

TYCHE

Beiträge zur Alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik

Herausgegeben von

Gerhard Dobesch, Bernhard Palme
Peter Siewert und Ekkehard Weber

Band 23, 2008

2008

HOLZHAUSEN
DER VERLAG



**Beiträge zur Alten Geschichte,
Papyrologie und Epigraphik**

TYCHE

**Beiträge zur Alten Geschichte,
Papyrologie und Epigraphik**

Band 23

2008


H O L Z H A U S E N
D E R V E R L A G

Herausgegeben von:

Gerhard Dobesch, Bernhard Palme, Peter Siewert und Ekkehard Weber

Gemeinsam mit:

Wolfgang Hameter und Hans Taeuber

Unter Beteiligung von:

Reinhold Bichler, Herbert Graßl, Sigrid Jalkotzy und Ingomar Weiler

Redaktion:

Franziska Beutler, Kerstin Böhm, Sandra Hodecek, Theresia Pantzer,
Georg Rehrenböck und Patrick Sängler

Zuschriften und Manuskripte erbeten an:

Redaktion TYCHE, c/o Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien, Dr. Karl Lueger-Ring 1, 1010 Wien, Österreich.
Beiträge in deutscher, englischer, französischer, italienischer und lateinischer Sprache werden angenommen. Bei der Redaktion einlangende wissenschaftliche Werke werden angezeigt.

Auslieferung:

Verlag Holzhausen GmbH, Leberstraße 122, A-1110 Wien
office@verlagholzhausen.at

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier.

Umschlag: IG II² 2127 (Ausschnitt) mit freundlicher Genehmigung des Epigraphischen Museums in Athen, Inv.-Nr. 8490, und P.Vindob.Barbara 8.

© 2009 by Verlag Holzhausen GmbH, Wien

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Eigentümer und Verleger: Verlag Holzhausen GmbH, Leberstraße 122, A-1110 Wien
Herausgeber: Gerhard Dobesch, Bernhard Palme, Peter Siewert und Ekkehard Weber,
c/o Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien,
Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien
e-mail: hans.tauber@univie.ac.at oder bernhard.palme@univie.ac.at
Hersteller: Holzhausen Druck GmbH, Holzhausenplatz 1, A-1140 Wien
Verlagsort: Wien. — Herstellungsort: Wien. — Printed in Austria.

ISBN 3-900518-03-3

Alle Rechte vorbehalten

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Victor C o j o c a r u (Iași): Zum Verhältnis zwischen Steppenbevölkerung und griechischen Städten: Das „skythische Protektorat“ als offene Frage	1
Altay C o ş k u n (Exeter): Galatische Legionäre in Ägypten: Die Konstituierung der <i>legio XXII Deiotariana</i> in der frühen Kaiserzeit	21
Styliani H a t z i k o s t a (Athen): Personal Names in Theocritus: A Form of <i>arte allusiva</i>	47
Herbert H e f t n e r (Wien): Der Streit um das Kommando im Krieg gegen Mithridates (Diodorus Siculus 37, 2, 12) und die versuchte Konsulatskandidatur des C. Iulius Caesar Strabo	79
Anne K o l b (Zürich): Das Bauhandwerk in den Städten der römischen Provinzen: Strukturen und Bedeutung	101
Tina M i t t e r l e c h n e r (Wien): Die Entstehung etruskischer Kultfunktionäre im südlichen Etrurien (Tafel 1–3)	117
Federico M o r e l l i (Wien): SB XXIV 16222: due patrizi e un Liciniano	139
Sophia Z o u m b a k i (Athen): The Colonists of the Roman East and their Leading Groups: Some Notes on their Entering the Equestrian and Senatorial Ranks in Comparison with the Native Elites	159
Marita H o l z n e r — Ekkehard W e b e r (Wien): <i>Annona epigraphica Austriaca 2007</i>	181
Bemerkungen zu Papyri XXI (<Korr. Tyche> 588–597)	227
Buchbesprechungen	237
Malcolm C h o a t, <i>Belief and Cult in Fourth-Century Papyri</i> , Turnhout 2006 (H. Förster: 237) — Jean-Christophe C o u v e n h e s, Bernard L e g r a s (Hrsg.), <i>Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique. Actes de la table ronde sur les identités collectives (Sorbonne, 7 février 2004)</i> , Paris 2006 (A. Coşkun: 239) — Kurt G e n s e r, <i>Römische Steindenkmäler aus Carnuntum I</i> , St. Pölten 2005 (I. Weber-Hiden: 243) — Linda-Marie G ü n t h e r (Hrsg.), <i>Herodes und Rom</i> , Stuttgart 2007 (E. Weber: 244) — Mogens Herman H a n s e n, <i>Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State</i> , Oxford 2006 (P. Siewert: 247) — Christian H e l l e r, <i>Sic transit gloria mundi. Das Bild von Pompeius Magnus im Bürgerkrieg</i> , St. Katharinen 2006 (J. Losehand: 249) — Georg K l i n g e n b e r g, <i>Juristisch speziell definierte Sklavengruppen 6: Servus fugitivus</i> , in: Johanna F i l i p - F r ö s c h l, J. Michael R a i n e r, Alfred S ö l l n e r † (Hrsg.), <i>Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei (CRRS)</i> . Teil X, Stuttgart 2005 (J. Jungwirth: 251) — Hilmar K l i n k o t t, <i>Der Satrap. Ein achaimenidischer Amtsträger und seine Handlungsspielräume</i> , Frankfurt am Main 2005 (S. Tost: 253) — Frauke L ä t s c h (jetzt S o n n a b e n d), <i>Insularität und Gesellschaft in der Antike. Untersuchungen zur Auswirkung der Insellage auf die Gesellschafts-</i>	

entwicklung, Stuttgart 2005 (P. Sänger: 259) — Luigi L o r e t o, *Per la storia militare del mondo antico. Prospettive retrospettive*, Napoli 2006 (A. M. Hirt: 261) — Peter N a d i g, *Zwischen König und Karikatur. Das Bild Ptolemaios' VIII. im Spannungsfeld der Überlieferung*, München 2007 (S. Tost: 265) — Pantelis M. N i g d e l i s, *Επιγραφικά Θεσσαλονίκεια. Συμβολή στην πολιτική και κοινωνική ιστορία της αρχαίας Θεσσαλονίκης*, Thessaloniki 2006 (M. Riel: 273) — Jonathan P o w e l l, Jeremy P a t e r s o n (Hrsg.), *Cicero the Advocate*, Oxford: 2004, Paperback 2006 (K. Harter-Uibopuu: 275) — S t r a b o n, *Geographika*. Bd. 5, hrsg. von Stefan R a d t, Göttingen 2006 (M. Rathmann: 278) — Michael R a t h m a n n (Hrsg.), *Wahrnehmung und Erfahrung geographischer Räume in der Antike*, Mainz 2007 (E. Weber: 280) — Leonhard S c h u m a c h e r, *Stellung des Sklaven im Sakralrecht*, in: Tiziana J. C h i u s i, Johanna F i l i p - F r  o s c h l, J. Michael R a i n e r (Hrsg.), *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei (CRRS)*. Teil VI, Stuttgart 2006 (P. Scheibelreiter: 282) — Stephan S c h u s t e r, *Das Seedarlehen in den Gerichtsreden des Demosthenes. Mit einem Ausblick auf die weitere historische Entwicklung des Rechtsinstituts: δανειον ναυτικόν, fenus nauticum und Bodmerei*, Berlin 2005 (H.-A. Rupprecht: 285) — Stefan S o m m e r, *Rom und die Vereinigungen im südwestlichen Kleinasien (133 v. Chr. – 284 n. Chr.)*, Hennef 2006 (K. Harter-Uibopuu: 291) — Klaus T a u s e n d, *Verkehrswege der Argolis. Rekonstruktion und historische Bedeutung*, Stuttgart 2006 (I. Weber-Hiden: 292)

Indices 295

Eingelangte Bücher 297

Tafeln 1–3

TINA MITTERLECHNER

Die Entstehung etruskischer Kultfunktionäre im südlichen Etrurien

Tafeln 1–3

1.1 Forschungsstand, Methodik und Zielsetzung

Bisher gibt es kaum Forschungsarbeiten, welche sich mit der Problematik eines etruskischen Kultpersonals beschäftigen. Die Forschung beschränkte sich in der Vergangenheit weitgehend auf die *haruspices*, während institutionalisierte Kultspezialisten, also Träger von staatlich legitimierten Ämtern (*Priester*), deren Würde und Autorität in ihrem Amt begründet liegen und nicht (mehr) auf persönlichem Charisma oder tradiertem Geheimwissen beruhen, bisher nicht systematisch untersucht wurden. Zu den normalerweise klar definierten Aufgaben solcher institutionalisierter Kultfunktionäre zählen u.a. die Repräsentation der Gemeinschaft vor den Göttern sowie die Durchführung von sakralen Handlungen (Opfer, Gebet, Prozession usw.) im Auftrag eben dieser Gemeinschaft¹.

