Alba Fucens la versione romana del culto era stata introdotta nella colonia, situata al confine col territorio dei Marsi: il primo impianto del tempio del dio sulla collina di San Pietro potrebbe infatti risalire già al III sec.a.C.[65].

Tra i Marsi l'adozione del culto greco di Apollo sembra aver determinato anche una reinterpretazione in termini greci non solo del dio del lago Fucino, che come ho già detto in Licofrone risulta assimilato al greco *Phorcus*, ma forse anche dell'inghiottitoio naturale del lago, *Piconia* in Plinio, probabilmente da correggere in *Pitonia*, dal momento che il nome attuale è "la Petogna"[66]. In effetti Licofrone parla di una «corrente Titonia (= Pitonia?) della fenditura che si sprofonda sotterra nelle profondità invisibili» e porterebbe le acque del Fucino fino all'antro della Sibilla cumana. Ho quindi supposto che dietro il Τιτώνιον (Πιτώνιον?) χεῦμα di Licofrone si celi una reinterpretazione del nome dell'inghiottitoio, che potrebbe essere stato collegato ad Apollo tramite il serpente Pitone, il cui nome greco Πύθων sarebbe stato recepito precocemente tra i Marsi nella forma *Pito*[67].

Quanto all'assimilazione del dio del Fucino al dio marino *Phorcus*, potrebbe non essere solo un gioco di parole erudito di Licofrone, ma rispecchiare una tradizione di origine greca radicatasi tra i Marsi. Ho ricordato poco fa una dedica perduta da Pescina con un dativo *Purcefro*, che presuppone un nominativo *Purcefer*[68]. Per questo teonimo sono state proposte varie interpretazioni[69], ma potrebbe nascondere una conferma dell'*interpretatio* Fucino = *Phorcus*. Il nome in sé potrebbe essere un idronimo, simile al nome antico del fiume ligure Polcevera, attestato come *Porcobera* e come *Porcifera*[70] e interpretato dal Devoto come "portatore di trote"[71]. Ho supposto che si trattasse di uno dei corsi d'acqua che alimentavano il lago, forse il "Pozzo di Fórfora", una sorgente un tempo molto copiosa presso Ortucchio, le cui acque confluivano rapidamente nel Fucino. Sul significato originario del nome si sarebbe innestata una successiva reinterpretazione in connessione con Fucino-*Phorcus*, il cui nome sarebbe stato accolto nella forma etrusca *purcius*[72], conosciuta nell'am-

---

[61] Lycophr. 1272–1280.
[62] Plin. *nat*. 25,11; Gell. 16,1; Solin. 2,27; Sil. 8,505.
[63] CIL I², 2873 *a* (=Letta/d'Amato 1975, pp. 206 ss., nr. 129 bis).
[64] De Simone 1968, I, pp. 19–23.
[65] Mertens 1969, pp. 13–22.
[66] Plin. *nat*. 31,41; Letta 1972, p. 12.
[67] Letta/d'Amato 1975, pp. 209–213.
[68] V. supra, nota 27.
[69] *Porcifer* (da *porcus*) come attributo di Silvano o di Apollo (G.G. Di Costanzo, C. Mancini), *puer Cereris* (Arena), *Mulciber* come attributo di Vulcano (Durante); cfr. Letta 1993, p. 36, n. 56.
[70] Plin. *nat.* 3,48.
[71] Devoto 1928 (= Devoto 1967, pp. 327 ss.); cfr. Letta/d'Amato 1975, p. 227, n. 12.
[72] Cfr. De Simone 1968, I, p. 108 (IV sec. a.C.).

biente greco-etrusco della Campania: così il nome di questo corso d'acqua e della divinità in esso venerata, da "colui che porta trote" sarebbe passato a significare "colui che porta *Phorcus* (cioè il Fucino)".

Anche tra i Vestini il nome di Apollo appare desunto da un ambiente che non è quello romano. In un'iscrizione tardo-repubblicana da Peltuinum il dio appare, al dativo, nella forma *Apellune*[73], che indica una derivazione non dalla forma ionica Ἀπόλλων che è alla base del latino *Apollo*, bensì dalla forma dorica Ἀπέλλων presupposta dall'adattamento osco *appellunei*[74].

5.

Il terzo culto di origine greca attestato tra le popolazioni minori dell'Appennino centrale è quello dei Dioscuri. Tra i Marsi figurano al dativo come *Iouies pucle[s]* nell'iscrizione marso-latina della metà del III sec.a.C. già ricordata[75], mentre tra i Peligni troviamo la forma *iouiois puclois*[76]. A parte la desinenza, il nome appare lo stesso, e corrisponderebbe in latino a qualcosa come *Ioviis pueris*, "figli di Giove"; si tratta dunque di un calco del nome greco nella forma ionica Διόσκουροι[77], del tutto indipendente dal nome che la coppia divina assunse in ambito latino: a Lavinium, infatti, un'iscrizione arcaica è dedicata *Castorei Podluqueique qurois*, mentre a Roma si parla di *Castores*[78]. Viceversa, anche gli Etruschi ricorsero a un calco dalla forma Διόσκουροι (*tinas cliniiaras*)[79], e questo induce a ritenere che Marsi e Peligni abbiano desunto questo culto non già dalla dorica Taranto, ma dalla ionica Cuma[80].

Nel costruire il calco, Marsi e Peligni preferirono esprimere il rapporto tra Dioscuri e Giove con un aggettivo piuttosto che con un genitivo; questo consentiva loro di integrare perfettamente il nuovo culto nel sistema religioso italico, esprimendo già nel nome l'associazione con un'altra divinità. In questo caso si trattava di Giove, che nella dedica marso-latina è anche espressamente nominato prima dei Dioscuri.

Allo stesso modo, come abbiamo visto, anche Ercole fu recepito con l'epiteto "Giovio", che figura sia nella dedica vestina di Navelli, sia (molto probabilmente) in quella marsa di Trasacco.

6.

Credo però che influssi greci più o meno diretti non avessero caratterizzato solo le fasi più remote nella vita di questi popoli, anteriori alla loro alleanza con Roma, lasciando le tracce che ho indicato, che sarebbero poi rimaste per qualche tempo ancora come semplici fossili. Al contrario, essi hanno continuato ad operare anche nel III e II sec.a.C., rimodellando le tradizioni religiose indigene, in una dialettica in cui l'apporto di Roma sembra marginale o del tutto assente.

Così tra i Peligni il culto cererio di tradizione italica ingloba la figura della dea figlia recependone il nome nella forma greca Persefone anziché in quella latina Proserpina[81], in un contesto che ha indotto il Poccetti a parlare di innesto di culti misterici greci nelle strutture religiose indigene[82].

Per *Angitia*, ho cercato altrove di ricostruire la complessa evoluzione che ha portato via via a precisarne la fisionomia. La dea, infatti, sembra essere emersa gradualmente come divinità individuale da un originario fondo indistinto di divinità collettive degli antenati (ancora percepibile nei plurali *dis Ancitibus* di area vestina[83] e *Angitiis* di Sulmona[84]), definendo via via dei caratteri insieme solari e ctoni (traditi rispettivamente

---

[73] Buonocore/Firpo 1998, II, 2, p. 882, nr. 106; Poccetti 2007, pp. 388–389.

[74] Cfr. Lazzeroni 1972, p. 7.

[75] V. supra, nota 7. Un importante studio su questo culto e sul santuario da cui proviene la dedica (in località S. Manno tra Ortucchio e Trasacco) è stato pubblicato da Licia Luschi in «SCO» 53 (2007), ed. 2010, pp. 181–274.

[76] Ve 202: Rix Pg 5.

[77] Lazzeroni 1971; v. ora Marchese 2005.

[78] Castagnoli 1959; idem 1975; idem 1983; cfr. Nista 1994.

[79] De Simone 1968, I, p. 142.

[80] Cfr. Letta/d'Amato 1975, pp. 181–183.

[81] In Ve 213: Rix Pg 9 (l'iscrizione corfiniese di *Herentas* già ricordata) si legge *perseponas*. Allo stesso modo, tra i Sanniti a Macchia Valfortore (territorio di *Fagifulae*) troviamo direttamente il gen. *maatreis [damat]ras*.

[82] Cfr. Poccetti 1994, pp. 122–124.

[83] CIL IX, 3515.

[84] CIL IX, 3074 (= ILS 4025).

dagli epiteti *Divia* e *Cerria*), gli uni e gli altri legati alla sfera agraria e a quella funeraria, con elementi sicuramente attinti alla coppia Demetra-Kore[85].

Ancor più interessante appare l'evoluzione che subisce tra i Marsi Vesuna, quale è documentata dall'iscrizione di Milionia, databile probabilmente ancora nel III sec.a.C., con una dedica *Vesune Erinie et Erine Patre*[86]. Come ha ben rilevato in una serie di studi assai importanti Licia Luschi, dietro l'epiteto *Erinia* per Vesuna s'intravede un legame con l'epiclesi Ἐρινύς attestata per Demetra in Arcadia e in Beozia, e un riferimento alla tecnica arboricola della caprificazione, che viene espresso col nome greco del caprifico o fico selvatico (ἐρινεός)[87].

Contatti diretti con la Grecia e l'Oriente greco, evidentemente legati alla presenza di militari e *negotiatores* italici, sono poi documentati a partire dal II sec.a.C. nella plastica religiosa, come mostrano tra i Marrucini il frontone fittile di Chieti (la Civitella), in cui sono sicuramente rappresentati i Cabiri[88], tra i Marsi le statue di marmo presumibilmente greco e di scuola rodia recentemente messe in luce nel santuario di *Angitia* presso Luco[89], tra i Peligni i serpenti votivi di bronzo, ispirati direttamente a quelli di santuari greci di Asclepio, trovati in un santuarietto alle sorgenti del fiume Pescara, presso Popoli[90].

7.

Di fronte a questo quadro caratterizzato dal perdurare di tradizioni religiose locali, continuamente rivitalizzate dall'innesto di elementi greci, l'apporto romano appare nel complesso modesto. Gli unici culti che sembrano importati da Roma sono, non a caso, quelli più direttamente carichi di valenze politiche, che quindi si configurano più come manifestazioni di lealtà e allineamento che come espressioni genuine di culto.

Tra i Marsi si può segnalare il culto di *Victoria*, attestato già alla fine del III o agli inizi del II sec.a.C. da due dediche di Trasacco[91]. La derivazione romana mi sembra confermata dal fatto che la dea compaia negli stessi anni anche in area sannitica, a Pietrabbondante, dove la forma *víkturraí*, col nesso *–kt–* in luogo di quello *–ht–* che ci si aspetterebbe in osco, tradisce la sua natura di prestito dal latino[92].

Lo stesso valore penso che debba darsi al fatto che, già prima della Guerra Sociale, a Teate, centro principale dei Marrucini, che erano rimasti nella condizione di *socii* formalmente indipendenti, fosse stato eretto un tempio alla triade capitolina, testimoniato da uno dei tre frontoni fittili recuperati sull'acropoli[93]. A un culto della triade capitolina potrebbe rimandare anche la dedica peligna a Minerva su una laminetta bronzea da Sulmona[94].

Per il resto, gli influssi romani restano sostanzialmente marginali. Tra i Peligni viene recepito l'epiteto romano *Victor* per Ercole[95], probabilmente nella stessa logica che aveva portato all'introduzione della dea *Victoria*, e in generale per i nomi di Ercole e Apollo si registrano oscillazioni e ibridismi in cui si coglie l'influsso del latino[96]; ma non sembrano apporti sostanziali.

Le conclusioni che avevo raggiunto nel 1993 restano dunque valide, anche se il panorama appare più complesso e sfumato di come avevo ritenuto di delinearlo. Accanto alle permanenze locali e agli influssi greci, la fase compresa tra i *foedera* di fine IV – inizi III sec.a.C. e la municipalizzazione seguita alla Guer-

---

[85] Mi limito qui a rinviare a Letta 1993, pp. 28–35; Letta 1999, con la relativa bibliografia.

[86] Ve 228 *b*: *CIL* I², 392: *ILLRP*, 283. Per il testo v. Letta 1996, pp. 326–332 (a p. 339 il fac-simile pubblicato nel 1789 dal Lanzi). Per la provenienza dalla località Rivoli, presso l'attuale stazione ferroviaria di Carrito-Ortona, v. Luschi 2004.

[87] Luschi 2005; eadem 2006; eadem 2008.

[88] In attesa dello studio di Daniela Liberatore in preparazione, si vedano Campanelli 1997a, pp. 38–43; Campanelli 2006, pp. 20–27; Liberatore 2006; eadem c.d.s.

[89] Campanelli 2004 e soprattutto Liberatore 2007, in partic. pp. 17–31, nn. 1–3.

[90] Van Wonterghem 1994.

[91] CIL IX, 3848–3849: I², 388–389; cfr. Letta/d'Amato 1975, pp. 192 ss, nn. 128–129. Meno significativa, perché di età imperiale, è la dedica a *Victoria Augusta* da Iuvanum, in territorio carricino (*AE* 1990, 225).

[92] Cfr. Letta 1993, pp. 38 s., n. 69.

[93] V. Campanelli 2006 cit. a n. 88. Da segnalare anche un quarto frontoncino, di dimensioni minori, in cui probabilmente figura *Victoria* con un gruppo di armati.

[94] Ve 203: Rix Pg 4.

[95] Ve 217: Rix Pg 7: CIL I², 2486: ILLRP, 143.

[96] Poccetti 2007, pp. 386 s., 389.

ra Sociale conosce anche influssi romani di qualche consistenza. Oltre ai culti per così dire politici che ho appena ricordato, vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che nel santuario di Luco verso la fine del III sec.a.C., cioè nella fase che precede quella caratterizzata dalle statue di marmo di scuola rodia, era stata collocata una splendida statua di dea seduta in terracotta, che mostra strettissimi contatti con modelli laziali[97], a conferma di un principio sempre valido: la realtà storica non è mai semplice e i nostri sforzi per interpretarla raramente possono ricorrere con successo a linee nette, contorni definiti e tinte forti e unite.

Addendum

In questa relazione, consegnata nel 2009, non ho potuto tener conto di un importante studio di Tesse Stek (*Cult places and cultural change in Republican Italy*, Amsterdam Archaeological Studies, 14, Amsterdam 2009), che propone un quadro molto diverso, accentuando fortemente il ruolo della religione romana, e in particolare dei riti dei *Paganalia* e dei *Compitalia*, legati rispettivamente alle realtà rurali dei *pagi* e dei *vici*. Questa rilettura, tuttavia, appare fragile perché troppo legata all'accettazione della tesi di M. Tarpin che nell'Italia centro-appenninica dell'età anteriore alla Guerra Sociale non solo i *pagi*, ma anche i *vici* fossero realtà romane. La recente scoperta del *thesaurus* di Cerchio, che ha fatto conoscere un nuovo *vicus* sulla sponda nord del Fucino, ha confermato che la dislocazione dei *vici* marsi, documentati epigraficamente già prima della Guerra Sociale tutto intorno al lago, è incompatibile con la tesi sostenuta da Stek. Se davvero tutte le comunità attestate come *vici* fossero comunità di Romani, dovremmo credere, contro ogni verosimiglianza, che ai Marsi rimasti fino all'89 a.C. nella condizione di *socii* non fosse stato lasciato neppure un lembo del loro territorio (v. C. Letta, *Un'offerta per Ercole. L'iscrizione del thesaurus di un santuario vicano da Cerchio (AQ)*, in: Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Terzo convegno di archeologia in ricordo di Walter Cianciusi [Avezzano, 2008], Avezzano 2011, pp. 257–266).

Bibliografia

Amann 2006: P. Amann, *Beziehungen zwischen umbrischer und etruskischer Götter- und Kultwelt. Ein Beitrag zur ‚schwierigen' Genese des Etruskertums*, Athenaeum 94 (2006), 507–541.

Bispham 2007: E. Bispham, *From Asculum to Actium. The Municipalization of Italy from the Social War to Augustus*, Oxford 2007.

Broadhead 2003: W. Broadhead, *The local élites of Italy and the crisis of migration in the IInd century B.C.*, in: M. Cébeillac-Gervasoni/L. Lamoine (edd.), Les élites et leurs facettes: les élites locales dans le monde hellénistique et romain, CEFR 309, Roma 2003, 131–148.

Buonocore 1985: M. Buonocore, *L'epigrafia latina di Superaequum. Corpus delle iscrizioni*, Castelvecchio Subequo 1985, 26–27.

Buonocore 1988: M. Buonocore, *Regio IV. Sabina et Samnium. Sulmo*, in: Suppl. It., n.s., 4, 1988, 11–116.

Buonocore 2007: M. Buonocore, *La tradizione letteraria ed epigrafica di Peltuinum in età romana*, in: Clementi 2007, 135–178.

Buonocore/Firpo 1991, 1998, 1998: M. Buonocore – G. Firpo, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, I, Padova 1991; II,1, L'Aquila 1998; II,2, L'Aquila 1998.

Campanelli 1997: A. Campanelli, *Il santuario di Ercole Curino. Il culto*, in: Acque, grotte e dei. 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo, Imola 1997, 188–191.

Campanelli 1997a: A. Campanelli (ed.), *I luoghi del sacro. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara 1997.

Campanelli 2004: A. Campanelli (ed.), *Le dee del bosco di Angizia* (Luco dei Marsi 2004), Viterbo 2004.

Campanelli 2006: A. Campanelli (ed.), *Il Museo Archeologico Nazionale La Civitella. Oggetti e storia dal passato di Chieti*, Chieti s.d. ma 2006.

Campanelli 2007: A. Campanelli (ed.), *Il tempio di Castel di Ieri*, Sulmona 2007.

Castagnoli 1959: F. Castagnoli, *Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce*, SMSR 30 (1959), 109–117.

Castagnoli 1975: F. Castagnoli, *Iscrizioni,* in: Lavinium II. Le tredici are, Roma 1975, 441 ss.

Castagnoli 1983: F. Castagnoli, *L'introduzione del culto dei Dioscuri nel Lazio*, Studi Romani 31 (1983), 3–12.

[97] Liberatore 2007, pp. 32–46, nr. 4. Ai confronti citati ivi si potrebbe aggiungere quello con la dea seduta da un santuario rupestre del viterbese mostrata in questo stesso convegno viennese da S. Steingräber.

Ceccaroni 2007: E. Ceccaroni, *Il contesto territoriale*, in: Campanelli 2007, 35–41.

Clementi 2007: A. Clementi (ed.), *I campi aperti di Peltuinum dove tramonta il sole. Saggi sulla terra di Prata d'Ansidonia dalla preistoria all'età moderna*, L'Aquila 2007.

Coarelli 1991: F. Coarelli, *I Sanniti a Fregellae*, in: La romanisation du Samnium aux II^e^ et I^er^ siècles av. J.-C., Actes du Colloque (Naples 1988), Naples 1991, 177–185.

Colonna 1970: G. Colonna, *Bronzetti votivi umbro-sabellici a figura umana*, I, Firenze 1970.

Cresci Marrone/Mennella 1984: G. Cresci Marrone – G. Mennella, *Pisaurum*, I, Pisa 1984.

De Simone 1968, 1970: C. De Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen I*, Wiesbaden 1968; *II*, Wiesbaden 1970.

Devoto 1928: G. Devoto, *L'etrusco come intermediario di parole greche*, SE 2 (1928), 307–442.

Devoto 1967: G. Devoto, *Scritti minori I–II*, Firenze 1967.

Di Niro 1977: A. Di Niro, *Il culto di Ercole fra i Sanniti Pentri e Frentani. Nuove testimonianze*, Roma 1977.

Glinister 2000: F. Glinister, *The Rapino Bronze, the Touta Marouca, and sacred prostitution in early Central Italy*, in: A. Cooley (ed.), The Epigraphical Landscape of Roman Italy, BICS Suppl. 73, London 2000, 19–38.

Grossi 1994: G. Grossi, *Corcumello dall'antichità al medioevo*, Corcumello (AQ) 1994.

Grossi 2000: G. Grossi, *Capistrello dalle origini al medioevo*, in: G. Grossi – F. D'Amore, Capistrello. Storia, arte, archeologia, Capistrello (AQ) 2000, 11–171.

Laffi 1995: U. Laffi, *Sull'esegesi di alcuni passi di Livio relativi ai rapporti tra Roma e gli alleati latini e italici nel primo quarto del II sec.a.C.*, in: A. Calbi – G. Susini (edd.), Pro poplo Ariminese (Rimini, 30–31 ottobre 1993), Faenza 1995, 43–77.

Laffi 2001: U. Laffi, *Studi di storia romana e di diritto*, Roma 2001.

La Regina 1989: A. La Regina, *I Sanniti*, in: Italia omnium terrarum parens, a cura del Credito Italiano, Milano 1989, 301–432.

La Regina 1997: A. La Regina, *Lex populi Marrucini de ancillis Ioviis profanandis*, in: B. Magnusson – S. Renzetti – P. Vian – S.J. Voicu (edd.), 'Ultra terminum vagari'. Scritti in onore di Carl Nylander, Roma 1997, 171–173.

La Torre 1989: G. F. La Torre, *Una dedica all'Aterno divinizzato dal territorio di Interpromium*, Epigraphica 51 (1989), 129–139.

Lazzeroni 1971: R. Lazzeroni, *Contatti di lingue e culture nell'Italia antica. Il nome del figlio e quello dei Dioscuri*, SSL 11 (1971), 1–21.

Lazzeroni 1972: R. Lazzeroni, *Contatti di lingue e culture nell'Italia antica. Elementi greci nei dialetti italici*, SSL 12 (1972), 1–24.

Letta 1972: C. Letta, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano 1972.

Letta 1979: C. Letta, *Una nuova coppia di questori eponimi (qestur) da Supinum*, Athenaeum n.s., 57 (1979), 3–4, 404–410.

Letta 1991: C. Letta, ILLRP. *Marsi,* in: Epigrafia. Actes du Colloque international d'épigraphie latine en mémoire de Attilio Degrassi pour le centenaire de sa naissance (Rome, 27–28 mai 1988), Roma 1991, 388–396.

Letta 1993: C. Letta, *L'Abruzzo fra tradizioni religiose diverse nella fase della romanizzazione*, in: Storia della spiritualità. Atti del XII Convegno nazionale della cultura abruzzese (Chieti-Pescara, 19–21 aprile 1991), II = Abruzzo 31 (1993), 25–40.

Letta 1996: C. Letta, *I culti di Vesuna e Valetudo tra Umbria e Marsica*, in: G. Bonamente – F. Coarelli (edd.), Assisi e gli Umbri nell'antichità. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 18–21 dicembre 1991), Assisi 1996, 317–339.

Letta 1999: C. Letta, *Due nuove dediche latine dal Lucus Angitiae e il problema del peligno 'an(a)c(e)ta cer(r)ia'*, Epigraphica 61 (1999), 9–26.

Letta 2001: C. Letta, *Un lago e il suo popolo*, in: A. Campanelli (ed.), Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia (Avezzano, 22 aprile – 31 ottobre 2001), Pescara 2001, 139–148.

Letta 2004: C. Letta, *Un 'thesaurus' nel santuario oracolare? Osservazioni sull'iscrizione vestina di Monte Queglia a Pescosansonesco (PE)*, in: S. Bruni – T. Caruso – M. Massa (edd.), Archaeologica Pisana. Scritti per Orlanda Pancrazzi, Pisa 2004, 237–243.

Letta 2005: C. Letta, *'Vicus' urbano e 'vicus' rurale nella definizione di Festo* (502 e 508 L.), RCCM 47,1 (2005), 81–96.

Letta 2006: C. Letta, *Il culto del Fucino lontano dal lago: dal 'Fucinalis' di Histonium agli 'dei Indigetes' di Aletrium*, in: H. Solin (ed.), Le epigrafi della Valle di Comino. Atti del Secondo Convegno Epigrafico Cominese (San Donato Val di Comino, 28 maggio 2005), Cassino 2006, 81–105.

Letta 2008: C. Letta, *Il contributo dell'epigrafia alla conoscenza del territorio degli antichi Marsi*, in: D. Gabler – F. Redö (edd.), Ricerche archeologiche a San Potito di Ovindoli e le aree limitrofe nell'antichità e nell'alto Medioevo. Atti del convegno sui problemi archeologici di una villa romana nella Marsica (Budapest, 24 novembre 2000), L'Aquila 2008, 9–23.

Letta c.d.s.: C. Letta, *Due note di epigrafia italica. II. Una nuova iscrizione funeraria da Serramonacesca (Pescara)*, in: A. Storchi Marino (ed.), La maturazione politica del mondo italico (Napoli, 10–12 febbraio 2000), Napoli, in c.d.s.

Letta/d'Amato 1975: C. Letta – S. D'Amato, *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano 1975.

Liberatore 2006: D. Liberatore, *I frontoni della Civitella di Chieti*, in: 'Deliciae fictiles'. III. Architectural Terracottas in Ancient Italy: New Discoveries and Interpretations. Proceedings of the international Conference held at the American Academy in Rome, 2002, Oxford 2006, 181–193.

Liberatore 2007: D. Liberatore, *Statuaria di età repubblicana dal ‚nemus Angitiae'*, in: D. Liberatore – M.J. Strazzulla, Fucino. Studi sulla cultura figurativa, Bari 2007, 7–56.

Liberatore c.d.s.: D. Liberatore, *Dalle statue di Luco ai frontoni di Chieti: spunti sulla cultura figurativa di Marsi e Marrucini in età repubblicana*, in: Valerio Cianfarani e le culture medioadriatiche (Chieti-Teramo, 27–29 giugno 2008), in c.d.s.

Luschi 2004: L. Luschi, *La 'scoperta' di Milonia e la provenienza dell'iscrizione CIL, I², 392*, in: D. Caiazza (ed.), 'Safinim'. Studi in onore di Adriano La Regina per il premio 'I Sanniti', Piedimonte Matese (CE) 2004, 125–130.

Luschi 2005: L. Luschi, *Vesuna e il fico*, in: La Valle Roveto e il sacro: dal mondo antico al medioevo, Atti del 2° convegno di archeologia (Civita d'Antino, 14 settembre 2002), Roma 2005, 161–185.

Luschi 2006: L. Luschi, *Mefitis Kaporoinna*, in: D. Caiazza (ed.), 'Samnitice loqui'. Studi in onore di A.L. Prosdocimi per il premio 'I Sanniti', I, Piedimonte Matese (CE) 2006, 259–285.

Luschi 2008: L. Luschi, *Il fico e il vento. Divinità dell'arboricoltura nell'Italia antica*, SMSR 74 (2008), 259–276.

Marchese 2005: M. P. Marchese, *Note sul nome e i nomi dei Dioscuri nell'Italia antica*, in: D. Caiazza (ed.), 'Italica ars'. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio 'I Sanniti', Piedimonte Matese (CE) 2005, 219–233.

Marinetti 1985: A. Marinetti, *Le iscrizioni sudpicene I*, Firenze 1985.

Martínez Pinna 1998: J. Martínez Pinna, *La inscripción itálica de Rapino. Propuesta de interpretación*, ZPE 120 (1998), 203–214.

Mattiocco 1989: E. Mattiocco (ed.), *Dalla villa di Ovidio al santuario di Ercole*, Sulmona 1989.

Mertens 1969: J. Mertens, *Alba Fucens, II, Rapports et études*, Bruxelles-Rome 1969.

Mouritsen 1998: H. Mouritsen, *Italian Unification. A Study in Ancient and Modern Historiography*, London 1998.

Nista 1994: L. Nista (ed.), *'Castores'. L'immagine dei Dioscuri a Roma*, Roma 1994.

Peruzzi 1987: E. Peruzzi, *I Romani di Pesaro*, Euphrosyne 15 (1987), 135–152.

Peruzzi 1990: E. Peruzzi, *I Romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze 1990.

Peruzzi 1995: E. Peruzzi, *La sacerdotessa di Corfinio*, PP 50 (1995), 5–15.

Poccetti 1984: P. Poccetti, *Elementi culturali negli epitafi poetici peligni. IV, Implicazioni istituzionali*, AION (Ling) 6 (1984), 321–334.

Poccetti 1994: P. Poccetti, *Per un dossier documentario dei riflessi di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica*, in: A.C. Cassio – P. Poccetti (edd.), Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia (Napoli, 14–15 dicembre 1993), in: AION (Filol) 16 (1994), 109–136.

Poccetti 2007: P. Poccetti, *Profilo linguistico dell'area vestina tra età preromana e romana*, in: Clementi 2007, 357–390.

Prosdocimi 1996: A. L. Prosdocimi, in: L. Del Tutto Palma (ed.), *La tavola di Agnone nel contesto italico* (Agnone, 13–15 aprile 1994), Firenze 1996, 524 ss.

Prosperi Valenti 1998: G. Prosperi Valenti, *Valetudo. Origine e aspetti del culto nel mondo romano*, Roma 1998.

Radmilli 1985: A. M. Radmilli, *La storia di Ortucchio*, in: A. M. Radmilli – U. Irti – G. Grossi – M. Mastroddi, Storia di Ortuccio, I, Dalle origini al Medioevo, Roma 1985, 19–54.

Riccitelli 2006: C. Riccitelli, *La necropoli di Taverna. Esempi di tipologie funerarie*, in: S. La Penna (ed.), Schiavi d'Abruzzo. Le aree sacre, Sulmona 2006, 75–89.

Riccitelli 2007: C. Riccitelli, *Lo scavo archeologico*, in: Campanelli 2007, 45–61.

Rix 2002: H. Rix, *Sabellische Texte*, Heidelberg 2002.

Savini/Torrieri 2002: V. Savini – V. Torrieri, *La Via Sacra di Interamnia*, Teramo 2002.

Segenni 2007: S. Segenni, '*Mesene Flusare'. Nota sulla provenienza vestina (e non sabina) dell'iscrizione Vetter 227*, Epigraphica 69 (2007), 389–393.

Tarpin 2002: M. Tarpin, *'Vici' et 'pagi' dans l'Occident romain*, CEFR 299, Roma 2002.

Van Wonterghem 1973: F. Van Wonterghem, *Le culte d'Hercule chez les Paeligni. Documents anciens et nouveaux,* Arch. Class. 42 (1973), 36–48.

Van Wonterghem 1992: F. van Wonterghem, *Il culto di Ercole fra i popoli osco-sabellici*, in: C. Bonnet – C. Jourdain-Annequin (edd.), Héraklès: d'une rive à l'autre de la Méditerranée*,* Bruxelles-Roma 1992, 319–351.

Van Wonterghem 1994: F. van Wonterghem, *Il culto di Esculapio tra i Peligni*, AncSoc 15 (1994), 177–188.

Van Wonterghem 1998: F. van Wonterghem, *Hercule et les troupeaux dans l'Italie centrale: une nouvelle mise au point*, in: C. Bonnet – C. Jourdain-Annequin – V. Pirenne-Delforge (edd.), Le bestiaire d'Héraklès. III[e] rencontre héracléenne (Liège – Namur, 14–16 novembre 1996), Liège 1998, 241–255.

Vetter 1953: E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte I*, Heidelberg 1953.

Etrurien und Rom

La guerra, il vino, l'immortalità. Alle origini della cerimonia del trionfo etrusco-romano

MAURO MENICHETTI (SALERNO)

La cerimonia del trionfo romano è orientata alla rappresentazione del potere che deriva dalle armi e dalla vittoria in guerra. La scenografia del rituale del trionfo costituisce una riflessione sul potere e sulle sue fondamenta, profondamente intrecciate alla sfera religiosa.

Lo studio del trionfo romano gode di ottima salute come si può evincere da lavori specifici e da ampie monografie che sono apparse in rapida successione negli ultimi anni. Basti qui ricordare i lavori di T. Itgenshorst[1] e di J.-L. Bastien[2] dedicati alla storia e all'uso politico e sociale del trionfo soprattutto in età repubblicana; alle trasformazioni del trionfo in età augustea è dedicata la raccolta di studi curata da H. Krasser, D. Pausch e I. Petrovic[3]. Recentemente al tema del trionfo è stata dedicata anche la Mostra organizzata negli spazi del Colosseo[4] il cui catalogo include contributi sui diversi aspetti della cerimonia trionfale. L'aspetto spettacolare del trionfo ha attirato l'attenzione degli studiosi[5] e costituisce il punto di partenza di un'altra monografia ad opera di M. Beard[6] che si propone programmaticamente di ricomprendere entro la cornice della performance trionfale, così come ampiamente attestata tra l'età tardo repubblicana e la fase imperiale, anche l'aura di antichità avvolgente la stessa cerimonia trionfale agli occhi dei Romani. Evidentemente riemerge qui il tema della affidabilità o meno della nostra documentazione che tanta parte ha avuto nel lungo dibattito relativo alla ricostruzione delle fasi più antiche della storia di Roma[7].

Tuttavia la discussione forse più interessante circa le origini e le fasi più antiche dello sviluppo della cerimonia trionfale si è avuta tra J. Rüpke e H.S. Versnel i quali, in due lunghi contributi apparsi contemporaneamente nella rivista "Numen"[8], hanno esposto i rispettivi punti di vista. Come è noto, H.S. Versnel aveva già analizzato la storia più antica del trionfo in un ampio lavoro di qualche decennio fa[9] che aveva ottenuto ampi consensi[10]. Cercando di sintetizzare nel modo migliore una materia ampia e complessa, possiamo dire che l'idea di J. Rüpke consiste nel collocare la nascita del trionfo romano nei decenni finali del IV secolo a.C. e nel quadro del nuovo clima politico, sociale e culturale che favorisce la dedica di statue onorarie. In sostanza, proprio la proliferazione di questo costume avrebbe indotto il Senato ad acccettare una sorta di compromesso, quale il trionfo, che regola gli onori concessi ai protagonisti della scena politica e militare concedendo loro la possibilità di essere rappresentati come "statua vivente". Il trionfatore appare simile ad una di quelle statue o immagini presenti anche nel funerale aristocratico[11] per cui avremmo sostanzialmente una genesi comune della *pompa triumphalis* e della *pompa funebris* nel corso del IV secolo a.C. L'analisi di H.S. Versnel contrasta fortemente questa visione riconducendo al periodo dei Tarquini, in sostanziale accordo con la gran parte delle fonti disponibili, la strutturazione del trionfo romano che da

---

[1] Itgenshorst 2005.
[2] Bastien 2007.
[3] Krasser – Pausch – Petrovic 2008.
[4] *Trionfi romani* 2008.
[5] Ad esempio Brilliant 1999; Amiotti 2002; La Rocca 2008; Pucci 2008.
[6] Beard 2007 la cui prospettiva è già indicata in Beard 2006.
[7] Ad esempio, per il recente dibattito sulla "Roma dei Tarquini" vd. Mura Sommella 2000.
[8] Rüpke 2006 e Versnel 2006.
[9] Versnel 1970.
[10] Su gran parte delle conclusioni di H. S. Versnel si basa, ad esempio, l'importante ricostruzione antiquaria, topografica e storica del trionfo proposta in Coarelli 1988.
[11] Papini 2008.

questa fase assume la forma canonica con il vincitore che procede su carro munito degli *ornamenta triumphalia*.

***

La complessità dell'argomento e la vastità della bibliografia impongono un punto di partenza: a mio parere, in merito alla storia più antica del trionfo rimane sostanzialmente valida la ricostruzione complessiva proposta da H.S. Versnel. Adottando questa prospettiva, possiamo chiederci se sia possibile individuare una preistoria del trionfo stesso, vale a dire le radici o i modelli che possono aver contribuito alla nascita del trionfo "etrusco" nel quadro politico e culturale di Roma. Il merito della messa a fuoco di questo problema spetta ad un importante lavoro, contemporaneo a quello di H.S. Versnel, da parte di L. Bonfante[12] la quale individua chiaramente, nella storia del trionfo, un tempo delle origini corrispondente alla fase pre-etrusca.

La ricerca qui presentata muove dalla constatazione che, a fronte della grande mole di lavori dedicati alla storia del trionfo, il dibattito relativo alle origini continua a ruotare sostanzialmente attorno alla documentazione letteraria e linguistica. Nella prospettiva qui adottata, il notevole incremento di dati messo a disposizione dalla ricerca archeologica, soprattutto per le fasi più antiche della storia dell'Etruria e del Lazio, permette invece di ricostruire un quadro culturale certamente complesso e variegato ma sufficientemente chiaro per individuare una serie di pratiche rituali, di strumenti e attributi, di simbologie e forme di rappresentazione che compongono un orizzonte culturale entro cui il trionfo sembra affondare le proprie radici. La strutturazione del trionfo non nasce dal nulla ma rielabora e rinnova una già lunga tradizione che aveva posto le basi per una riflessione e legittimazione delle forme del potere.

Alla base di questa tradizione dobbiamo collocare il ruolo e la simbologia delle armi e la celebrazione della vittoria militare che segnalano per alcuni personaggi la possibilità di assumere uno statuto privilegiato. Attorno a questo nucleo andranno a disporsi nel corso del tempo altri modelli culturali in grado di rafforzare ulteriormente lo statuto di quei personaggi in stretta relazione con le nuove esigenze poste dalla complessità dello sviluppo delle comunità etrusco-laziali. In questa prospettiva la simbologia ed i valori connessi alla guerra, al vino e all'immortalità possono aiutarci a comprendere le radici del trionfo che affondano in un linguaggio del potere che si sviluppa almeno a partire dai decenni finali del IX secolo a.C. e che accompagna la nascita delle aristocrazie etrusco-laziali. Vi è dunque la necessità di ricomporre un dibattito sulle origini e sulla preistoria del trionfo in modo tale che la documentazione letteraria e linguistica possa essere utilmente affiancata dalla documentazione archeologica e iconografica. Il quadro che ne deriva a me pare notevolmente diverso rispetto a quanto solitamente proposto nella letteratura specialistica a proposito delle origini del trionfo romano.

***

In estrema sintesi gli argomenti di solito chiamati in causa a proposito della preistoria del trionfo romano sono i seguenti[13]:

- il rituale delle *spolia opima,* inaugurato da Romolo che offre a Giove Feretrio le armi del re nemico sconfitto Acron[14], viene indicato come precedente diretto del trionfo o comunque ad esso collegato[15];
- la *ovatio*, nota a partire dal 503 a.C. per P. Postumio Tuberto[16] e presentata come un trionfo in tono minore in quanto il vincitore procede a piedi e privo di gran parte degli *ornamenta triumphalia*, potrebbe corrispondere ad un antico rituale di celebrazione della vittoria – non troppo diverso da come viene de-

[12] Bonfante Warren 1970.

[13] Bibliografia e sintesi delle diverse posizioni in: Bonfante Warren 1970; Versnel 1970, 11 ss.; 201 ss.; 304 ss.; Petrucci 1996, 15–34; Bastien 2007, 121–140.

[14] Liv. I 10,5-7; Plut. *Rom*. XVI 5; Dion. II 34,4; Val. Max. III 2,3; Flor. I 1,11-12; *Auct. de vir. ill.* II 4.

[15] Rimane fondamentale Picard 1957, 130–132. Interessante la lettura di questa tradizione in rapporto alla datazione dei *Fasti triumphales* e al tema del recupero da parte di Augusto delle insegne dei Parthi proposta ora in Bastien 2007, 67–74 che riprende una prospettiva aperta in Bonnefond 1987. Cfr. anche Rich 1999.

[16] Dion. V 47,2,4.

scritto Romolo mentre reca le *spolia opima* – precedente alle trasformazioni apportate dai re etruschi di Roma;

- a partire da una nota testimonianza di Varrone[17] il grido "*io triumpe*" che accompagna il corteo trionfale viene messo in relazione con il greco *thriambos* ma il passaggio a *triumphus* appare possibile solo ricorrendo ad una mediazione etrusca. In questa prospettiva si recupera una possibile radice greca e dionisiaca del trionfo ed appare anche confermato il ruolo avuto dai re etruschi nella strutturazione del trionfo. Il riesame di tutta la questione condotto di recente da C. Guittard[18] ha riconfermato il rapporto esistente tra il grido "*triumpe*" – ripetuto cinque volte nel *Carmen Arvale* – e il greco *thriambos*, pur dovendosi ammettere una mediazione etrusca per spiegare *triumpus/triumphus*. Il greco *thriambos* sembra rimandare a due aspetti: un canto principalmente in onore di Dioniso o un'invocazione o esclamazione rivolta allo stesso dio. In questa prospettiva il grido *triumpe* segnala ad un tempo la vittoria ma anche lo statuto eccezionale del vincitore per cui un'invocazione sorta in ambito religioso può ora essere rivolta anche ad un uomo, il trionfatore.

La guerra, le armi, la vittoria militare

Le armi e la loro simbologia accompagnano costantemente l'emergere di capi nelle comunità dell'Etruria e del Lazio a partire dall'età del ferro, tenendo conto ovviamente delle differenze di sviluppo che segnano i diversi comparti dell'area tirrenica. Il processo di acquisizione del rango e dello statuto privilegiato nel corso del tempo struttura i ruoli verticali e gerarchici delle società etrusco-laziali trasformando i capi in *principes* e le armi in stabili insegne di potere[19]. In questa sede è sufficiente richiamare solo qualche esempio, tra i tanti possibili, in grado di mostrare la complessità e l'ampiezza di tale processo: la documentazione relativa alla necropoli delle Arcatelle di Tarquinia secondo l'analisi della distribuzione degli indicatori di rango condotta da C. Iaia[20]; le tombe I e II del sepolcreto di Poggio dell'Impiccato sempre a Tarquinia[21] (**Fig. 1**); i corredi della tomba 600 di Osteria dell'Osa o della tomba AA1 della necropoli di Quattro Fontanili di Veio[22]; la "coppia di principi" nella necropoli di Casale del Fosso a Veio[23]; la tomba principesca n. 5 di Monte Michele pure da Veio[24]. Nell'area laziale, fin dalla fase I, le armi sono coinvolte nella miniaturizzazione del corredo la cui composizione, sul versante maschile, segnala con tutta probabilità il ruolo di guerriero e capo politico (spada) unitamente ad una funzione di tipo religioso (coltello, statuetta, doppi scudi); alla fine di questo processo, nella fase III, le comunità laziali mostrano una sostanziale affinità con l'area etrusca, soprattutto meridionale, nel presentare figure stabili di capi-guerrieri, che agiscono nel quadro di strutture aristocratiche, il cui status è segnalato da intere panoplie di armi anche da parata, da insegne di potere, da simboli prestigiosi come il carro[25].

Dal nostro punto di vista è importante segnalare che la documentazione archeologica ci fornisce anche una testimonianza assai esplicita in merito ad alcuni antichissimi rituali connessi alla celebrazione della vittoria militare.

Dal corredo della tomba 22 dell'Olmo Bello di Bisenzio databile all'ultimo quarto dell'VIII secolo a.C.[26] proviene un noto vaso in lamina bronzea che presenta una complesso ciclo di scene figurate[27] (**Fig. 2**): oltre al coperchio su cui sono collocati dei personaggi maschili che eseguono una sorta di danza rituale attorno ad

---

[17] Varr. *de l. l.* VI 68: *sic triumphare appellatum quod cum imperatore milites redeuntes clamitant per Urbem in Capitolium eunti "Io triumpe"; id a θρίαμβω ac Graeco Liberi cognomento potest dictum*. Si veda anche Amiotti 2001.

[18] Guittard 2007, partic. 140–142.

[19] Una sintesi recente è in Bartoloni 2003, 159–193 con ampia bibliografia. Vd. anche Torelli 1997a, 13–51 e, in generale, *Ritualità funeraria* 2006.

[20] Iaia 1999.

[21] Delpino 2005.

[22] De Santis 2005.

[23] Drago Troccoli 2005.

[24] Boitani 2001a.

[25] Bietti Sestieri – De Santis 2006. Per la fondamentale documentazione di Osteria dell'Osa si veda Bietti Sestieri 1992.

[26] Iaia 1999, 111.

[27] Menichetti 1994a, 17–19; Torelli 1997a, 36 s.

una figura mostruosa, sulla spalla del vaso sei guerrieri avanzano tenendo un piccolo scudo e una lancia ora perduta mentre un altro personaggio, all'interno della fila, si rivela essere un prigioniero con le mani legate e probabilmente destinato al sacrificio. La sfilata dei guerrieri è affiancata da un altro gruppo comprendente un personaggio con asta e mazza dinanzi a un bovino tenuto per la coda da un altro personaggio, probabile rappresentazione di una scena di sacrificio[28]. Quello che qui preme sottolineare è l'attestazione archeologica di una cerimonia connessa alla celebrazione della vittoria militare: vediamo una parata di guerrieri con asta e scudo che avanzano al modo di una pirrica[29], il prigioniero testimonia la celebrazione della vittoria, il sacrificio richiama la dimensione religiosa della guerra per cui è stata avanzata un'interpretazione del vaso anche in rapporto alla sfera saliare[30]; inoltre, la cerimonia attorno al demone infero visibile sul coperchio può alludere al destino stesso del prigioniero e alla lunga storia del rapporto tra *funus* e *triumphus*[31].

Un altro monumento di straordinario interesse è il carrello bronzeo rinvenuto nella tomba 2 dell'Olmo Bello di Bisenzio pertinente ad una ricca sepoltura femminile e databile alla seconda metà dell'VIII secolo a.C.[32]. La decorazione plastica applicata ai sostegni del carrello mette in scena le attività sentite come fondamentali per la strutturazione di una comunità. Tra queste sono comprese la caccia e la guerra: in particolare in un caso l'uomo armato di asta, scudo e elmo affianca la compagna che reca un vaso simbolo dell'accumulo delle risorse e, nell'altro caso, gli stessi personaggi alludono all'unione sessuale il cui frutto è rappresentato dal fanciullo che ora affianca la coppia significativamente armato al modo del padre. Ma l'aspetto per noi più rilevante è costituito dalla ruotina girevole posta al centro della rappresentazione e ad un livello più alto ove sono rappresentati due guerrieri che combattono a duello armati di spada e di un piccolo scudo munito di borchie o appendici (**Fig. 3**). Si tratta di uno scontro tra due personaggi di altissimo rango e la posta in gioco è il potere connesso alla vittoria militare.

In modo del tutto simile troviamo un altro duello rappresentato sulla fibula d'oro con staffa a disco proveniente dalla necropoli di Ponte Sodo a Vulci e databile al secondo quarto del VII secolo a.C.[33] (**Fig. 4**). Nello spazio centrale del disco troviamo la rappresentazione di un duello tra due guerrieri armati di una corta spada simile a una daga o coltello, scudo rotondo, cinturone e forse schinieri entro la cornice degli animali del cielo e della terra. Non credo che possiamo identificare in questa scena una diretta rappresentazione della saga mitologica di Romolo e Remo[34], ma certamente dietro la rappresentazione di questi duelli, come avviene anche sul carrello da Bisenzio, dobbiamo scorgere la diffusione di racconti tradizionali, miti, canti e recitazioni rituali che hanno a che fare con la narrazione di gesta e imprese che culminano nella vittoria militare, nella legittimazione di un potere che sempre più assume le caratteristiche della regalità. La documentazione letteraria a noi pervenuta circa le imprese di Romolo che sconfigge il re Acron e la dedica delle *spolia opima* nel nuovo santuario di Giove Feretrio con tutta probabilità affonda le proprie radici nello stesso orizzonte che ci restituisce la documentazione archeologica sopra discussa.

Le imprese di questi personaggi che sembrano unire alle armi e alla vittoria militare il ruolo di preminenza politica ma anche attinente alla sfera religiosa confermano quella "costruzione religiosa della guerra"[35] che emerge da vari aspetti della documentazione. Da questo punto di vista conviene richiamare anche lo straordinario complesso costituito dalla tomba 1036 di Casale del Fosso a Veio databile al terzo quarto dell'VIII secolo[36].

Il corredo è di altissimo rango con una elaborata panoplia comprendente tra l'altro sei dischi – due di dimensioni minori – che ricoprivano il corpo del defunto: due dischi, di dimensioni minori, sono interpretabili come dischi corazza mentre gli altri quattro, leggermente più grandi, formano una coppia di scudi bilobati compositi secondo l'interpretazione di G. Colonna (**Fig. 5**). Del corredo fanno anche parte una mazza, uno

[28] Pacciarelli 2002, 307–315, pensa ad una scena mitologica con Herakles e Caco nell'atto di rubare la mandria di Gerione.
[29] Camporeale 1987; Spivey 1988; Ceccarelli 1998, 141–145; Lesky 2000, 155–191.
[30] Calvetti 1987.
[31] Torelli 2008, 84 s.
[32] Woytowitsch 1978, 56 ss.; Aigner Foresti 1980, 51 ss.; Camporeale 1984, 17 ss.; Menichetti 1994a, 21 ss.; Torelli 1997a, 38 ss.; Torelli 1997b; Menichetti 2000, 228 s.; Naso 2002, 95 s.; Pacciarelli 2002, 303–307.
[33] Cristofani – Martelli 1983, 281, n. 100 (M. Cristofani); von Hase 1984.
[34] Pacciarelli 2002, 315–322.
[35] Rüpke 2006, 252.
[36] Colonna 1991; Boitani 2001b; De Santis 2005, 626–629; Torelli 2006a, 410–412; Fiorini 2008.

scettro, tre lance, un elmo, un'ascia bronzea e due spade per cui "la combinazione mazza – scudo bilobato – disco pettorale evoca il costume dei Salii romani, quale è noto dalle fonti letterarie"[37]. In questa prospettiva va considerata anche la tomba 21 di Lavinio (Pratica di Mare) risalente al X secolo a.C. che esibisce uno straordinario corredo miniaturizzato comprendente il rasoio, la panoplia con lancia, spasa e schinieri, il coltello e quattro dischi in lamina bronzea ancora una volta uniti a due a due e dunque interpretabili come scudi bilobati[38]. Siamo dunque in presenza di una documentazione relativa ai segni di una religione saliare connessa alla cerimonialità della guerra e ai riti iniziatici dei giovani poi inglobati nell'antico calendario di Roma[39].

Nel corso della fase orientalizzante la cerimonialità della guerra viene potenziata, assume forme più fastose e complesse grazie alla ricezione e alla rielaborazione di modelli sinteticamente riferibili ad una duplice tradizione[40]: la regalità orientale e il mito greco che possiamo esemplificare, nel primo caso, attraverso il lebete d'argento dorato dalla tomba Bernardini di Palestrina del secondo quarto del VII secolo a.C.[41] e, nel secondo caso, mediante la pisside in avorio dalla tomba della Pania di Chiusi con la serie di fregi raffiguranti tra l'altro la partenza del guerriero sovrastata dalle imprese di Odisseo databile alla fine del VII secolo a.C.[42]. È in questa fase che dobbiamo collocare la definitiva creazione del repertorio delle insegne del potere[43] di cui un esempio straordinario è rappresentato dal deposito votivo di Tarquinia con lo scudo, l'ascia e la tromba-lituo[44].

Tra le insegne del potere dobbiamo collocare certamente il carro, di cui l'Italia centrale ha restituito la più ricca documentazione tra la metà dell'VIII e la metà del V secolo a.C.[45]. Anche in accordo alle fonti iconografiche, grande rilievo assume l'uso cerimoniale e la simbologia del carro da guerra con il signore che sale o che viene trasportato nel quadro di un corteo comprendente il suo esercito: "la *profectio* del guerriero diventa la necessaria premessa del suo *reditus*, in cui a partire da un certo momento cavalli alati e donne-auriga, certamente dèe, manifestano l'apoteosi del personaggio (così come nel trionfo l'*imperator* era momentaneamente assimilato a Giove)"[46]. La prospettiva fin qui ricostruita a me sembra indispensabile per capire la genesi del sistema del trionfo etrusco-romano.

Il vino

I dati archeologici e il riesame dei dati linguistici ed epigrafici attestano una viticoltura in età assai antica[47], precedente alla colonizzazione greca in Occidente, ma la selezione di modelli di derivazione orientale e greca ha arricchito le modalità di uso del vino e i relativi valori simbolici trasformando la cerimonialità del consumo del vino in un punto essenziale dello stile di vita delle aristocrazie tirreniche[48].

Riusciamo a intravedere l'uso di vari tipi di vino collegati alle diverse occasioni cerimoniali. Nella prospettiva che qui più interessa si può richiamare una nota testimonianza di Livio[49] a proposito dello scontro tra Romani e Sanniti presso Aquilonia: il console L.Papirio Cursore dedica a Jupiter Victor *pocillum mulsi*,

[37] Colonna 1991, 82, che richiama giustamente anche la tradizione degli *ancilia* di Numa che divengono i *pignora imperii* di Roma inviati da Giove.

[38] Colonna 1991, 63–67; Fortunelli 2008, 264 s.

[39] Torelli 1990 che interpreta anche il costume dei Salii come antichissima *vestis regia* o *triumphalis*.

[40] Per questa prospettiva vd. in generale Menichetti 1994a; Torelli 1997a; Menichetti 2000; *Principi etruschi* 2000, in particolare i contributi di M. Liverani, G. Colonna, F. Delpino (pp. 223–225) e G. Bartoloni (pp. 225–229).

[41] Rizzo 1983.

[42] Minetti 1998 che ricostruisce il contesto della deposizione assai interessante anche per tutto il sistema delle armi e delle insegne di potere.

[43] *Principi etruschi* 2000, 223–225 (F. Delpino) e 225–229 (G. Bartoloni); Torelli 2006a; Fortunelli 2008. Cfr. anche Tassi Scandone 2001.

[44] Bonghi Jovino 2000.

[45] *Carri* 1997.

[46] Colonna 1997, partic. 17.

[47] Delpino 1997; Agostiniani 2000; Ciacci 2005; Ciacci – Rendini – Zifferero 2007.

[48] Rathje 1995; Ridgway 1997; Botto 2000; *Principi etruschi* 2000, 193–195 (F. Delpino); Menichetti 2002; Bartoloni 2003, 195–215; Bartoloni 2006; Torelli 2006b.

[49] Liv. 10,42,7: *Ab eodem robore animi neque controverso auspicio revocari a proelio potuit et in ipso discrimine quo templa deis immortalibus voveri mos erat voverat Iovi Victori, si legiones hostium fudisset, pocillum mulsi priusquam temetum biberet sese facturum. Id votum dis cordi fuit et auspicia in bonum verterunt*.

una piccola coppa di vino dolce evidentemente assai prezioso e in grado di volgere in senso favorevole gli *auspicia* per la vittoria militare. La notizia di Livio trova ulteriore conferma nel sistema dei *Vinalia Priora* (23 aprile) e dei *Vinalia Rustica* (19 agosto) inserito nel calendario romano. Il mito eziologico dei *Vinalia* va rintracciato nella guerra tra Enea e il tiranno Mezenzio[50] il quale reclama per sé le libagioni di vino destinate agli dei e, per questo, diviene *contemptor deum*[51]. Al contrario, Enea e i Latini offrono la libagione di vino a Giove che concede loro la vittoria[52]. Questo legame profondo tra il vino e la vittoria garantita da Giove costituisce un altro importante capitolo nella preistoria del trionfo etrusco-romano[53].

Lo statuto immortale degli eroi

Di grande interesse dal nostro punto di vista è la patera dalla tomba Bernardini con un lungo fregio narrativo noto come "la caccia del re"[54] (**Fig. 6**): il sovrano esce dalla città sul carro accompagnato dal figlio, conduce una caccia al cervo, celebra un sacrificio in onore di una dea, combatte contro figure selvagge e mostruose assistito da una divinità alata, infine, riuscito vincitore, rientra in città. La metafora della vittoria è resa esplicita dal tondo centrale della patera ove un faraone egizio abbatte i nemici mentre un prigioniero assiste alla scena. N. Marinatos[55] ha valorizzato tutto il complesso iconografico della patera in relazione al motivo del "viaggio cosmico" dell'eroe.

Questo tipo di documentazione si rivela per noi di grande importanza poiché testimonia la circolazione nel mondo tirrenico di modelli di derivazione orientale che mettono in scena i grandi apparati della cerimonialità della guerra, la celebrazione della vittoria connessa al potere regale e, come ben visibile nella patera dalla tomba Bernardini, la collocazione delle stesse imprese entro una simbologia cosmica che permette al re di accedere ad uno statuto eroico che si manifesta primariamente con la sua vicinanza al mondo degli dèi.

Sulla pisside della Pania, precedentemente ricordata, la *profectio* esemplata sui modelli di Amphiaraos e di Achille annuncia la dimensione eroica delle imprese del guerriero del tutto equivalente alle imprese di Odisseo allineate nel fregio superiore. L'accostamento della patera dalla tomba Bernardini e della pisside della Pania risulta assai istruttivo poiché dimostra come la selezione dei modelli culturali operata dalle aristocrazie tirreniche sia fortemente interessata a segnalare lo statuto eroico dei *principes* guerrieri. In questa prospettiva risulta esemplare il ciclo figurativo del carro da Monteleone di Spoleto in cui possiamo seguire l'acquisizione di uno statuto eroico e immortale da parte di Achille (**Fig. 7**): alla fine dell'apprendistato iniziatico presso Chirone, raffigurato sul fregio in basso, si accede alle armi straordinarie opera di Efesto donate da Thetis, le stesse armi con cui Achille ottiene la vittoria a duello contro Memnon; infine, lo stesso Achille su carro con cavalli alati calpesta Polissena destinata al sacrificio segnalando il suo nuovo statuto di eroe immortale[56].

La prospettiva dell'apoteosi cara ai *principes* tirrenici assume una dimensione monumentale nei cosiddetti fregi di I fase delle *regiae* etrusco-laziali[57]. Possiamo qui richiamare a solo titolo esemplificativo i due fregi con Herakles provenienti da Acquarossa[58] (**Fig. 8**): un corteo simile a quello della pisside della Pania,

---

[50] Sul tiranno di Caere e sulla nota iscrizione con lo stesso nome posta su un calice ceretano vd. Gaultier – Briquel 1989; Briquel 2000. Cfr. anche Cristofoli 2000–2004.

[51] *Fasti Consulares Praenestini*, 23 aprile (*Inscriptiones Italiae* XIII 2, 519, 521–522; *CIL* I 1, 236; Fest. 322 L; Ov. *Fast*. IV 865-900; Dion. I 65, 1 ss.; Macrob. *Sat*. III 5, 9-11; Plin. *nat*. XIV 88; Plut. *Quaest. Rom*. 45.

[52] Coarelli 1995. Il trionfo di Enea (e Ascanio) su Mezenzio è a mio avviso rappresentato su una cista prenestina a Berlino (Menichetti 1994b e ora Bastien 2007, 186–190).

[53] La dimensione "trionfale" del vino può essere recuperata ad esempio nel ruolo svolto dall'offerta nel cosiddetto tumulo di Enea a Lavinio (Torelli 1984, 157 ss.; Brocato 2000 e Fulminante 2000 con bibl.), nella selezione di una iconografia come quella di Efesto che sale all'Olimpo nota da un importante frammento di cratere attico a figure nere proveniente dal *Niger lapis* (Menichetti 2001) o, anche in una prospettiva più ellenizzante, dal *komos* dionisiaco che si affianca all'ingresso di Herakles all'Olimpo sull'anfora attica a figure nere posta nell'Heroon di Poseidonia (Greco – Theodorescu 1983, 27–33, 74–79; Rocco 2000 con bibl.).

[54] Rizzo 1983, 256 s., n.18; Markoe 1985, 35 ss., 67 s., 191.

[55] Marinatos 2001, partic. 390 ss.

[56] Hampe – Simon 1964, 53–67; Menichetti 1994a, 121 s.; Colonna 1997, 20.

[57] Torelli 1997a, 87–121; Sassatelli 2000; Torelli 2000.

[58] *Principi etruschi* 2000, 162, nn. 120–123 con bibl. (I. Berlingò).

in cui un *princeps* sale sul carro attorniato dal suo esercito, presenta qui un nuovo protagonista, Herakles contro il leone nemeo che precede immediatamente il signore su carro; in un secondo fregio il corteo è ora aperto dal princeps su carro, i cui cavalli alati ne segnalano lo statuto eroico, che è ora seguito da Herakles impegnato contro il toro cretese. L'apoteosi si riassume nei due momenti fondamentali della *profectio* e dell'*adventus* e le imprese del *princeps* guerriero, equiparate a quelle di Herakles, permettono l'acquisizione dello statuto eroico e immortale. Herakles, Teseo, Achille, Odisseo divengono i protagonisti di questo nuovo e sofisticato linguaggio del potere e in questo orizzonte possiamo anche rintracciare le premesse di quella concezione che permette al *rex* vittorioso, nella cerimonia del trionfo etrusco-romano, di presentarsi nelle vesti di Giove a conferma del suo eccezionale statuto.

Il trionfo etrusco-romano e Giove Capitolino

La significativa diffusione dell'apoteosi di Herakles riassume bene le tendenze tiranniche dei *principes* o *reges* che si collocano al vertice delle società etrusco-laziali così come il declino e la sostituzione di quel motivo indicano altrettanto significativamente l'arrivo di tempi nuovi. Il contesto di Pyrgi, come ricostruito di recente da G. Colonna[59], offre un utile filo conduttore per capire le tendenze in atto. Il tempio B modifica in profondità un'area sacra già da tempo interessata da un'intensa frequentazione. La decorazione del tempio, dedicato a Uni-Astarte, pone in primo piano l'apoteosi di Herakles nelle terrecotte, negli altorilievi e nell'acroterio principale ove troviamo l'eroe in veste di oplita accompagnato probabilmente da Hera (**Fig. 9**). Il committente di questo straordinario e chiarissimo programma figurativo corrisponde con tutta probabilità a quel Thefarie Velianas noto dalle celebri lamine inscritte. Herakles offriva "con la sua apoteosi il paradigma dell'investitura divina auspicata dal re cerite"[60].

Qualche decennio dopo[61] viene realizzato il tempio A con la nota rappresentazione dei Sette contro Tebe ma sulla fronte principale del tempio un ruolo di primo piano spetta ancora ad Herakles il quale, questa volta, combatte contro le Amazzoni. Non si tratta di una continuità ma di una rottura rispetto alla fase precedente: la rappresentazione solitaria dell'apoteosi, simbolo di un potere assoluto, cede il posto alla rappresentazione di un Herakles che, in veste di oplita, combatte contro il disordine di cui le Amazzoni sono simbolo. I Sette contro Tebe e Herakles oplita contro le Amazzoni sono temi che segnalano un dibattito che coinvolge una società dotata di soggetti politici tendenzialmente più ampia rispetto ad un mondo precedente dominato dalla solitaria apoteosi di Herakles.

Lo stesso orizzonte ci aiuta a comprendere la strutturazione e la storia del trionfo a Roma nel corso del VI secolo a.C. Le fonti letterarie riferiscono a Tarquinio Prisco l'introduzione degli *insignia triumphalia* e allo stesso re dobbiamo assegnare l'inizio dei lavori del nuovo e imponente santuario poliadico dedicato a Giove Capitolino[62]. La cerimonia del trionfo deve essere inquadrata nell'ambito delle profonde trasformazioni che investono la società di Roma nel corso del VI secolo e che assumono l'aspetto di una vera e propria rifondazione. Ma lo stesso trionfo affonda le sue radici in una lunga storia che coinvolge il valore e la simbologia delle armi e della vittoria militare, la dedica di una bevanda preziosa come il vino alla divinità che garantisce la vittoria, l'uso di modelli cerimoniali e mitologici di derivazione vicino-orientale e greca in grado di fornire il paradigma per l'acquisizione di un rango eroico e immortale.

La nuova Roma dei Tarquini elabora anche la nuova scenografia del potere regale che trova nel corteo trionfale una solenne legittimazione. La quadriga visibile sul tempio di Giove Capitolino[63] coincide con uno dei segni più importanti del nuovo trionfo etrusco-romano per cui il trionfatore appare come *Iuppiter* e *rex*[64] (**Fig. 10**). Tutto il valore cerimoniale del carro, simbolo di apoteosi da tempo diffuso nel mondo tirrenico, trova ora una legittimazione di altissimo livello nel quadro della cerimonia trionfale che assume a Roma un significato poliadico. In questa prospettiva risiede a mio parere un aspetto importante del trionfo etrusco-

[59] Colonna 2000.
[60] Colonna 2000, 304 s.
[61] La datazione del tempio A viene fissata da G. Colonna al 460–450 a.C. rispetto all'ipotesi alternativa relativa ad una cronologia tra 490 e 480 a.C. (Colonna 2000, 311 ss.).
[62] Mura Sommella 1997–98 e 2009.
[63] Colonna 1997, 17.
[64] Versnel 1970, 84–93; Coarelli 2011, 65–72.

romano: il "trionfo" assoluto e senza limiti di spazio e tempo, deve ora cedere il passo ad una quadriga condivisa dal trionfatore e da Giove Capitolino e che segnala, allo stesso tempo, il limite di quel trionfo che deve rientrare in uno spazio[65] e in un tempo di cui è garante la divinità poliadica e al cui santuario fanno capo gli stessi *insignia triumphalia*. Il cambiamento di significato che negli stessi decenni coinvolge la figura di Herakles[66], come visto in precedenza, deve essere inquadrato nella stessa prospettiva, tenendo conto ovviamente dei specifici contesti politici e culturali.

In conclusione, la scenografia del trionfo diviene più grande, complessa e spettacolare nello stesso tempo in cui il trionfo viene regolato nel quadro delle strutture urbane della Roma di VI secolo a.C. Attorno al santuario di Giove Capitolino ruota anche la nuova cerimonia poliadica del trionfo le cui radici affondano negli antichi rituali di celebrazione delle armi e della vittoria militare, nella garanzia di vittoria assicurata dall'offerta del vino a Giove, nella possibilità di acquisire uno statuto sovrumano da parte dei principi-guerrieri. L'antico carro carico di *spolia opima* che Romolo reca a piedi presso il santuario di Giove Feretrio si è trasformato nella quadriga che il trionfatore condivide con Giove Capitolino.

Bibliografia

Aigner-Foresti 1980: L. Aigner-Foresti, *Der Ostalpenraum und Italien: ihre kulturellen Beziehungen im Spiegel der anthropomorphen Kleinplastik aus Bronze des 7. Jhs.v.Chr*., Firenze 1980.

Agostiniani 2000: L. Agostiniani, *Il vino degli Etruschi: la lingua*, in: D. Tomasi – C. Cremonesi (a cura di), L'avventura del vino nel bacino del Mediterraneo. Itinerari storici ed archeologici prima e dopo Roma, Conegliano 2000, 103–108.

Amiotti 2001: G. Amiotti, *Nome e origine del trionfo romano*, in: M. Sordi (a cura di), Il pensiero sulla guerra nel mondo antico, Milano 2001, 101–108.

Amiotti 2002: G. Amiotti, *Il trionfo come spettacolo*, in: M. Sordi (a cura di), Guerra e diritto nel mondo greco e romano, Milano 2002, 201–206.

Bartoloni 2003: G. Bartoloni, *Le società dell'Italia primitiva. Lo studio delle necropoli e la nascita delle aristocrazie*, Roma 2003.

Bartoloni 2006: G. Bartoloni, *Vino fenicio, coppe greche*, in: E. Herring – I. Lemos – F. Lo Schiavo – L. Vagnetti – R. Whitehouse – J. Wilkins (a cura di), Across Frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians & Cipriots. Studies in Honour of D. Ridgway & F. Serra Ridgway, London 2006, 375–382.

Bastien 2007: J.-L. Bastien, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, Rome 2007.

Beard 2006: M. Beard, *Les origines «archaïques» du triomphe romain*, Ktema 31 (2006), 131–135.

Beard 2007: M. Beard *The Roman Triumph*, Cambridge, Mass. – London 2007.

Bietti Sestieri 1992: A.M. Bietti Sestieri (a cura di), *La necropoli laziale di Osteria dell'Osa*, Roma 1992.

Bietti Sestieri – De Santis 2006: A.M. Bietti Sestieri – A. De Santis, *Il rituale funerario nel Lazio tra età del Bronzo finale e prima età del Ferro*, in: *Ritualità funeraria* 2006, 79–93.

Boitani 2001a: F. Boitani, *La tomba principesca n.5 di Monte Michele*, in: A.M. Moretti Sgubini (a cura di), Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto, Roma 2001, 113–118.