Die Ursache für die fehlenden Untersuchungen im Bereich dieses Themenkomplexes ist wohl hauptsächlich in der Quellsituation zu suchen, denn eine originär etruskische Überlieferung, welche als Basis für eine Rekonstruktion etruskischer Kultfunktionäre dienen könnte, ist verloren. Diese Quellenlage verbietet aber keineswegs eine Analyse des Phänomens, sondern erfordert eine den Quellen angepasste Fragestellung. Bestimmte Fragen — wie etwa nach den Bedingungen und Voraussetzungen für die Bekleidung eines sakralen Amtes (z.B. bestimmtes Alter, körperliche Fehlerlosigkeit, sozialer Hintergrund), nach dessen Pflichten und Kompetenzen (z.B. Beachtung von Verhaltensregeln) sowie dessen Organisation, Finanzierung und hierarchischer Eingliederung können ohne schriftliche Quellen überhaupt nicht oder nur rudimentär beantwortet

¹ Soweit den literarischen Quellen zu entnehmen ist, scheinen die etruskischen *haruspices* all diesen Kriterien nicht entsprochen zu haben: Der entsprechende etruskische Terminus *netsvis* fehlt in den bisher bekannten *curtus honorum*, und es fehlen überhaupt Hinweise darauf, dass es sich um ein Amt handelte, das durch staatlich legitimierte Autoritäten besetzt wurde — im Gegenteil: Cicero, *Ad fam.* VI, 6 erwähnt, dass die Lehre der *haruspices* (noch zu seiner Zeit) in der Familie weitergegeben wurde. Abgesehen davon gibt es keine Anzeichen, dass die *haruspices* im öffentlichen Kult — abseits der Divination — eine Rolle gespielt hätten. Es stellt sich daher die Frage, ob es überhaupt gerechtfertigt ist, sie als Priester im engeren Sinn zu bezeichnen (vgl. die Definition des Priestertums von J. Neumann, *Priester*, in: H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher [Hrsg.], *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 6, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1998, 342–344). Auch wenn die *haruspices* ihre Würde nicht von staatlich legitimierten Autoritäten erhielten, müssen sie dennoch eine Legitimation durch den Staat erfahren haben, denn anders ließe sich ihre bedeutende politische Rolle nicht erklären.

werden. Die Kombination von epigraphischen und bildlichen Primärquellen, Bodenfunden sowie der sekundären, zeitverschobenen literarischen Überlieferung erlaubt jedoch die Beantwortung von Fragen anderer Natur. Eine gesamtheitliche Betrachtung des zur Verfügung stehenden Materials sollte Aufschluss darüber geben können, ab wann Kultspezialisten nachweisbar sind. Wie das römische Beispiel zeigt, wäre die alleinige Abhängigkeit von literarischen Quellen in Hinblick auf diese Fragestellung ohnehin problematisch: Die Ausbildung der meisten sakralen Rollen wird hier Numa² zugeschrieben; d.h. die antike Überlieferung weist die Tendenz auf, Ämtern und Institutionen grundsätzlich ein hohes Alter zuzuschreiben, um sie so zu legitimieren und ihre Bedeutung zu erhöhen.

Das archäologische Material unterstützt diese hohe Datierung jedoch keineswegs³. Dennoch kann auch eine zeitverschobene literarische Überlieferung für die Frage nach der Entstehung von institutionalisierten sakralen Rollen von Wert sein, wenn sie in der Beschreibung zeitgenössischer religiöser Ämter Relikte älterer Religionsstufen bewahrt⁴. Solche literarische Quellen sind für den etruskischen Bereich jedoch weitgehend verloren.

Dieser Beitrag widmet sich also dem Versuch, chronologisch frühe Indizien für die Existenz von Kultfunktionären in Südetrurien zu sammeln und auszuwerten. Ziel der Studie ist es nicht, einen Zeitpunkt für die Entstehung dieser sakralen Positionen zu definieren, denn religiöse Rollen sind in jeder Gesellschaft vorhanden, wobei der Grad der Spezialisierung und Professionalisierung stark variiert und von der politischen Organisation abhängig ist. Stattdessen soll versucht werden, einen Zeitraum zu isolieren, ab dem ein institutionalisiertes Priestertum als verbreitet angenommen werden kann.

Das Vorhandensein dieser institutionalisierten sakralen Positionen soll durch die kritische Analyse von bildlichen, epigraphischen und archäologischen Quellen sowie durch die Auswertung der sekundären literarischen Überlieferung erschlossen werden. Dieses Vorgehen erfordert einige methodische Grundüberlegungen: Bildliche Quellen

² Dion. Hal. II, 64–73; Liv. I, 20, 1–6.

³ Während die literarische Überlieferung das archaische Rom als Stadt mit einer äußerst komplexen religiösen Ordnung beschreibt, deutet der archäologische Befund darauf hin, dass Rom in der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. lediglich einen monumentalisierten Kultort, nämlich jenen von San Omobono besaß; die meisten anderen Kultorte waren zu diesem Zeitpunkt noch nicht durch einen Kultbau monumentalisiert (z.B. das Heiligtum unter dem Lapis Niger). Unter der Prämisse, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Vorhandensein monumentaler Kultbauten und einer arbeitsteiligen Priesterschaft gibt, lässt der archäologische Befund nicht auf die Existenz eines institutionalisierten Kultpersonals schließen. Diese Aussage stellt die Existenz vorstaatlicher, nicht-institutionalisierter religiöser Spezialisten wie z.B. der *Luperci* allerdings nicht in Frage.

⁴ Vgl. z.B. die Bestimmungen, welchen der *flamen Dialis* unterworfen war. Aulus Gellius X, 15, 22–23 berichtet, dass er kein Pferd besteigen, kein Heer sehen, keinen Eid ablegen, einen Ring nur unter bestimmten Bedingungen tragen und keine Knoten an sich haben durfte. Er durfte sein Bett, dessen Füße mit Lehm beschmiert sein mussten, nicht länger als drei Nächte in Folge verlassen. Die Haare des *flamen Dialis* durften nur mit einem Bronzemesser abgeschnitten werden (Serv. Aen. 1, 448). Diese Gebote sind nur dahingehend verständlich, dass sie uralte religiöse Vorstellungen, die z.T. in der Bronzezeit verwurzelt sind, bewahrt haben.

können methodisch nur dann als Hinweise auf religiöse Spezialisten gewertet werden, wenn Personen dargestellt sind, welche entweder sakrale Handlungen vollziehen oder mit eindeutigen Beischriften versehen sind. Es müssen außerdem gewisse Indizien und Attribute (Kleidung⁵, Insignien, sakrales Ambiente) vorhanden sein, welche den Schluss rechtfertigen, in den abgebildeten Figuren Angehörige eines institutionalisierten Kultpersonals und keine pietätvollen Privatpersonen zu sehen. Bestimmte Symbole, die stellvertretend für die Rolle und Aufgabe des Priestertums stehen (z.B. Kultgerät wie Opferrmesser), sind ebenfalls Hinweise auf dessen Existenz — allerdings ist mit solchen Symbolen erst dann zu rechnen, wenn eine religiöse Organisation in einer Kultur bereits fest etabliert und eine dementsprechende Bildtradition vorhanden ist. Ein Beispiel dafür wäre die Münzserie aus Orvieto, welche in das 3. Jh. v. Chr. datiert. Auf dem Avers dieser Münzen ist ein Kopf mit charakteristischem (Priester-)Hut zu sehen, während auf dem Revers diverse Kultgeräte dargestellt sind (Abb. 1).

Epigraphische Zeugnisse können durch die Erwähnung von sakralen Ämtern einen weiteren Hinweis auf die Existenz von Kultfunktionären geben. Abgesehen davon sind sakrale Texte als Hinterlassenschaft einer institutionalisierten Priesterschaft zu werten, denn die Kanonisierung, das erstmalige Festhalten und das Bewahren von religiösen Inhalten zählen universalhistorisch betrachtet zu den Aufgaben eines Kultpersonals⁶. Die heiligen Schriften, die auf religiöse Spezialisten zurückgehen, dienen einerseits der Wahrung der religiösen Lehre und andererseits der Fixierung von kultischen Vorschriften. Damit verbunden ist die Exegese sakraler Texte, welche ebenfalls in den Zuständigkeitsbereich religiöser Spezialisten fällt⁷.

Indirekte Hinweise für das Vorhandensein eines institutionalisierten Kultpersonals bieten monumentalisierte Heiligtümer. Sie sind zum einen als Anzeichen für die staatliche Übernahme der Verantwortung des Kultes zu deuten⁸ und belegen außerdem ein entwickeltes Gemeinwesen, das eine Voraussetzung für die Ausbildung von Kultfunktionären bildet. Denn religiöse Ämter und Institutionen können in der Regel nur dort vorausgesetzt werden, wo es bereits dauerhafte politische Positionen gibt.