Boitani 2001b: F. Boitani, *Casale del Fosso, tomba 1036*, in: A.M. Moretti Sgubini (a cura di), Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto, Roma 2001, 112.

Bonfante Warren 1970: L. Bonfante Warren, *Roman Triumphs and Etruscan Kings: The Changing Face of the Triumph*, JRS 60 (1970), 49–66.

Bonghi Jovino 2000: M. Bonghi Jovino, *Funzioni, simboli e potere. I "bronzi" del "complesso" tarquiniese*, in: F. Prayon – W. Röllig (a cura di), Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des „Orientalisierens" im westlichen Mittelmeerraum (10.–6. Jh.v.Chr.), Pisa – Roma 2000, 287–298.

Bonnefond 1987: M. Bonnefond, *Transferts de fonctions et mutation idéologique: le Capitole et le Forum d'Auguste*, in: AA.VV., L'Urbs. Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.), Rome 1987, 251–278.

Botto 2000: M. Botto, *Tripodi siriani e tripodi fenici dal* Latium Vetus *e dall'Etruria meridionale*, in: P. Bartoloni – L. Campanella (a cura di), La ceramica fenicia in Sardegna. Dati, problematiche, confronti, Roma 2000, 63–96.

[65] Sul percorso trionfale Bastien 2007, 315–324 con bibl.

[66] Sui rapporti tra Herakles e il trionfo a Roma vd. Bastien 2007, 169–172 con bibl. Sull'*Ara Maxima Herculis*, inserita nel percorso trionfale, vd. ora Torelli 2006c.

Brilliant 1999: R. Brilliant, *"Let the Trumpets Roar!" The Roman Triumph*, in: B. Bergmann, C. Kondoleon (a cura di), The Art of Ancient Spectacle, New Haven – London 1999, 221–230.

Briquel 2000: D. Briquel, *Il vaso di Mezenzio*, in: A.Carandini – R.Cappelli (a cura di), Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città, Milano 2000, 210.

Brocato 2000: P. Brocato, *Materiali dell'heroon di Enea*, in: A.Carandini – R.Cappelli (a cura di), Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città, Milano 2000, 215.

Calvetti 1987: A. Calvetti, *Rappresentazioni "saliari" nella decorazione plastica di un vaso bronzeo a Bisenzio (VIII sec. A.C.)*, StudRom 35 (1987), 1–11.

Camporeale 1984: G. Camporeale, *La caccia in Etruria*, Roma 1984.

Camporeale 1987: G. Camporeale, *La danza armata in Etruria*, MEFRA 99 (1987), 11–42.

***Carri* 1997**: A. Emiliozzi (a cura di), *Carri da guerra e principi etruschi*, Roma 1997.

Ceccarelli 1998: P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco romana. Studi sulla danza armata*, Pisa – Roma 1998.

Ciacci 2005: A. Ciacci, *Il consumo del vino in Etruria: aspetti ideologici, rituali ed epigrafici*, in: A. Ciacci – A. Zifferero (a cura di), Vinum. Un progetto per il riconoscimento della vite silvestre nel paesaggio archeologico della Toscana e del Lazio settentrionale, Siena 2005, 121–137.

Ciacci – Rendini – Zifferero 2007: A. Ciacci – P. Rendini – A. Zifferero (a cura di), *Archeologia della vite e del vino in Etruria*, Siena 2007.

Coarelli 1988: F. Coarelli, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1988.

Coarelli 1995: F. Coarelli, *Vino e ideologia nella Roma arcaica*, in: O. Murray – M. Tecuşan (a cura di), In vino veritas, Oxford 1995, 196–213.

Coarelli 2011: F. Coarelli, *Storia dell'arte romana. 1. Le origini di Roma. La cultura artistica dalle origini al III secolo a.C.*, Milano 2011.

Colonna 1991: G. Colonna, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii*, ArchClass 43 (1991), 57–113.

Colonna 1997: G. Colonna, *L'Italia antica: Italia centrale*, in: *Carri* 1997, 15–23.

Colonna 2000: G. Colonna, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, Scienze dell'Antichità 10 (2000), 251–336.

Cristofani – Martelli 1983: M. Cristofani – M. Martelli (a cura di), *L'oro degli Etruschi*, Novara 1983.

Cristofoli 2000–2004: R. Cristofoli, *Cere e l'esilio del tiranno: storia di Mezenzio in Virgilio e prima di Virgilio*, AFLPer 34, n.s. 20 (2000–2004), 181–195.

Delpino 1997: F. Delpino, *I Greci in Etruria prima della colonizzazione euboica: ancora su crateri, vite e pennati nell'Italia centrale protostorica*, in: G. Bartoloni (a cura di), Le necropoli arcaiche di Veio, Roma 1997, 185–194.

Delpino F. 2005: F. Delpino, *Dinamiche sociali e innovazioni rituali a Tarquinia villanoviana: le tombe I e II del sepolcreto di Poggio dell'Impiccato*, in: *Dinamiche* 2005, 343–358.

De Santis 2005: A. De Santis, *Da capi guerrieri a principi: la strutturazione del potere politico nell'Etruria protourbana*, in: *Dinamiche* 2005, 615–632.

***Dinamiche* 2005**: *Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale. Veio, Caere, Tarquinia*, Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici, Vulci – Pisa – Roma 2005.

Drago Troccoli 2005: L. Drago Troccoli, *Una coppia di principi nella necropoli di Casale del Fosso a Veio*, in: *Dinamiche* 2005, 87–124.

Fiorini 2008: L. Fiorini, in: M. Torelli – A.M. Moretti Sgubini (a cura di), Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio, Milano 2008, 265 s., n. 255.3.

Fortunelli 2008: S. Fortunelli, *La preistoria. Potere e cerimonialità: iniziazioni, investitura, insegne, trionfo*, in: M. Torelli – A.M. Moretti Sgubini (a cura di), Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio, Milano 2008, 180–187.

Fulminante 2000: F. Fulminante, *Tumulo/heroon di Indiges/Enea a Lavinio (Pratica di Mare*), in: A. Carandini – R. Cappelli (a cura di), Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città, Milano 2000, 213–215.

Gaultier – Briquel 1989: F. Gaultier – D. Briquel, *Réexamen d'une inscription des collections du Musée du Louvre. Un Mézence à Caeré au VIIe siècle av. J.-C.*, CRAI 1989, 99–113.

Greco – Theodorescu 1983: E. Greco – D. Theodorescu**,** *Poseidonia-Paestum. II. L'Agorà*, Roma 1983.

Guittard 2007: C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007.

Hampe – Simon 1964: R. Hampe – E. Simon, *Griechische Sagen in der frühen etruskischen Kunst*, Mainz am Rhein 1964.

Iaia 1999: C. Iaia, *Simbolismo funerario e ideologia alle origini di una civiltà urbana. Forme rituali nelle sepolture "villanoviane" a Tarquinia e Vulci e nel loro entroterra*, Firenze 1999.

Itgenshorst 2005: T. Itgenhorst, Tota illa pompa*. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen 2005.

Krasser – Pausch – Petrovic 2008: H. Krasser – D. Pausch – I. Petrivic (a cura di), Triplici invectus triumpho. *Der römische Triumph in augusteischer Zeit*, Stuttgart 2008.

La Rocca 2008: E. la Rocca, *La processione trionfale come spettacolo per il popolo romano. Trionfi antichi, spettacoli moderni*, in: *Trionfi romani* 2008, 34–55.

Lesky 2000: M. Lesky, *Untersuchungen zur Ikonographie und Bedeutung antiker Waffentänze in Griechenland und Etrurien*, München 2000.

Marinatos 2001: N. Marinatos, *The Cosmic Journey of Odysseus*, Numen 48, 4 (2001), 381–416.

Markoe 1985: G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley – Los Angeles – London 1985.

Menichetti 1994a: M. Menichetti, *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milano 1994.

Menichetti 1994b: M. Menichetti, *Praenestinus Aeneas. Il culto di Iuppiter Imperator e il trionfo su Mezenzio quali motivi di propaganda antiromana su una cista prenestina*, Ostraka 3,1 (1994), 7–30.

Menichetti 2000: M. Menichetti, *Le forme politiche di epoca arcaica*, in: M. Torelli (a cura di), Gli Etruschi, Milano 2000, 205–225.

Menichetti 2001: M. Menichetti, *L'ascesa di Efesto all'Olimpo: il caso del Comizio di Roma*, in: I. Colpo – I. Favaretto – F. Ghedini (a cura di), Iconografia 2001. Studi sull'immagine, Roma 2001, 261–271.

Menichetti 2002: M. Menichetti, *Il vino dei* principes *nel mondo etrusco-laziale: note iconografiche*, Ostraka 1,1 (2002), 75–99.

Minetti 1998: A. Minetti, *La tomba della Pania: corredo e rituale funerario*, AION(archeol) n.s. 5 (1998), 27–56.

Mura Sommella 1997–98: A. Mura Sommella, *Le recenti scoperte sul Campidoglio e la fondazione del tempio di Giove Capitolino*, RPAA 70 (1997–98), 57–79.

Mura Sommella 2000: A. Mura Sommella, *"La grande Roma dei Tarquini". Alterne vicende di una felice intuizione*, BCAR 101 (2000), 7–26.

Mura Sommella 2009: A. Mura Somella, *Il tempio di Giove Capitolino: una nuova proposta di lettura*, AnnFondFaina 16 (2009), 333–372.

Naso 2002: A. Naso, *Carrelli cultuali metallici nell'Italia preromana*, in: L. Pietropaolo (a cura di), Sformate immagini di bronzo. Il Carrello di Lucera tra VIII e VII secolo a.C., Foggia 2002, 87–119.

Pacciarelli 2002: M. Pacciarelli, *Raffigurazioni di miti e riti su manufatti metallici di Bisenzio e Vulci tra il 750 e il 650 a.C.*, in: A. Carandini, Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni, Torino 2002, 301–332.

Papini 2008: M. Papini, *La trionfale sfilata dei morti viventi*, in: *Trionfi romani* 2008, 90–95.

Petrucci 1996: A. Petrucci, *Il trionfo nella storia costituzionale romana dagli inizi della repubblica ad Augusto*, Milano 1996.

Picard 1957: G.Ch. Picard, *Les trophées romains. Contribution à l'histoire de la religion et de l'Art triomphal de Rome*, Paris 1957.

***Principi etruschi* 2000**: G. Bartoloni – F. Delpino – C. Morigi Govi – G. Sassatelli (a cura di), *Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa*, Venezia 2000.

Pucci 2008: G. Pucci, *Trionfi di celluloide*, in: *Trionfi romani* 2008, 108–111.

Rathje 1995: A. Rathje, *Il banchetto in Italia centrale: quale stile di vita?*, in: O. Murray – M. Tecuşan (a cura di), *In vino veritas*, Oxford 1995, 167–175.

Rendeli 2007: M. Rendeli, *Gli Etruschi fra Oriente e Occidente*, in: M. Giangiulio (a cura di), Il mondo antico. II. La Grecia. III. Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec.a.C. all'Età delle guerre persiane (Storia d'Europa e del Mediterraneo diretta da A. Barbero), Roma 2007, 227–263.

Rich 1999: J.W. Rich, *Drusus and the Spolia Opima*, CQ n.s. 49,2 (1999), 544–555.

Ridgway 1997: D. Ridgway, *Nestor's Cup and the Etruscans*, OJA 16,3 (1997), 325–344.

***Ritualità funeraria* 2006**: P. von Eles (a cura di), *La ritualità funeraria tra età del Ferro e Orientalizzante in Italia*, Pisa – Roma 2006.

Rizzo 1983: M.A. Rizzo, in: M. Cristofani – M. Martelli (a cura di), L'oro degli Etruschi, Novara 1983, 256 s., nn. 16, 18.

Rocco 2000: T. Rocco, *L'Heroon di Poseidonia/Paestum*, in: A. Carandini – R. Cappelli (a cura di), Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città, Milano 2000, 348 s.

Rüpke 2006: J. Rüpke, *Triumphator and Ancestor Rituals between Symbolic Anthropology and Magic*, Numen 53 (2006), 251–289.

Sassatelli 2000: G. Sassatelli, *Il palazzo*, in: *Principi etruschi* 2000, 143–153.

Spivey 1988: N. Spivey, *The Armed Dance on Etruscan Vases*, in: AA.VV., Ancient Greek and Related Pottery, Copenhagen 1988, 592–594.

Tassi Scandone 2001: E. Tassi Scandone, *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria. Contributo allo studio degli Insignia Imperii*, Pisa – Roma 2001.

Torelli 1984: M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.

Torelli 1990: M. Torelli, *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, MEFRA 102,1 (1990), 93–106.

Torelli 1997a: M. Torelli, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano 1997.

Torelli 1997b: M. Torelli, Secespita, praefericulum. *Archeologia di due strumenti sacrificali romani*, in: AA.VV., *Etrusca et italica*. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino, Pisa – Roma 1997, 575–599.

Torelli 2000: M. Torelli, *Le regiae etrusche e laziali tra Orientalizzante e Arcaismo*, in: *Principi etruschi* 2000, 67–78.

Torelli 2006a: M. Torelli, Insignia Imperii. *La genesi dei simboli del potere nel mondo etrusco e romano*, Ostraka 15,2 (2006), 407–430.

Torelli 2006b: M. Torelli, *Vino greco e vino etrusco, vini speziati e vini indigeni*, in: M.F. Marchetti Lungarotti – M. Torelli (a cura di), Vino tra mito e cultura, Milano 2006, 33–39.

Torelli 2006c: M. Torelli, *Ara Maxima Herculis. Storia di un monumento*, MEFRA 118,2 (2006), 573–620.

Torelli 2008: M. Torelli, *Quel funerale così simile a un trionfo.* Funus triumpho simillimum *(Sen.* Cons. Marc. *3.1)*, in: *Trionfi romani* 2008, 84–89.

***Trionfi romani* 2008**: E. la Rocca, S. Tortorella (a cura di), *Trionfi romani*, Milano 2008.

Versnel 1970: H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.

Versnel 2006: H.S. Versnel, *Red (Herring?). Comments on a new theory concerning the origin of the triumph*, Numen 53 (2006), 290–326.

von Hase 1984: F. von Hase, *Die goldene Prunkfibel aus Vulci, Ponte Sodo*, JRGZ 31 (1984), 247–302.

Woytowitsch 1978: E. Woytowitsch, *Prähistorische Bronzefunde. XVII,1. Die Wagen der Bronze- und frühen Eisenzeit in Italien*, München 1978.

Fig. 1: Ricostruzione della tomba I del sepolcreto di Poggio dell'Impiccato a Tarquinia (da Delpino 2005).

Fig. 2:
Vaso bronzeo dalla tomba 22 dell'Olmo Bello di Bisenzio (da G. Camporeale [a cura di], *Gli Etruschi e l'Europa*, Milano 1992).

Fig. 3: Particolare del carrello bronzeo dalla tomba 2 dell'Olmo Bello di Bisenzio (da Torelli 1997a).

Fig. 4: Disegno della fibula d'oro dalla necropoli di Ponte Sodo a Vulci (da Pacciarelli 2002).

Fig. 5:
Scudo bilobato dalla tomba 1036 di Casale del Fosso a Veio (da Fiorini 2008).

Fig. 6:
Disegno della patera d'oro dalla tomba Bernardini di Palestrina (da Marinatos 2001).

Fig. 7: Disegno del carro da Monteleone di Spoleto (da *Carri* 1997).

Fig. 8:
Lastre a rilievo da Acquarossa (da *Principi etruschi* 2000).

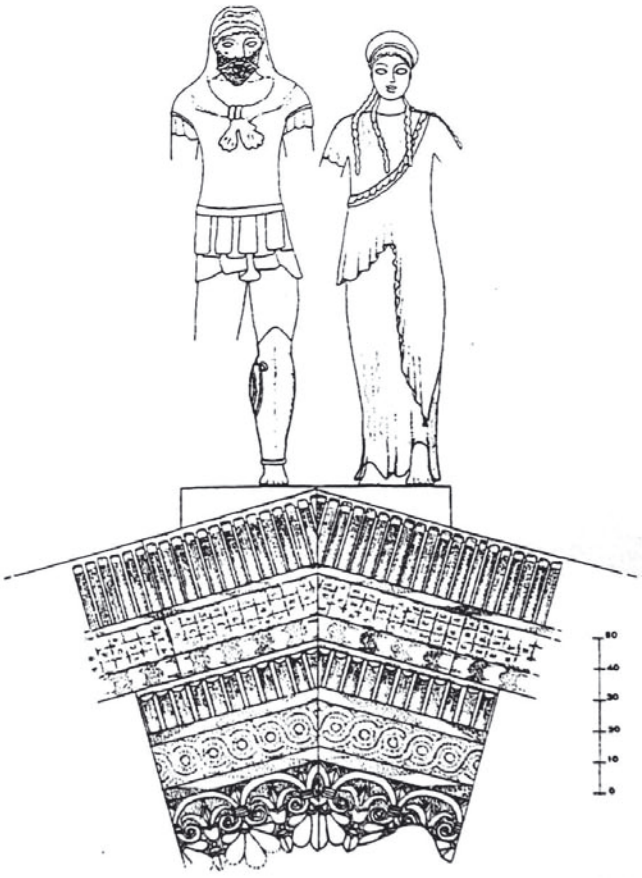


Fig. 9: Disegno dell'acroterio del tempio B di Pyrgi (da Colonna 2000).

Fig. 10: Coppa di Tiberio da Boscoreale (da *Trionfi romani* 2008).

Gli aruspici e il Campidoglio: prodigio e potere

SANTIAGO MONTERO (MADRID)

A Roma il Campidoglio, circondato da dirupi su tutti i lati ed accessibile soltanto dal Foro tramite il *clivus Capitolinus*, spicca per il suo isolamento e la sua posizione dominante. Ma questo colle si distingue anche per la sua tradizione storica in quanto non fu abitato se non in un periodo molto avanzato dello sviluppo urbanistico di Roma. Di fatto, fino alla prima età repubblicana non vi si eressero abitazioni private[1].

Le fonti relative alla più antica storia capitolina ci parlano di un'occupazione religiosa del colle. Il Campidoglio riunì sempre alcune caratteristiche peculiari che lo rendevano un colle sacro. Innanzi tutto il tempio di *Iuppiter Optimus Maximus*, la manifestazione più grandiosa dell'architettura religiosa etrusca e forse una delle meno conosciute. Ma è necessario ricordare che, accanto al celebre tempio della triade capitolina, nel corso della storia romana si continuarono ad erigere numerosi altri templi, altari ed are, cappelle, portici, *tropaea* e soprattutto statue di divinità (Serv. *ad Aen*. II,319: *In Capitolio omnium deorum simulacra colebantur*).

Il colle era, insomma, sede della vita pubblica cittadina e, nello stesso tempo, della vita religiosa. Come padre degli dei e degli uomini, e garante della vita di Roma e dei Romani, tutti gli affari pubblici e privati di una certa importanza si risolvevano sotto la protezione di Giove e del suo tempio: è sul Campidoglio che il *flamen Dialis* celebrava un sacrificio alle Idi di ogni mese; qui al momento di prendere la toga virile ogni ragazzo romano offriva un sacrificio; qui il console era investito del suo potere; qui si organizzavano le leve; qui il Senato deliberava sulla pace o la guerra; qui si auspicava il successo di una campagna militare; qui, infine, si accoglieva in trionfo il generale vincitore, che in questa cerimonia si identificava con Giove stesso. Tutto ciò giustificava il fatto che il tempio capitolino fosse definito come *Romanae urbis et religionis caput summum* (Lact. *inst.* III,17,12).

Nel corso dell'età repubblicana gli aruspici vantarono diritti sul Campidoglio. Non mancarono motivi agli aruspici e, in generale, agli Etruschi che vivevano a Roma per considerare di loro proprietà non solo il colle, ma anche lo stesso tempio capitolino[2]. Secondo la tradizione, questo edificio, che costituisce l'esempio più celebre del tipo architettonico cosiddetto "tuscanico", fu progettato e iniziato attorno all'anno 580 a.C.: Tarquinio Prisco ne avrebbe avviato la fondazione, mentre Tarquinio il Superbo avrebbe eretto l'alzato con la famosa quadriga acroteriale. Uno dei primi consoli romani della repubblica lo avrebbe infine dedicato nel 508 a.C. Il colossale edificio, rimasto in piedi fino all'età di Silla e poi ricostruito più volte senza mutarne la forma, era in realtà "un connubio tra il tempio tuscanico a tre celle ed un tempio periptero di tipo greco"[3]. Secondo Varrone, la prima statua di culto conosciuta a Roma fu la statua seduta di Giove Capitolino, in terracotta e dipinta di rosso con il minio, eretta intorno al 580 a.C. da Vulca di Veio su iniziativa di Tarquinio Prisco. Dal passo di Dionigi di Alicarnasso (III,69,3 ss.) riguardo alla scelta del luogo in cui si sarebbe insediato il tempio di Giove, Giunone e Minerva, e forse ancor più dalle sue fonti, si desume l'influsso della *divinatio* etrusca sulla sua inaugurazione[4].

---

[1] In generale sul Campidoglio: F. Hölscher, *Das Capitol – das Haupt der Welt. Erinnerungsorte der Antike*, in: E. Stein-Hölkeskamp und K.-J. Hölkeskamp, Die römische Welt, München 2006, 75–99. Cfr. G. Tagliamonte – C. Reusser, *s.v. Capitolium*, LTUR I, Roma 1993, 226–233 che cita: "30 Götterstatuen, 25 Porträtstatuen, 10 Statuengruppen, 5 *Tropaea*".

[2] D. Briquel, *Il ruolo della componente etrusca nella difesa della religione nazionale dei romani contro le externae superstitiones*, in: G. Urso (a cura di), Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 20–22 settembre 2007), Pisa 2008, 115–133.

[3] G. Colonna, *Santuari d'Etruria*, Milano 1985, 60; Martínez-Pinna 2009, 55 con la bibliografía più recente riguardo al tempio.

[4] Protagonista di questa *inauguratio* è Atto Navio che, secondo la tradizione, era stato educato in Etruria: Catalano 1960, 309–311.

La *Etrusca disciplina* (anche se forse in epoca più tarda) proclamava la necessità di disporre di templi dedicati alla triade capitolina: *prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores Etruscarum urbium non putatas iustas urbes, in quibus non tres portae essent dedicatae et tot viae et tot templa Iovis, Iunonis, Minervae* (Serv. *ad Aen*. I,422).

D'altra parte, non era difficile riconoscere nel Giove romano il dio etrusco Tinia: entrambi presentano tratti comuni, come essere la divinità suprema e lanciare il fulmine. Anche Terminus o Iuppiter Terminus, il dio dei confini che condivideva la cella con Giove, era familiare agli Etruschi. La tradizione etrusca – come si riflette nella profezia di Vegoia – attribuisce a Iuppiter tanto l'istituzione della proprietà quanto l'introduzione dei segni di confine. La profezia ammonisce con minacce il trasgressore della volontà di Iuppiter (*ob hoc scelus damnabatur a diis*), e preannuncia la punizione divina sotto forma di sciagure naturali. È assai pertinente l'osservazione di A. Valvo che il Tinia etrusco è sostanzialmente uno Iuppiter Terminus[5].

Due prodigi fanno allusione alla costruzione del tempio di Iuppiter Optimus Maximus. Il primo si produce quando, scavando nel terreno per porre le fondamenta dell'edificio, apparve una testa umana in perfetto stato di conservazione[6]. Il secondo si riferisce alla statua acroteriale del tempio la cui preparazione era stata affidata da Tarquinio a un opificio di coroplasti veiensi: si trattava di una quadriga in terracotta che, introdotta nel forno, era cresciuta a dismisura[7].

Benché avvenuti in epoche diverse, i due i prodigi presentano numerosi punti di contatto. Entrambi vennero interpretati dagli aruspici etruschi, e in entrambi i casi gli indovini cercarono di volgere a proprio vantaggio il beneficio del presagio. In ambedue le circostanze gli indovini etruschi profetizzarono il dominio universale di Roma, con il Campidoglio come *caput* dell'Italia e del mondo[8].

È possibile che la dottrina degli aruspici stabilisse una correlazione fra il *caput Oli* (la testa dell'indovino trovata nel Campidoglio), il Campidoglio come *caput* di Roma e del mondo, la testa delle statue e degli uomini (che intervengono con frequenza come prodigi), e il *caput* del fegato (*caput iecinoris*, la parte osservata con particolare attenzione dall'aruspicina). Dai prodigi del Campidoglio si evince una profonda preoccupazione da parte degli aruspici verso "ciò che è in alto": così, il *fastigium* (275, 54 d.C.), il desiderio di dar maggior altezza all'edificio (70 d.C.) e alla statua distrutta da un fulmine nel 172 "da sopra a sotto". Forse nell'*Etrusca disciplina* si prestava attenzione non solo ai quattro punti cardinali ma anche alla coordinata sopra/sotto, celeste/terrestre o sotterraneo.

È evidente che gli aruspici non erano soli sul Campidoglio: gli aruspici si contendevano il primato della divinazione con altri due sacerdozi, gli àuguri, la cui osservazione del volo degli uccelli si faceva proprio dall'auguraculum del Campidoglio, e i *decemviri*, i cui Libri Sibillini erano custoditi nello stesso tempio capitolino[9]. Tuttavia né il tipo di prodigi che si manifestano sul Campidoglio, né le cerimonie di espiazione compiute sul colle lasciano alcun margine di dubbio sulla superiorità degli aruspici rispetto agli altri collegi sacerdotali nel campo della divinazione e anche, forse, della vita rituale. D'altra parte, gli "aruspici del Campidoglio" avevano poco o nulla a che vedere con i celebri aruspici, citati da Plauto, che stavano nel quartiere del Velabro, una zona commerciale concepita come estensione del *vicus Tuscus*.

---

[5] A. Valvo, *La profezia di Vegoia*, Roma, 1988, 109. Cf. Varr. apud Frontin. *De limit.*, pp: 10, 20–12, 4: *limitum prima origo a disciplina Etrusca*. In generale riguardo a Tinia: M. Bentz, *Iuppiter, Tinia oder Veiovis*, *AA* 1944, 159–183; G. Camporeale, *Zeus/Tinia*, LIMC VIII/1, 400–421; G. Capdeville, *Les dieux fulgurants dans la doctrine étrusque*, in: Atti Secondo Congresso Internazionale Etrusco, III, Roma 1985, 1171–1190; G. Capdeville, *Le tre manubiae di Tinia*, StEtr 58 (1992), 155–170. Riguardo a Iuppiter: C. Koch, *Der Römische Juppiter*, Frankfurt am Main 1937.

[6] Per l'episodio della testa: cf. Ph. Borgeaud, *Du mythe à l'idéologie: la tête du Capitole*, MH 44 (1987), 86–100 = *Exercices de mythologie*, Genève 2004, 157–177, questo mito che si rifà a Fabio Pittore si inserisce nel quadro della politica imperialista di espansione mediterranea propria del III sec.a.C., anche se Martínez-Pinna 2009, 58 non esclude che possa essere anteriore.

[7] Per l'episodio della cuadriga: Plin. *nat*. VIII,161; XXVIII,16; XXXV,157; Plut. *Publ*. 13 e Sol. 45,15. Cf. J.-P. Thuillier, *L´aurige Ratumenna: histoire et légende*, in: La Rome des premiers siècles. Légende et histoire. Actes de la Table Ronde en l'honneur de Massimo Pallotino, Firenze 1992, 247–255.

[8] Alcuni storici romani, come Valerio Anziate, attribuivano un'origine etrusca non solo al tempio capitolino (fr. 11) ma anche al nome stessso del Campidoglio, derivato dal nome di un aruspice (Olo) e non dal nome di Giove (fr. 13: *cum vocabulum templo daret, ex Oli capite Capitolium quam ex nomine Iovio nuncupare*.

[9] Riguardo ai Libri Sibillini e al Campidoglio: J.J. Caerols, *Los Libros Sibilinos en la historiografía latina* (Tesis Doctoral), Madrid 1991; H. Cancik, *Libri Fatales*. *Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtsttheologie*, in: D. Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 549–776; J. Scheid, *Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs*, in: La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine, Paris, École Française de Rome 1998, 11–26.

Dai prodigi visti sopra il Campidoglio che riferiscono le fonti greche e latine (soprattutto Livio, Obsequens e Dione Cassio), possiamo trarre alcune prime conclusioni. I prodigi si sviluppano, fondamentalmente, a partire dalla seconda guerra punica e giungono fino all'età di Domiziano. Sorprende l'assenza di prodigi sul Campidoglio a partire da Traiano, anche se Orosio – ma non così la *Historia Augusta* – ricorda che durante il principato di Commodo il Campidoglio fu colpito da un fulmine, con un conseguente incendio che ridusse in cenere la famosa biblioteca ed altri edifici adiacenti (VII,16,3). Forse il nuovo tempio di Apollo costruito da Augusto sul Palatino e la sua crescente importanza nell'àmbito della divinazione (ricordiamo che i libri della ninfa Vegoia passarono ad essere custoditi al suo interno) contribuiscono a spiegare questa assenza[10].

Dei differenti tipi di prodigi che si manifestano nel corso di questi secoli, due sono predominanti: i fulmini che cadono sopra il tempio capitolino (concretamente, sono quindici le circostanze in cui appaiono dei fulmini: nel 278, 214, 186, 182, 179, 172, 156, 126, 102, 65, 9 a.C.; 14 d.C., 47 d.C., 55 d.C., 96 d.C. a cui potremmo aggiungere, per le loro stesse conseguenze, i due incendi dell'83 a.C. e del 69 d.C.) e la presenza di uccelli soprattutto sul tetto o all'interno del tempio (undici sono i casi in cui si avvistano uccelli: nel 203, 166, 135, 134, 125, 122, 98, 96 a.C., 43 d.C., 51 d.C.). Inizialmente sono diversificati: il corvo (203 a.C.), il *milvus:* il nibbio o lo sparviero (166 a.C.) ma a partire dal 135 a.C. appare solo il gufo. A questi possiamo aggiungere anche, per la loro somiglianza, le apparizioni di api, nel 48 a.C. e 54 d.C.[11].

Altri prodigi osservati sono: lupo[12], sangue (296 a.C e 194 a.C.), impronte[13], caduta di un masso (192 a.C.), spuntare di una palma (171 a.C.), statua (275 a.C.: testa, 182 a.C.: bronzo, 179 a.C.: *signa*, 172 a.C.: colonna rostrata, 65 a.C.: statue di Natta, Romolo e Remo, 49: scettro di Iuppiter, elmo di Marte, 9 a.C.: Minerva, 14 d.C., 69 d.C.). Le porte del Campidoglio e di altri templi della collina vengono osservate attentamente (102 a.C., 69 d.C.), come pure le chiavi (68 d.C.). Probabilmente questo genere di prodigi, molto comune nell'ambito dei prodigi aruspicinali, ha a che fare con il dio etrusco delle porte, Culsans, che nel fegato di Piacenza occupa una casella – *cul alp(an)* – nella *pars hostilis* insieme a Vetisl e Cilensl, divinità altrettanto sfavorevoli e infernali[14].

I fulmini, come sappiamo grazie soprattutto ai lavori di G. Capdeville[15], costituivano il nucleo dei *libri fulgurales* della *Etrusca disciplina*. Al fulmine si attribuiva il massimo potere poiché, come ricorda Seneca (*NQ* II,34,1), il suo apparire annullava tutti gli altri presagi: né l'aruspicina né l'*auspicatio* possono invalidare o contraddire ciò che il fulmine significa. Cicerone (*de div*. I,92: *Etruria autem de caelo tacta scientissime animadvertit*) e Seneca (*NQ* II,32: *Tuscos, quibus summa est fulgurum persequendorum scientia*) proclamano la superiorità degli aruspici etruschi in questo campo. Indubbiamente l'interesse degli aruspici era focalizzato sulla figura di Giove (per molti aspetti simile al Tinia etrusco), così come sul suo potere nell'ambito della *fulguratio*. Ricordiamo che *Tuscorum litterae novem deos emittere fulmina existimant, eaque esse undecim generum, Iovem enim trina iaculari*: Plin. *nat*. II,138). Ma sono interessanti i riferimenti ai fulmini notturni, che si credeva fossero scagliati dal dio Summanus, o Giove-Summanus (*Dium fulgur appellabant diurnum, quod putabant Iovis, ut nocturnum Summani*: Festo ep. 75). I testi si riferiscono esplicitamente a Summano nel 275 a.C. e stabiliscono una distinzione fra tormenta diurna e nottorna (172, 126, 9 a.C.[16]). Riguardo ai fulmini inviati da Iuppiter, risulta interessante che sia lo stesso dio ad inviarli danneggiando il proprio tempio, forse come preavviso e segno di indisposizione nei confronti degli uomini.

---

[10] Serv. *ad Aen*. VI,72: *tunc mulierem subito non apparuisse. qui libri in templo Apollonis servabantur, nec ipsi tantum, sed et Marcioreum et Begoes nymhphae, quae artem scripserat fulguritarum apud Tuscos: unde addidit modo 'tuas sortes acanaque fata'. et hoc trahit poeta. Aenean tamen inducit quasi de praesenti dicentem oraculo.*

[11] Il corvo del 96 è un'invenzione letteraria, come ha dimostrato J.J. Clauss, *An Attic-speaking Crow on the Capitoline: A Literary Emigré from Hecate*, ZPE 96 (1993), 167–173 che pone in relazione il corvo con il mito narrato da Ovidio in *Met.* II,530-632.

[12] Anni 467 e 197, prodigi interpretati da aruspici anche nella colonia romana di Cartago: cf. Rosenberger 1998, 112 ss., 122–124.

[13] Anno 69, sulle impronte giganti in uscita dal tempio di Iupiter: "l'image suggérée au lecteur est celle d'une divinité quittant son sanctuaire, c'est une «épiphanie inversée», malhereuse, lourde de menace pour les hommes" scrive A. Vigourt, *Déplacements des dieux, dignité des lieux et des hommes*, in: Pouvoir et religion dans le monde romain, Paris 2006, 203.

[14] Riguardo a Culsans: A.J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975, 246–247.

[15] Capdeville 1999, 482–487.

[16] Riguardo al dio Summanus: J. Champeaux, *Summanus au solstice d'été*, in: D. Porte – J. P. Néraudau (eds.), *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles 1988, 83–100.

Nella dottrina etrusca, tuttavia, anche Giunone e Minerva, che condividevano il tempio con Giove, avevano la facoltà di scagliare il fulmine, come ricorda Servio (*ad. Aen.* I,42: *ut testantur Etrusci libri de fulguratura, in quibus duodecim genera fulminum scripta sunt, ut est Iovis Iunonis Minervae, sic quoque aliorum*). Lo stesso commentarista menziona in un altro passo della sua opera le *manubiae* di Minerva (*ad Aen*. XI,259) ed anche quelle di Giunone (id. VIII,429). D'altra parte, se il luogo dove cadeva il fulmine era, come sappiamo, un aspetto importante della *Etrusca disciplina*, in questo caso lo era ancor di più visto che si trattava del principale tempio romano e, inoltre, il prodigio non era esente da una valenza politica in quanto i *fulmina regalia*, cioè quelli che cadono nei *principalia urbis loca*, hanno un significato preciso: *regnum civitati minatur* (Caecina apud Sen. *NQ* II,49[17]).

Riguardo agli uccelli, come ho già tentato di dimostrare in una recente monografia[18], questi erano osservati dagli aruspici in determinate circostanze in quanto eventi prodigiosi. Plinio ci ricorda che i libri etruschi contenevano disegni di uccelli particolarmente rari (Plin. *nat*. X,37: *Sunt praeterea complura genera (sc. avium) depicta in Etrusca disciplina saeculis non visa* Cfr. Serv. *ad Aen.* I,398: *in libris reconditos lectum esse posse quamlibet avem auspicium adtestari*). Questo tipo di prodigio – come si rende evidente nell'anno 135 a.C. – richiedeva l'intervento di un *auceps* incaricato di catturare l'uccello che poi veniva bruciato e gettato nel Tevere, secondo un rituale espiatorio eseguito anche con i *monstra*[19].

Tutti i prodigi registrati sopra il Campidoglio dovettero essere interpretati esclusivamente dagli aruspici, che poterono così giungere a detenere il monopolio della loro interpretazione ed espiazione. Nei testi non si fa alcuna allusione all'intervento né dei pontefici né dei *decemviri* per interpretare il prodigio. Gli aruspici sono citati espressamente negli anni 296, 278, 214, 172, 102, 65, 48 a.C. (*manteis*), 14 d.C. (*manteius*), 55 d.C. e 70 d.C. In due occasioni le fonti offrono anche i loro nomi: Manio "di stirpe etrusca" (296) e Emilio Potense (102). Gli aruspici etruschi o quelli venuti dall'Etruria (*ex tota Etruria convenissent*) sono citati più volte (per esempio nel 65 a.C.), poiché la loro provenienza geografica costituiva una garanzia per le autorità romane. Del resto, il fatto che gli aruspici reclamassero esclusivamente per sé l'interpretazione e l'espiazione dei prodigi registrati sopra il Campidoglio non avrebbe nulla di straordinario: una situazione non dissimile è quella dell'Aventino che, come già osservato da G. Wissowa, fu sempre centro del *graecus ritus*[20].

In ogni caso, tutto ciò che succedeva sul Campidoglio era osservato meticolosamente. Come scrive Rosenberger, „Prodigien in Tempeln, besonders auf dem Kapitol, das Sitz der Hauptgottheiten und zugleich die Burg war, mussten dabei außergewöhnliche Bedeutung zuwachsen"[21]. Il controllo degli aruspici dovette estendersi anche sui *capitolia* o sui templi di Iuppiter in altre città, municipi o colonie. Un'analisi dei prodigi in essi registrati – per esempio nel tempio di Iuppiter a Tuscolo (Liv. XXVII,4,11), a Cuma o a Caere (XXVII,23,2-2) – rivela l'intervento aruspicinale.

Dopo l'osservazione del prodigio sul Campidoglio e la sua corrispondente registrazione ufficiale, gli aruspici offrivano, su iniziativa del senato, tanto una interpretazione del prodigio (*responsum*) (65 a.C., 14 d.C.), quanto la sua espiazione (*procuratio prodigiorum*) (214 a.C., 102 a.C., 65 a.C., 70 d.C.) che, come segnala Livio, serviva per *pacem deum exposcere* (cfr. Liv. I,31,7; III,5,14-7,7; VII,2,2). Si può avere un'idea dell'importanza di questa *procuratio prodigiorum* da quanto accadde nell'anno 43 d.C., all'epoca dell'imperatore Claudio, quando dopo l'apparizione di un uccello sul Campidoglio furono purificati non solo il tempio ma tutta la città di Roma. Di nuovo nel 55 d.C., quando parte del Campidoglio fu colpita da un fulmine, la città intera fu purificata su consiglio degli aruspici. L'espiazione dei prodigi assume varie forme: *supplicatio* (214,186), sacrifici espiatori (65 a.C. e 70 d.C.), purificazione di Roma (43 d.C e 55 d.C.: *urbs lustrata*), *obsecratio* (43 d.C.), giochi espiatori (65 d.C.). Tutto ciò implica, ogni volta, una partecipazione cittadina considerevole. È interessante osservare le date di alcune di queste espiazioni celebrate dagli aruspici: l'espiazione dell'anno 43 d.C. avviene alle none di marzo, cioè il giorno 7, in coincidenza con l'anniversario della

[17] Cfr. Thulin 1907–1909, I, 70–72. Haack 2003, 98 segnala che "la foudre qui s'abat sur les temples ressemble beaucoup à celle qui touche les bâtiments publics, c'est-à-dire le fulmen regale".

[18] Montero 2006.

[19] S. Montero, *La figura del auceps en el mundo romano: economía y religión*, in: Homenaje a Juan Cascajero, Gerión 2007, vol. extra, 265–276.

[20] Wissowa 1912, 191; G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV 2, Firenze 1953**,** 137–138. Riguardo alla provenienza geografica degli aruspici cf. Haack 2006.

[21] Rosenberger 1998, 179.

fondazione del tempio di Veiovis; quella del 70 d.C. ha luogo il 21 giugno, in concomitanza con la festa di Summanus[22].

Tuttavia, la fortissima influenza esercitata dagli aruspici tramite le cerimonie espiatorie è evidente anche nell'espiazione del Capitolium nell'anno 70 d.C., prima della sua ricostruzione. La cerimonia dovette realizzarsi secondo i precetti dei *libri rituales* dell'*Etrusca disciplina* che includevano la fondazione di un tempio: *quo ritu arae aedes sacrentur* (Festus 285). Come possiamo leggere nel testo di Tacito, gli aruspici prescrivono che le macerie del santuario anteriore siano gettate nelle paludi. Ma Suetonio, nella *Vita di Vespasiano*, ci dice anche che "quando iniziò la ricostruzione del Capitolium, egli fu il primo ad adoperarsi nel ritirare le macerie e si caricò sulle spalle alcune sporte" (Suet. *Vesp*. 8,5: *ipse restitutionem Capitolii adgressus ruderibus purgandis manus primus admonuit ac suo collo quaedam extulit*). Non c'è una immagine di maggior sottomissione dell'imperatore romano al dettato degli aruspici.

In alcune occasioni, i prodigi registrati in altri punti della città furono espiati sul Campidoglio dietro possibile raccomandazione degli aruspici. Così, nel 207 a.C., quando fu colpito il tempio di Juno Regina sull'Aventino, gli aruspici risposero che questo prodigio riguardava le madri di famiglia e che dovevano placare la dea con un'offerta: "con un editto degli edili curuli – dice Livio – furono convocate sul Campidoglio tutte coloro che dimorassero a Roma e nel raggio di dieci miglia dalla città" (Liv. XXVII,37,9). Dopo la caduta di un fulmine notturno durante la sua campagna in Hispania, Augusto fece edificare un tempio sopra il Campidoglio (Suet. *Aug*. 29,5). Nell'anno 45 d.C. si verifica ad Antiochia un caso di androginia: una donna si trasforma in uomo il giorno in cui doveva sposarsi. Tempo dopo fu condotta alla presenza di Claudio "e costui a causa di questo segno consacrò sul Campidoglio un altare a Zeus Protettore dai mali (*Alexikakos*)" (Flegonte *Mirab.* fr. 36,VI).

È significativo che nessuna fonte faccia riferimento alla pratica dell'aruspicina sul Campidoglio da parte degli aruspici, bensì solo all'*interpretatio prodigiorum*. Tuttavia, gli indovini etruschi dovettero far sentire la propria influenza anche attraverso la celebrazione di sacrifici sul Campidoglio in onore di Giove, in occasione della *nuncupatio votorum*: il console o il pretore, immediatamente prima di partire alla volta della propria provincia o del fronte bellico, accompagnato dai littori e in uniforme, doveva pronunciare i voti sul Campidoglio (cfr. Liv. XLV,39,11). La cerimonia iniziava la mattina, quando, ancora a casa, consultava gli auspici e si vestiva la *praetexta.* Poi si dirigeva al tempio di Giove sul Campidoglio dove si celebrava un sacrificio e si pronunciavano i voti. Subito dopo presiedeva una sessione del senato in cui si comunicava la data di celebrazione delle Feriae Latinae, alle quali aveva l'obbligo di assistere. Così per esempio nel 176 a.C., quando il console Quinto Petilio compì questa cerimonia, "non si trovò la protuberanza del fegato. Quando il senato ne fu informato, gli ordinò di sacrificare buoi sino ad ottenere un presagio favorevole", però dopo aver sacrificato tre buoi "a tutti mancava la protuberanza del fegato" (Liv. XLI,14,7-15,3). Da parte sua l'altro console Gneo Cornelio si presentò davanti al senato con aspetto alterato "spiegando ai padri coscritti che il fegato di un bue sescenario che aveva sacrificato era sfatto", "completamente decomposto da un'inspiegabile putrefazione" (id. 15,1[23]).

Esiste anche un'allusione alla pratica aruspicinale sul Campidoglio da parte, in concreto, di Tiberio Gracco (133 a.C.): dallo scarno testo di Obsequens si desume che, come *omen mortis*, le viscere gli si mostrarono sfavorevoli (*dira portenderentur*). Un'analisi accurata dei *responsa* aruspicinali ai prodigi registrati sul Campidoglio mette chiaramente in luce l'indubbio intervento di questa corporazione sacerdotale nella vita religiosa della società romana.

Oltre a contribuire a mantenere la *pax deorum*, gli aruspici lottarono contro le pratiche religiose straniere, in particolare contro i culti orientali, e il Campidoglio fu lo scenario di tale conflitto[24]. Gli scontri cominciano apertamente nell'anno 58 a.C. Il culto di Iside, Serapide e Anubis non era autorizzato all'interno del po-

[22] Riguardo all'espiazione: F. Luterbacher, *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer. Eine historisch-philologische Abhandlung*, Burgdorf 1880; Mac Bain 1982; Rosenberger 1998; Rasmussen 2003. Riguardo alla lista dei prodigi: E. Rawson, *Prodigy Lists and the Use of the Annales Maximi*, CQ 21 (1971), 158–169; R. Drews, *Pontiffs, prodigies and the disappearence of the Annales Maximi*, CPh 83 (1988), 282–299.

[23] F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart 2007, 44. Riguardo al *votum* dei due consoli sul Campidoglio con sacrificio di un toro: W. Eisenhut, RE Suppl. XIV (1974), coll. 969, s.v. *votum*.

[24] Montero 2006.

merio, ma statue ed altari in loro onore erano stati elevati clandestinamente prima di tale data. Il senato li fece demolire ma presto dovettero essere ricostruiti per la pressione dei *populares*: *Ceterum Serapem et Arpocratem et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemorat eorumque aras a senatu deiectas nonnisi per vim popularium restructas* (Varrone, apud Tert. *Ad nat.* I,10,17). Il primo intervento degli aruspici è noto grazie ad una testimonianza di grande valore come quella di Varrone (presso Tertulliano e Arnobio II,73). Il primo giorno dell'anno, 1 gennaio, in base alla tradizione, il console Gabinio realizza sul Campidoglio un sacrificio pubblico seguito da un esame delle viscere delle vittime:

"Però a sua volta il console Gabinio, mentre con difficoltà esaminava le vittime (*cum vix hostias probaret*) il giorno delle calende di gennaio, in presenza di un gruppo di popolari, poiché non aveva deciso nulla riguardo a Serapide e a Iside, tenne in maggior considerazione il giudizio del senato piuttosto che la presenza del popolo, e proibì l'erezione degli altari" (Tert. *Ad. nat*. I,10,18).

È evidente che la plebe romana era agitata poiché il console non aveva adottato misure a favore delle divinità egizie e, in particolare, il ripristino degli altari "sujet qu'il devait sans doute aborder dans la *relatio de religione* adressé au Sénat par les consuls dès leur entrée en charge"[25]. Al contrario Gabinio, allineato con la posizione del senato, è apertamente ostile al culto isiaco. La pressione dei popolari (*prae popularium coetu*), di nuovo citata, è disattesa: "Serapide, Iside e Arpocrate con il loro Cinocefalo furono allontanati dal Campidoglio, cioè cacciati dal luogo di riunione degli dei ad opera dei consoli Pisone e Gabinio, non certo cristiani; dopo averne rovesciato gli altari, scacciarono quegli dei, volendo frenare il vizio di superstizioni turpi e libertine" (Tert. *Apol*. VI,8).

È interessante osservare che le divinità egizie sono allontanate dal "luogo di riunione degli dei", cioè dal Campidoglio (*Capitolio prohibitos*), definito come *curia deorum*. Il colle non è solo sede del tempio di *Iuppiter Optimus Maximus* ma anche luogo di riunione di tutti gli dei, il che accentua la sua sacralità. Si stabilisce così un'opposizione tra divinità "nazionali" (Campidoglio) e divinità "straniere" (espulse), tra la triade capitolina e la triade egizia Iside-Serapide-Arpocrate. Delle due iscrizioni che attestano l'esistenza di sacerdoti di Iside Capitolina, una risale proprio alla metà del I secolo a.C.; l'attribuzione a Iside di questo epiteto, riservato esclusivamente a Giove e non documentato per nessun'altra divinità, appare, come dice Mora, "del tutto eccezionale e certamente inaccettabile per i tradizionalisti"[26]. Gli aruspici non furono gli unici che dovettero allora opporsi a questo culto: Varrone, per esempio, non nascose il suo disprezzo per i culti alessandrini di Roma (Serv. *ad Aen.* VIII,698: *Varro indignatur Alexandrinos deos Romae coli*).

Però ciò che ci interessa in questa sede è la consultazione degli aruspici. Il console, indubbiamente assistito dagli aruspici, non è in grado di leggere il futuro nelle viscere delle vittime. È ciò che la *Etrusca disciplina* conosce come *muta exta.* Quale ne è la causa? R. Turcan lo spiega chiaramente: è la presenza di "militanti isiaci" ciò che impedisce o altera la lettura[27]. L'episodio evoca immediatamente quello che avrà luogo tre secoli più tardi quando l'imperatore Diocleziano, secondo quanto narrato da Lattanzio (*De mort. persec.* X,2), non potrá realizzare la consultazione aruspicinale a causa della presenza dei cristiani.

A questo punto mi pare opportuno ricordare che nell'anno 56 a.C., cioè appena due anni dopo, gli aruspici, come conseguenza dell'apparizione di numerosi ed inquietanti prodigi[28], interpretarono gli stessi, tra l'altro, come prova che i luoghi sacri e di culto erano stati profanati. Cicerone riporta il *responsum* alla lettera ma in modo assai scarno: "che si considerano profanati i luoghi sacri e le pratiche religiose" (Cic. *de har. resp.* 9; cfr. id. 30). Cassio Dione è invece più esplicito: "Gli indovini (*hoi manteis*), volendo che si facessero funzioni espiatorie, dissero che alcuni dei erano adirati con i Romani, perché alcuni templi o luoghi sacri erano stati adibiti a abitazione" (Cass. Dio XXXIX,20,2). A mio giudizio, il *responsum* degli aruspici del 56 a.C. allude, anche se non lo dichiara apertamente, agli altari ed alle cappelle eretti clandestinamente di nuovo in onore delle divinità egizie sul Campidoglio, disattendendo la proibizione dei consoli. Così acquista forse significato il fatto che tra i prodigi di quell'anno sul monte Albano un piccolo tempio di Giunone, che poggiava sopra una piattaforma e guardava a oriente, si volse verso settentrione (Cass. Dio XXXIX,20,1).

---

[25] Malaise 1972, 366.

[26] F. Mora, *Prosopographia Isiaca. Corpus Prosopographicum Religionis Isiacae*, Leiden 1990, vol. II, 73. Cf. F. Coarelli, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in: Studi A. Adriani III, Roma 1984, 461–485.

[27] R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde Romain*, Paris 1989, 88.

[28] Haack 2003, 60.

Quanto accadde nel 54 a.C. dimostra che i fedeli egizi, anche se non beneficiavano di un'autorizzazione ufficiale, continuarono ad erigere cappelle private in onore delle loro divinità e che queste godevano di sempre maggior seguito e popolarità. In quest'anno il senato ordina la distruzione dei "templi" di Serapide e Iside costruiti da privati a proprie spese: "E ancora un prodigio più grave, a mio parere, fu il decreto riguardante Serapide e Iside, promulgato sul finire dell'anno precedente, con cui il senato ordinava che i templi di questi dei, che alcuni avevano costruito a proprie spese, andassero distrutti" (Cass. Dio XL,47,3).

Nell'anno 50 a.C., la pressione degli isiaci contro i garanti del *mos maiorum* si concentra nuovamente sui luoghi di culto. Il console di quell'anno, L. Emilio Paolo, dopo un nuovo decreto del senato, ordina di demolire i santuari di Iside e Serapide sul Campidoglio, ma gli operai – forse per quella crescente simpatia della plebe nei confronti degli dei egizi – disobbediscono all'ordine, obbligando così alla fine il console ad abbattere di persona le porte del tempio (Val. Max. I,3,4: *L. Aemilius Paulus consul, cum senatus Isidis et Serapidis fana diruenda censuisset eaque nemo opificium adtingeret auderet, posita praetexta securim arripuit templique eius foribus inflixit*).

Nell'anno 48 a.C. ha luogo un altro intervento diretto degli aruspici dopo l'apparizione di un nuovo prodigio sul Campidoglio. Uno sciame di api si posa sul tempio di Ercole durante un sacrificio in onore di Iside:

"Infatti sul finire di quell'anno, oltre ad altri avvenimenti, uno sciame di api si posò sul Campidoglio presso il tempio di Ercole, mentre si celebrava un sacrificio in onore di Iside. Per volere degli indovini si decise di demolire tutto il recinto sacro di Iside e di Serapide" (Cass. Dio XLII,26,1-2).

Gli indovini, *manteis*, non possono essere altro che gli aruspici: si sbagliano dunque Malaise e Mora[29] quando li identificano più volte con gli àuguri. Il testo di Dione lascia addirittura intendere che ci fu un *responsum* aruspicinale su petizione del senato. Anche se lo storico non ci racconta quale fu il significato attribuitogli, tuttavia ben si sofferma sull'espiazione raccomandata dai sacerdoti: la demolizione del recinto sacro (*temenísmata*) di Iside e Serapide. Senza dubbio lo sciame di api fu sempre ed esclusivamente interpretato ed espiato dagli indovini etruschi. Sempre nello stesso periodo, Cicerone ci dice: "Se uno sciame di api avesse occupato durante i giochi la scena o l'emiciclo, avremmo ritenuto un dovere chiamare gli aruspici dall'Etruria" (*de har. resp.* 25). E in effetti, nell'anno 42 a.C., a seguito dell'apparizione nell'accampamento di Cassio di uno sciame di api, gli aruspici ordinarono di erigere una palizzata nella parte interna (Obs. 70: *locus aruspicum iussu interclusus interius ducto vallo*). Cinque anni più tardi, nel 43 a.C., con la formazione del secondo triumvirato (Marco Antonio, Lepido e Ottaviano), viene dedicato il primo tempio ufficiale in onore di Iside-Serapide[30].

Però gli aruspici non intervennero soltanto nella vita religiosa di Roma. I prodigi osservati sul Campidoglio nel corso di questi secoli costituiscono un pretesto per un intervento diretto nella politica. Dall'elenco dei prodigi si deduce che gli aruspici annunciarono la vittoria di Roma sopra i Galli (296 a.C.), l'ampliamento delle frontiere e la vittoria sopra il nemico (172 a.C.), e la vittoria su Perseo (171–168 a.C.); denunciarono la congiura di Catilina collaborando con il console dal 65 a.C. al 63 a.C.; parteciparono agli *omina mortis* di Gracco, Druso, Nerone e Domiziano; mostrarono il loro appoggio al riconoscimento dell'immortalità o alla divinizzazione di Augusto (14 d.C.) e cercarono di arginare l'avvento dei culti egizi.

Tutti questi episodi presentano un denominatore comune: la collaborazione con il senato, con la politica senatoriale. Conviene ricordare che il senato si riuniva frequentemente sul Campidoglio; vi celebrava i banchetti ed era, in ultima istanza, il responsabile religioso del mantenimento del tempio capitolino. Tanto il fulmine caduto sopra il Campidoglio quanto la presenza di sciami di api erano particolarmente interessanti per i senatori poiché nella *Etrusca disciplina* significavano una medesima cosa: la minaccia di monarchia.

D'altra parte, Haack afferma con ragione che esistette un collegamento tra il fulmine sul Campidoglio e la sorte personale dell'imperatore[31]. A partire da Augusto, perciò, il tempio di *Iuppiter Optimus Maximus* costituiva un "osservatorio" per l'imperatore poiché, come lui stesso, simboleggiava la "testa" dell'impero.

---

[29] Malaise 1972, 374; Mora, op.cit. n. 26, 85.

[30] DC 47,15,4. Cfr. E.M. Steinby, *Lexicon Topographicum Urbis Romae* III, 107–109; G. Wissowa 1912, 351–352. Cf. R.A. Wild, *The Known Isis-Serapis Sanctuaires from the Roman periode*, in: ANRW II.17.4 (1984), 1739–1851.

[31] Haack 2003, 99.

Tale collaborazione tra aruspici e senatori, come ho cercato di dimostrare anni fa nella mia monografia di Latomus[32], continuò nel corso dell'epoca imperiale, e il Campidoglio fu un nesso eccellente tra il collegio aruspicinale e l'istituzione politica. Durante il celebre episodio del 408 d.C., nel momento in cui l'esercito di Alarico assediava Roma, degli aruspici venuti dall'Etruria (Zosimo V,41,1-3) offrirono il loro aiuto al prefetto della città Pompeiano e poi, attraverso costui, al papa Innocenzo I. Gli indovini si dichiararono disposti ad allontanare il pericolo che minacciava la città, lanciando contro il nemico, mediante preghiere e riti ancestrali, fulmini dal cielo, come già avevano fatto a Narni. Invitati dal pontefice a celebrare in segreto i loro riti, risposero che questi sarebbero stati utili o efficaci "solo se compiuti pubblicamente, se il senato fosse salito in Campidoglio e là, e nelle piazze di Roma, avesse celebrato pubblicamente i riti patri"[33]. A seguito di questa loro richiesta – continua Zosimo – nessuno osò partecipare alle cerimonie. In un brano di Sozomeno che, come Zosimo, deriva da Olimpiodoro, è lo stesso prefetto urbano a far cadere su di loro i fulmini e sono i senatori ancora pagani a chiedere che i riti religiosi fossero compiuti nel Capitolium e negli altri templi (*Hist. Eccl.* IX,6,3-6).

Fonti letterarie

458 a.C.: *Lupos uisos in Capitolio ferunt a canibus fugatos; ob id prodigium lustratum Capitolium esse* (Liv. III,29,9).

296 a.C.: ἢ οἵ εσθε ὅ τι Πομπήιος οὗτος ἐυμὲν μειρακίῳ καὶ στρατεύεσθαι καὶ στρατηγεῖν, καὶ τὰ ὑμέτερα αὐξειν καὶ τὰ τῶν συμμάχων σώζειν τὰ τε τῶν ἀνθισταμένων προσκτᾶσθαι ἐδύνατο, νῦν δὲ ἀκμάζων καὶ ἐν ταύτῃ ἡλικία ὢν ἐν ᾗ πᾶς τις ἄριστος αὐτὸς αὑτοῦ γίγνεται, καὶ ἐμπειρίαν ἐκ τῶν πολέμων πλείστην ὅσην προσειληφώς, οὐκ ἂν ὑμῖν χρησιμώτατος. γένοιτο; ἀλλ᾽ ὃν ἔφηβον ὄντα ἄρχειν εἵλεσθε, τοῦτον ἄνδρα γεγονότα ποδοκιμάσετε; καὶ ᾧ ἱππεῖ ἔτ᾽ ὄντι τοὺς πολέμους ἐκείνους ἐνεχειρίσατε, τούτῳ βουλῆς γεγονότι, τὴν στρατείαν ταύτην οὐ πιστεύσετε; καὶ οὗ καὶ πρὶν ἀκριβῶς πειραθῆναι, μόνου πρὸς τὰ τότε κατεπείξαντα ὑμᾶς ἐδεήθητε, τοὐτῳ νῦν, ἱκανώτατα αὐτοῦ πεπειραμένοι, τὰ παρόντα οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἀναγκαῖα ὄντα οὐκ ἐπιτρέψετε; καὶ ὅν οὐδὲ ἄρχειν ἔτι πω καὶ τότε δυνάμενον ἐπι τὸν Σερτώριον ἐχειροτονήσατε, τοῦ τον ὑματευκότα ἤδη ἐπὶ τοὺς καταποντιστὰς οὐκ ἐκπέμψετε; ἀλλα μήθ᾽ ὑμεῖς ἄλλως πως ποιήσητε, καὶ σύ, ὦ Πομπήιε, πείσητι καὶ ἐμοὶ καὶ τῇ πατρίδι. ταύτῃ γὰρ γεγέννησαι καὶ ταύτῃ τέθραψαι· καὶ δεῖ σε τοῖς τε συμφέρουσιν αὐτῇ δουλεύειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν μήτε πόνον τινὰ μήτε κίνδυνον ἐξίστασθαι, ἀλλὰ κἂν ἀποθανεῖν ἀνάγκη σοι γένηται, μὴ τὴν εἰμαρμένην ἀναμεῖναι ἀλλὰ τῷ προστυχόντι θανάτῳ κρῆσθαι (Cass. Dio XXXVI, 28).

275 a.C.:

1. *Cum Summanus in fastigio Iovis optumi maxumi, qui tum erat fictilis, e caelo ictus esset nec usquam eius simulacri caput inveniretur, haruspices in Tiberim id depulsum esse dixerunt, idque inventum est eo loco, qui ab haruspicibus demonstratus* (Cic. *de div.* I,16).

2. *At inventum est caput in Tiberi. Quasi ergo artem aliquam istorum esse negem! Divinationem nego* (Cic. *de div*. II,45).

3. *Cum inter alia prodigia fulmine deiectum esset in Capitolio Iouis signum, caput eius per haruspices inventum est* (Liv. *per.* XIV,2).

214 a.C.: *tacta de caelo atrium publicum in Capitolio, aedem in Campo Vulcani… Haec prodigia hostiis maioribus procurata sunt ex haruspicium responso, et supplicatio, omnibus deis, quorum pulvinaria Romae essent, indicta est* (Liv. XXIV,10,9 e 13).

203 a.C.: *aurum in Capitolio corui non lacerasse tantum rostris crediti sed etiam edisse* (Liv. XXX 2,9-10).

---

[32] Montero 1991; D. Briquel, *Chrétiens et Haruspices: la religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1997.

[33] *Zosime. Histoire Nouvelle. Tome III (livre V). Texte établi et traduit par F. Pashoud*, Paris 1986, 277–279. Cf. L. Zusi, *Sopravvivenza dell'aruspicina in fonti tardo-antiche*, Cultura e scuola 123 (1992), 16–27.

197 a.C.: *Romae non in urbem solum, sed in Capitolium penetraverat lupus* (Liv. XXXII, 29,2).

194 a.C.: *prodigia quoque alia visa eo anno Romae sunt, alia nuntiata. in foro et comitio et Capitolio sanguinis guttae visae sunt; et terra aliquotiens pluvit et caput Volcani arsi* (Liv. XXXIV,45,6).

192 a.C.: *saxum ingens sive imbribus seu motu terrae leniore quam ut alioqui sentiretur labefactatum in vicum Iugarium ex Capitolio procidit et multos opprestit. in agris passim inundatis pecua ablata, villarum strages facta est* (Liv. XXXV,21,6).

186 a.C.:
1. *addita et unum diem supplicatio est ex decreto pontificum quod aedis Opis in Capitolio de caelo tacta erat. Hostiis maioribus consules procurarunt urbemque lustrarunt* (Liv. XXXIX 22,4).
2. *aedes Iovis in Capitolio fulmine icta* (Obs. 3).

182 a.C.: *Procellosa tempestas strage in urbe facta signa aenea in Capitolio deiecit* (Obs. 5).

179 a.C.:
1. *eadem tempestas et in Capitolio aliquot signa prostrauit fulminibusque complura loca deformauit...* (Liv. XL,45,3).
2. *nimbis continuis in Capitolio signa aliquot deiecta* (Obs. 7).

172 a.C.: *In suspensa ciuitate ad expectationem noui belli, nocturna tempestate columna rostrata in Capitolio bello Punico <priore posita ob uictoriam M. Aemili> consulis, cui collega Ser. Fuluius fuit, tota ad imum fulmine discussa est. ea res prodigii loco habita ad senatum relata est; patres et <ad> haruspices referri et decemuiros adire libros iusserunt. decemuiri lustrandum oppidum, supplicationem obsecrationemque habendam, uictimis maioribus sacrificandum et in Capitolio Romae et in Campania ad Mineruae promunturium renuntiarunt; ludos per decem dies Ioui optimo maximo primo quoque die faciendos. ea omnia cum cura facta. haruspices in bonum uersurum id prodigium, prolationemque finium et interitum perduellium portendi responderunt, quod ex hostibus spolia fuissent ea rostra, quae tempestas disiecisset* (Liv. XLII,20,1-4).

171–168 a.C.: *Nec non et Romae in Capitolio in ara Iovis bello Persei enata palma victoriam triumphosque portendit* (Plin. *nat*. XVII,244).

166 a.C.: *Comitia cum ambitiosissime fierent et ob hoc senatus in Capitolio haberetur, milvus volans mustelam raptam de cella Iovis in medio consessu patrum misit* (Obs. 12).

156 a.C.: *Procellosa tempestate in Capitolio aedes Iovis et circa omnia quassata* (Obs. 16).

135 a.C.: *Bubonis vox primum in Capitolio dein circa urbem audita. Quae avis praemio positi ab aucupe capta combustaque; cinis eius in Tiberim dispersus* (Obs. 26).

134 a.C.: *In Capitolio nocte avis gemitus similes hominis dedit* (Obs. 27).

133 a.C.: *Tiberius Gracchus ……. legibus ferendis occisus. Proditum est memoria Tiberium Gracchum, quo die periit, tristia neglexisse omina, cum domi et in Capitolio sacrificanti dira portenderentur* (Obs. 27a).

126 a.C.: *Nocturna tempestate in Capitolio aliquot templa concussa sunt. Romae et circa fulmine pleraque deiecta sunt* (Obs. 29)

125 a.C.: *Bubo in Capitolio visus* (Obs. 30).

122 a.C.: *Bubo in Capitolio visus* (Obs. 32).

105 a.C.: *Matrona quaedam quasi mente commota sedit in solio Iovis. Itaque lustratum est denuo Capitolium* (Granio Liciniano XXXIII,18).

102 a.C.: *Aedes Iovis clusa fulmine icta. Cuius expiationem quia primus monstraverat Aemilius Potensis aruspex, praemium tulit, ceteris celantibus, quod ipsis liberisque exitium portenderetur* (Obs. 44)

98 a.C.: *Bubone in Capitolio supra deorum simulacra viso cum piaretur, taurus victima exanimis concidit* (Obs. 47).

96 a.C.: *Bubo in Capitolio occisus* (Obs. 49).

83 a.C.: *Fraude aeditui Capitolium una nocte conflagravit* (Obs. 57).