Zum anderen ist die Pflege, Wartung und kultische Betreuung der monumentalisierten Heiligtümer Aufgabe eines Kultpersonals. Größe und Wichtigkeit eines Tempels bestimmen seine finanzielle und personelle Ausstattung; während kleine extraurbane Heiligtümer wahrscheinlich in vielen Fällen nur von einem einzigen Kult- und Tempeldiener betreut wurden, ist für politisch bedeutende, urbane Tempel ein arbeitsteiliges

⁵ In fast jeder Religion zeichnen sich Priester durch eine besondere Bekleidung, Haartracht oder bestimmten Farben aus (R. Friedli, *Priestertum*, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel [Hrsg.], *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6, Tübingen 42003, 1645); sie sollen die Würde des Amtes betonen und den Priester von den Laien abheben.

⁶ Neumann, *Priester* (o. Anm. 1) 344.

⁷ Friedli, *Priester* (o. Anm. 5) 1646.

⁸ Diese These wurde in Hinblick auf die griechischen Tempel bereits von Snodgrass geäußert (A. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London 1980, 58); die politische Begründung für die Entstehung von monumentalen Heiligtümern besitzt allgemeine Gültigkeit und kann daher auch auf Etrurien umgelegt werden.

Kultpersonal anzunehmen, dass sowohl einfache Kult- und Opferdiener⁹ als auch hohe Kultfunktionäre umfasste.

Im Anschluss sollen nun die für die vorliegende Fragestellung relevanten Dokumente geographisch geordnet vorgestellt und vor dem historischen und sozialen Umfeld interpretiert werden.

1.2 Hinweise auf institutionalisierte Kultfunktionäre in den Städten Südetruriens

1.2.1 Caere

Caere ist jene Stadt, welche die meisten Zeugnisse religiöser Aktivitäten in archaischer Zeit aufweist. So stammt z.B. der älteste Beleg des Amtes des *maru*, dem aufgrund seiner sprachlichen Nähe zum umbrischen *maro*¹⁰ und der späteren Vergesellschaftung mit *paxa*¹¹ eine sakrale Komponente zugesprochen wird, aus dem Grenzland von Caere: Der sogenannte Tragliatella-Cippus trägt zwei fragmentarisch erhaltene Inschriften, welche zu zwei verschiedenen Zeitpunkten angebracht wurden¹². Bei der älteren, in die erste Hälfte des 6. Jh. v. Chr. datierenden Inschrift a handelte es sich wahrscheinlich um eine Weihinschrift an eine unbekannte Lokalgottheit — [Au]serus oder [Aru]serus. Die zweite, um die Mitte des 6. Jh. v. Chr. angebrachte Inschrift b nennt das Marunat (*marunu*) in einem (noch?) nicht ausreichend geklärten Zusammenhang. Colonna interpretierte den Cippus als Weihgabe, die einem heiligen Bezirk zugehörig gewesen sei; die spätere Inschrift beziehe sich auf eine Umstrukturierung des Heiligtums bzw. eine Versetzung des Cippus unter der Aufsicht eines *marus*¹³.

⁹ Ein literarischer Hinweis für die Existenz eines abgestuften Kultpersonals in Etrurien ist bei Dionys vorhanden (Dion. Hal. II, 22, 2), da nach ihm die römischen Kultdiener (*camilli*) von den etruskischen *kadmioli* stammen sollen. Diese antike Auffassung wird von der modernen Forschung akzeptiert. Möglich erscheint auch, dass ein etruskischer Ursprung +*k/cameq/t* die Bedeutung von „Diener“ oder „Kultdiener“ hatte (Forschungsgeschichte und Diskussion bei G. Breyer, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluß des spezifisch onomastischen Bereiches*, Louvain 1993, 286–287).

¹⁰ Es wird allgemein angenommen, dass es sich bei dem umbrischen *maro* um ein etruskisches Lehnwort im Umbrischen handelt (A. Maggiani, *Appunti sulle magistrature etrusche*, SE 62 [1996] 112; D. H. Steinbauer, s.v. *maru*, in: *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999, 441–442). Da der *maro* für öffentliche Bauten zuständig war, wird unter der Prämisse, dass nicht nur das Wort, sondern auch die damit verbundenen Kompetenzen übernommen wurden, angenommen, dass der *maru* in Etrurien ähnliche Aufgaben hatte (A. Maggiani, *Republican Political Forms*, in: M. Torelli [Hrsg.], *The Etruscans*, Milano 2000, 236).

¹¹ Eine sakrale (Teil-)Komponente des Amtes wird aus der späteren Vergesellschaftung mit Abwandlungen von *paxa* (ET Ta 1.184; ET AT 1.32), dem etruskisierten Kultnamen des Dionysos-Bakchos, erschlossen (G. Camporeale, *Die Etrusker. Geschichte und Kultur*, Düsseldorf, Zürich 2003, 199; M. Cristofani, *Die Etrusker*, Stuttgart 1985, 130 und 133; M. Cristofani, M. Martelli, *Fufluns Paxies. Sugli aspetti del culto di Baccho in Etruria*, SE 46 [1978] 128–129).

¹² G. Colonna, *Il cippo di Tragliatella (e questioni connesse)*, SE 71 (2005) 95.

¹³ Colonna, *Tragliatella* (o. Anm. 12) 99–107. Ist die Interpretation Colonnas korrekt, kann die Inschrift als weiterer Hinweis für die These herangezogen werden, dass der *maru* in Etrurien unter anderem für (sakrale) Bauwerke zuständig war.

Offen bleibt, ob die Erwähnung des *marus* auf dem Tragliatella-Cippus der Datierung oder der Identifizierung des verantwortlichen Amtsträgers diene — in diesem Zusammenhang relevant ist das schriftliche Festhalten eines Amtsträgers in einem sakralen Kontext.

Zwei weitere epigraphische Zeugnisse aus Caere, die einen *kalatur* nennen, können vielleicht mit dem (religiösen) Amt des *kalators* in Verbindung gebracht werden:

Der erste Beleg stammt von einer ionischen Schale, die in der Hauptkammer des Grabes 142 (des einzigen Grabes im Tumulus XV) der Banditaccia-Nekropole gefunden wurde¹⁴ und in das Ende des 7. bzw. zu Beginn des 6. Jh. v. Chr. datiert wird. Die in *scriptio continua* verfasste Inschrift lautet nach Trennung der Worte: *mi kalaturus φ apenas cenecu he θ ie*¹⁵. Der erste Teil der Inschrift bezeichnet den Besitzer des Gefäßes — *kalatur φ apena(s)*, — während der zweite unklar ist — möglicherweise handelte es sich bei *cenecu he θ ie* um den Stifter¹⁶ oder bei *cenecu* um ein bisher nicht bekanntes Verb.

Ein weiteres, becherförmiges Gefäß vom Areal der Vigna Parrocchiale, das in die Mitte des 6. Jh. v. Chr. gehört, bezeugt einen *kalatur* durch die besitzanzeigende Inschrift *kalaturas mi*¹⁷.

Es gibt keinen Zweifel darüber, dass sich etr. *kalatur*, *-urus* etymologisch von dem lateinischen Appellativ *calator* (Herold) ableitet. Dieses Amt ist in Rom auf der sog. Forumstele neben einem König belegt¹⁸. Es stellt sich die Frage, in welcher Qualität das lateinische Appellativ in Etrurien übernommen wurde — als Vorname, wie in der aktuellen Forschung meist vermutet wird¹⁹, oder auch hier als Amtsbezeichnung?

In keiner der beiden Inschriften gibt es explizite Hinweise darauf, dass es sich um ein Amt handelte. Das zweigliedrige Namensformular der älteren Inschrift spricht für einen Namen. Wie bereits Ménager vorgeschlagen hat, ist es denkbar, dass es sich bei **kalatur φ apena* um eine aus Rom nach Caere zugewanderte Person handelt, welche in Rom ursprünglich das Amt des Herolds, also des *kalators*, innehatte²⁰. In Caere sei diese Amtsbezeichnung dann zu seinem Vornamen geworden, während das Gentiliz *φ apena(s)*, welches meist als Etruskisierung des lateinischen Fabius oder Fabus verstanden wird²¹, erhalten blieb. Martínez-Pinna äußerte hingegen den Vorschlag, dass

¹⁴ G. Ricci, *Caere. Scavi di R. Mengarelli III, Necropoli della Banditaccia, zona A 'del Recinto'*, Monumenti Antichi dei Lincei 42 (1955) 586, Cat. 43.

¹⁵ REE 1985, 227, Nr. 45 = ET Cr. 2.31.

¹⁶ M. Morandi Tarabella, *Prosopographia Etrusca I,1. Etruria meridionale*, Roma 2004, 579, Anm. 1310; REE 1985, 227–230, Nr. 45.

¹⁷ M. Pandolfini Angeletti, *I dati epigrafici dallo scarico arcaico della Vigna Parrocchiale*, Quaderni del Centro di studio per l'archeologia etrusco-italica 17 (1989) 70, Cat. 1.

¹⁸ CIL I² 1.

¹⁹ Morandi-Tarabella, *Prosopographia* (o. Anm. 16) 579; S. Marchesini, *Studi onomastici e sociolinguistici sull'Etruria arcaica: il caso di Caere*, Firenze 1997, 148 und 152; Steinbauer, *Handbuch* (o. Anm. 10) 403.

²⁰ L. R. Ménager, *Les colleges sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome*, MEFRA 88 (1976) 530.

²¹ Marchesini, *Studi onomastici* (o. Anm. 19) 148; C. De Simone, *I rapporti linguistici tra gli Etruschi e gli Italici*, in: E. Campanile (Hrsg.), *Rapporti linguistici e culturali tra i*

ein Amt gemeint sei, nämlich der *kalator* eines Fabius. Dieses Amt sei jedoch nicht — wie üblich — im Umfeld eines Königs anzusiedeln, sondern entspräche eher der Stellung eines privaten Dieners²².

Der Name *calatur* ist außerhalb von Caere noch durch eine Grabinschrift in Volsinii (*mi kalat[u]ru[s] qutus*²³), die in das 6. bis 5. Jh. v. Chr. datiert wird, belegt. Auch hier scheint es sich um ein Praenomen *kalaturus* zu handeln, denn *qutus*²⁴ wird von Rix als Gentiliz interpretiert²⁵. Das mehrfach bezeugte, allerdings erst wesentlich später belegte Wort *calaturnal*²⁶ ist ebenfalls als ein von *kalatur* abgeleitetes Gentiliz zu verstehen.

Es ist nicht unmöglich, dass die jüngere der beiden *kalatur*-Inschriften aus Caere ein Amt bezeichnet, da sie zum einen eingliedrig ist und zum anderen im Umkreis eines archaischen Gebäudes gefunden wurde, das als Residenz interpretiert wurde²⁷; dieser archäologische Befund bringt den etruskischen *kalatur* in das Umfeld eines Herrschers und stellt somit eine Parallele zu der Forumstele dar, denn auch hier ist ein *calator* neben einem Herrscher — dem König — genannt.

Allerdings kann die Interpretation, dass es sich um einen Namen handelt, aufgrund der Inschriften ET Cr 2.31 und Vs 1.116 eine größere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Nach dem derzeitigen Wissenstand ist also davon auszugehen, dass *kalatur* in Caere kein Amt, sondern einen Namen bezeichnete. Dafür spricht auch die Tatsache, dass ein solches Amt — im Gegensatz zum *maru* oder zum *zilath* — auch in nacharchaischer Zeit in Etrurien nicht belegt ist, während der Terminus als Namensbestandteil eine gewisse Verbreitung aufweist.

Torelli wollte in einer spiralenförmigen, in *scriptio continua* verfassten Inschrift auf einem Kyathos des späten 7. Jh. v. Chr. aus Caere das Amt des *cepen* (*ceepana*) erkennen²⁸, das aufgrund seiner Präsenz in vielen religiösen Texten, wie z.B. dem Leinenbuch von Zagreb, dem Blei von Magliano oder der Tontafel von Capua sowie der sprachlichen Nähe zum sabinischen Wort für Priester „*cupencus*“²⁹ meist als Priesteramt verstanden wird³⁰. Diese Interpretation wurde von der Forschung jedoch nicht rezi-

popoli dell'Italia antica, Pisa 1991, 143. Anders G. Colonna, *Nome gentilizio e società*, SE 45 (1977) 184 Nr. 36.

²² J. Martinez-Pinna, *Las clases dependientes en la epigrafía etrusca arcaica: dos posibles ejemplos*, Orizzonti 5 (2004) 31.

²³ ET Vs 1.116.

²⁴ Auch belegt in ET Vs 1.120.

²⁵ H. Rix, *Das etruskische Cognomen*, Wiesbaden 1963, 196.

²⁶ ET AS 1.83 (*calatvrnal*); AS 1.71; AS 1.127; AS 1.147; CI 1.1698.

²⁷ M. Cristofani et al. (Hrsg.), *Caere 4. Vigna Parrocchiale: scavi 1983–1989. Il santuario, la "residenza" e l'edificio ellittico*, Roma 2003, 176–177; A. Maggiani, M. A. Rizzo, *Le campagne di scavo in loc. Vigna Parrocchiale e S. Antonio*, in: *Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale. Atti del XXIII convegno di studi etruschi e italici*, Pisa, Roma 2005, 176.

²⁸ M. Torelli, *La religione*, in: G. Pugliese Carratelli (Hrsg.), *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano 1986, 221.

²⁹ Cortsen cit. nach A. J. Pfiffig, *Die etruskische Religion*, Graz 1975, 44.

³⁰ Auch wenn die sprachliche Erklärung von Cortsen nicht gänzlich zu überzeugen vermag, können die oftmalige Erwähnung des Terminus *cepen* in religiösen Texten sowie seine

piert. Rix schlug eine andere Worttrennung vor, wodurch das Wort *ceepana* als solches nicht mehr existiert, sondern in *eraiſce epana* aufgelöst wird³¹. Letztere Variante ist wahrscheinlicher, da *eraiſce* als Perfektform eines — allerdings unbekanntes — Verbs interpretiert werden kann.

Ein längerer sakraler Text stammt aus dem Umland von Caere: In einem Brunnenschacht im Heiligtum von Punta della Vipera wurde ein fragmentarisch erhaltener, auf Bleistreifen geschriebener Text gefunden, der aus etwa 90 Wörtern besteht und in das Ende des 6. Jh. v. Chr. datiert. Die beidseitige Inschrift ist in Miniaturbuchstaben (2–3mm Höhe) verfasst³². Auch wenn der Inhalt des Textes nicht verständlich ist, spricht der religiöse Kontext für seinen sakralen Charakter. Diese Interpretation wird auch durch die Verwendung von bestimmten Wörtern, welche auch in anderen religiösen Texten vorhanden sind³³, unterstützt. Offen bleibt, welchen Hintergrund der Text hatte — wurde er im Kult verwendet, beinhaltet er Ritualvorschriften, stellt er die Aufzeichnung eines Orakelspruches dar³⁴ oder handelt es sich bei ihm um das Opfergelübde einer Privatperson, wie Pfiffig annimmt³⁵? Diese Frage ist für die vorliegende Untersuchung relevant, denn Ritualvorschriften und Texte, die im Kult verwendet wurden, sowie Aufzeichnungen von Orakelsprüchen gehen auf eine Priesterschaft zurück und sind somit als Hinweis auf deren Existenz zu werten, während ein Opfergelübde meist privaten Charakter hat; natürlich kann auch hier nicht ausgeschlossen werden, dass ein privates Gelübde dieser Länge von einem Priester verfasst wurde.

Die Größe der Inschrift sowie das Fehlen von Löchern in den Bleistreifen sprechen in jedem Fall gegen einen öffentlich angeschlagenen Text; die Miniaturinschrift lässt vermuten, dass der Inhalt nur für die Gottheit lesbar sein sollte. Der Text war somit zumindest theoretisch mobil und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Tabula Capuana, welche in die erste Hälfte des 5. Jh. v. Chr. datiert wird und etwa 10 kg wiegt. Der Schrifträger Blei wird bevorzugt für *defixiones* oder für funeräre Schriften verwendet — beide Interpretationen scheinen für die Bleibleche von S. Marinella trotz der fragmentarischen Kenntnisse des Inhaltes jedoch nicht zutreffend zu sein. Das Fehlen von Theonymen und die Länge des Textes sprechen gegen die Interpretation als Gelübde, andererseits fehlen die für Ritualtexte charakteristischen Orts- und Zeitangaben. Die inhaltlichen Parallelen zu dem Blei von Magliano, der Tabula Capuana und dem Leinenbuch machen es wiederum wahrscheinlich, dass auch die Bleistreifen einen rituellen Charakter hatten, denn etwa zwanzig der dreißig bekannten Worte des Textes sind

Existenz in *cursus honorum* als Indiz für eine Interpretation als Priestertitel gelten. S. auch Anm. 119.

³¹ ET Cr O.1.

³² M. Torelli, *Terza campagna di scavi a Punta della Vipera e scoperta di una laminetta plumbea iscritta*, ArchClass 18 (1966) 285.

³³ Z.B. im Leinenbuch von Zagreb, der Tontafel von Capua oder auch dem Blei von Magliano (M. Pallottino, *Breve nota di commento linguistico*, ArchClass 18 [1966] 298).

³⁴ Torelli, *Terza campagna* (o. Anm. 32) 285; A. Comella, *Il santuario di Punta della Vipera. Santa Marinella comune di Civitavecchia I. I materiali votivi* (Corpus delle stipi votive in Italia XIII), Roma 2001, 133–134.

³⁵ A. J. Pfiffig, *Ein Opfergelübde an die etruskische Minerva. Studien und Materialien zur Interpretation des Bleistreifens von S. Marinella*, Wien 1968, 111–115.

auch in anderen Ritualtexten existent oder können als Ableitung von in diesen Texten belegten Wörtern verstanden werden³⁶. Die Interpretation von Pfiffig als Motivgelübde erscheint unwahrscheinlich, da gerade die Bedeutung jener Worte, welche laut Pfiffig auf ein Gelübde hinweisen sollen, unsicher ist³⁷.