65 a.C.:

1. *19 Nam profecto memoria tenetis Cotta et Torquato consulibus complures in Capitolio res de caelo esse percussas, cum et simulacra deorum depulsa sunt et statuae veterum hominum deiectae et legum aera liquefacta et tactus etiam ille, qui hanc urbem condidit, Romulus, quem inauratum in Capitolio parvum atque lactantem uberibus lupinis inhiantem fuisse meministis. Quo quidem tempore cum haruspices ex tota Etruria convenissent, caedes atque incendia et legum interitnm et bellum civile ac domesticum et totius urbis atque imperii oecasum adpropinquare dixerunt, nisi di inmortales omni ratione placati suo numine prope fata ipsa flexissent. 20 Itaque illorum responsis tum et ludi per decem dies facti sunt, neque res ulla, quae ad placandos deos pertineret, praetermissa est. Idemque iusserunt simulacrum Iovis facere maius et in excelso conlocare et contra, atque antea fuerat, ad orientem convertere; ac se sperare dixerunt, si illud signum, quod videtis, solis ortum et forum curiamque conspiceret, fore ut ea consilia, quae clam essent inita contra salutem urbis atque imperii, inlustrarentur, ut a senatu populoque Romano perspici possent. Atque illud signum collocandum consules illi locaverunt; sed tanta fuit operis tarditas, ut neque superioribus consulibus neque nobis ante hodiernum diem collocaretur* (Cic. *Cat*. III,19-20).
2. *19 atque ea, quae lapsu tandem cecidere, vetusto, haec fore perpetuis signis clarisque frequentans ipse deum genitor caelo terrisque canebat. Nunc ea, Torquato quae quondam et consule Cotta Lydius ediderat Tyrrhenae gentis haruspex, omnia fixa tuus glomerans determinat annus. Nam pater altitonans stellanti nixus Olympo ipse suos quondam tumulos ac templa petivit et Capitolinis iniecit sedibus ignis. Tum species ex aere vetus veneratаque Nattae concidit, elapsaeque vetusto numine leges, et divom simulacra peremit fulminis ardor. 20 Hic silvestris erat Romani nominis altrix Martia, quae parvos Mavortis semine natos uberibus gravidis vitali rore rigabat; quae tum cum pueris flammato fulminis ictu concidit atque avolsa pedum vestigia liquit. Tum quis non artis scripta ac monumenta volutans voces tristificas chartis promebat Etruscis? Omnes civilem generosa stirpe profectam volvier ingentem cladem pestemque monebant; tum legum exitium constanti voce ferebant, templa deumque adeo fiammis urbemque iubebant eripere et stragem horribilem caedemque vereri; atque haec fixa gravi fato ac fundata teneri, ni prius excelsum ad columen formata decore sancta Iovis species claros spectaret in ortus: tum fore ut occultos populus sanctusque senatus cernere conatus posset, si solis ad ortum conversa inde patrum sedes populique videret* (Cic. *de div*. I,11,19–20).
3. *Tum statua Nattae, tum simulacra deorum Romulusque et Remus cum altrice belua vi fulminis icti conciderunt, deque his rebus haruspicum exstiterunt responsa verissima* (Cic. *de div*. II,45).
4. *Inter alia relatum, biennio ante in Capitolio lupam Remi et Romuli fulmine ictam, signumque Iovis cum columna disiectum, aruspicum responso in foro repositum. Tabulae legum aeneae caelo tactae litteris liquefactis. Ab his prodigiis Catilinae nefaria conspiratio coepta* (Obs. 61).
5. ἐπὶ μὲν οὖν τούτοις ἔχαιρον οἱ Ῥωμαῖοι, τὰ δὲ δὴ τέρατα καὶ πάνυ αὐτοὺς ἐθορύβει. ἐν γὰρ τῷ Καπιτωλίῳ ἀνδριάντες τε πολλοὶ ὑπὸ κεραυνῶν συνεχωνεύθησαν καὶ ἀγάλματα ἄλλα τε καὶ Διὸς ἐπὶ κίονος ἱδρυμένον, εἰκών τέ τις λυκαίνης σύν τε τῷ Ῥώμῳ καὶ σὺν τῷ Ῥωμύλῳ ἱδρυμένη ἔπεσε, τά τε γράμματα τῶν στηλῶν ἐς ἃς οἱ νόμοι ἐσεγράφοντο συνεχύθη καὶ ἀμυδρὰ ἐγένετο. τά τε οὖν ἄλλα ἐξεθύοντο τοῖς μάντεσι πειθόμενοι, καὶ τῷ Διὶ ἄγαλμα μεῖζον, πρός τε τὰς ἀνατολὰς καὶ πρὸς τὴν ἀγορὰν βλέπον, ὅπως αἱ συνωμοσίαι ὑφ' ὧν ἐταράττοντο ἐκφανεῖεν, ἱδρυθῆναι ἐψηφίσαντο (Cass. Dio XXXVII,9,1-2).
6. *Sed neque hoc nostram conscientiam fugit lectum et positum, ictum cum eset Capitolium fulmine multaque in hoc alia, Iovis etiam simulacrum, sublimi quod in culmine stabat, suis esse ab sedi bus provolutum. Responsum deinde ab haruspicibus editum, res scaevas tristissimas que portendi ab incendiis, caedibus, ab legum interitu et ab iuris occasu, maxime tamen ab domesticis hostibus atque ab impia coniuratorum manu. Sed flecti haec posse, immo aliter publicari scelerata non posse consilia, nisi Ippiter rursus altiore in culmine figeretur orientalem conversus ad cardinem radiisque oppositus solis. Adfuisse dicto fidem: nam subrecto culmine cónversoque ad solem signo patuisse res abditas et reserata in maleficia vindicatum* (Arnob. *adv Nat*. VII,0).

58 a.C.: *Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum vix hostias probaret prae popularium coutu, quia nihil de Serapide et Iside constituisset, potiorem habuit senatus censuram quam impetu vulgi et aras institui prohibuit* (Tert. *Ad Nat*. I,10,18).

48 a.C.: καὶ οἱ μὲν οὕτως ἀπέθανον, οὐ μέντοι καὶ ἡ συχία τοῦτο ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο, ἀλλὰ πολλὰ καὶ δεινὰ συνηνέχθη, ὥσπερ που καὶ τὰ τέρατα προεδήλωσεν. ἐκείνῳ τε γὰρ τῷ ἔτει τελευτῶντι ἄλλα τέ τινα συνέβη, καὶ μέλισσαι ἐντῷ Καπιτωλίῳ παρὰ τὸν Ἡρακλέια ἱδρύθησαν. <καὶ> ἑτύγχανε γὰρ ἱερὰ Ἴσιδι ἐνταῦτα τό γιγνόμενα ἔδοξε γνώμῃ τῶν μάντεων πάντα αὖθις τά τε ἐκείνης καὶ τὰ τοῦ Σαράπιδος τεμενίσματα κατασκάψαι· γενομένου δὲ τούτου καὶ Ἐνυεῖόν τι λαθόν σφας προσκαθῃρέθη, καὶ ἐν αὐτῷ κεράμια ἀνθρωπείων σαρκῶν μεστὰ εὑρέθη (Cass. Dio XLII,26,1-2).

47 a.C.: τῷ τε ἐχομένῳ σεισμός τε ισχυρὸς ἐγένετο καὶ βύας ὤφθη, κεραυνοί τε ἔς τε τὸ Καπιτώλιον καὶ ἐσ τὸν τῆς Τύχης τῆς δημοσίας καλουμένης νασὸν ἔσ τε τοὺς τοῦ Καίσαρος κήπους κατέσκηψαν, κἀνταῦθα ἵππος τις τῶν οὐκ ἠμελημένων ἀπέθανεν ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ τὸ Τυχαῖον αὐτόματον ἀνεῴχθη (Cass. Dio XLII,26,3).

44 a.C.: *Turbinis vi simulacrum quod M. Cicero ante cellam Minervae pridie quam plebiscito in exilium iret posuerat dissipatum membris pronum iacuit fractis humeris bracchiis capite. Dirum ipsi Ciceroni portendit.* (Obs. 68).

9 a.C.: *Iuppiter ante dedit fati mala signa cruenti, / flammifera petiit cum tria templa manu: / Iunonisque gravis nocte impavidaeque Minervae / sanctaque et immensi Caesaris icta domus* (*Consolatio ad Liviam* 400–404).

14 d.C.: καὶ κεραυνὸς ἐσ εἰκόνα αὐτοῦ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ἑστῶσαν ἐμπεσὼν τὸ γράμμα τὸ πρῶτον τοῦ ὀνόματος τοῦ Καίσαρος ἠφάνισεν· ὅ θεν οἱ μάντεις ἑκατοστῇ μετὰ τοῦτο αὐτὸν ἡμέρᾳ θείας τινὸς μοίρας μεταλήψεσθαι ἔφασαν, τεκμαιρόμενοι ὅτι τὸ τε στοιχεῖον ἐκεῖνο τὸν τῶν ἑκατὸν ἀριθμὸν παρὰ τοῖς Λατίνοις καὶ τὸ λοιπὸν πᾶν ὄνομα θεὶν παρὰ τοῖς Τυρσηνοῖς νοεῖ (Cass. Dio LVI,29,4).

43 d.C.:

1. *Capitolii cellam ipsam intravit [bubo] Sexto Palpellio Histro L. Pedanio cos., propter quod nonis Martiis urbs lustrata est eo anno* (Plin. *nat*. X,35).
2. *utque dira ave Capitolio visa obsercratio haberetur* (Suet. *Claud*. 22).

51 d.C.: *insessum diris avibus Capitolium* (Tac. *ann*. XII,43,1).

54 d.C.: *M. Asinio M´Acilio consulibus nutationem rerum in deterius portendi cognitum est crebris prodigiis. Signa ac tentoria militum igne caelesti arsere; fastigio Capitolii examen apium insedit*. (Tac. *ann*. XII,64).

55 d.C.: *urbem princeps lustravit ex responso haruspicum, quod Iovis ac Minervae aedes de caelo tactae erant* (Tac. *ann.* XIII,24).

68 d.C.: *votorum nuncupatione, magna iam ordinum frequentia, vix repertae Capitolii claves* (Suet. *Nero* 46,2).

69 d.C.: *Prodigia insuper terrebant diversis auctoribus vulgata: in vestibulo Capitolii omissas habenas bigae, cui Victoria institerat, erupisse cella Iunonis maiorem humana speciem* (Tac. *hist*. I,86,1).

69 d.C.: ἔν τε τῷ Καπιτωλίῳ ἴχη πολλὰ και μεγάλα δαιμόνων τινῶν ὡς καὶ κατεληλυθότων ἀπ᾽ αὐτοῦ ἑωράθη· καὶ ἔλεγον οἱ στρατιῶται οἱ τὴν νύκτα ἐκείνην αὐτῷ ἐγκεκοτηκότ3ς ὅτι ὁ τοῦ Διὸς ναὸς αὐτόματος σὺν πολλῷ κτύπῳ ἠνεῴψθη, ὥστε τινὰς τῶν φυλάκων ἐκπλαγέντας ἀποψῦξαι (Cass. Dio LXV,8,2).

70 d.C.:

1. *Curam restituendi Capitolii in Lucium Vestinum confert, equestris ordinis virum, sed auctoritate famaque inter proceres. ab eo contracti haruspices monuere ut reliquiae prioris delubri in paludes aveherentur, templum isdem vestigiis sisteretur: nolle deos mutari veterem formam. XI kalendas Iulias serena luce spatium omne quod templo dicabatur evinctum vittis coronisque; ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis; dein virgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amni-*

busque hausta perluere. tum Helvidius Priscus praetor, praeeunte Plautio Aeliano pontifice, lustrata suovetaurilibus area et super caespitem redditis extis, Iovem, Iunonem, Minervam praesidesque imperii deos precatus uti coepta prosperarent sedisque suas pietate hominum inchoatas divina ope attollerent, vittas, quis ligatus lapis innexique funes erant, contigit; simul ceteri magistratus et sacerdotes et senatus et eques et magna pars populi, studio laetitiaque conixi, saxum ingens traxere. passimque iniectae fundamentis argenti aurique stipes et metallorum primitiae, nullis fornacibus victae, sed ut gignuntur: praedixere haruspices ne temeraretur opus saxo aurove in aliud destinato. altitudo aedibus adiecta: id solum religio adnuere et prioris templi magnificentiae defuisse credebatu (Tac. *hist*. IV,53).

2. *Ipse restitutionem Capitolii adgressus ruderibus purgandis manus primus admonuit ac suo collo quaedam extulit…(*Suet. *Vesp*. 8,5).

96 d.C.:

1. *Continuis octo mensibus tot fulgura facta nuntiataque sunt, ut exclamaverit: "Feriat iam, quem volet". Tactum de caelo Capitolium templumque Flaviae gentis, item domus Palatina et cubiculum ipsius…*(Suet. *Dom*. 15,2).

2. *Ante paucos quam occideretur menses cornix in Capitolio elocuta est: "Estai pánta kalos", nec defuit qui ostentum sic interpretaretur: Nuper Tarpeio quae sedit culmine cornix / "Est bene" non potuit dicere, dixit, "erit"* (Suet. *Dom.* 23,2).

Bibliografia

Bertrand-Écanvil 1994: E. Bertrand-Écanvil, *Présages et propagande idéologique: à propos d´une liste concernant Octavien Auguste*, MEFRA 106 (1994), 487–531.

Bloch 1963: R. Bloch, *Les prodiges dans l´Antiquité classique*, Paris 1963.

Capdeville 1994: G. Capdeville, *Le vocabulaire technique dans les traités d´Etrusca Disciplina en langue latine*, Rev. de Philologie 68 (1994), 1–2.

Capdeville 1998: G. Capdeville, *Die Rezeption der Etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer*, in: L. Aigner-Foresti (Hrsg), Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom, Wien 1998, 385–419.

Capdeville 1999: G. Capdeville, *Les livres sacrés des Etrusques*, in: J.-G. Heintz (éd.), Oracles et prophéties dans l´Antiquité (Actes du Colloque de Strasbourg 15–17 juin 1995), Paris 1999, 457–508.

Catalano 1960: P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale, I*, Torino 1960.

Estienne 2001: S. Estienne, *Les "dévots" du Capitole. Le "culte des images" dans la Rome impériale entre rites et superstition*, MEFRA 113,1 (2001), 189–210.

Guillaumont 2006: F. Guillaumont, *Le 'De diuinatione de Cicéron' et les théories antiques de la divination*, Collection Latomus 298 (2006).

Haack 2003: M.L. Haack, *Les haruspices dans le monde romain*, in: Scripta Antiqua, 6, Bordeaux 2003.

Haack, 2006: M.L. Haack, *Prospographie des haruspices romains*, in: Biblioteca di Studi Etruschi 42, Pisa-Roma 2006.

Kany-Turpin 1999: J. Kany-Turpin, *Comment échapper au destin: signes auguraux et pouvoir politique à Rome*, in: Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique, Besançon 1999, 259–272.

Linderski 1986: J. Linderski, *The Augural Law*, ANRW II,16.3 (1986), 2146–2312.

Mac Bain 1982: R. Mac Bain, *Prodigy and expiation: a study in Religion and Politics in Republican Rome*, Collection Latomus 117 (1982).

Malaise 1972: M. Malaise, *Les conditions de pénetration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 22 (1972), Leiden 1972.

Martínez-Pinna 2009: J. Martínez-Pinna, *La monarquía romana arcaica*, Col.lecció Instrumenta 31, Barcelona 2009.

Montero 1991: S. Montero, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C.– 408 d.C.)*, Collection Latomus 211 (1991).

Montero 2006: S. Montero, *Haruspices contra isiaci. La oposición aruspicinal a la introducción del culto isíaco en Roma,* in: J.A. Delgado (ed.), Dioses viejos-dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la ciudad antigua, Las Palmas de Gran Canaria 2006.

Montero 2007: S. Montero, *Augusto y las aves. Prodigio, exhibición y consumo en la Roma del Principado*, Col.lecció Instrumenta 22, Barcelona 2007.

Ramelli 2003: I. Ramelli, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell´indipendenza*, Alessandria 2003.

Rasmussen 2003: S.W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, AnalRoma, Suppl. 34 (2003).

Rosenberger 1998: V. Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigiumwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.

Sordi 2002: M. Sordi, *I saecula degli Etruschi e gli ostenta*, RSI 114 (2002), 715–725.

Thulin 1905–1909: C.O. Thulin, *Die Etruskische Disciplin*, Göteborg 1905–1909 (= Darmstadt 1968).

Vigourt 2001: A. Vigourt, *Les présages impériaux d´Auguste à Domitien*, Paris 2001.

Wissowa 1912: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.

Die *disciplina Etrusca (haruspices)* außerhalb Roms und Italiens. Einige Fallstudien aus den Provinzen

Ekkehard Weber (Wien)

Die Haruspizin als eigentliche *disciplina Etrusca* war nicht unmittelbar ein Bestandteil des römischen Staatskultes, in dem die Deutung des Götterwillens offiziell von den Auguren aus dem Vogelflug und anderen Vorzeichen vorgenommen wurde – die Sonderform der „heiligen Hühner" im Feld kann hier außer Betracht bleiben. Angesichts der vielen Einflüsse des Etruskischen aber auf römische Verhältnisse gerade auch im staatlichen Bereich ist es kein Wunder, dass auch die Deutung der Vorzeichen aus bestimmten Organen der Opfertiere bereits früh in Rom heimisch und gleichsam selbstverständlich wurde, wobei diese Gewohnheit möglicherweise aus dem privaten Kult (und den privaten Tieropfern) stammte und dann von den betreffenden Beamten in den Staatskult und zu den offiziellen Opfern übernommen wurde[1]. Die Deutung der als Vorzeichen angesehenen Hinweise in den Organen der Opfertiere oblag zunächst dem Opfernden selbst, doch lag es nahe, sich dafür entsprechend ausgebildeter Fachleute, eben der *haruspices* zu bedienen, die in wohlverstandenem Interesse ihr Wissen auf einen möglichst kleinen Kreis beschränkt hielten.

In diesem Zusammenhang mag es von Interesse sein, den epigraphischen Nachweisen von *haruspices* außerhalb von Rom und der *Etruria propria* nachzugehen, also in Bereichen, wo dieser Brauch nicht ursprünglich gewesen ist, sondern nur unter römischen Einfluss entstanden sein kann. Hier ist das wichtigste Zeugnis wohl das Stadtrecht von *Urso* in der Provinz *Baetica*[2], wo im Abschnitt 62 auch *haruspices* als Hilfspersonal der städtischen Funktionäre genannt werden, an vorletzter Stelle vor den Musikanten, die wohl ebenso beim Opferdienst eingesetzt wurden:

> *IIviri quicumque erunt, i[is] IIviris in eos singulos lictores binos, accensos sing(ulos) scribas binos viatores binos librarium praeconem haruspicem tibicinem habere ius potestasque esto. Quique in ea colonia aedil(es) erunt, iis aedil(ibus) in eos aedil(es) sing(ulos) scribas singulos publicos cum cincto limo IIII praeconem haruspicem tibicinem habere ius potestasq(ue) esto.*

Den städtischen Funktionären, den beiden „Bürgermeistern" und den *aediles*, den „amtsführenden Stadträten" stand also im Wesentlichen dasselbe hier einzeln angeführte Hilfspersonal zu, wenn es auch Unterschiede nach ihrem Rang und ihrer Funktion gab. Die Oberbeamten hatten Liktoren als Zeichen ihrer Rechtsprechungsbefugnis und jeweils einen *accensus*, der offenbar als eine Art Ersatzmann für die Liktoren oder als „Ordner" fungierte, zwei Sekretäre und zwei Boten; die *aediles* hatten nur einen Schreiber, dafür aber vier *publici*, Gemeindesklaven, die entsprechend den umfangreichen Aufgaben der Ädilen für die anfallenden Arbeiten herangezogen werden konnten, und deren Dienstkleidung jedenfalls offiziell nur aus einem Lendenschurz bestand. Ein Ausrufer, eben ein *haruspex* und ein Flötenbläser vervollständigten dieses Personal für beide Kategorien der städtischen Funktionäre. Im folgenden Abschnitt wird verfügt, dass diese Hilfsbeamten, sofern sie nicht wie die *publici cum cincto limo* ohnedies Sklaven waren, im Jahr ihrer Tätigkeit, außer in besonderen Notfällen, vom Militärdienst freigestellt waren – wohl eine nur mehr aus dem historischen Zusammenhang heraus verständliche Bestimmung. Schließlich werden die Gehälter dieser Beamten angeführt: es beginnt bei den *scribae* der *IIviri* mit einem Jahresgehalt von 1200 Sesterzen, und endet bei 300 Sesterzen für die *tibicines*, wobei die Hilfsbeamten der *aediles* noch geringer besoldet sind. Bescheiden ist auch der

[1] Über die Ursprünge römischer Opferbräuche zu handeln ist hier nicht der Platz; ich habe aber den Verdacht, dass diese Opfer ursprünglich unblutig waren, wie das bei Ackerbaukulturen ohnedies nahe liegt und die Beigabe der *mola salsa* auch bei den Tieropfern noch in historischer Zeit zeigt; allerdings ist für die „Hirten" auf dem Palatin auch sehr früh das Tieropfer vorauszusetzen.

[2] FIRA I² n. 21

Jahresgehalt der *haruspices* mit 500 Sesterzen[3]. Allgemein ist davon auszugehen, dass die Tätigkeit dieser *apparitores* typisch für Freigelassene relativ geringen Ranges ist[4]. Die *haruspices* aber, wie wir sie auch in den Provinzen inschriftlich nachweisen können, sind jedenfalls durchwegs römische Bürger[5] und erwecken vielfach den Eindruck eines gewissen höheren Ansehens und Ranges[6]. Das kann, vor allem wieder in Italien, auch abgesehen von dem exklusiven Kollegium der *haruspices LX* bis zu städtischen Funktionsträgern und Angehörigen des Ritterstandes reichen[7]. Dass gerade in den Provinzen, manchmal wohl auch in Italien, die *haruspices* gelegentlich Scharlatane waren, die sich ihr „Handwerkszeug" selbst beigebracht oder einem Fachmann abgeschaut hatten und damit Geld verdienten, ist nicht auszuschließen. In unseren Inschriften scheinen diese Leute aber verständlicherweise nicht oder nur in Ausnahmefällen auf.

Wenn *haruspices* im Bereich der Provinzen Weihinschriften errichten, gelten diese durchwegs Göttinnen oder Göttern, die auch sonst lokal verehrt worden sein mögen – eine Bevorzugung spezifisch „etruskischer" Gottheiten lässt sich aus dem allerdings recht spärlichen Material nicht erkennen. Es finden sich *Iuppiter*

[3] Dass der Haruspex der *aediles* nur 100 Sesterzen erhalten solle, wie auf dem Original zu lesen ist, hat bereits Mommsen für einen Schreibfehler (C statt D) gehalten. Wie immer ist es nicht ganz einfach, eine Vorstellung vom antiken Geldwert zu vermitteln, doch können wir davon ausgehen, dass der Tageslohn eines einfachen Arbeiters im 1. Jh. n. Chr. etwa 1 Denar (= 4 Sesterzen) war; NT Matth. 20,1. Das bedeutet, dass die *haruspices* in diesen autonomen Städten mit 500 HS = 125 Denaren nicht einmal die Hälfte des Existenzminimums erreichten; ihr „Chef", der zuständige Gemeindefunktionär, musste also entweder aus eigenen Mitteln einen entsprechenden Betrag zuschießen, oder, was wohl wahrscheinlicher ist, die Gemeindebehörden gingen davon aus, dass die *haruspices* wie vor allem wohl auch die Musiker ihr Salär durch private Dienstleistungen entsprechend auffetten konnten, indem sie ihre Fähigkeiten gegen Lohn jedermann zur Verfügung stellten, der ihre Dienste in Anspruch nahm. Eigentlich liegen aber mit Ausnahme der *scribae* der *IIviri* alle Entlohnungen unter dem eben genannten Existenzminimum. Es ist daher auch durchaus denkbar, dass diese Beträge aus älteren Bestimmungen (der *lex Iulia municipalis* ?) übernommen wurden, „historisch" und für diese Zeit bereits unrealistisch sind.

[4] Von Horaz, der *libertino patre natus* war (epist. 1, 20,20), wissen wir, dass er vor seinen dichterischen Erfolgen (und Maecenas) *scriba quaestorius* gewesen ist und sich in dieses in Rom durchaus angesehene Amt mit einer vermutlich nicht unbeträchtlichen Summe einkaufen musste; vgl. dazu auch unten die Inschrift des Stertinius Maximus aus Ephesos.

[5] Nur Sex. Parredius Arruntius aus *Narbo*, AE 1967, 297, ist im untersuchten Bereich ausdrücklich als Freigelassener bezeugt, doch könnte er aus Italien stammen; ein C. Parredius Amaranthus, wohl ebenfalls ein Freigelassener, ist aus *Narnia* in Umbrien belegt. Allerdings gibt es in der („modernisierten") Form *Parridius*, die ich doch in diesen Zusammenhang stellen möchte, weitere Belege in der Gallia Narbonensis. Schulze 1904 (bei manchen Angaben überholt), 234 leitet *Parredius* sehr passend für unseren Zusammenhang vom Auguralvogel *parra* (eine Eule [?], vgl. ThlL 10/1 (1982) 438 f., umbr. *parfa*) ab. Ein Freigelassener war vermutlich auch der *harispex* (!) *publicus* C. Marius Onesimus, CIL XII 3254 aus *Nemausus* (Nîmes), ebenfalls in der Gallia Narbonensis, worauf sowohl sein griechisches Cognomen wie seine Funktion als *sevir Augustalis* hindeuten, doch ist zu bedenken, dass die sonstigen (italischen) *haruspices*, die zusätzlich die Funktion als *sevir* (*sexvir*) oder *sevir Augustalis* bekleideten, jedenfalls in einigen Fällen keine Freigelassenen waren. Sonst aber ist die Zahl freigelassener *haruspices* auch in Italien nicht allzu hoch. Zu den epigraphischen Zeugnissen für *haruspices* insgesamt: Thulin 1905-1909, 150 ff. (mit Hinweisen auf die sonstige ältere Literatur); Hano 1995 (legt besonderes Augenmerk auf die – wirkliche oder vermeintliche – etruskische) Herkunft der bezeugten *haruspices* und ihre soziale Stellung); Torelli 1975, 121-124 (annähernd chronologische – auf Thulin basierende und erweiterte – Liste mit Herkunftsangaben von *haruspices).*

[6] Das galt natürlich auch für die mehr als ausreichend dokumentierte Gruppe der reich gewordenen Freigelassenen. Beispiele für die obige Feststellung gleich in den im Folgenden näher behandelten Zeugnissen.

[7] Die auch sonst bemerkenswerte Grabinschrift des G. F(lavius ?) Sabinus aus *Limonum* (Poitiers), CIL XIII 1131, bezeichnet ihn ausdrücklich *eques Romanus* und *haruspex sui temporis singularis*, gibt aber an, dass er aus dem kampanischen *Teanum* (*Teanum Sidicinum*, Teano) stammt. M. Oppius Placidus, *haruspex primus de LX*, erhielt durch den *ordo sanctissimus* von Lugdunum (Lyon) ein Ehrengrab, CIL XIII 1821 = ILS 4952a. Er stammte wegen ersterer Angabe aber entweder aus Rom oder, falls doch aus Lugdunum selbst, ist er nach seiner Tätigkeit in Rom gleichsam als Pensionist zurückgekehrt und solchermaßen geehrt worden (dass es in *Lugdunum* ein eigenes, ebenfalls durch Claudius gegründetes Kollegium der *LX* gegeben habe, halte ich für ausgeschlossen). Zu diesen und weiteren Überlegungen Hano 1995, 187 f., Anm. 5.; dass M. Oppius Placidus aus Lugdunum stammen könnte, ist schon von Torelli 1975, 124, Anm. 5 vermutet worden. Der berühmte *haruspex Caesarum* C. Umbricius Melior aus *Tarentum* (Taranto) war *patronus* seiner Heimatstadt, was deutlich zeigt, wie groß der Einfluss dieser angesehenen *haruspices* am Kaiserhof sein konnte; AE 1930, 52. Die literarischen Zeugnisse (der ältere Plinius und Plut. Galba 24) und weitere Angaben bei Schuster 1967, 595; dass er am 15. Jänner 69 Galba aus den Eingeweiden eines Opfertieres Unheil voraussagen konnte, bedurfte damals nicht unbedingt besonderer Kenntnisse der *disciplina Etrusca*.

optimus maximus und alle Götter und Göttinnen[8], Venus victrix[9], Victoria[10], Nemesis[11] und Mithras[12]. Auch wenn Iuppiter als *tin* oder *tinś* dem etruskischen Pantheon angehört und mit seiner Funktion Hauptgott des Kapitols ein Bezug zu etruskischen Traditionen zumindest nicht auszuschließen ist, Venus als *turan*, Victoria als *mean* (*lasa vecu*?) einschlägig bezeugt sind, sind diese *numina* doch der römischen und gerade auch provinzialrömischen religiösen Vorstellungswelt so sehr vertraut, dass wir für diese Weihungen keinen besonderen etruskischen Bezug herstellen müssen. Mithras und anscheinend auch Nemesis waren den Etruskern unbekannt[13]. Ein besonders schönes Beispiel für den lokalen Hintergrund einer Weihung ist der Altar, der 1965 in seiner ursprünglichen Position im Bereich der heißen Quellen von Bath – *Aquae Sulis* – in England gefunden wurde:

Deae Suli L. Marcius Memor haruspex d(onum) d(edit).

Es ist der erste und bisher einzige Beleg für einen *haruspex* in Britannien[14]. Die manchmal auch mit Minerva verbundene *dea Sulis* ist die ursprüngliche Gottheit dieser bis heute genutzten Heilquellen. Ob L. Marcius Memor der lokale und dort tätige *haruspex* gewesen ist oder nur als Badegast den Altar nach einer erfolgreichen Kur gestiftet hat, lässt sich nicht erkennen.

Von den sonstigen Zeugnissen für *haruspices* soll nur noch auf die bemerkenswerte Stiftung aus *Virunum* (Zollfeld, Kärnten; Provinz *Noricum*) hingewiesen werden:

L. Tuccius l. f. Pol(lia) Campanus haruspex et Sollonia P. f. Sabina ob meritum rei public(ae) Virunens(ium) dederunt.

---

[8] Grundremmingen (Provinz *Raetia*, AE 1990, 772): *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) diis deabusq(ue) omnib(us) Iul(ius) Salutaris arusp(ex) et Iul(ia) Iustina coniux.*

[9] *Apulum* (Alba Iulia, Provinz *Dacia Apulensis*, CIL III 1115 = ILS 3174 = IDR 3/5, 364): *Veneri victrici pro sal(ute) imperi et s(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani) et ordinis col(oniae) Apul(ensis) C. Iul(ius) Vale(n)s haruspex col(oniae) s(upra) s(criptae) et antistes huiusce loci [v(otum) l(ibens)] p(osuit)*. Zum Stifter, der mehrere Weihungen vorgenommen hat, möglicherweise eine Art Oberpriester der Stadt oder „Chef" mehrerer Heiligtümer war, siehe auch die Anm. 11 und 12. Dass für verschiedene Gottheiten in ein- und demselben Tempel Weihinschriften errichtet werden, kommt durchaus vor, doch wird wenigstens Mithras (siehe Anm. 12 Nr. 3) wegen seiner spezifischen Kultform wohl einen eigenen Tempel oder Kultraum gehabt haben. Wegen der Bezeichnung von Apulum als *colonia* müssen diese Inschriften der Zeit nach Commodus angehören.

[10] Bad Wimpfen (Provinz *Germania superior*, AE 1990, 762): *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Victoriae Aug(ustae) M. Ianuarinius Secundin[u]s harus(pex) et [R]omulu[s filius ?] d(onum) d(ederunt).* Eine Stiftung zu Ehren des Kaiserhauses.

[11] *Apulum* (Alba Iulia, Provinz *Dacia Apulensis*, AE 1930, 6 = IDR 3/5, 297). Auf dem Sockel einer Statuette der Göttin: *[N]emesi reginae C. Iul(ius) Valens harus(pex) col(oniae) Apul(ensis) et ant(istes) huiusce loci somnio monitus l(ibens) p(osuit).* Es handelt sich zweifellos um denselben Stifter wie Anm. 9 und 12.

[12] 1. Speyer (Provinz *Germania superior*, AE 1990, 757): *[Deo in]victo Mytre* (!) *Pompeianius [... har]uspex [...* (Rest unverständlich).

2. Stockstadt (Provinz *Germania superior*, CIL XIII 11788 = CIMRM 1161 f. = CSIR Deutschland 2/13, 77): *D(eo) i(nvicto) M(ithrae) Pa[... Per]pe[tu]us ha[rus]pex [de] suo posuit.* Auf der Vorderseite ein stark beschädigtes Relief mit Darstellung der Felsgeburt des Mithras.

3. *Apulum* (Alba Iulia, Provinz *Dacia Apulensis*, CIL III 1114 = IDR 3/5, 356): *[..... in]victo pro salute imp(erii) p(opuli)q(ue) R(omani) et ordinis col(oniae) Apul(ensis) C. Iul(ius) Valens har(uspex) col(oniae) s(upra) s(criptae) et antistes huiusque loci v(otum) l(ibens) p(osuit)*. Zum Stifter vgl. die Anm. 9 und 11.

Der große Altar aus *Moguntiacum* (Mainz, Provinz *Germania superior*, CIL XIII 6765 = CSIR Deutschland 2/4 Nr. 116 und Taf. 95, „severisch") zeigt im erhaltenen Zustand außer dem Hinweis *[ar]am* (?) keine Götterweihung, ist aber deswegen von Interesse, weil er offenbar mehreren *haruspicib(us)* gewidmet wurde. Von einer Wiedergabe des nicht vollständig erhaltenen Textes wurde hier abgesehen. Nicht erhalten ist auch der Göttername in der sprachlich auffälligen Inschrift CIL VIII 8314 = ILAlg. 2/3, 7768/7770 aus *Cuicul* (Djemila, Provinz *Numidia*): *[- - -] sac(rum) M. Ulp(ius) Fyr(mus !) Olympianus harus(pex) pro Egnatuleia Naevilla sol(vit) d(e)d(icavit)q(ue) cur(antibus) Ulpiab(us !) Olympian(a) et Naevila filiab(us !)*. Wenn *Olympianus* tatsächlich eine Herkunft aus Olympia und damit aus dem griechischen Osten andeutet, wäre dies für einen *haruspex* durchaus bemerkenswert.

[13] Zu Nemesis vgl. Pfiffig 1998, 280, der gegen Gagè 1954, 39-78 die Gleichsetzung dieser Göttin mit der etruskischen *alpanu* ablehnt. Prinzipiell müsste eine solche rächende Unterweltsgottheit den Etruskern nicht fremd sein, vielleicht wird aber deren Funktion ausreichend durch männliche Dämonen wahrgenommen. Der Mithraskult wieder ist in der uns bekannten Form erst im Lauf des (späteren) 1. Jh. n. Chr. im römischen Westen heimisch geworden.

[14] R. P. Wright, JRS 56 (1966), 217 Taf. 11,2 = AE 1966, 220. Die Buchstaben VSP sind anscheinend erst nachträglich angefügt worden, vielleicht weil die Abkürzung HAR sonst nicht ausreichend verstanden worden wäre. Auch Wright weist darauf hin, dass *haruspices* „frequently men of some standing" gewesen wären.