Eine etwa 4 cm große, zentral durchbohrte Bleischeibe, welche beidseitig beschriftet ist, in das 5. Jh. v. Chr. datiert wird und ebenfalls im Heiligtum von Punta della Vipera gefunden wurde, ist von Torelli als *sors* interpretiert worden³⁸. Ist diese durchaus plausible Interpretation zutreffend, bietet sie ein Indiz für die von Torelli vorgeschlagene Interpretation der Bleistreifen als schriftlich festgehaltener Orakelspruch³⁹.

Unabhängig davon, ob auf den Bleistreifen nun tatsächlich ein Orakelspruch geschrieben steht oder ein ritueller Text festgehalten wird, was aufgrund der inhaltlichen Parallelen zu anderen Texten dieser Literaturgattung ebenso möglich ist, geht die Redaktion des Textes mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen Kultfunktionär zurück.

Gemeinsam mit den etruskischen und punischen Goldtäfelchen wurden einige Fragmente von beschrifteten Bleifolien⁴⁰ im Heiligtum von Pyrgi gefunden. Sie datieren zwischen 520 und 480 v. Chr. und sind wahrscheinlich geringfügig älter als die Goldtäfelchen. Aufgrund ihres schlechten Zustandes sind kaum Aussagen in Bezug auf ihren Inhalt und Charakter zu treffen: Die überaus sorgfältige Ausführung, welche jene der Goldtäfelchen übertrifft⁴¹, die Erwähnung der Gottheit Uni im Genetiv (*uneial*) und die vielen Wortwiederholungen, durch welche der Text einen formelhaften Charakter erhält, sowie der sakrale Kontext lassen nach Pallottino auf einen rituellen Charakter des Textes schließen⁴².

Neben dem epigraphischen Material bieten einige bildliche Darstellungen aus Caere Hinweise auf Kulthandlungen und erlauben daher unter Umständen, Rückschlüsse auf die Organisation des Kultes zu ziehen. Das älteste ikonographische Zeugnis einer Kulthandlung findet sich auf dem Schulterfries des sogenannten Kraters dei Gobbi⁴³ (Abb. 2), welcher in das erste Viertel des 6. Jh. v. Chr. datiert wird und aus der Banditaccia-Nekropole (Tumulus I, Grab 1) stammt⁴⁴. Die Szene zeigt eine auf einem stufenförmigen Monument sitzende Person. Ihr wird von einem bärtigen Mann mit leicht zwiebelköpfiger Kopfbedeckung und langem Mantel ein Rind an einem Strick zugeführt. Diese Figur wurde aufgrund der charakteristischen Kopfbedeckung und Bekleidung als *ha-*

³⁶ M. Pallottino, *Breve nota* (o. Anm. 33) 298. Pallottino bezeichnete diese Wiederholungen als „formulario rituale“.

³⁷ K. Olzscha, *Etruskischer Literaturbericht*, *Glotta* 47 (1969) 308–315.

³⁸ A. La Regina, M. Torelli, *Due sortes praeromane*, *ArchClass* 20 (1968) 221–229; ihm folgend Comella, *Punta della Vipera* (o. Anm. 34) 134–137; dagegen: Pfiffig, *Religion* (o. Anm. 29) 155.

³⁹ Torelli, *Terza campagna* (o. Anm. 32) 285; Comella, *Punta della Vipera* (o. Anm. 34) 133–134.

⁴⁰ ET Cr 4.3.

⁴¹ M. Pallottino, *I frammenti di lamina di bronzo con iscrizione etrusca scoperti a Pyrgi*, *SE* 34 (1966) 188.

⁴² Pallottino, *I frammenti di lamina di bronzo* (o. Anm. 41) 205.

⁴³ *Cerveteri Mus. Arch.* 19539.

⁴⁴ Der Bauch der Vase ist mit Szenen aus dem Leben des Herakles geschmückt, ist aber für die vorliegende Fragestellung nicht von Relevanz.

ruspex oder — allgemeiner — als Priester interpretiert⁴⁵. Ihr folgen eine weitere, nur fragmentarisch erhaltene Figur, ein Reiter, der eine Lituus-Trompete spielt, sowie Fabelwesen und Tiere. Trotz dieser Darstellungen aus der griechischen Mythologie auf dem Vasenbauch gibt die Kultszene auf der Schulter des Gefäßes sehr wahrscheinlich etruskische Inhalte wieder — zumindest lassen die Altarform⁴⁶ und die Kopfbedeckung des sich dem Altar nähernden Mannes diesen Schluss zu.

Die zeitlich nächsten Kultdarstellungen stammen von zwei caeretanischen Hydrien, die zwischen 530–510 v. Chr. datieren und auf eingewanderte griechische Meister zurückzuführen sind. Neben der bekannten Hydria Ricci⁴⁷ ist noch eine zweite Hydria⁴⁸ mit einer Opferszene geschmückt:

Ein Zug, bestehend aus einem Rind und vier Figuren, schreitet in Richtung eines Altares. Die beiden ersten, nur fragmentarisch erhaltenen Figuren stellen mit großer Wahrscheinlichkeit Angehörige eines Kultpersonals dar. Denn sie tragen entweder eine Doppelaxt, welche hier sicherlich einen kultischen Charakter hat, oder einen länglichen Gegenstand, der von K. F. Johansen als *machaira* interpretiert wurde⁴⁹.

Die Darstellung der Campana-Platte Nr. 6⁵⁰ (Abb. 3) ist völlig anderer Natur. Sie wurde in das letzte Drittel des 6. Jh. v. Chr. datiert⁵¹ und zeigt eine auf einem Klappstuhl sitzende männliche Figur neben einer auf einem Altar stehenden weiblichen Statue. Der Mann kann aufgrund der Darstellung nicht als Priester vor (s)einer Gottheit gedeutet werden. Die sitzende Pose neben der Gottheit, die reiche Bekleidung sowie der bekrönte Stab, der ohne Zweifel als Machtinsignie interpretiert werden kann⁵², lassen nur den Schluss zu, dass hier ein Herrscher dargestellt ist, der sich durch die Anwesenheit der Gottheit legitimieren oder zumindest ein besonderes Naheverhältnis zu ihr demonstrieren will⁵³.

Die religiöse Kompetenz etruskischer Herrscher ist auch durch epigraphische und literarische Quellen bezeugt: Die Regia (*lauxumneti*) wird noch durch das Leinenbuch

⁴⁵ L. Donati, *Il sacrificio nel mondo etrusco. B. Repertorio delle specie*, ThesCRA 1 (2004) 138; M. Martelli (Hrsg.), *La ceramica degli Etruschi. La pittura vascolare*, Novara 1987, 290.

⁴⁶ Monumentale Stufenaltäre sind bereits in der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. auch archäologisch belegt (S. Steingraber, *Überlegungen zu etruskischen Altären*, in: H. Blanck [Hrsg.], *Miscellanea archeologica T. Dohrn dedicata*, Roma 1982, 112; J. Euwe-Beaufort, *Altari etruschi*, BABesch 60 [1985] 102).

⁴⁷ L. Cerchiai, *Il programma figurativo dell'hydria Ricci*, AK 38 (1995) 81–91.

⁴⁸ J. M. Hemelrijk, *Caeretan Hydriae*, Mainz/Rhein 1984, 29, Cat. 15

⁴⁹ K. F. Johansen, *Eine neue Caeretaner Hydria*, ORom 4 (1962) 76.

⁵⁰ Louvre S4036.

⁵¹ F. Roncalli, *Le lastre dipinte da Cerveteri*, Firenze 1965, 95.

⁵² J. R. Jannot, *Insignia potestatis. Les signes du pouvoir dans l'iconographie de Chiusi*, in: *La civiltà di Chiusi e del suo territorio. Atti del XVII Convegno di studi etruschi ed italici Chianciano Terme 28 maggio–1 giugno 1989*, Firenze 1993, 226–228.

⁵³ L. Aigner-Foresti, *Orientalische Elemente im etruskischen Königtum?* in: F. Prayon, W. Röellig (Hrsg.), *Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des „Orientalisierens“ im westlichen Mittelmeerraum (10.–6. Jh. v. Chr.)*, 12.–13. Juni 1997, Tübingen 1997, 277; Roncalli interpretierte die sitzende Figur neben der Statue hingegen als Gottheit (Roncalli, *Le lastre dipinte* [o. Anm. 51] 95).

von Zagreb als Ort von Kulthandlungen bezeichnet⁵⁴, wobei es sich hier nur um ein Relikt aus einer Zeit handeln kann, in der der König noch wichtige religiöse Funktionen hatte. Neben Erwähnungen von königlichen Blitzen⁵⁵ und Eingeweiden⁵⁶ ist die sakrale Macht etruskischer Herrscher auch durch die Erwähnung greifbar, dass Porsenna Blitze herabgezogen haben soll, um Unheil abzuwehren⁵⁷. Der Inhalt der Goldtäfelchen von Pyrgi belegt außerdem eine besondere Verbindung des caeretanischen Herrschers Thefarie Velianas zu der Gottheit Uni-Astarte⁵⁸.

Die Entstehung von monumentalen Kultbauten beginnt in Caere und in dessen Umland in der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr.: Das Heiligtum von Punta della Vipera (S. Marinella) im Hinterland von Caere, dessen Kult bis in das letzte Viertel des 7. Jh. v. Chr. zurückverfolgt werden kann⁵⁹, wurde als erster Kultort im 3. Viertel des 6. Jh. v. Chr. durch einen Steinbau monumentalisiert. Etwa zeitgleich, um 530 v. Chr., wurde ein kleiner Kultbau aus Stein in der Südzone des suburbanen Heiligtums von Pyrgi errichtet⁶⁰. Um 510 v. Chr. folgte die Erbauung des Tempels B und die Errichtung einer Temenosmauer mit kleinen gemauerten Räumen; im ersten Viertel des 5. Jh. v. Chr. wurde der zweite, etwas größere Tempel A errichtet. Ebenfalls in den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. v. Chr. wurde im Areal von Vigna Parrocchiale — möglicherweise auf den geplanten Resten einer herrschaftlichen Residenz — ein Tempel errichtet⁶¹. Auch im Areal von Sant'Antonio, das bereits seit der Eisenzeit genutzt wurde und vielleicht seit dieser Zeit eine kultische Funktion

⁵⁴ ET LL IX f².

⁵⁵ *fulmina regalia* bei Sen. Nat. quaest. II, 49, 2.

⁵⁶ *regalia exta* bei Festus 366, 14L.

⁵⁷ Plin. Nat. hist. II, 140.

⁵⁸ „Der Herrin Astart (ist) dieser heilige Ort (geweiht), welchen machte und welchen gab Tiberie Vilanas, König über Kajsrie, im Monat Zebah Semes als Gabe im Tempel. Und er baute den Innenraum, denn Astart wünschte es von ihm. Unter seiner Regierung im Jahr 3, im Monat Kirar am Tage des Begrabens der Gottheit. Und es mögen die Jahre für das Votivbild der Gottheit in ihrem Tempel Jahre sein wie Sterne“. (Übersetzung des phönizischen Textes nach H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften III*, Wiesbaden 1973, 331).

⁵⁹ R. Tomassucci, *Il santuario di Punta della Vipera*, in: A. Comella, S. Mele (Hrsg.), *Depositum votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del Convegno di Studi Perugia 1–4 giugno 2000*, Bari 2005, 241.

⁶⁰ G. Colonna, *Sacred Architecture and the Religion of the Etruscans*, in: N. T. De Grummond, E. Simon (Hrsg.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, 148–152; G. Colonna, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche*, *ScAnt* 10 (2000) 267.

⁶¹ Cristofani et al., *Vigna Parrocchiale* (o. Anm. 27) 176–177; Maggiani, Rizzo, *Vigna Parrocchiale e S. Antonio* (o. Anm. 27) 176.

hatte⁶², wurden zu Beginn des 5. Jh. v. Chr. zwei monumentale Tempel errichtet⁶³, die ebenfalls einen kleineren sakralen Vorgängerbau aus Stein hatten⁶⁴.

Die Monumentalisierung der Kultorte im Gebiet von Caere erfolgte in zwei kurz aufeinanderfolgenden Phasen, wobei die zweite um 500 v. Chr. äußerst prächtige Bauten hervorbrachte, die wohl den Machtanspruch der Stadt demonstrieren sollten. Bereits davor war in anderen urbanen Bereichen ordnend eingegriffen worden, denn in der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. treten orthogonal angeordnete, weitgehend identische Würfelgräber in der Banditaccia-Nekropole von Caere auf, die ihre Vorbilder wahrscheinlich in der rechtwinkligen Anlage von Wohnhäusern fanden. Diese Entwicklungen im funerealen und sakralen Bereich lassen auf zentral gelenkte Urbanisierungsmaßnahmen schließen, welche einen hohen Organisationsgrad voraussetzen. Auch die Tatsache, dass drei der längsten bekannten archaischen Texte — die Bleibleche aus S. Marinella, die Bronzebleche und die Goldtäfelchen aus Pyrgi — aus Caere stammen und sowohl inhaltlich als auch aufgrund ihres Fundortes einen religiösen Hintergrund aufweisen, spricht für den hohen Organisationsgrad in sakralen Angelegenheiten.

Das reichhaltige Quellenmaterial, das für Caere zur Verfügung steht, lässt den Schluss zu, dass die Stadt spätestens ab der 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. über organisierte Formen der Religion und somit über ein institutionalisiertes Kultpersonal verfügte, an dessen Spitze entweder ein Einzelherrscher — König oder Tyrann — oder der wichtigste Amtsträger als höchster Kultfunktionär stand.

1.2.2 Veji

Im Gegensatz zu Caere gibt es in Veji keine epigraphisch belegten sakralen oder politischen Institutionen — wohl aber epigraphische Besonderheiten, welche vor allem die Weihinschriften des Heiligtums von Portonaccio auszeichnen und in der Vergangenheit auf das Wirken einer lokalen Priesterschaft zurückgeführt wurden⁶⁵: Ähnlichkeiten in der Produktion und der Beschriftung mancher Weihgaben lassen den Schluss zu, dass zumindest einige von ihnen vor Ort hergestellt⁶⁶ und auch hier beschriftet wurden. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Gebrauch der Schrift im 6. Jh. v. Chr. noch nicht als in allen Bevölkerungsschichten verbreitet vorausgesetzt werden kann

⁶² V. E. Izzet, *The Etruscan Sanctuary at Cerveteri, Sant'Antonio: Preliminary Report of Excavations 1995–98*, PBSR 68 (2000) 334; V. E. Izzet, *Etruscan Ritual and the Recent Excavations at Sant'Antonio, Cerveteri*, Accordia Research Papers 8 (1999–2000) 146–147. Für einen späteren Zeitpunkt der Sakralisierung treten Cristofani (ab dem 7. Jh. v. Chr.; M. Cristofani, *I culti di Caere*, ScAnt 10 [2000] 414) und Maggiani, Rizzo (ab dem frühen 6. Jh. v. Chr.; Maggiani, Rizzo, *Vigna Parrocchiale e S. Antonio* [o. Anm. 27] 182) ein.

⁶³ Maggiani, Rizzo, *Vigna Parrocchiale e S. Antonio* (o. Anm. 27) 177–182.

⁶⁴ Izzet, *Etruscan Sanctuary at Cerveteri* (o. Anm. 62) 334.

⁶⁵ M. Michetti, in: G. Colonna et al. (Hrsg.), *Il santuario di Portonaccio a Veio I. Gli scavi di Massimo Pallottino nella zona dell'altare 1939–1940*, Roma 2002, 118; G. Colonna, *Portonaccio*, in: *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto. Catalogo della mostra Roma Museo nazionale etrusco di Villa Giulia 1 ottobre–30 dicembre 2001*, Roma 2001, 39.

⁶⁶ D. F. Maras, in: *Santuario di Portonaccio a Veio* (o. Anm. 65) 261.

und daher eine Vielzahl von Weihinschriften von Kultfunktionären oder von in den Heiligtümern ansässigen Schreibern verfasst worden ist⁶⁷.

Dass Heiligtümer Zentren der Literalität waren und die Kenntnis der Schrift daher eng mit einem Kultpersonal verbunden sein musste, lässt sich auch aus einer Beobachtung von Marchesini erschließen. Sie stellte fest, dass eine epigraphische Besonderheit Caeres, nämlich das vierstrichige Sigma, vermehrt in religiösen Texten oder in Texten aus sakralen Kontexten (Votivinschriften, den Bleiblechen von S. Marinella oder den Goldtäfelchen von Pyrgi) auftrat, und vermutete daher dessen Ursprung im Umkreis des Heiligtums von Pyrgi⁶⁸.

Die einzige Kultszene, die meines Wissens mit dem archaischen Veji in Verbindung gebracht werden kann, befindet sich auf dem gestempelten Fries der Innenseite eines Räucherbeckens⁶⁹ (Abb. 4), das in unmittelbarer Nähe des *oikos* der Piazza d'Armi gefunden und von dem Ausgräber Stefani dem Votivdepot zugeordnet wurde⁷⁰. Die Darstellung datiert in das zweite Viertel des 6. Jh. v. Chr.⁷¹; sie zeigt einen Altar, auf dem ein Feuer lodert, sowie einen Mann, der einen Stock in der linken Hand hält. Dahinter treibt ein weiterer Mann ein Rind mit einem Stock oder Ast in Richtung des Altars. Daneben befindet sich eine weitere stehende menschliche Figur, die einen gekrümmten Gegenstand in der erhobenen Hand hält und sich einer Sphinx und einer Chimäre zuwendet⁷². Trotz der großen Einfachheit der Darstellung kann hier eine Kultszene erkannt werden, da alle Elemente einer typischen etruskischen Kulthandlung — Altar und Opfertier — vorhanden sind⁷³. Der tatsächliche Opferakt, also die Tötung des Tieres, wird auf etruskischen Denkmälern niemals dargestellt, weshalb auch hier die bevorstehende Handlung nur durch das lodern der Feuer auf dem Altar angedeutet wird.