Die Inschrift steht auf einer mächtigen Statuenbasis, die ursprünglich wohl auf dem Forum von Virunum aufgestellt war. L. Tuccius Campanus und seine Frau haben wegen eines leider nicht angeführten *meritum* dieses Denkmal errichten lassen; die Formulierung lässt möglicherweise absichtlich offen, ob sie diese Stiftung wegen eines Verdienstes der Stadtgemeinde (an ihnen) oder für die Stadtgemeinde vorgenommen haben[15]. L. Tuccius Campanus und vermutlich auch seine Frau waren Italiker, sehr wahrscheinlich mit etruskischem Hintergrund[16]. Sein Amtskollege aus Celeia (Celje, Slowenien, ebenfalls Provinz Noricum) hieß Aulus Vederna Maximus, was nun wirklich keine Zweifel bezüglich seiner Herkunft offen lässt; dessen Sohn (und Stifter des Grabmals) war mit einer Tuccia Secundina verheiratet[17].

Haruspices finden sich auch als militärische Chargen im römischen Heer, doch fällt hier auf, dass sie, außer bei den stadtrömischen Truppen in Rom, nur in Nordafrika bezeugt sind[18]. Sonst ist die geographische Streuung der Zeugnisse nicht besonders auffällig. Lediglich im Bereich der *Germania superior* lässt sich vielleicht eine größere Dichte feststellen, was umso mehr bemerkenswert ist, als gerade in diesem Raum nicht oder erst relativ spät formell Städte römischer Ordnung entstanden sind. Dagegen haben sich bis jetzt keine Zeugnisse in Pannonien gefunden[19]. Weniger überraschend ist, dass es keine Belege im griechischen Osten gibt, wo sich vor dem Hintergrund der eigenen mantischen Traditionen eine institutionelle Haruspizin selbst unter römischem Einfluss nicht entwickeln konnte.

Ein bemerkenswertes Zeugnis findet sich allerdings in Ephesos (Provinz *Asia*)[20]:

᾿Αττίδιον Τοῦσκον πραίτορα καὶ πρεσβευτὴν γενερῶσον καὶ εὐγενέστατον Στερτίνιος Μάξιμος εὐτυχὴς ἱππικὸ[ς] ῾Ρωμαίων, θύτης τῶν ἑξήκοντα, σκρείβας λιβράριος κουαιστώριος, τὸν ἴδιον πάτρωνα.

Die Inschrift ehrt Attidius Tuscus (!), der hier ein wenig unexakt als *praetor et legatus* bezeichnet wird und in dieser Funktion zur Unterstützung des Statthalters in der Rechtsprechung tätig war[21]. Er wird als *generosus* – das lateinische Wort ist zwar griechisch geschrieben, bleibt aber unübersetzt – und „hochwohlgeboren" bezeichnet. Uns interessiert hier mehr der Stifter: es ist ein Stertinius Maximus[22], der sich stolz als „Römischer

[15] D. h. *rei public(ae) Virunens(ium)* könnte als Genitiv von *meritum* abhängig sein, aber auch als Dativ zu *dederunt* gehören. Auch wenn dieses Argument nicht überbetont werden soll, kann daran erinnert werden, dass es im Etruskischen die Unterscheidung zwischen Genitiv und Dativ nicht gibt. Ob dies aber – im frühen 2. Jh. n. Chr. – hier als Erklärung herangezogen werden kann?

[16] Das Gentile *Tuccius* geht auf eine etruskische Wurzel zurück; Schulze (Anm. 4) 375. Die *tribus Pollia* erlaubt keine sichere Zuordnung, doch gehören ihr einige Städte Kampaniens ebenso wie des nordetruskischen Bereichs an. Vor einer zu engen Interpretation des Cognomens *Campanus* muss allerdings gewarnt werden.

[17] AE 1948, 236 = Anna und Jaro Šašel, ILJug (Ljubljana 1963) Nr. 393. Gehen wir davon aus, dass die *haruspices* in den Nachbarstädten Virunum und Celeia „dienstliche" und private Kontakte hatten, wäre es durchaus denkbar, dass deren Kinder geheiratet haben. Vgl. dazu auch Gerhard Winkler, *Etruskische Haruspices in den Städten von Noricum,* in: Römisches Österreich 2, 1974, 123-125.

[18] CIL VIII 2567 = 18054 und 2586 = ILS 2381; AE 1917/18, 57 = AE 1992, 1871; ILPBardo (Rom 1986) Nr. 370. In diesen Fällen handelt es sich um Listen von Soldaten, die zeigen, dass die *haruspices* eine nicht allzu bedeutenden Rang unter den *immunes* einnahmen, was vielleicht auch erklärt, warum sie anderswo mit dieser besonderen Funktion gar nicht ausgewiesen werden; die mögliche Nennung eines *har(uspex ?)* findet sich aber auch auf einem Bruchstück der Soldatenliste des Tropaeum Traiani in Adamklissi; ILS 9107, Zeile 18. AE 1921, 39 (gehört zu ebd. 38) aus Kem el Kebch (*Aunobaris*, Provinz *Africa*) ist eine Liste von Konsiliumsmitgliedern und Zivilbeamten im Stab des Prokonsuls oder seines *legatus iuridicus* und führt einen Sex. Serius Verus als *haruspex* zwischen einem *scriba quaestorius* und einem *scriba librarius* an vorletzter Stelle an, was durchaus Rückschlüsse auf seinen Rang zulässt. Vgl. dazu auch die später behandelte Inschrift des Stertinius Maximus aus Ephesos. Dazu gibt es als weitere Zeugnisse aus Nordafrika eine einfache Grabinschrift: *D(is) M(anibus s(acrum) L. Antonio Saturo harus(pici) leg(ionis) Flavi(a) Gemellina marito dulcissimo fecit* (CIL VIII 2809, *Lambaesis*; die Truppe des L. Antonius Satur muss die *legio III Augusta* gewesen sein) und eine weitere, unvollständige Grabinschrift CIL VIII 9824.

[19] Zu erwähnen ist hier allerdings das eindrucksvolle Zeugnis eines *pontifex et h[ar(uspex) ?] coloniae sacerd(os) [deae] Rom(ae)* aus *Oescus* (Gigen, Provinz *Moesia superior*), AE 1957, 295 = ILBulg (Sofia 1989) Nr. 75, doch sind Lesung und Ergänzungen nach den mir zugänglichen Unterlagen nicht in allen Teilen sicher.

[20] ILS 8833 = IE (IK 15) 1540 mit der älteren Literatur. In sekundärer Verwendung in einer Mauer im Bereich des Artemistempels von Ephesos.

[21] Die korrekte Amtsbezeichnung wäre *legatus pro praetore*, eine Funktion, die manchmal bereits nach der Quästur bekleidet wurde. Dies dürfte hier angesichts der ausdrücklichen Nennung des Geehrten als πραίτωρ nicht der Fall sein; die Bekanntschaft mit dem Stifter der Inschrift geht vermutlich bereits auf seine Periode als Quästor in Rom zurück.

[22] Anders als offenbar alle früheren Herausgeber der Inschrift halte ich ευτυχής (lat. *felix*) nicht für einen weiteren Namensbestandteil, sondern für ein allenfalls auch zu ἱππικος Ρωμαίων (lat. *eques Romanus*) gehöriges Appellativ. Es ist nicht leicht zu erklären, warum das Cognomen *Maximus* in der lateinischen Form belassen, *Felix* (oder *Fortunatus*) aber übersetzt worden wäre, oder warum Stertinius Maximus, selbst wenn er ein geborener Ephesier gewesen sein sollte, ein zusätzliches (ursprüngliches?) Cogno-

Ritter“ bezeichnet und zusätzlich, in griechischer Übersetzung, seine Funktion als *vates ex sexaginta* angibt. Er gehörte also zum exklusiven Kreis der stadtrömischen *haruspices*, der auf sechzig Mitglieder beschränkt war[23]. Darüber hinaus hatte er, wie ursprünglich auch Horaz, einen „Brotberuf“ als *scriba librarius* und *quaestorius*. Bei allem Ansehen dieser Beamten im Bereich der römischen Finanzverwaltung fällt es uns schwer, damit seinen Ritterrang in Übereinstimmung zu bringen, den er vielleicht einer Intervention des Attidius Tuscus verdankte. Dass er ihn in der Stiftung als *patronus* bezeichnet, ist hier nicht in dem Sinn zu verstehen, dass er als sein ehemaliger Sklave ihm die Freilassung verdankt, sondern charakterisiert ihn allgemein als seinen besonderen Förderer und Wohltäter. Auch in Ephesos hat er sich wohl im Gefolge des Attidius Tuscus aufgehalten.

In Kleinasien spielt auch das letzte Zeugnis, das wir für eine Tätigkeit von *haruspices* im Provinzialgebiet heranziehen können, und es ist, so will uns jedenfalls der Autor glauben machen, ein Ereignis von geradezu welthistorischer Bedeutung:

> *Cum ageret in partibus Orientis* (sc. Diocletianus)*, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes et in iecoribus earum ventura quaerebat. tum quidam ministrorum scientes Dominum cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis immortale signum: quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. trepidabant aruspices nec solitas in extis notas videbant, et quasi non litassent saepius immolabant. verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspicione seu visu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent*[24].

Es ist – nach Lactanz – der unmittelbare Anlass für die letzte und umfassendste Christenverfolgung unter Diokletian. Bei einem Opfer – wir wissen leider weder den Ort noch den genauen Zeitpunkt – vermögen die *haruspices* in den Lebern der Opfertiere nicht die gewohnten Zeichen zu erkennen, und nach wiederholten Versuchen führt ihr Leiter, der den bemerkenswerten Namen *Tagis* trägt (falls nicht vielleicht die Funktionsbezeichnung des Vorstandes der *haruspices* vom Autor missverstanden wurde), dies darauf zurück, dass Christen unter dem anwesenden Personal, die sich offenbar bekreuzigten, das Opfer störten. Es ist dies eine der frühesten Erwähnungen des Kreuzzeichens überhaupt und seiner im Volksglauben tief verwurzelten Funktion zur Abwehr von Unheil. Auch wenn dieser Bericht nicht wirklich als Beleg für die Tätigkeit von *haruspices* im Provinzialgebiet oder gar in Kleinasien herangezogen werden kann – sie nehmen hier ihre Funktion im Gefolge des Kaisers wahr –, ist er uns dennoch, auch mit dem Namen oder der Bezeichnung *Tagis*, wertvoll als Zeugnis für das Weiterbestehen etruskischer Traditionen auch noch im 4. Jh.[25].

Bibliographie

Gagè 1954: J. Gagè, *Alpanu, la Némésis étrusque et l’«extispicium» du siège de Véies*, MEFRA 66 (1954), 39–78.

Hano 1995: M. Hano, *Le temoignage des inscriptions latines sur les Haruspices*, in: Les écrivains et l’*etrusca disciplina* de Claude à Trajan, Caesarodunum – Bulletin de l’Institut d’Études latines et du Centre de Recherches A. Piganiol, suppl. 64, 1995, 184–193.

Pfiffig 1998: A.J. Pfiffig, *Die etruskische Religion*, Wiesbaden 1998.

Schulze 1904: W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904.

Schuster 1967: M. Schuster, s.v. Umbricius, RE 9 A (1967), Sp. 595.

Thulin 1905-1909: C.O. Thulin, *Die etruskische Disziplin*, Göteborg 1905–1909 (Neudruck Darmstadt 1968), Teil 3, 150 ff.

Torelli 1975: M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florenz 1975.

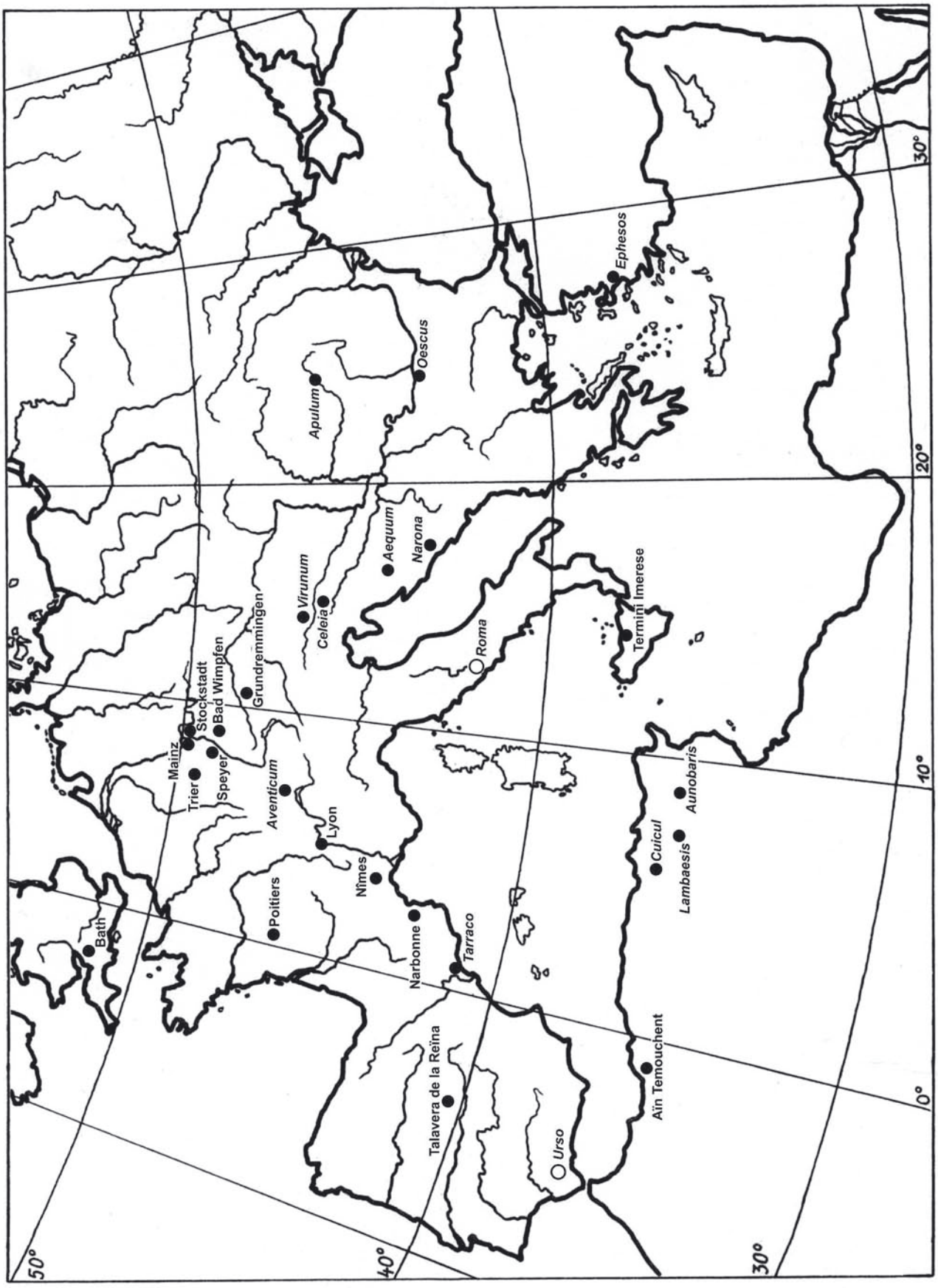
---

men *Eutyches* getragen haben sollte. Eine Verwandtschaft zu dem in Ephesos bezeugten reichen Freigelassenen C. Stertinius Orpex, der, wenn auch mindestens eine oder zwei Generationen früher, ebenfalls *scriba librarius* gewesen war, ist nicht auszuschließen.

[23] Zu einem weiteren Beleg siehe hier die Anm. 7 (*Lugdunum* – Lyon).

[24] Lact. mort. pers. 10,1-3.

[25] Aufgrund der Namensformen gehört wohl auch die bemerkenswerte Inschrift aus *Augusta Treverorum* (Trier, Provinz *Belgica I*) ins 4. Jh: *Ob memoriam custod[i]endam adque propagandam magistr(orum) et parentum suorum Iustia[n]i Iuliani Aprilis Pompeiani [- - -] Theodori Martialis Arcadi Nycteri Concordius et Hemerius haruspices publ(ici) c(ivitatis) Tr(everorum) fecerunt*. Zwei *haruspices publici* (!) von *Augusta Treverorum* stiften diese Inschrift zur Erinnerung an ihre Eltern und Lehrer, insgesamt neun ohne nähere Bezeichnung genannte Personen. Unter den *magistri* befinden sich mit Sicherheit auch diejenigen, denen sie ihre Kenntnisse der *disciplina Etrusca* verdanken.



Karte mit den im Artikel genannten Fundorten (Karte: Autor, auf der Grundlage einer Karte der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt).

Überlegungen allgemeiner Natur

Polis, Staat und Kult. Grundsätzliche Überlegungen

GERHARD DOBESCH (WIEN)

Am Beginn stehe eine Tatsache, die eigentlich jeder weiß, die kaum jemanden überrascht und die doch nicht den ihr gebührenden Platz in unserem Geschichtsbild einnimmt, obwohl sie für alle Geistes- und Mentalitätsgeschichte von zentraler Bedeutung ist oder sein sollte.

In unserer Gegenwart ist es meist ein fester Bestandteil politischer Aussagen, dass Staat und Religion genau getrennt sein sollten; und meist, d. h. in Europa, ist das auch der Fall. Aber der konfessionslose Staat ist eine Erfindung des 18. Jhs. Vorher hat es ihn fast nie, vielleicht gar nie gegeben und konnte ihn in der Regel auch nicht geben.

Jeder antike Staat hat eine Staatsreligion, ja fast kann man sagen, er ist selber so etwas wie eine Staatsreligion. Auf jeden Fall ist er eine Kultgemeinschaft.

Die Staatsreligion und der Kult sind für alle Bürger dieses Staates – aber nur für sie! – unbedingt verpflichtend. Das gilt voll und ganz auch für die Etrusker.

Wir würden jene Staaten – von Sumer und Ägypten angefangen, aber mutatis mutandis auch Athen noch im 5 Jh. und ebenso Rom – nicht verstehen, wenn wir nicht sähen, wie ernst sie ihren Staatskult nahmen, ja wie der religiöse Charakter der Gemeinschaft im Zentrum ihres Selbstverständnisses stand. Die Sicht der Aufklärer des 18. Jhs. und der meisten Historiker des 19. und des beginnenden 20. Jhs. sahen in jenen Staatsreligionen auch der Antike nur Bruchstücke eines überlebten, noch nicht beseitigten Aberglaubens, fast wie Fremdkörper der damals modernen Staaten, oder aber Ansätze eines unverschämten Klerikalismusses, die es zu überwinden und zu verurteilen galt. Doch ganz im Gegenteil braucht man, z. B. für Griechenland nicht in Delphi etwas wie den einzigen Ansatz zu einer Art „Kirche“ zu suchen, sondern jeder Staat war selber zugleich eine Kirche. Und im alten Orient bis zu den Achaimeniden und weiter bis zu den Sassaniden galt dasselbe.

Zugleich aber bestehen Kulte, die nicht mit dem Staat verknüpft sind, etwa Familienkulte, so wie es Einzel- oder Familienschicksale neben dem Staat gibt. Auch Gruppen (in Rom *collegia*) können sich für spezifische Götter bilden.

Und ebenso existieren Kulte, die über die Polisreligion hinausgehen, außer- oder überstädtische Kulte: in Griechenland etwa das Panionion, die delphische Amphiktyonie oder die olympischen Spiele, in Latium das Latinerfest auf dem Latinerberg und in Etrurien die *duodecim populi Etruriae* (mit einer gemeinsamen Grenze nach „außen“).

Dann aber ist zu fragen, was denn hier „Religion“ ist. Die Frage gilt – in sehr verschiedenen Formen – für den größten Teil der Menschheitsgeschichte, mit Ausnahme der gestifteten oder in eine Philosophie verwandelten Religionen. Um uns hier zu einer Annäherung zu führen, müssen wir von der christlich-abendländischen Vorstellung in größtem Umfang Abschied nehmen. Versuchen wir wenigstens eine Skizze, mehr ist im Umfang eines Kongressreferates nicht möglich.

Im Polytheismus gibt es kein Credo, am wenigsten ein klar geformtes, einziges und verbindliches Credo. Es gibt keine festen, definierten Glaubensinhalte, kein *depositum fidei*, keine Theologie in unserem Sinne, und auch die Mythen haben keine festgelegte Heiligkeit, Eindeutigkeit und Endgültigkeit. Das einzig ehern Feststehende, formal Unverrückbare, oft bis ins Wort hinein Unverzichtbare sind der Kult der Götter und ihre Feste. Das gilt sowohl für die orientalischen Tempel und Reiche wie ebenso für die Polis und ihren Staatskult.

Die ägyptischen Priester, um ein Beispiel zu nennen, haben durch Darstellungen und Namen, Epiklesen und Gebete oft eine beachtliche mythologische Systematik („Theologie“) geschaffen, aber sie konnte von Tempel zu Tempel wechseln, und je nach dem hier oder dort am meisten verehrten Gott umgeordnet und anders ponderiert werden, ohne dass jemand daran Anstoß nahm – auch nicht die Priester.

Bei den Hellenen standen die Namen der großen Götter (aber nicht die das Wirken ausdrückenden Beinamen) einigermaßen fest und waren auch ziemlich einheitlich. Aber die mit ihnen verbundenen Eigenschaften, ihre Tätigkeiten, ihre Mythen differierten beträchtlich, waren auch kaum ganz festgelegt und definiert. Nichts ist dafür so bezeichnend wie die Tatsache, dass Herodot, selber im Sinne der Tradition tief gläubig, genau wusste – und offen aussprach –, dass Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter „gemacht hätten“[1], d. h. ihre detaillierte Gestalt gegeben hätten.

Nach unseren Begriffen wäre das eine Ablehnung, ja Verurteilung. Nicht bei den Griechen. Die Dichter erfanden nicht die Götter, aber sie gaben ihnen bildhafte Erscheinung, Eigenschaften, zusätzliche Inhalte, mythische Taten, und sie systematisierten sie, besonders Hesiod. Aber die Allgemeinheit akzeptierte das, weil es „mächtig“ war, ohne wortwörtlich wahr zu sein. Auch nach Homer und Hesiod setzten die Dichter deren gestaltende Tätigkeit ohne weiteres fort: Archilochos, Sappho und Alkaios, Stesichoros und Bakchylides, die attischen Tragiker, sie formten, erweiterten, engten ein, veränderten und führten auch in den Mythos neue Motive ein. Und wenn eine Göttin dem Stesichoros wegen einer nachteiligen Darstellung in einer Sage zürnte, so verkündete er dann eben etwas ganz anderes (seine „Palinodie“).

Denn die Mythen waren überhaupt nicht einheitlich, ja bei ein und demselben Dichter gab es „Widersprüche“, die ursprünglich nicht als Widersprüche empfunden wurden: Sophokles konnte im „Aias“ Odysseus als edel und human darstellen, im „Philoktet“ als lügenden Intriganten. Bekannt ist auch, wie attische Künstler ganze Mythen und Mythenkreise zur Verherrlichung Athens schufen und Theseus fast zu einem Konkurrenten des Herakles aufsteigen ließen.

Wie frappant Überlieferungen einander widersprechen konnten, ersieht man daran, dass in Kreta ein Grab des Zeus gezeigt wurde. Erst in jüngerer, rationalisierender Zeit trug das dazu bei, die Kreter als Lügner zu charakterisieren, in älteren Zeiten störte das niemanden, am wenigsten das breite Volk. Wenn die Kreter ein solches Grab besaßen, sollten eben die Kreter es verehren; für die anderen Griechen war das nur so wichtig, wie sie jeweils wollten, und verpflichtete sie zu gar nichts.

Die Hellenen vor der Sophistik fanden eine klare, für sie plausible und überaus bezeichnende Richtschnur dafür: die jeweilige lokale Überlieferung, in Bräuchen, Kult und ethischen Vorstellungen niedergelegt, war für die jeweilige örtliche Bürgerschaft der Stadt oder des Stammes verpflichtend. Außerhalb des Staates nicht, innerhalb seiner Grenzen aber ganz unbedingt.

Herodot etwa beobachtete, dass bei den verschiedenen Völkern das Verhalten gegenüber den Eltern extrem unterschiedlich sein konnte, von der pflegenden Verehrung bis zur kultischen Tötung. Das fiel unter den Grundsatz „νόμος πάντων βασιλεύς“, d. h. für alle Völker und deren einzelne Menschen ist Brauch/Gesetz der König, dem sie zu gehorchen haben. Die Spartiaten gehorchten den harten Gesetzen und Regeln ihres „Kosmos“ in unbedingter Totalität, außerhalb Lakoniens gehorchte ihnen niemand. Für die Strukturen unserer Vorstellungen und Kategorien müsste das eine extreme Relativierung bedeuten, die zu Kritik und Ablehnung führt. Für die älteren Griechen galt das nicht.

Im berühmten Chorlied in der „Antigone“ sagte Sophokles[2] in zwei herausragenden Beispielen (pars pro toto), was für ihn der Unterschied zwischen Gut und Böse und der Gegensatz von „hoch geehrt in der Polis“ und „ausgestoßen aus der Polis“ war: νόμους περαίνων χθονὸς θεῶν τ᾽ ἔνορκον δίκαν, also: die Bräuche/ Gesetze des Bodens (= des Vaterlandes)[3] zu erfüllen und die göttliche Rechtlichkeit der Eide zu bewahren. Der Bürger war in der heiligen Überlieferung – der Überlieferung der Staatsreligion, des Staates als Kultgemeinschaft und Kirche – fest gebunden. Widersprüche zu den Zuständen in anderen Poleis (in anderen „Kirchen“) waren völlig irrelevant.

Auch in Rom waren die Verhältnisse durchaus vergleichbar: dort nahmen der *mos maiorum* und die *exempla maiorum* – auch deren *instituta* – den Platz der sophokleischen „Bräuche/ Gesetze der Erde“ und des sonstigen griechischen Nomos ein. Denn in ihnen verband sich alles universal: Kult, Kultgebräuche, Gebete, Zukunftserforschung und Sibyllensprüche; jedes Verhalten gegenüber den Göttern, jede sittliche Bindung; Inhalt und Inbegriff des Verhaltens gegenüber der res publica und des Handelns in allen ihren Anliegen. Und so wie in Griechenland die νόμοι als konkrete Einzelgesetze des Staates, waren in Rom die Gesetze und In-

[1] Herodot 2,53,2.
[2] Soph. Antig. 368–370.
[3] Aber immer auf der Grundlage der „ungeschriebenen“ Gesetze (ebd. 450–460), nicht Gesetze freier staatlicher Willkür.

stituta, aber auch die *exempla* großer Männer vermehrbar. Denn auch die Stadt Rom war ursprünglich eine umfassend religiöse Tatsache („religiös" in unserem Sinne, nicht in dem der engen „*religio*" der lateinischen Sprache).

In Rom sind die Götter immer wieder ganz „handgreiflich" präsent und in das öffentliche Leben verwoben. Dass nicht nur die blutigen Spiele, sondern auch die spannenden Circusspiele in erster Linie eine festliche Schau für die Götter und daher auch für ihre Menschen, ihre Römer sind, zeigt sich an der *pompa circensis*, in der zu Beginn der Spiele die Götterbilder hereingebracht wurden (auf einer *tensa/thensa*, einem Wagen, oder auf einem *ferculum*, einer Bahre oder Trage; je nach Würde), und dass bei ihrem Eintreten das Volk sie verehrend mit Klatschen begrüßte. Dafür dienten nicht die großen Götterstatuen in den Tempeln, sondern es gab eigens gefertigte *imagines*, die aus dem Tempel dafür geholt wurden. Die – wie jeder wusste – von Menschen geformte Darstellung ist ganz elementar und unmittelbar mit ihrer Gottheit identisch, wird zu deren Epiphanie; und das mitten im Leben. Es waren wohl dieselben eigenen *imagines*, die bei gewissen Feiern öffentlich auf ein Polster gelegt (*pulvinar*, bei einem *lectisternium*) oder auf Sessel gesetzt (*sellisternium*) wurden, worauf man ihnen reale Speisen vorsetzte. Wieder etwas anderes, aber im selben Vorstellungskreis sind die *supplicationes*: Die feierlichen Götterstatuen sind ja die Götter; zur Buße, zur Bitte oder zur freudigen Danksagung, je nach Glück oder Unglück, aber stets bei öffentlichen Anlässen der res publica, wurden auf Senatsbeschluss die Tore der Tempel für eine gewisse Zahl von Tagen geöffnet, damit alle Römer, Männer wie Frauen, diesen sichtbaren Göttern ihre eigenen Trank- und Weihrauchopfer darbringen konnten. Private und einzelne Menschen – aber in ihrer Eigenschaft als Bürger des religiösen Staates – baten, dankten und flehten für die staatliche Situation, für die res publica des populus, zu den verschiedenen Staatsgöttern. In diesem Sinne gab es nichts völlig Privates in der menschlichen Person.

Als unmittelbare Gegenwart des siegenden Stadtgottes erschien beim römischen Triumph der Feldherr im göttlich-königlichen Triumphalornat. In dieser „Epiphanie" feierte der Stadtgott (Iuppiter), der der innerste Ursprung und Sinn des römischen Sieges war, seine überlegene Kraft und Macht. Er mehrte seine Macht und die Roms.

Dass daneben auch – und hier wirklich von begrenztem Geltungsbereich, „privat" – die Haus-, Familien- und Regionalkulte (bei Augustus ebenfalls für die einzelnen Quartiere Roms) bestanden, versteht sich von selbst.

So wie in Griechenland konnte in Rom zumindest späterhin jeder Einzelne privat als Gott verehren, wen er wollte, auch Lebende. Es genügt an den Hirten Vergils zu erinnern, der den rettenden jungen Mann in Rom unter die „*praesentis divos*" rechnete und seinen Entschluss aussprach: *namque erit ille mihi (!) semper deus, illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet haedus*[4].

Für das ältere Rom ist eine Tendenz zur festgelegten Aufsplitterung der Gottheiten zu konstatieren. „Augenblicksgötter" spielten im gewöhnlichen Leben eine beachtliche Rolle. Groß war die Neigung zu abstrakten Begriffen (Honos, Virtus, Concordia) als zu Göttern, wobei es offenbar wenig interessierte, ob und wie sehr sie „Personen" waren; es genügte, dass sie heilige Realitäten waren, und das im Leben der Kultgemeinschaft der res publica. Oder es gab neben dem Iuppiter Optimus Maximus (auch das ist eine unterscheidende, spezialisierende Beschreibung) etwa den Iuppiter Feretrius oder den Iuppiter Stator. Es gibt eben keine Theologie in unserem Sinne; die stark auseinandertretenden Aspekte der Gottheit sind Realitäten, man fragt nicht, wie sie unter dem einen Hauptnamen des Gottes zusammenhängen (oder fragt nur innerlich und unverbindlich, nicht offiziell), sondern es genügen Name, Kultort, Opfer, Gebete für eine heilige Realität und für deren Wirkung.

Auf dieser Grundlage konnte später Caesar seine Verehrung als „julischer Divus", mit Kultnamen, Tempel, Priester in engste, schillernde Nähe zum Iuppiter Optimus Maximus bringen, ohne das Verhältnis inhaltlich näher festzusetzen.

Wir brauchen hier nicht auf die schwierige Frage nach Existenz oder Eigenart einer sog. „römischen Pontifikalreligion" einzugehen. Aber man wird sagen dürfen, dass die offiziellen römischen Kultformen (sicher auch in den Gebeten) der Tradierung von Mythen nicht förderlich waren. Ganz anders die Griechen, und hierin liegt wohl auch der Grund, dass die griechischen Götter viel stärker personalisiert und indivi-

[4] Verg. ecl. 1,6-8.

dualisiert waren (in Rom drang dieses Element erst dann mit Macht ein, als Dichter griechische Dichtungsformen einführten).

Der eigentliche Mythos in Rom als die Erzählung vom Eingreifen göttlicher Gewalten und deren Zusammen- oder Widerspiel mit den Menschen war die römische Geschichte, im inneren Werden wie besonders im Anwachsen der Regentschaft in Italien und in der Bildung des imperium Romanum. Um ein mittelalterliches Wort sinngemäß umzuprägen: es waren nicht die „*Gesta Dei per Francos*“, wohl aber die „*Gesta Deorum per populum Romanum*“; das mag überspitzt formuliert sein, aber es trifft sicher etwas vom älteren römischen Selbstverständnis, nicht nur im breiten Volk. Es war ein Selbstverständnis göttlicher Gegenwart. Die literarische Geschichtsschreibung entstand in Rom unter griechischem Einfluss[5] und durch die Notwendigkeit, Roms Sache den Griechen verständlich und akzeptabel zu machen; aber vielleicht ist es kein Zufall, dass die „Verschriftlichung“ der römischen Geschichte in eine Zeit fällt, die auch sonst in der Geistesgeschichte verschiedener Völker zu beobachten ist, etwa bei der Aufzeichnung von Volksmärchen und Sagen in Europa und hernach in der Welt just dann, als die alten Traditionen auf Nimmerwiederkehr zu versinken begannen: Gerade im zweiten punischen Krieg und danach setzte eine stürmische Umgestaltung römischen Wesens ein, in Mentalität, in ganz neuer Selbstachtung und in ganz neuer politischer Rolle als werdende Weltmacht, ja Weltherrscherin. Vor diesen ganz neuen, inneren und äußeren Lebensformen und der Notwendigkeit, dort auch neue Charakterseiten römischen Wesens zusätzlich zu (und dennoch oft genug statt) den früheren zu entfalten, ist es völlig verständlich, nach der notwendigeren Zeitgeschichte doch immer mehr auch Roms ältere und älteste „res“ aufzuzeichnen, die immer weniger aktuell, ja immer unmoderner wurden und doch ein Stück des eigenen Wesens blieben.

Mit diesem Charakter als Mythen mag es zusammenhängen, dass – wiederum nach griechischem Vorbild – die republikanischen Historiker, je mehr Zeit verging, mit den überlieferten Tatsachen ebenso frei umgingen wie die griechischen Dichter seit jeher mit den Sagen, sie zum Ruhm Roms und seiner großen Geschlechter ausgestaltend. Aber man ging doch nicht so weit mit dem Grundsatz „*fare piacere, stupore*“, wie es seit dem 4. Jh. ein Theopomp und Duris getan hatten, und vollends in frei erfundene, große Romane, wie sie sich aus der hellenistischen Tradition bei Diodor, Pompeius Trogus und Appian zum Teil widerspiegeln, mündete die römische Geschichtsschreibung über Rom kaum je ein. Der Mythos durfte beeindrucken, sollte aber nicht in billig und irreal sensationelles Geplauder übergehen.