Der Fundort des Kohlebeckens, der sogenannte *oikos* der Piazza d'Armi, ist zugleich der wahrscheinlich älteste Kultbau von Veji⁷⁴. Seine Entstehung wird an das

⁶⁷ Dass die Schreiber eine hohe gesellschaftliche Stellung hatten, die wohl darauf zurückzuführen ist, dass sie eine nicht alltägliche Fertigkeit beherrschten, geht auch aus der Episode hervor, dass C. Mucius Scaevola den reich gekleideten und daher sozial hoch stehenden Schreiber von Porsenna statt diesen selbst tötete (Liv. II, 12).

⁶⁸ Marchesini, *Studi onomastici* (o. Anm. 19) 100.

⁶⁹ L. C. Pieraccini, *Around the Hearth. Caeretan Cylinder-Stamped Braziers*, Roma 2003, 118 F2, Fig. 72.

⁷⁰ E. Stefani, *Scavi archeologici a Veio in contrada Piazza d'Armi*, MonAntLinc 40 (1944) 266.

⁷¹ Pieraccini, *Around the Hearth* (o. Anm. 69) 196. Mehl zählt das Relief zu den ältesten Kultdarstellungen Etruriens und datiert es in das späte 7. Jh. v. Chr. (V. Mehl, D. Frère, L. Hugot, *Autour de l'autel. L'espace sacrificiel dans l'iconographie grecque et étrusque [VII^e siècle–V^e siècle av. J.C.]*, in: H. Martin, J. Sainclivier [Hrsg.], *Espaces d'échanges en Méditerranée. Antiquité et Moyen Age*, Rennes 2006, 169 Anm. 19).

⁷² Stefani, *Scavi archeologici a Veio* (o. Anm. 70) 270, Fig. 72 u. Fig. 72a; Pieraccini, *Around the Hearth* (o. Anm. 69) 118, F2.02 „Bull sacrifice“, Fig. 72.

⁷³ So auch Pieraccini, *Around the Hearth* (o. Anm. 69) 119.

⁷⁴ Die Identifikation des Gebäudes als Kultbau ist sehr umstritten; Hinweise für seine sakrale Funktion sehe ich vor allem in drei Feuerstellen vor dem Gebäude, welche sowohl Tierknochen als auch Keramikfragmente enthielten (G. Bartoloni, *Veio-Piazza d'Armi: Dallo scavo degli ispettori alle ricerche attuali*, in: *Archeologia in Etruria meridionale. Giornate di studio in ricordo Mario Moretti — Civita Castellana, 14–15 novembre 2003*, Roma 2006,

Ende des 7. bzw. in den Beginn des 6. Jh. v. Chr. datiert. Nach einer zweiten Bauphase in der Mitte des 6. Jh. v. Chr. wurde das Gebäude in der 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. endgültig aufgegeben, obwohl das umliegende Areal weiterhin bewohnt wurde. Diese Entwicklung ist gegenläufig zu jener der anderen sakralen Bauwerke in Veji, denn gegen Ende des 6. Jh. bzw. zu Beginn des 5. Jh. v. Chr. wurden viele der vejientischen Heiligtümer monumental aus- bzw. umgestaltet: Archaische Architekturterrakotten⁷⁵ im Areal des Heiligtums Campetti machen eine Monumentalisierung des bis zumindest in den Beginn des 6. Jh. v. Chr. zurückreichenden Kultortes⁷⁶ am Ende des 6. Jh. bzw. zu Beginn des 5. Jh. v. Chr. wahrscheinlich.

Auch das suburbane Heiligtum von Portonaccio, dessen Kultradtion bis zumindest in die 2. Hälfte des 7. Jh. v. Chr. zurückverfolgt werden kann, wurde Ende des 6. Jh. v. Chr. radikal umgestaltet: Ein archaisches Gebäude⁷⁷ sowie ein *oikos*, der als frühester Kultbau interpretiert wurde, wurden planiert, um einem monumentalen Altar und einem großen tuskanischen Tempel mit seitlichen Wasserbecken Platz zu machen. Ebenfalls in die 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. datieren Mauerreste auf dem Pian di Comunità, welcher die natürliche Akropolis der antiken Stadt bildete⁷⁸. Die sakrale Natur dieser archäologischen Reste konnte zwar bisher nicht eindeutig bewiesen werden, aber die geringe Distanz von ca. 150m zu einem republikanischen Votivdepot, das zwischen den Anhöhen des Pian di Comunità und der Piazza d'Armi lag und einer

35) und durch ihre Lage vor dem Heiligtum entfernt an die Votivdepots vor dem Kultbau auf dem Pian di Civita in Tarquinia erinnern, sowie in der Größe des Gebäudes und den fehlenden Trennungswänden in seinem Inneren. Der Fund des Kohlebeckens mit sakralen Szenen unterstützt diese Interpretation.

⁷⁵ S. Carosi, *Nuovi dati sul santuario di Campetti a Veio*, ArchClass 53 (2002) 373.

⁷⁶ A. Comella, G. Stefani, *Materiali votivi del santuario di Campetti a Veio. Scavi 1947 e 1969* (Corpus delle stipi votive in Italia 5), Roma 1990, 200.

⁷⁷ Dieses archaische Gebäude wurde von Colonna aufgrund der Lage und der ihm zugeschriebenen Architekturterrakotten als Residenz einer Gens, welche das Heiligtum verwaltete, interpretiert (Colonna, *Portonaccio* [o. Anm. 65] 40).

⁷⁸ Bereits 1982 brachte Torelli die Mauerreste mit dem von der antiken Literatur überlieferten Tempel der Iuno Regina auf der *arx* der Stadt in Verbindung (M. Torelli, *Veio, la città e il culto di Giunone Regina*, in: H. Blanck [Hrsg.], *Miscellanea archaeologica T. Dohnr dedicata*, Roma 1982, 124–126). Ward-Perkins, der die Mauerreste von dem Ausgräber Lanciani z.T. als römisch identifizierte, schloss nicht aus, dass es sich bei den älteren Resten um jene eines Tempels handelte, denn die Lage war seiner Ansicht nach ideal für „one of the city's principal sanctuaries“ (J. B. Ward-Perkins *The Historical Topography of the Ancient City*, PBSR 29 [1961] 27). Auch Bartolini brachte das Depot vorsichtig mit dem von Plutarch erwähnten Tempel in Verbindung (G. Bartolini, *Il deposito votivo rinvenuto a Veio negli scavi del 1889*, in: Comella, Mele, *Depositi votivi* [o. Anm. 59] 177: „La ricchezza numerica del deposito delle Pendici di Comunità è indizio di una frequentazione assidua, e fa ipotizzare un luogo di culto molto conosciuto nell'area, forse quello definito da Plutarco (Camillo 5, 4–6) ‚il più grande e il più venerato della città‘.“ Auch Colonna, der auf neuere Ausgrabungsergebnisse zurückgreifen kann, bestätigt die Existenz von Terrasserungsmauern auf dem Pian di Comunità, welche ungefähr in die Mitte des 6. Jh. v. Chr. datieren (G. Colonna, *I santuari di Veio. Ricerche e scavi su Piano di Comunità*, in: *Bridging the Tiber. Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, London 2004, 209–210) und ca. 130×95m betragen. Er weist allerdings darauf hin, dass bisher nichts einen sakralen Charakter der Strukturen belegt.

weiblichen Gottheit gewidmet war, ist ein starkes Argument für die sakrale Natur der archäologischen Reste⁷⁹. Ihre Lage ist ein Indiz dafür, dass es sich um den von der antiken Literatur erwähnten Tempel der Iuno Regina handelt, der gemäß Plutarch auf der *arx* der Stadt gelegen haben soll⁸⁰ — auch wenn eindeutige Beweise dafür noch fehlen.

In der antiken Literatur findet sich außerdem eine kurze, aber höchst interessante Erwähnung des Livius zu der Organisation des Kultes der Iuno Regina in Veji. 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 war⁸¹. Diese Erwähnung wurde meist als Hinweis auf ein Familienpriestertum, also ein Priestertum, das in einer bestimmten Familie erblich war, interpretiert⁸².