Die *Res Gestae* des Augustus und ihre höchst kapriziöse literarische Form, die fast alles auf eine einzige langdauernde Lebensgegenwart bezieht, gehören vielleicht in dieselben Kategorien. Denn ist es ein Zufall, wenn sie modern einfühlsam als der Mythos des neuen Gottes bewertet wurden?

Bei den Etruskern waren die Beziehungen zwischen Stadtregierung, besser noch gesagt zwischen ganzem Stadtleben, und Kult mindestens ebenso eng wie bei den Römern, eher noch enger. Sie traten sicher nicht aus den Grundschemata heraus, die auch im Orient, bei den Phoinikern und bei den Puniern – und bei den anderen Altitalikern – das Leben bestimmten. Mag sein, dass der Gedanke, jede Stadt sei das Eigentum ihrer Stadtgötter, stärker ausgeprägt war, und vielleicht waren je nach Raum und zugehöriger Polis die etruskischen Götter auch bei gleichen Eigennamen stärker differenziert und von mehr ausgeprägter Andersartigkeit untereinander. Vielleicht waren sie auch sonst mehr individualisiert als bei den Römern.

Die Römer scheinen, ohne Schaden für die Frömmigkeit, schon früh einen Prozess der Rationalisierung im Sinne einer festeren Fassbarkeit der Götter mitgemacht zu haben, und ebenso einer extremen Verrechtlichung aller sakralen Handlungen, der den Etruskern vielleicht lange fremd blieb. Eine völlig unrömische Erscheinung ist bei den Tyrrhenern die Vorstellung, dass ihr Volk nach einer genau festgelegten Zahl von saecula untergehen müsse. Den Römern und Griechen war – das ist mental äußerst wichtig – die Idee einer unbedingten und durch nichts zu beugenden, zum Unheil wirkenden Schicksalsmacht fremd; wenn sie in einen solchen Irrationalismus verfielen, dann ganz im Gegenteil zugunsten einer Unsterblichkeit der Stadt. Hierin folgte Rom ganz der griechischen Vorstellungswelt.

Oben war die Rede von der *pompa circensis*, von *lectisternia* und *supplicationes*, bei denen die Götter in konkreten, materiellen Bildern sichtbar und wirkend anwesend waren; und wir erwähnten auch, dass im

[5] Aber dieser war, in Süditalien sogar unmittelbar vor den Augen stehend, seit Jahrhunderten dagewesen. So werden doch tiefere Bewusstseinschichten mitgewirkt haben, das vertraute Vorbild jetzt auf einmal für Rom zu ergreifen.

Triumph der römische Triumphator als Epiphanie des Stadtgottes erschien[6]. Dieser sehr starke und von den Menschen immer wieder zu bewirkende Gegenwartscharakter der Götter im kultischen Leben der Stadtgemeinschaft (späterhin vielleicht weniger auffällig in der Geschichte der Stadtgemeinschaft) könnte Römern und Etruskern zum Teil gemeinsam gewesen sein. Ein Element aber fehlt diesen römischen Göttergegenwarten ganz und gar[7]: die mentale Steigerung zu visionären Erlebnissen, eine herbeizurufende übernatürliche Epiphanie, in der die Götter ihrerseits wirken, und jegliche Ekstatik. Wir gehen wohl nicht fehl in der Vermutung, dass diese bemerkenswerte „Lücke" etwas spezifisch Römisches war und blieb, aus römischer Grundhaltung, mehr oder weniger bewusst, und inner- wie außerhalb der römischen Staatsreligion durchgesetzt[8]. Zu dem seinem Wesen nach außerordentlichen Geschehen des „Aus-sich-heraus-Tretens" gesellt sich, namentlich wenn es gemeinschaftlich geschieht, sehr leicht der Zustand der Enthemmung, der ins Orgiastische führen kann. Bei den Etruskern scheint dieses ganz unrömische Treiben eine Rolle gespielt zu haben. Als es – woher auch immer – in der Form exzentrischer Bakchos-Feiern in Rom eindrang, wurde es vom Senat energisch unterdrückt; d. h. auf ein Minimum reduziert und streng überwacht.

Scheinbar gab es in Etrurien einen Sonderfall, der einer Theologie gleichen könnte: die auch schriftlich niedergelegte, sehr komplizierte Wissenschaft von den Vorhersagungen oder die von Kultformeln und Vorschriften. Aber das hatte mit Systematik des Götterwesens und der Göttermächte offenbar nichts zu tun, sondern war eine äußerst komplizierte, mit der gewöhnlichen menschlichen Gedächtniskraft zumindest später nicht mehr zu bewältigende Lehre aller Details, besonders bei der Einholung von Vorzeichen, der *disciplina Etrusca*. Das war ungriechisch und auch unrömisch genug, überschritt aber nicht das Wesen polytheistischer Religion, wie es oben umrissen wurde. Es war kaum eine Lehre vom Wesen der Götter, sondern eine Wissenschaft des Kultes.

Kehren wir noch einmal zu den generellen, zu allen Zeiten vorherrschenden, prinzipiellen Kennzeichen eines Polytheismus zurück. Hier zeigt sich eine Erscheinung, die unserer Vorstellungswelt als besonders paradox, ja unmöglich erscheinen muss, die aber mit der oben (S. 430–431) genannten Rolle der jeweiligen, örtlich begrenzten, örtlich verpflichtenden Macht des „nomos" zusammenhängt und mit dem Fehlen eines fixierten, durchdachten Glaubensbekenntnisses.

Denn in seltsamer Unempfindlichkeit tritt auch der Frömmste den Verhältnissen sogar bei benachbarten Städten und Völkern entgegen. Kein Grieche sah eine Minderung der hohen, heiligen Macht z. B. seines Zeus darin, dass dieser unter seinem Namen in Lydien, in Karien, bei den Illyrern gar nicht existierte und auch keinerlei Verehrung und Kult erfuhr. Damit korrespondierte, dass der Grieche selbst auch den höchsten Gottheiten anderer Länder oder Kulturen keinerlei Beachtung schuldete. Man leugnete aber wechselseitig die Götter des anderen in keiner Weise – sie waren fremder nomos und damit wechselseitig irrelevant. Und schon gar nicht strebte man danach, die eigene Götterwelt in fremden Ländern zu verbreiten[9], in irgendeiner Art zu missionieren. Keinen Griechen störte es, dass in Ägypten Ptah hoch verehrt wurde, in Hellas dagegen gar nicht. Keinen Ägypter störte, dass sein erhabener Amun in Babylonien völlig unbekannt war; sein Gott erlitt dadurch keine Einbuße an Macht und Heiligkeit. Den Römern war es völlig gleichgültig, dass ihr Iuppiter Optimus Maximus in Karthago nicht angebetet wurde; das war kein Stachel in der Nationalfeindschaft.

Selbst innerhalb einer einzigen Kultur, ob nun bei Griechen oder Etruskern oder Ägyptern, war für jede Stadt (in Ägypten für jeden Tempel) ihre eigene Stadtgottheit die oberste Gottheit. Aischylos arbeitete ohne jede Schwierigkeit geistig an seiner „Zeus-Religion" (ein Henotheismus), aber ohne Verletzung des Zeus baute Athen seinen Haupttempel der Athena Parthenos und räumte überhaupt in seinem Stadtkult Zeus keine besondere Bedeutung ein.

---

[6] Das viel diskutierte Problem etruskischer Einflüsse in dem später ganz spezifisch römisch gestalteten Triumph kann hier offenbleiben. Es genügt für den vorliegenden Zweck eine mentale Vergleichbarkeit.

[7] Auch im Gegensatz, zumindest in gewissem Grade, gegenüber anderen Ländern Altitaliens außerhalb der Etrusker?

[8] Die Parallele zur unfreundlichen Haltung gegenüber lebendigen, bunten, aber gefährlichen, unkontrollierbaren und auch zu wenig hieratischen Mythen stellt sich von selbst ein.

[9] Der Zug des Dionysos oder die Einrichtung eines fernen Kultes für Poseidon durch Odysseus in der Odyssee gehören in den Mythos. Ebensowenig kann man von Missionierung sprechen, wenn später eifrige Verehrer der Isis einen Kult für sie in anderen Ländern stifteten oder der Asklepioskult erst im peloponnesischen Krieg nach Athen kam. Es ging um Ausbreitung von Kulten oder Mysterien, nicht um die Verkündung einer Religion.

In solchem Denkrahmen arbeitete noch der Kaiserkult in der römischen Kaiserzeit: Augustus und Dea Roma waren in den tres Galliae auf dem Altar bei Lugudunum (und auch in anderen Provinzen schon unter Augustus) ernst verehrte Götter, in Rom selbst genoss der lebende Augustus und noch durch Generationen die Dea Roma keinerlei Kult. Für uns Heutige stellt sich die Frage: „Waren das nun Götter oder nicht?" In der Antike bestand kein solches Problem.

Fassen wir kurz zusammen: In jeder Polis (oder Etruskerstadt, Italikerstadt, Rom) „weiß" man viel über Namen, Eigenschaften und Wirkungsmacht der Götter, aber das alles kulminiert im Kult, im Staatskult. Der ist genau geregelt, und er ist für alle Bürger (nicht für die Fremden) unbedingt verpflichtend. Denn der Kult ist für die Stadt oder den Stamm (oder sonst die Sippe) heilsnotwendig; der Kult **ihrer** Götter, nicht der aller Götter. Das wurde ja zuletzt das zentrale Problem für die Haltung der Kaiserherrschaft gegenüber den Christen.

Die Götter, denen die jeweilige konkrete Stadt „gehört", haben ein Anrecht auf ihren Kult. Wird er ihnen vorenthalten oder geschieht in unrechter und zu nachlässiger Weise, so strafen die Götter die ganze Polis, die ganze Bürgergemeinschaft. Wenn dieselben Götter in anderen Städten oder Stämmen, die ihnen nicht „gehören", keinen Kult erfahren, so strafen sie diese durchaus nicht.

Sehr wohl aber konnte es sich durch irgendeine Willensäußerung von Göttern als für den Staat notwendig erweisen, neue Götter – die bisher natürlich nicht geleugnet worden waren, aber eben zu wenig oder gar keinen Staatskult erhalten hatten – in die Staatsreligion zu integrieren. So geschah es in Athen mit Asklepios im peloponnesischen Krieg, so in Rom in der Not des zweiten punischen Krieges mit der fernen, kleinasiatischen Magna Mater. Es handelte sich um *Rechtsakte,* für deren Beschluss in Rom nur der Senat zuständig war.

Genau dasselbe geschah viel später, wenn verstorbene Kaiser vom Senat einen Kult erhielten. Der Senat versetzte sie nicht unter die Götter – wie sollte er das auch vermögen? –, sondern aufgrund gewisser Ereignisse oder Zeichen, die „erkennen" ließen, dass der Tote in den Himmel aufgestiegen war, vollzog er die Prozedur „*in deorum numerum referre*", er versetzte den neuen Gott unter die für den Staat heilsnotwendigen Staatsgötter, denen ein Staatskult gebührte; und dafür war der Senat völlig zuständig[10].

In der ausgehenden Republik, als der Isiskult bei der breiten Masse enorm an Einfluss gewann, verwies der Senat von Zeit zu Zeit ihre Heiligtümer in das Gebiet außerhalb des Pomeriums, also außerhalb des „eigentlichen" Rom in kultischer wie rechtlicher Hinsicht. Dort durfte sie verehrt werden. Die für uns selbstverständliche Frage, ob sie eine Göttin war oder nicht, stellte sich dabei nicht, es handelte sich nur um eine für das Heil der res publica irrelevante Göttin und um eine das typisch „Altrömische" störende Form der Verehrung.

In Auswahl der Götter, in ihren Namen, ihrem Kult und den damit verbundenen Vorstellungen konstituierte sich jeweils die Polisreligion, jener Staatskult, der ohneweiters von Stadt zu Stadt wechseln konnte. In ihrer Stadt aber handelte es sich um eine Staatsreligion in strengstem Sinne, an der niemand rütteln durfte. Die Ausübung des notwendigen Kults erfolgte stets durch staatliche Beamte (Archonten, Konsuln) oder durch ebenso staatliche Priesterämter bzw. Priesterkollegien. Gemeinsam mit ihren staatlichen Institutionen und unter deren entscheidender Führung hatte theoretisch die gesamte Bürgerschaft am Kult teilzunehmen, den Staatskult als Kultgemeinschaft mitzuvollziehen. Dabei gewann die Bürgerschaft im Rahmen der Feier nicht eine neue, zusätzliche, religiöse Dimension, sondern sie war unverändert **die** Bürgerschaft und als solche religiös, so wie der ganze Staat und die Beamten.

Um eine vielleicht provokant erscheinende Formulierung zu wagen: Ursprünglich ist jeder Staat immer „auch" eine Kirche. Nur keine universale.

Manche Forscher erblickten im delphischen Orakel und seinen Priestern den einzigen Ansatz zu einer Kirche, den es in Griechenland gab. Aber es genügt schon, auf jeden einzelnen Staat zu blicken. Der Gedanke einer Trennung zwischen „staatlicher" und „religiöser Gewalt" existierte nicht.

Staatliche – aber im soeben genannten Sinn nicht „nur staatliche" – Organe kontrollierten die Belange der Staatsreligion. In Athen war (so etwa im Falle des Anaxagoras) die Volksversammlung die Instanz, die die Einführung neuer Götter untersagte. In Rom nahm der Senat entscheidende Eingriffe in die private Verehrung

[10] Dazu G. Dobesch, *Wurde Caesar zu Lebzeiten in Rom als Staatsgott anerkannt?* Siehe die Literaturliste.

von Isis oder Bacchus vor, verbot notfalls religiöse collegia und führte neue Götter in das römische Pantheon ein. Das war kein Übergriff über spezifisch staatliche Belange hinaus, sondern selber eine religiöse Tat.

In der römischen Kaiserzeit liegt die schon von Augustus bewusst begonnene[11] und später stets steigende Sakralisierung der Person des Kaisers und dann auch seines Hauses offen zutage. Anders als republikanische Konsuln oder Prätoren wurden die Exponenten des Staates nun ganz dezidiert zu Tatsachen der Staatsreligion.

Oben wurde von der Vielzahl der polytheistischen Götterwelten bei der Vielzahl von Völkern (Ägypten, Babylonien, Syrien, Persien, Phoiniker [Punier], Griechen) gesprochen, und dass man sie nicht als Anstoß empfand. Die weitere Ausbreitung z. B. ägyptischer Gottesvorstellungen (Ammon) ist z. T. schon ziemlich alt, wächst aber dann in hellenistischer Zeit fortlaufend (Melqart-Herakles), und erst recht in der Kaiserzeit. Es gab wohl auch schon früh gelegentlich den Gedanken, dass Einzelne etwa die Verehrung eines besonders geschätzten Gottes (oder eines zürnenden bzw. zu versöhnenden Gottes[12]) auch irgendwo in der Fremde ausbreiten wollten. Aber das hält sich immer im Rahmen feststehender Göttersysteme, die die Verehrung in ihrem Land nicht grundsätzlich transzendieren.

Der Alte Orient, Ägypten usw. – und auch das Judentum! – kennen, wie gesagt, keine Mission. Allenfalls trat auch, aber sehr spät, im Mithraskult die Idee einer Ausweitung auf, ohne aber den gewohnten Rahmen zu sprengen.

Jedoch ist ein anderer Gedanke höchst wirkungsmächtig vorhanden, nicht immer und überall, aber immer wieder: der Gedanke, für den Gott des eigenen Volkes die „Welt“ zu erobern, ein „Universal“-Reich für ihn zu schaffen. Das Phänomen ist allgemein bekannt, wir nennen nur die wichtigsten Vertreter: Die Assyrer eroberten immer neue Gebiete für die – ganz irdisch greifbare, nicht religiöse! – Weltherrschaft Assurs. Seit dem Neuen Reich[13] griffen die Pharaonen für die Herrschaft Amuns bis nach Syrien aus; das genügte ihnen meistens. Die Perser verbreiteten die Ordnung und die Herrschaft Ahuramazdas über die gesamte erreichbare Welt, bis sie an Hellas ihre Schranke fanden; von da an begnügten sie sich mit Asien und Ägypten. Es war keine Rede davon, den Kult Ahuramazdas, Assurs oder Amuns in den fremden Ländern zu verbreiten[14]. Der Gott wollte im Wesentlichen neue Untertanen, nicht neue Verehrer.

Wichtig war nicht der Glaube und nicht einmal Anbetung und Kult, sondern die auf Erden sichtbare Macht und Unterwerfungskraft in einem Reich, das von dem Volk dieses Gottes erobert wird. Dieses Volk ist – im Prinzip – „sein“ auserwähltes Volk unter dem König, aber mit der Einschränkung, dass es nur siegreich herrscht, solange sein Gott der siegreichste und mächtigste Gott ist. Auch Rom zeigte keinerlei Neigung, die Verehrung seines Iuppiter Optimus Maximus vom Kapitol in die anderen Gebiete Italiens oder in die Provinzen zu verpflanzen[15]. Warum auch? Sein Volk war ihm genug.

Dieser Gedankenwelt folgte in seinem Anfang auch der Islam. Die Araber waren das neue, auserwählte Volk Allahs und des arabisch verfassten Korans. Darum war es notwendig, alle arabischen Stämme zu Mohammed zu bekehren, sei es auch mit Gewalt. Aber außerhalb Arabiens sollte damals die Welt nicht zum Glauben an Allah bekehrt werden, sondern der Herrschaft Allahs und seines Gesetzes unterworfen werden. Ein universales Weltreich des Gottes der Araber, in sichtbarer, irdischer Macht, das war das unbegrenzte Ziel und das Motiv unbegrenzter Aggressionskriege, als „heiliger Krieg“ für Allahs Herrschaft auf Erden. So tief verwurzelt war die Idee des Reiches des eigenen Gottes in der Form des Reiches **seines** herrschenden Volkes im Orient.

Das führt zu einer anderen, älteren Idee, die vielleicht das sonderbarste Phänomen des Polytheismus ist. Wir finden sie das erste Mal voll ausgeprägt bei den Sumerern, ohne dass wir wissen, wie weit sie oder ihre Vorstufen zeitlich zurückgehen. In Sumer ist jede Stadt bzw. der Tempel und die ihn umgebende Siedlung

---

[11] Sie hatte eine erste Verwirklichung, wenn auch in extremer Steigerung, schon unter Caesar.

[12] Siehe oben Anm. 9.

[13] Vorher anscheinend nicht, es sei denn in Nubien.

[14] Hingegen war es sinnvoll, iranische Heiligtümer in fremden Bereichen einzurichten – aber nur für die dort weilenden Iranier.

[15] Eine scheinbare Ausnahme ist die Errichtung eines „Kapitols“ mit dem Kult der kapitolinischen Trias in den römischen (wohl auch in den latinischen) coloniae bzw. municipia. Doch war das unvermeidbar und ganz konsequent. Denn in diesen Städten lebten römische (latinische?) Bürger. Sie waren Teil des populus Romanus, als solchem war ihnen die Verehrung des obersten Gottes Roms eine Pflicht, und bei der Anlage der neuen Stadt musste die Gelegenheit zur Erfüllung dieser Pflicht geschaffen werden.

Eigentum ihres Gottes. Die ganze Buntheit des Pantheons lebt sich darin aus. Aber diese Götter sind begierig nach Besitz, Macht, Eroberung, und als höchstes Ziel winkt die Errichtung des siegreichen Vorranges; nach den Siegen von Ellil in Nippur jeweils bestätigt, denn der Vorrang wechselt je nach Kraft und Glück. Aber nicht Kraft und Glück der Menschen entscheiden: Es sind die Götter, die jeweils ihr Volk in den Krieg schicken, um – wenn sie mächtig genug sind – sich und ihm den Sieg zu verschaffen. Daraus wird die merkwürdigste, extreme Konsequenz gezogen: nicht Städte, Tempel, Völker kämpfen, sondern es sind die Götter selber, die gegeneinander kämpfen[16]. Das geht so weit, dass die völlige Niederlage einer Gottheit in einem Hymnus ganz drastisch und real beschrieben werden kann[17]. Nur von daher ist es zu verstehen, dass später der gewaltige Aufstieg Babylons und seines Reiches zur Folge hatte, dass sein Gott Marduk auch im Mythos an die erste Stelle der Götter trat.

Als der Assyrer Sanherib die verhasste Rivalin Babylon zerstörte und die Kultstatue des Marduk entführte, ging es nicht darum, den Gott zu vernichten (was nicht möglich war) oder ihn als unwahr und als Irrtum zu beweisen, ihn zu leugnen, sondern nur darum, ihn als machtlos, als voll besiegt zu zeigen und zum Gefangenen Assurs zu machen.

Vom Orient und Kleinasien her strahlten solche Gedankengänge auch bis nach Griechenland. Wohl von daher kommt letztlich das Motiv der gegeneinander kämpfenden Götter in der Ilias. Es ist dies eine handgreifliche Vorstellung, aber ein zeitloser griechischer Humor spielt unbeschadet hinein und ist nicht unfromm[18]. Doch das Motiv kann tödlich ernst werden: Nicht der Götterkampf als solcher entscheidet das Schicksal Trojas, er ist mehr göttlicher Zeitvertreib, Scherz (die θεοὶ ῥεῖα ζώοντες), vielmehr entscheidet die Unterredung zwischen Zeus und Hera im vierten Gesang. Zeus will, trotz allen Zwistes mit Hera, doch nicht, dass Troja zerstört wird; es war ihm die liebste Stadt auf Erden[19]. Aber Hera bietet ihm an, dass auch sie drei liebste Städte habe: Argos, Sparta und Mykene; Zeus möge diese verderben, sobald er wolle, ihr aber möge er im Tausch Troja preisgeben[20]. Und Zeus willigt ein. Hier sind diese drei Städte im Grunde Eigentum der Hera, sie kann sie untergehen lassen, wenn es ihr so gefällt. Es ist so etwas wie ein Kuhhandel, in dem kein Gott besiegt wird (zumindest keiner der zwei obersten) und keiner siegt: beide geben ihren Willen darein. Letzteres ist offenbar griechisch, nicht orientalisch.

Es wäre durchaus der Frage wert, inwieweit solche Vorstellungen von göttlichem Besitz, Macht und Kampf der Götter auch bei den Etruskern, zumindest in den früheren Jahrhunderten, eine Rolle spielten.

Es hat ganz den Anschein, als erscheine nach einem Sieg Roms über seine Gegner (damit Gegner seiner Götter) bei der Triumphfeier Iuppiter Capitolinus (zu seinem Tempel führte der Zug – und endete dort „mit der Heimkehr des Gottes“) in einer Epiphanie, verkörpert im menschlichen Triumphator, als der eigentliche Sieger, der durch und in Roms Heer gesiegt hat. In ältester Zeit mag als solches „Substitut“ der König aufgetreten sein, der ja auch sonst enge Beziehungen zum Stadtgott hatte (was erst Caesar wieder aufleben ließ, Augustus nie). Die wechselseitige Verwandtschaft von Iuppiterornat (und zwar des Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus), Königsornat und Triumphornat ist da aussagekräftig. Geht diese Institution nur in jene Zeit zurück, da etruskischer Einfluss für Rom bestimmend wurde?

Solche Vorstellungen wirken in Rom wohl auch in der älteren, seltsamen Sitte des „Evozierens“ der feindlichen Stadtgötter in Krieg und Belagerung: Denn die Eroberung und Zerstörung der Stadt treffen das Eigentum dieser Götter, von dem sie ja auch wertvollen Kult und Opfer erhalten. Nun aber sollen sie nach Rom übersiedeln und nicht mehr für ihre Stadt kämpfen – das ist mehr als bloßes Begünstigen, es ist Wirkung einer konkreten göttlichen Macht. Rom bietet ihnen nun dasselbe an, ja noch mehr, denn es hat die größte Macht und die Römer sind die *religiosissimi hominum* in Kult, Opfer, Fest und Sakralrecht (denn das ist der Sinn, in dem sie alle Gemeinwesen an Verehrung übertreffen). Rom lässt sich, trotz Iuppiter Capitolinus, lieber nicht auf das teure Experiment ein, die fremden Götter zu besiegen, sondern es macht sie zu seinen

[16] Auf der berühmten „Geierstele“ ist es die Göttin selbst, die die Unterlegenen triumphierend in einem Netz gefangen hält. Dies war nicht „künstlerisches Symbol“, sondern zu jener Zeit politische Realität.

[17] A. Falkenstein und W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich 1953, 183–185; 189–192; 192–213.

[18] Man darf wohl sagen, dass die im Folgenden besprochenen Äußerungen Homers nur dann in ihrem Ernst oder in ihrer Pointe verstanden werden konnten, wenn diese Gedankengänge seinen Zeitgenossen bekannt, ja vertraut waren.

[19] Ilias 4,30–49.

[20] Ilias 4,50–67.

eigenen Stadtgöttern: auch mit diesen also stellt es für sein Gemeinwesen die völlige *pax deorum* her. Kein involvierter Gott ist ihm feind! Das gehört zu der ungeheuren, inneren Geschlossenheit des Römertums, das, nach Erfüllung fester religiöser Notwendigkeiten, niemals religiöse Angst kennt.

Zum Abschluss wenden wir uns generell der Frage zu, in welchen institutionellen Formen sich die Staatsreligion niederschlug. Und aus der hier herrschenden Vielgestaltigkeit sei vor allem eine der Einrichtungen herausgegriffen, die die Verbindung von Staat, Gemeinschaft, Politik und zentraler Religion am sinnfälligsten zeigt: das Königtum. Dieses findet hier wohl die grundsätzlichste Art der Ausprägung.

Es ist schon selber sehr vielgesichtig und vielgestaltig. Eine besondere Steigerung erfährt es im Kaisertum.

Eines seiner Kennzeichen ist, dass es zwar gelegentlich durch die besondere Charismatik einer Einzelperson entsteht oder ausnehmend blüht, dass aber normalerweise das Königtum der Person, in der es sich verkörpert, das Charisma gibt und nicht umgekehrt. In der österreichischen Geschichte hat das Kaisertum Ferdinand I. getragen, nicht Ferdinand I. das Kaisertum.

In der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle hat das Königtum deutlich sakralen Charakter, mehr oder weniger intensiv oder betont, aber doch im Grunde seines Wesens – bis hin zum völlig sakralen Königtum. Fast stets hat es religiöse Inhalte, Eigenschaften, Rechte und Pflichten; im geringsten Falle wird es von einer Aura der Erwähltheit durch Gott und durch solche innere Rechtfertigkeit umgeben. Das Gottesgnadentum oder die Würde einer apostolischen Majestät reichten in Mitteleuropa noch bis 1918.

Einige der vielen verschiedenen Formen mögen hier kurz in Erinnerung gerufen werden:

In Ägypten war der Pharao stets Gott; bis zur 4. Dynastie „großer Gott“ (also **der** Gott, in henotheistischem Sinn), ab der 5. Dynastie wenigstens „guter Gott“; dazu konnten zusätzliche Legitimierungen durch den späterhin höchsten Staatsgott (anfangs war dies der Pharao selbst!) treten, als Sohn des Re oder Sohn des Amun. Zugleich war später meist der König der oberste Darbringer von Opfergaben und der exemplarische Tempelbauer; als Gott für die anderen oder auch größeren Götter. In seiner persönlichen Frömmigkeit und Gerechtigkeit (Ma’at) lag die heilbringende Höhe der Nilüberschwemmungen, ja das Heil des Volkes schlechthin.

In Sumer war der jeweilige Gott Eigentümer von Land und Volk im Bereich des Tempels/der Stadt, irdisch regierte dessen Statthalter oder ein sonstiger Beauftragter. Könige sahen ihre Rolle verschieden: die großen Städte strebten nach dem Vorrang unter allen Göttern, aber Gudea von Lagasch, dem die Lage solchen Ehrgeiz verbot, stilisierte sich zum großen Tempelbauer.

Einen anderen Weg schlugen die akkadischen Könige ein, wahrscheinlich weil die sumerischen Götter sich als unfähig erwiesen hatten, in ihrem Wirkungsbereich eine auch nur einigermaßen stabile Ordnung zwischen den einzelnen Tempeln/Städten zu errichten. Von Sargon I. an traten sie selber als die Götter ihres Volkes und ihres Staates auf. Mag sein, dass ägyptischer Einfluss als Vorbild wirkte, aber Sargon und seine Nachfolger zogen aus dieser Idee eine völlig andere Schlussfolgerung: die Errichtung des ersten uns bekannten „Weltreiches“ (vor allem als „oikumenisches“ Weltreich) im Vorderen Orient. Ihre Göttlichkeit, manifest in ihrem starken Persönlichkeitspotential, wollte den Akkadern – d. h. sich selbst – die kultivierbare Erde unterwerfen.

Danach verfolgten die neusumerischen Könige von Ur III diese Linie weiter, indem sie zu ihren schriftlichen Namen das Gottesdeterminativ setzten. Sie wollten den Gedanken nicht abrupt aufgeben, betonten ihn aber nicht sonderlich und dachten auch nur an die Errichtung eines großen Reiches im Land von Euphrat und Tigris, nicht an die Schaffung eines Weltreiches. Der akkadische Gottherrschergedanke hatte ja zeitweise enorme Erfolge gehabt, aber letztlich eben doch versagt.

Vielleicht gab deswegen Vorderasien die Idee der Gottheit des Herrschers auf; ein Gottkönigtum sah es erst wieder unter Alexander, aber auch da (noch?) nicht konsequent.

Wir haben schon an diesen wenigen Beispielen die außerordentliche Vielgestaltigkeit und Spannweite eines „sakralen Königtums“ gesehen. Es gibt aber viele andere Möglichkeiten, in denen die Gleichung von Gott, Herrscher, „Staat“, Staatsreligion und Religion nicht so stark ist, zumindest nur zuweilen, und die doch wesentlichste historische Wirkungen für Kultur und Geschichte, für Politik und Mentalitätsgeschichte ausübten.

Nach dem endgültigen Untergang des Sumerertums finden wir, wie gesagt, in Babylonien und Assyrien keine Könige als Götter mehr. Wohl aber werden die Herrscher direkt von den Göttern (dem jeweiligen Gott)

beauftragt, und von daher umgibt sie eine sakrale Aura, die die absolute Monarchie begründet. Die Herrscher werden gegenüber dem Gott gleich groß dargestellt, Hammurabi empfängt seinen berühmten Gesetzeskodex direkt aus der Hand des Gottes. Verschiedenartig sind die Folgerungen, die aus dieser Beziehung gezogen werden: Hammurabi, ein großes und blühendes Reich schaffend, handelte zwar ohneweiters als Eroberer in der Verfolgung dieses Zieles, stellte sich aber in Kunst und Inschriften gerne als ordnungsstiftenden, wohltuenden Friedensfürsten und Tempelbauer dar. Die Assyrer hingegen und ihre Könige eroberten für Assur die Welt. Aber in allen Fällen dieser Art reichte das Mandat seitens des Gottes völlig aus, um eine alles erdrückende Macht des Königs zu begründen und auch alle gewünschten außenpolitischen Taten zu sanktionieren.

Syrien und Phoinikien mit ihren Einzelstädten und deren jeweiligem Baal sowie ihre meist im selben Sinne tätigen Herrscher streifen wir nur kurz.

Bei den Persern hatte jeder achaimenidische Herrscher ein eigenes Königsfeuer, das ihm besonderen (vielleicht mit Absicht schwer definierbaren) Anteil am göttlichen Feuer des Kosmos gab. Seine Herrschaft und seine Eroberungen führte er, wie wir oben schon sahen, im Auftrag und zugunsten des wichtigsten iranischen Gottes, des Ahuramazda, durch. Die Sassaniden bildeten eine bewusste Parallele dazu, nur dass in ihrem Reich der Zusammenhang mit der Staatsreligion und vor allem der Staatskirche des Zoroastrismus besonders eng war. Gerade diese strenge religiöse Priesterorganisation war in mancher Hinsicht ein Novum.

Der Islam, von dem wir schon gesprochen haben, hatte von Allah die religiöse Pflicht, nun wirklich die ganze erreichbare Welt diesem Gott und seiner Scharia zu unterwerfen, wozu der rein menschliche Beauftragte, der Kalif, bestimmt und mit totaler Macht ausgestattet war; er herrschte, wie seit langem im Orient, mit göttlich gewolltem Absolutismus. Dieser Gedankenwelt waren die islamischen Herrscher noch bis zu den Osmanen hin grundsätzlich (aber gegen Ende nicht mehr praktisch) verpflichtet. Nur dass im Lauf der Zeit die Idee einer Ausbreitung der islamischen Religion an Bedeutung gewann. Die Staatsreligion war perfekt: die unterworfenen Christen etwa waren nicht Staatsbürger, sondern Untertanen, nicht Glieder des Staates, sondern zahlende „Schutzbefohlene“; unter diesem Aspekt konnte man lange auf ihre zwangsweise Islamisierung verzichten.

Außerhalb des orientalisch-europäischen Bereiches sei an die religiös perfekte, absolute Macht der Inka-Dynastie in Peru und den Nachbarländern erinnert, mit dem offenkundigen Auftrag, im Namen des Sonnengottes die Welt zu erobern, grundsätzlich aggressiv und imperialistisch; vielleicht mit der besonderen Note, diese Welt auch möglichst zu vereinheitlichen, zu nivellieren.

In China besaß der Kaiser ein Mandat des Himmels, den allein wesentlichen Teil der Menschheit, also „das Reich der Mitte“, zu ordnen. Wenn man wollte, trat ein sehr kräftiges Verlangen nach Expansion dazu. Das Mandat des Himmels, das dem Kaiser natürlich auch wichtige sakrale Riten und Aufgaben zuwies (aber seine ganze, ordnende Tätigkeit war durchaus sakraler Art), stattete ihn mit einer fast beispiellosen Totalität an Macht aus. Er blieb Mensch, war aber als „Himmelssohn“ noch besonders mit der übermenschlichen Welt verbunden. Eine Eigenheit, die viel pragmatisches Denken bewies, war, dass bei krasser Missregierung oder sonstigem Versagen der Himmel ihm das Mandat wieder nehmen konnte. Dieses ging dann auf den das Reich neu befriedenden ersten Herrscher einer neuen Dynastie über; die Stellung als Sohn des Himmels war ihm ohneweiteres wieder ex officio eigen.

Aus der reichen, fast unbekannten mexikanischen Geschichte (so unbekannt wie die Geschichte Perus vor den Inkas) sind uns die Azteken einigermaßen kenntlich. Ihnen war eine religiös gespeiste Notwendigkeit eigen, immer neue Länder und Völker anzugreifen und den Göttern der Aztekenstadt Tenochtitlan zu unterwerfen, und zwar mit dem unbedingten Gebot, immer neue Menschen für die blutigen Opfer dieses Zentrums zu besorgen, deren grausamer Tod die Wohlmeinung der Götter und das immer neu zu sichernde Weiterbestehen von Kalender und Kosmos garantierte, ja ermöglichte.

Die Beziehung zwischen den kriegerischen Zeremonialzentren der Mayas und ihren jeweiligen Priesterkönigen, zumindest in ihrem Alten Reich, mag den kämpfenden und höchst erbitterten Machtauseinandersetzungen zwischen den Tempeln und Göttern der ältesten Sumerer geglichen haben.

Im Alten Orient hatten die Ägypter wohl die bedeutendste und am schärfsten ausgebildete Königstheologie. Aber ihnen mindestens gleich und noch viel konsequenter war die der Juden. Ich sage absichtlich „Theologie“ und nicht „Ideologie“, denn nur jenes Wort ist angemessen. Eine wesentliche Rolle spielte zwar das Priestertum, aber als ältestes Vorbild des Messias war Moses, der Anführer des ganzen Volkes auch im Krieg, ihm noch überlegen. In der jüdischen Geschichte sind grundlegende Züge einer Theokratie nicht zu

verkennen, in der ältesten Zeit, noch vor dem Tempel, als Gemeinschaft der zwölf Stämme um die Bundeslade. Gott gibt zwar die Ämter, aber er ist weder in den Priestern oder den Richtern und später den Königen selber präsent. Seine „Epiphanie“ ist höchstens die Bundeslade und daher später das Allerheiligste im Tempel; er wirkt durch das Gesetz, und das Gesetz macht die immer zugrundeliegende Theokratie mehr oder weniger deutlich. Eine scheinbar andere Welt umfängt uns bei den Psalmen und Propheten: da wird das künftige, volle Königtum ganz auf den Messias, den Herrn, den Sohn Gottes übertragen. So positiv hier der König als das höchstgepriesene Ideal auftritt, so negativ erscheint meist das historische Königtum in den historischen Büchern des Alten Testaments.

Wenn wir gleich den Bogen zum vorchristlichen römischen Kaisertum schlagen, so ist nach dem Ende der caesarischen Idee der Kaiser in den Provinzen Gott, und das schon unter Augustus. Er wird es immer mehr in den Lobsprüchen der Dichter. Dass seine Stellung auch im Bürgerland Italien immer mehr sakral durchtränkt wird, wurde schon oben erwähnt. Dieses Schillern zwischen Gottnähe, teilweisem Gottsein und alle Menschen weit übertreffender Heiligkeit blieb dem Kaisertum inhärent, und noch Diokletian rückte seine Tetrarchie mit den Namen der Iovii oder Herculei in die engste Nähe zu den Göttern, von ihnen geschirmt, von ihnen beauftragt, ohne eine totale Gottwerdung vorzunehmen (sie passte auch nicht für Herrscher, die bald abdanken sollten: was hätte man dann mit diesen privat gewordenen Göttern angefangen?).

Das spätantik-byzantinische Kaisertum sah sich dann in einer Schwierigkeit. Konstantin d. Gr. wollte als Staatsmann so wenig wie möglich von der ideellen Position des bisherigen römischen Kaisertums aufgeben, sah sich aber den ehernen Lehren des Christentums gegenüber. So fand er – zum Guten oder zum Bösen – seinen eigenen, neuen, originellen Weg, der für das byzantinische Kaisertum bestimmend blieb. Zunächst einmal inaugurierte er für das 4. Jh. die Idee, dass das Römerreich zwei Staatsreligionen habe und als zwei Kultgemeinschaften zugleich bestehe (in der heidnischen Staatsreligion blieben die Kaiser noch recht lange und gern deren priesterliches Oberhaupt). Vielleicht war das als endgültige Lösung gedacht, jedenfalls musste dieser Versuch scheitern und zu einer einzigen Staatsreligion führen, zur heidnischen unter Julian, zur christlichen unter Theodosius. Viel dauernder und prägender war Konstantins sehr pragmatische Lösung gegenüber dem Christentum: er griff so hoch, wie es bei dem Monotheismus und bei Christus überhaupt möglich war, er machte sich aus eigener Kraft heraus zum apostolischen Herrscher, ἰσαπόστολος, den Aposteln gleich. Die Sakralität des heidnischen Kaisertums vor ihm übernahm er, nur eben nun christlich gefärbt.

Beim weströmischen Kaisertum blieb diese Idee unfruchtbar, es wurde im Gegenteil immer unsakraler. In Byzanz galt sie aber im Großen und Ganzen weiter, und zumindest in der Kunst wurde der griechische βασιλεύς direkt von Jesus gekrönt.

Aus Platzgründen müssen die Verhältnisse in anderen Kulturbereichen (wie etwa bei den antiken Germanen) hier übersprungen werden.

Es genüge zunächst ein kurzer Blick auf das europäische Mittelalter. Verschiedene Einflüsse trafen da aufeinander. Da war zum Einen das Erbe des germanischen Königtums, aber nicht unbedingt des ganz alten, sondern vielmehr jenes Königtums, das sich in der Völkerwanderung und in der Situation der dauernden Ansiedlung in fremden Gebieten neu formiert hatte, das sich durch das jahrhundertelange Wohnen und Eingewöhnen auf dem Boden des einstigen römischen Reiches mit der Beziehung zu den romanischen Völkern in seiner Gestalt notwendigerweise so umgestellt hatte, dass Rückschlüsse auf die germanischen Verhältnisse vor dem 4. Jh. sehr schwierig sind. Dazu trat nach der Bekehrung zum Christentum die biblische Auffassung des „Königs“. Daneben wirkte das Vorbild von Byzanz und in späterer Zeit das Studium des römischen Rechtes, was beides entschieden in die Richtung des Absolutismus wies.

Dennoch muss betont werden, dass das mittelalterliche Königtum so gut wie nie absolut war, sich vielmehr in verschiedener Weise anderen Faktoren anzupassen hatte. Der Absolutismus ist im Westen erst ein Kind der Renaissance und des Barocks (Ludwig XIV.), er stellte im Grunde eine sekundäre Degeneration dar und führte letztlich, trotz großer zeitlicher Erfolge, zum weitgehenden Verschwinden der Monarchien.

Für das abendländische Königtum entstand eine eigentümliche Königsideologie – hier passt das Wort „Ideologie“ –, auf die wir unten noch zu sprechen kommen müssen.

Halten wir zunächst fest, dass es fast unüberblickbar viele Formen gibt, in denen Staat, Staatsreligion, Staatskult, Göttlichkeit, Sakralität und Monarchie (König) ganz oder teilweise verschmolzen sein oder gegeneinander stehen können. Hier sind sehr kontroverse Lösungen möglich.

Und doch steht eines fast immer fest: eine Verbindung ist da. In den Monarchien des 20. und 21. Jhs. klingt sie anscheinend immer mehr aus. Dennoch gibt es zwischen dem mächtigsten Diktator und dem konstitutionellsten Königtum immer noch einen Unterschied zugunsten von letzterem. Eine Monarchie ist nicht nur eine Form von inhärenter Dauer und Erblichkeit, den Monarchen umgibt eine Aura von Erhobenheit, ja Erhabenheit, durch die er über den wechselnden vordergründigen Parteiungen stehen kann. Den König schützt eine gewisse Scheu, die sich mit Sakralität berühren kann.

Es gibt eine seltsam **persönliche** Beziehung zwischen dem König oder Kaiser und dem Volk, der Gemeinschaft wie allen Einzelnen. Der König spricht sie als „mein Volk", „my people" an, der Einzelne sagt „mein König"; „mein Präsident" sagt man weit schwerer (soferne man nicht eine ganz individuelle Verehrung bemühen will, die über das Amt auch inhaltlich hinausgeht).

Caesar wollte nicht Konsul oder Dictator[21] sein, sondern rex. Napoleon begnügte sich nicht mit Konsul oder einem denkbaren Direktor und Präsidenten, vielmehr wollte er „l'émpereur" werden. Augustus war nicht „der" Konsul, ja selbst das Wort „princeps" diente vor allem für den alltäglichen Gebrauch als Kurzbezeichnung seiner vielen Rechte; in einem seiner genialsten Griffe wählte er das (bis dahin völlig unpolitische) Wort „Augustus" als den charismatischen Namen seiner Stellung und seines Wesens. Ohne Zweifel haben alle drei als Staatsmänner ganz recht gesehen.

Mussolini wollte nicht ein Präsident (neben dem schattenhaften König von Italien) sein, er nannte sich „duce". Hitler nannte sich „Führer" (in längerer Formulierung auch "Führer und Reichskanzler"), Mao Tsetung war der „Große Vorsitzende". So umschifften sie die Klippe, als Diktatoren zur offen genannten Monarchie fortzuschreiten. Orwell sprach nicht vom großen Kanzler, sondern vom „Großen Bruder".

Das originale abendländische Königtum hatte noch bis in die Neuzeit hinein deutlich charismatische Züge. Elisabeth II. (I.), die jetzt regierende Königin des Vereinigten Königreiches, wurde nicht nur gekrönt, sondern auch gesalbt. Die habsburgischen Herrscher von Österreich-Ungarn waren bis zuletzt Herrscher „Dei gratia" und apostolische Majestäten.

Es war keine leere Phrase, als im Mittelalter das Wort vom „*sacrum imperium Romanum*" geprägt wurde. Und, von Voltaire verspottet, reichte die Vorstellung in letztem Nachhallen noch bis in die Anfangsjahre des 19. Jhs.

Der einstige französische König konnte eine bestimmte Krankheit durch Handauflegung heilen. An der Fassade der Kathedrale von Paris befand sich über der Portalzone die „Königsgalerie", die Reihe der Statuen der verstorbenen französischen Könige, fast so als wären es Heilige[22]. Am Nordturm des Wiener Stephansdomes wurde außen, hoch oben unter einem Baldachin, die Statue Elisabeths, der ermordeten Gattin Franz Josephs, aufgestellt. Im Burggarten der Hofburg in Wien befindet sich eine Reiterstatue von Franz I. von Österreich, nach seinem Tode ausgeführt, mit der Aufschrift „divus Franciscus", was ihn nach damaligem Sprachgebrauch nicht als Gott, wohl aber irgendwie als Heiligen bezeichnet.

Von rein sakraler Natur ist beim Königtum oder Kaisertum fast stets die nur sakramental zu verstehende, gewaltige, über alles rein Juristische noch hinausgehende Bedeutung von Insignien, Gegenständen und Vorgängen: Krone und Krönung[23], Salbung, Szepter, Reichsapfel und besonders auch der Thron, daher der Begriff der „Thronbesteigung"[24]. Erinnert sei an den alten schottischen Königsstein, der dann in sprechender Symbolik (und mehr als nur Symbolik) dem englischen Thron eingefügt wurde[25], oder an den einstigen Kärntner „Herzogsstuhl" auf dem Zollfeld bei Klagenfurt.

Sehr oft ist in der Weltgeschichte das Staatsheil mit dem „Königsheil" verbunden, und es ist keine inhaltslose Phrase, wenn ein ägyptischer Pharao von sich sagte: „Der Nil ehrte mich durch hohe Überschwemmun-

[21] Der Titel oder Name „imperator" war zu seiner Zeit nur wenig charismatisch. Er wurde es erst in den Jahrhunderten der römischen Kaiserherrschaft.

[22] Aber sie standen nur an der Außenseite der Kirche, nicht in deren Innerem.

[23] Anders als beim „heiligen römischen Reich" wurde die Habsburger Hauskrone Rudolfs II. nicht getragen, auch nicht von den späteren Kaisern von Österreich, sie war nur ein Gegenstand von höchster Symbolbedeutung. Hingegen spielte in den Königreichen von Böhmen oder Ungarn die „Krönung" eine wesentliche Rolle. Joseph II. ließ sich nie als König von Ungarn krönen, um die ungarische Konstitution nicht beschwören zu müssen, und galt dort als „König im Hut". Kaiser Franz Joseph ließ sich erst beim Ausgleich mit Ungarn als ungarischer König krönen.

[24] Thron und Krone waren schon bei den Pharaonen Ägyptens von zentraler Bedeutung.

[25] In sehr beredter Absicht wurde er im 20 Jh. einmal von schottischen Nationalisten geraubt, wurde dann aber wieder gefunden und zurückgebracht.

gen.“ Im allerältesten Ägypten, später weithin in Afrika, aber auch sonst, konnte daher ein gealterter Mann, der nicht mehr im Vollbesitz seiner Kräfte stand, nicht mehr König sein. Notfalls wurde er kultisch getötet. Auch in Sparta durfte ein Mann mit einem körperlichen Fehler (Hinken, Lahmheit usw.) nicht König werden; es bedurfte einiger Anstrengungen, dass zugunsten von Agesilaos[26] von dieser Regel abgegangen wurde; und es stellte sich auch Unheil für den Staat ein.

Ein ganz besonders bezeichnender Zug von Monarchie, der an sich juristisch unbegründbar ist, ist die Erblichkeit, die ein festes Recht ist und nicht nur ein moralischer Anspruch. Denn ein König[27] ist nicht nur ein Mensch mit besonderen Ermächtigungen, er ist kein „Beamter“, sondern ist mit seiner ganzen seelischen und körperlichen Person „der König“. Bei den Germanen gab es den besonderen Begriff des „Königsheiles“, doch mit oder ohne ein solches Wort war diese sakrale Ausstattung in der Familie eo ipso, ohne menschliches Zutun (Krönung usw.) erblich. In Ägypten nahm auch die Königstochter an diesem Erbe teil, daher die Geschwisterehen der Pharaonen, um so die volle Unanfechtbarkeit des Anspruchs für sich und die eigenen Kinder zu sichern. Auch die persischen Achaimeniden huldigten der Geschwisterehe. Grundsätzlich war also das Königsheil eine Sache des Blutes, der ganzen Familie im weitesten Sinne. War kein eigener Sohn da, konnte dennoch nur ein Mitglied der Dynastie König werden; daher die enorme Rolle der stirps regia bei den Cheruskern und auch sonst fast überall. Das führte z. B. bei den Argeaden Makedoniens oder im Iran bei den Achaimeniden, besonders den Arsakiden und Sassaniden dazu, dass im Empfinden des ganzen Volkes das Königtum der Dynastie nie in Frage gestellt wurde, wohl aber nach dem Tode des Herrschers prinzipiell jeder männliche Angehörige der Dynastie den Anspruch auf das Königtum erheben konnte. Das hatte ständige Thronstreitigkeiten wie auch Bruder- und Verwandtenmord zur Folge. Bei den indischen Moguln war es feste Regel, dass Brüder usw. bei der Thronbesteigung von neuen Herrschern ausgerottet wurden; zumindest machte man sie durch körperliche Behinderung unfähig (s. o.), die Blendung war dabei ein beliebtes, sicheres Mittel gegen jeden Ehrgeiz.

Bei den ägyptischen Herrschern und z. T. im mittelalterlichen wie frühneuzeitlichen Europa entwickelte sich eine ganze Königstheologie, noch über Ideologie hinaus. So galt z. B. in England und Frankreich ganz real die Lehre von „the King’s two Bodies“, die Ernst Kantorowicz[28] bahnbrechend geklärt hat: der König besaß zwei Körper, seinen ganz persönlichen, nur ihm eigenen, und einen unsichtbaren „Königsleib“. Starb der Herrscher, so starb der Königsleib nicht mit, er ging vielmehr von selbst auf den Erben über, und zwar ohne menschliches Zutun. Das ist der Sinn des berühmten Rufes: „Le roy est mort. Vive le roy!“

Es überrascht, wie lebendig und selbstverständlich solche Vorstellungen bis ins 19. Jh. hinein sein konnten. Grillparzer lässt in „König Ottokars Glück und Ende“ seinen Rudolf sagen, als dieser von seiner Salbung zum König von Deutschland berichtet: „Ich war der König, der nicht stirbt.“ Der Dichter schrieb das, wenn auch für vergangene Zeit, ganz im Ernst, und – was noch erstaunlicher ist – er konnte rechnen, von seinem Publikum verstanden zu werden.

Sagen wir es noch einmal kurz: das Königtum ist eben kein Amt; es ist eine umfassend menschliche, sakrale Institution und ganz personale Funktion. Als solche kann sie immer wieder aus der allgemeinen Disposition von Völkern neu entstehen.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Selbst in jenen Fällen, in denen ein König selbst priesterliche Funktionen ausübt, ja wie in Ägypten sogar selbst Gott ist, gab es noch (andere) Priester, Kulte und Priesterkollegien.

Stellen wir zum Abschluss noch eine Frage: Was geschieht mit den sakralen Aufgaben und der sakralen Staatsstellung des Königs nach dem Sturz eines Königtums? Eine Beantwortung in vollem Umfang wäre ein Durchforschen der Weltgeschichte in ihren meisten Perioden. Hier sei dieser Vorgang am Beispiel der römischen Republik wenigsten in Umrissen nachvollzogen.

Wo es unumgänglich nötig ist und die Götter, wie man fürchtet, gewisse staatliche Opfer, Gebete und Weihungen aus Händen von Personen geringeren, nichtköniglichen Ranges nicht annehmen würden, lässt man das Königtum einfach weiterbestehen, aber ganz und gar auf diese Aufgaben beschränkt: In Rom war es der

---

[26] Plut. Agesil. 3,6-8 ; vgl. Nep. Ages. 8,1.

[27] Aber beim mittelalterlichen Kaiser suchten die wählenden Fürsten zeitweise, eine dynastische Nachfolge zu verhindern, was daher auch eine Weitergabe beim deutschen König behinderte.

[28] Siehe die Literaturliste.

rex sacrorum, in Athen der *Archon Basileus*. Es bleibt nur der Name einer Würde, aber er bleibt und qualifiziert die betreffende Person für den notwendigen Dienst an den Göttern.

Der „Opferkönig" ist – man muss sagen: selbstverständlich – eines der staatlichen und republikanischen Ämter. Die Republik ist im Prinzip ursprünglich ebenso sakralisiert und muss unbedingt eine Staatsreligion haben wie zuvor das regnum. Demgemäß hatte ja auch der König in sich weitgehend Staatliches und Sakrales verkörpert, als untrennbare Einheit. Dies verblieb eben der Republik mit ihrem Staatskult. Auffällig und vielleicht für Rom bezeichnend ist, dass dieser Opferkönig weder ein besonders hohes noch ein einflussreiches Amt ist[29].

Bei weitem nicht alle Sakralfunktionen des Königs gingen an den *rex sacrorum*. Nicht nur, weil dieser dadurch zu mächtig und groß geworden wäre, sondern weil ein solcher – anders als einst der König – nicht im Rahmen des Gesamtvolkes sprechen und bindende Akte vollziehen konnte. Das konnten nur die neuen Oberbeamten des populus, die im Namen des „Staates" die Oberleitung hatten.

Die politisch entscheidend wichtigen sakralen Ämter des römischen Königs gingen auf Spezialpriestertümer und auf Herrschaftsämter (mit imperium) über. Wann immer das im Einzelnen geschah, wohl in evolutionärem Vorgang durch längere Zeit, es spricht daraus eine typisch römisch-republikanische Geisteshaltung: die Verteilung und Aufsplitterung der wesentlichen Funktionen. Das ist eine exakte Parallele zur Aufteilung der mehr politischen Funktionen und vor allem des königlichen Gesamtimperiums auf eine Reihe von Ämtern.

An den Senat fiel das Recht, bei Bedarf auch in nichtstaatliche, private Kulte einzugreifen (Bacchanalia, Isiskult) und neue Kulte einzurichten (Magna Mater), den Bau von Tempeln und die Darbringung von Opfern aus staatlichen Mitteln zu beschließen und anderes dieser Art.

Einen sehr großen Teil des sakralen Erbes erhielt der *pontifex maximus*, dessen Amtshaus bezeichnenderweise die „*regia*" hieß. Auch er ist natürlich ein Beamter des Staates, ebenso natürlich ohne imperium. Ab wann das Kollegium der Pontifices neben ihn trat (was ihn vielleicht erst zum „*maximus*" machte), wissen wir nicht. Bei ihm und der von ihm geführten Gemeinschaft lag auch die Wahrung des Sakralrechts. Rechtlich geht es auch hier um eigene, für sich bestehende Sakralämter, von den im engeren Sinn staatlichen Aufgaben (Gesetze, Rechtsprechung, Krieg und Frieden, Wahlen, militärische Unternehmungen) gesondert. Hingegen waren sie, die nur von Senatoren bekleidet werden konnten, in Personalunion mit deren staatlichen Ämtern und Funktionen ohne weiteres zu verbinden. Es war dies alles eben doch die eine Lebenswelt des *populus Romanus* und seines ehemaligen Königs.

Wesentliche sakrale Tätigkeiten fielen auch an die Konsuln (einst *praetor*, oder wie und wann immer die Entwicklung verlief). Denn als Besitzer des größten, des vollen Imperiums waren sie in spezieller Weise Fortsetzer des Königs als Leiters des Staates. Nur sie kannten den religiös so wichtigen Geheimnamen Roms. Als beauftragte „Regenten" und Anführer mussten sie die für das existentielle Gesamtheil des Volkes und seiner Unternehmungen notwendigen Opfer, Gebete, Weihungen und Gelübde vollziehen. Das war rechtlich und sakralrechtlich unumgänglich; nur sie konnten solche direkten Pflichten der Staatsgemeinschaft erfüllen oder für diese Gemeinschaft rechtliche Bindungen eingehen. Den blutigen Vollzug der Opferung der Tiere besorgten äußerlich bestimmte Diener, für die notwendigen Gebete und alle verbalen rituellen Formen, von denen nicht in einer Silbe abgewichen werden durfte, sagten ihnen die Sachkenner Wort für Wort voraus (*verbis praeire*), aber das rechtlich bindende Aussprechen musste aus ihrem eigenen Munde kommen.

Priesterstellen und Priesterkollegien, die schon parallel zum König existiert hatten, scheinen kaum etwas, ja nichts nach ihm geerbt zu haben. Vielleicht wollte man diese ohnehin altehrwürdigen Institutionen nicht noch an Ansehen und Würde wachsen lassen. Ob und wann neue Kollegien geschaffen wurden, ob in den alten einst der König der Leiter gewesen war und sie jetzt unter einem eigenen, aber streng auf sie begrenzten Anführer formal verselbständigt wurden, bleibe hier dahingestellt.

Der römische König – selber eine sakrale Person und bei manchen Festen vielleicht mehr als das – scheint ein ganzheitliches und personales, staatslenkendes Imperium gehabt zu haben, Sakrales und Politisches völlig verschmelzend.

In der Republik wurde, wie oben gesagt, das Imperium dann ebenso zerteilt wie die sakralen Funktionen. Ja mehr als das. Es scheint keine theoretische, aber doch eine ansatzweise Trennung zwischen beiden Bereichen geschehen zu sein, die für das Lebensgefühl der Republik ab einer bestimmten Zeit vielleicht von

[29] Im Gegensatz dazu war der athenische Archon Basileus immerhin ein Mitglied des Archontenkollegiums.

Bedeutung ist. Denn ohne einen Gegensatz zu schaffen und die prinzipielle gegenseitige Verbundenheit in Frage zu stellen, war doch kein republikanischer Priester suo iure zugleich Imperiumsträger, kein mit imperium begabter Beamter als solcher notwendig ein spezieller Priester. Und in jeder der beiden Kategorien war der Träger nur Beamter und übte sein Amt nicht als einen Teil seiner Person aus; das Amt wurde republikanisch entpersonalisiert – ein Ende des pouvoir personel –, was für republikanisches Denken im Grunde konstitutiv ist (aber ohne grundsätzliche Trennung zwischen sakral und profan im Wesen der Ämter).

Die römischen Imperiumsträger verloren das an sich inhärente Recht auf religiöse Aufsicht, religiöse Entscheidungen wie Weisungen. Nur in den das Gesamtvolk („den Staat“) bindenden und für sein Heil sorgenden Riten müssen sie als Oberbeamte auch selber unmittelbar sakral agieren. Die Priesterämter hinwieder besaßen kein direktes Recht auf staatsleitende Handlungen, keines hatte Anteil am „imperium“.

Es ist bezeichnend, wie bei der Entstehung des römischen Kaisertums die alten Unterscheidungen und Aufsplitterungen schrittweise eingeschränkt, zuletzt beseitigt wurden. Zur Kumulation politischer Ämter und Befugnisse traten die Vereinnahmung des Oberpontifikates und religiöse Rechte, besonders aber auch die nicht ausformulierte Sakralisierung der Person des Herrschers. Gerade nicht ausformulierte Tatsachen sind oft die gefährlichsten, weil sie nicht deutlich zu bekämpfen und in ihren späteren Ausweitungen faktisch unbegrenzt sind.

Bestimmend für das Kaisertum wurde ferner die **Sakralisierung** der **Person**; sie korrespondierte mit der Tatsache, dass zum wichtigsten Wesen des Prinzipates die zunehmende Personalisierung der Stellung des Kaisers gehörte. Sie war geradezu entscheidend für das entstehende Wesen der neuen Staatsform als einer werdenden Monarchie. Auch dieser Vorgang wurde nie ausformuliert. Und so sehr er beim Volk auf Bereitschaft traf und von ihm gefördert wurde, es ist doch nicht zu leugnen, dass bei aller lauten Betonung dieser Staatsform als einer „Republik“ Augustus selber ganz dezidiert sowohl an der Sakralisierung wie an der Personalisierung seiner Stellung arbeitete[30]. Wie immer man seinen Prinzipat als juristische, ganz besondere Schöpfung analysiert und klassifiziert, in der politischen Bewertung seiner Absichten und Taten ist nur in sehr beschränktem Sinne (oder gar nicht?) von einer Republik zu sprechen, seine Taten zielten letztlich auf eine Monarchie und schufen auch eine solche. Nur dass man in mancher Hinsicht – nicht in allem! – von einer konstitutionellen Monarchie sprechen kann.

Weiterführende Literatur

Bloch Marc, *Die wundertätigen Könige*, München 1998.

Chesterton Gilbert Keith, *The Everlasting Man*, London 1925.

Dobesch Gerhard, *Wurde Caesar zu Lebzeiten in Rom als Staatsgott anerkannt?*, in: Ausgewählte Schriften Bd. 1, Köln 2001, 363–405 (erstmals 1971).

Eddy Samuel K., *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistence to Hellenism 334–31 B.C.*, Nebrasca, Lincoln 1961.

Fishwick Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. I 1–2; II 1–2; III 1–4, Leiden 1987–2005.

Gundlach Rolf, *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt 1998.

Habicht Christian, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970[2].

Höfler Otto, *Germanisches Sakralkönigtum, Bd. 1: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*, Tübingen-Münster-Köln 1952 (mehr nicht erschienen).

Kantorowicz Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Thought*, Princeton, New Jersey 1957.

Magdelain André, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Rom 1995.

La Regatità sacra/The Sacral Kingship, Contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, Aprile 1955), Leiden 1959.

Sakralkönigtum, RGA 2. Aufl. 26, 2004, 179–320. Viele Verfasser (305–320 Literaturangaben).

Taeger Fritz, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. Bd. 1–2, Stuttgart 1957–1960.

Versnel Hendrik S., *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.

[30] Bereits Caesar hatte das nachdrücklichst und viel offener getan. Aber er hat auch nie behauptet, eine „Republik“ zu gründen.

Autorenverzeichnis

Amann Petra, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien und Prähistorische Kommission, Österreichische Akademie der Wissenschaften
Religion und Politik – zur Rezeption des Apollon in Etrurien

Bagnasco Gianni Giovanna (mit M. Marzullo, S. Zanni, V. Zentri), Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Sezione di Archeologia, Università degli Studi di Milano
Tra uomini e dei: funzione e ruolo di alcuni oggetti negli specchi etruschi

Bonfante Larissa, Department of Classics, New York University
Luxury in Funerary Rituals in Ancient Italy: The Dress

Breyer Gertraud, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien
Huius mali labes ex Etruria Romam [...] penetravit. (Liv. 39,9,1): Der Kult des Paχa in Etrurien und die Bacchanalienaffäre 186 v.Chr.

Briquel Dominique, Université de Paris-Sorbonne – Paris IV (UFR de Latin), École Normale Supérieure (AOROC)
Bemerkungen zum Gott Voltumna und zum ‚Föderalkult' der Etrusker

Camporeale Giovannangelo, Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", Università degli Studi di Firenze
La barca solare nella cultura villanoviana: Evoluzioni iconografiche e semantiche

Capdeville Gérard, Université de Paris-Sorbonne – Paris IV (UFR de Latin)
Zu den namengebenden und stadtschützenden Gottheiten der Etrusker

Dobesch Gerhard, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien
Polis, Staat und Kult. Grundsätzliche Überlegungen

Eibner Alexandrine, Institut für Ur- und Frühgeschichte, Universität Wien
Herrschaftslegitimation und Religionsausübung – dargestellt anhand von Situlendenkmälern

Eichner Heiner, Institut für Sprachwissenschaft/Indogermanistik, Universität Wien
Sakralterminologie und Pantheon der Etrusker aus sprachwissenschaftlicher Sicht

Krauskopf Ingrid, Institut für Klassische Archäologie, Universität Heidelberg
Die Rolle der Frauen im etruskischen Kult

Letta Cesare, Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico, Università di Pisa
Tradizioni religiose e romanizzazione tra le popolazioni italiche minori dell'Appennino centrale

Maggiani Adriano, Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente, Università Ca' Foscari Venezia
Di tre piccoli depositi di fondazione

Medoro Kanitz Arianna, Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche ed Antropologiche dell'Antichità, Università La Sapienza di Roma
Tra la terra e l'acqua: La rappresentazione degli uccelli tra l'età del Ferro e l'Orientalizzante. Esigenze religiose e simbolo distintivo

Meiser Gerhard, Seminar für Indogermanistik, Martin Luther Universität Halle an der Saale
Umbrische Kulte im Liber Linteus?

Menichetti Mauro, Dipartimento di Beni Culturali, Università degli Studi di Salerno
La guerra, il vino, l'immortalità. Alle origini della cerimonia del trionfo etrusco-romano

Mitterlechner Tina, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien
Familienpriestertümer, „Gentilgottheiten" und Binome in Etrurien

Montero Santiago, Departamento de Historia Antigua, Universidad Complutense Madrid
Gli aruspici e il Campidoglio: prodigio e potere

Naso Alessandro, Institut für Archäologien, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Etruskische und italische Funde in der Ägäis

Prayon Friedhelm, Institut für Klassische Archäologie, Universität Tübingen
Arae spectent ad orientem – Altar und Priester im archaischen Etrurien

Siewert Peter, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien
Zum politischen Hintergrund des etruskisch-römischen 'Donnerkalenders' bei Johannes Lydos, de ostentis 27-38

Steingräber Stephan, Dipartimento di Studi Storico-Artistici, Archeologici e sulla Conservazione, Università di Roma Tre
Etruskische Stadtgottheiten: Architektonischer Kontext, Ikonographie und Ideologie

Taeuber Hans, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien
Die politische Relevanz griechischer Priester

Van der Meer Lammert Bouke, Faculteit der Archeologie, Universität Leiden
Etruskische und italische sub- und extraurbane Riten

Weber Ekkehard, Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien
Die disciplina Etrusca (haruspices) außerhalb Roms und Italiens. Einige Fallstudien aus den Provinzen

Weber-Lehmann Cornelia, Fakultät für Geisteswissenschaften – Archäologische Wissenschaften, Ruhr-Universität Bochum
Ritus und Kultus. Taugliche Topoi zur Interpretation der etruskischen Grabmalerei?

Nach etruskischer Vorstellung nahm die überirdisch-göttliche Sphäre großen Einfluss auf das Leben des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft. Die Deutung des göttlichen Willens und die sorgfältige Verrichtung kultischer Handlungen spielten eine wichtige Rolle. Es verwundert nicht, dass die Etrusker schon der Antike als besonders religiöses Volk galten.

Den vielen Aspekten eines Themas, das die weitgespannten Wechselwirkungen zwischen religiösem und öffentlich-gesellschaftlichem Bereich zum Gegenstand hat, widmen sich die 26 Beiträge dieses internationalen Tagungsbandes in inhaltlich wie auch methodisch ganz unterschiedlicher Art. Der chronologische Bogen reicht von der Villanovazeit, der Frühphase der etruskischen Kultur, bis in die römische Kaiserzeit. Sprachwissenschaftlich orientierte Artikel stehen neben solchen archäologischer, epigraphischer und/oder stärker historischer Ausrichtung und illustrieren die Bandbreite der aktuellen Forschungsansätze.

Besonderes Interesse gilt der etruskischen Götterwelt (in ihrer Gesamtheit wie auch im Hinblick auf einzelne Gottheiten), der Zusammensetzung und dem Aufgabenbereich von Priesterschaften sowie dem literarischen (hier vor allem *Liber Linteus* und ‘Donnerkalender’), archäologischen und auch ikonographischen Niederschlag von Riten bzw. religiösen Vorstellungen. Zu Untersuchungen mit spezifisch etruskischen Fragestellungen gesellen sich solche, die den Fokus auf das etrusko-griechische, etrusko-italische und hier besonders etrusko-römische (z. B. Genese der Sitte des Triumphs, Rolle der *haruspices*) Beziehungsgeflecht legen oder auch Zeugnisse anderer altitalischer Völkerschaften zum Inhalt haben.

ISBN 978-3-7001-6886-7