Familienpriestertümer oder gentilizische Priestertümer sind sowohl im griechischen als auch im römischen Bereich vertreten⁸³; ein prominentes Beispiel dafür ist der Kult des Hercules der Potitii und Pinarii an der Ara Maxima in Rom⁸⁴. In Athen hatte die Familie der Eteobutaden das erbliche Recht, die zwei prestigeträchtigsten Priestertümer der Stadt, nämlich jene der Athena Polias und des Poseidon Erechtheus, zu bekleiden⁸⁵. Wie der antiken Literatur zu entnehmen ist, handelte es sich bei der vejientischen Iuno um die Schutzgottheit⁸⁶ der Stadt — auch hier ist also, ebenso wie in Athen, ein für die Gemeinschaft wichtiger Kult an eine bestimmte Familie und nicht an ein institutionalisiertes Amt gebunden.

Erbliche Familienpriestertümer zählten mit hoher Wahrscheinlichkeit zu den ältesten sakralen Spezialisten. Dionys⁸⁷ erwähnt mit einem Verweis auf Varro, dass es in keiner neu gegründeten Stadt von Beginn an so viele Priester und Kultdiener gegeben habe 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 sicherlich unhistorisch sind, dürfte der historische Kern, dass nämlich die Familienpriestertümer älter waren als die staatlich legitimierten, korrekt sein.

Wichtig ist außerdem der Hinweis, dass beide Arten von Priestertümern dem öffentlichen Kult dienen. Ein weiterer Hinweis, der für das hohe Alter der gentilizischen Priestertümer spricht, ist ihre legendenhafte Einrichtung in einer meist mythischen

⁷⁹ Colonna, *I santuari di Veio* (o. Anm. 78) 214.

⁸⁰ Plut. Cam. V, 3.

⁸¹ Liv. V, 22, 5: *Quod id signum more Etrusco nisi certae gentis sacerdos attractare non esset solitus.*

⁸² Pfiffig, *Religion* (o. Anm. 30) 359; N. T. De Grummond, *Prophets and Priests*, in: De Grummond, Simon, *The Religion of the Etruscans* (o. Anm. 60) 34.

⁸³ Auch im Alten Testament finden sich Hinweise auf erbliche Priestertümer (Ex 29, 1–36; 1 Sam 2, 27–30).

⁸⁴ Liv. I, 7, 10–15; Dion. Hal. I, 40, 2–6.

⁸⁵ Apollod. III, 14, 8–15, 1.

⁸⁶ 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 als Stadtschutzgottheit unterstützen.

⁸⁷ Dion. Hal. II, 21, 2.

Vorzeit⁸⁸. Mit dem Erstarren einer staatlichen Macht ist hingegen die eindeutige Tendenz bemerkbar, an ihrer Stelle institutionalisierte Priestertümer einzusetzen. Feaver vertrat für Athen die Ansicht, dass die Familienpriestertümer (*gentile priesthood*) auf eine Zeit vor Kleisthenes zurückgehen, während die institutionalisierten Priestertümer (*democratic priesthood*) nach Kleisthenes eingerichtet wurden⁸⁹. Auch im römischen Bereich fehlen Hinweise für die Einrichtung von Familienpriestertümern in der Republik. Hier ist vielmehr die Tendenz zur „Veröffentlichung“ bzw. Verstaatlichung bemerkbar, denn der Hercules-Kult der Potitii und Pinarii wurde von Appius Claudius Caecus im Jahr 312 v. Chr. Staatsklaven übertragen; ein Frevel, für den der Censor der Überlieferung nach mit seinem Augenlicht bezahlte⁹⁰.

Dieser kurze Exkurs sollte zeigen, dass die Existenz eines Familienpriestertums⁹¹ in Veji durchaus plausibel ist und außerdem ein hohes Alter, das wahrscheinlich sogar über den Zeitpunkt seiner Erwähnung am Ende des 4. Jh. v. Chr. hinausgeht, für sich beanspruchen kann. Das Priestertum der Uni in Veji ist somit als ein Relikt einer vorstaatlichen Phase zu verstehen, die grob vor dem 6. Jh. v. Chr. angesetzt werden kann.

1.2.3 Vulci

Vulci und sein Hinterland weisen kaum epigraphische Indizien für sakrale Aktivitäten auf. Das Blei von Magliano⁹², das in die Mitte des 5. Jh. v. Chr. datiert wird, konnte bisher nicht übersetzt werden, da es zu viele *hapax legomena* beinhaltet, weshalb auch sein Inhalt weitgehend unklar ist. Theonyme (*Cautha*, *Maris Menitla*, *Thanr*?) sowie die Erwähnung des Wortes *aieras* („der Götter“), das etruskische Wort *tuθiu*, als dessen Bedeutung von Steinbauer „Gelübde“⁹³ vorgeschlagen wurde, sowie Zeitanlagen und die Erwähnung eines Priesters (*cepen*) sprechen jedoch für einen sakralen Text, der wegen der Nennung des *cepen* wohl eine öffentliche Komponente hatte.

⁸⁸ Die Potitii und Pinarii führten ihren Kult auf Hercules zurück (Liv. I, 7, 12–14; Dion. Hal. I, 40, 2–6). Auch in Athen werden die Familienpriestertümer durch den Mythos legitimiert: So führten sich die Eteobutaden, welche die prestigeträchtigen erblichen Priestertümer der Athena Polias und des Poseidon Erechtheus innehatten, auf den Heros Butes zurück (Apollod. III, 15, 1).

⁸⁹ D. D. Feaver, *Historical Development in the Priesthoods of Athens*, YCIS 15 (1957) 139. Auch Linke stellte fest, dass ursprünglich ein großer Teil der Kulte von Priestern wahrgenommen wurde, deren Legitimation auf der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie basierte. Im Zuge der Entstehung neuer Organisationsformen in den Poleis, welche z.B. in der Schaffung zeitlich beschränkter Ämter Ausdruck fand, wurden die neu geschaffenen religiösen Positionen Personen übertragen, die durch die Gemeinschaft legitimiert wurden; dies geschah, ohne eine grundsätzliche Entmachtung der erblichen Priestertümer herbeizuführen (B. Linke, *Religion und Herrschaft im archaischen Griechenland*, HZ 280 [2005] 19–22).

⁹⁰ Plut. Cam. V, 3.

⁹¹ Der Frage der theophoren Namen bzw. der Verbindung mancher Gentilnamen mit Theonymen kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht nachgegangen werden; dieser interessante Aspekt würde eine eigene Untersuchung verdienen.

⁹² ET AV 4.1.

⁹³ Steinbauer, *Handbuch* (o. Anm. 10) 484.

Ältere Hinweise auf die Existenz einer Priesterschaft in der Stadt finden sich auf den Reliefs zweier goldener Fingerringe⁹⁴, die in das 3. Viertel des 6. Jh. v. Chr. gehören, sehr wahrscheinlich aus Vulci stammen und sich heute in Berlin⁹⁵ (Abb. 5) bzw. Neapel⁹⁶ (Abb. 6) befinden. Die getriebene Darstellung zeigt jeweils einen nach rechts gewandten Mann im Profil, der seinen reich verzierten Mantel mit der rechten Hand empor hält. Die Figuren beider Ringe tragen Schnabelschuhe sowie eine konische Kopfbedeckung mit Wulst, welche die zu einem Zopf gebundenen Haare zu einem Teil bedeckt. Während die Figur des Berliner Ringes einen Stab mit kugelförmiger Bekrönung⁹⁷ und ein kleines Tier (Hase oder Böckchen) an dessen Vorderläufen in der linken Hand hält, fehlen auf dem Ring in Neapel der Stab als auch der Vogel unter dem hochgehaltenen Tier.

Beide Ringe wurden aufgrund des Erscheinungsbildes der dargestellten Figuren schon mehrmals mit Priestern in Verbindung gebracht: Die Figur des Ringes in Berlin wurde als *haruspex*⁹⁸ bzw. Priester⁹⁹ interpretiert; Cristofani¹⁰⁰ und Donati¹⁰¹ deuteten auch die Figur des neapolitanischen Ringes aufgrund der Bekleidung als *haruspex*. Roncalli sah in ihr — in Anlehnung an das Parisurteil der Boccaneraplatten, welche den Sohn des Priamos als Hirten zeigen — einen opfernden Hirten; das Fehlen des Kinnriemens der Kopfbedeckung hinderte ihn, in der Figur einen *haruspex* zu erkennen¹⁰².

Die reiche Bekleidung ist meiner Ansicht nach jedoch ein Argument gegen die Interpretation als Hirte. Außerdem ist es wenig wahrscheinlich, dass die Darstellung gewöhnlicher Hirten wertvolle Goldringe, welche sicherlich einer Elite zuzuschreiben sind, schmückten. Platz-Horster sah in beiden Ringen Insignien sakraler oder politischer Würdenträger. Den Berliner Ring interpretierte sie als Schmuckstück eines politischen Führers, welcher auch priesterliche Funktionen besaß. Opfertier und Vogel seien als Hinweis auf seine Tätigkeit als Priester bzw. Augur zu werten, während das Zepter auf seine weltlich-politische Macht verweise¹⁰³. Das sogenannte Zepter weist meiner Ansicht nach jedoch große Ähnlichkeit auf mit dem römischen Opferhammer, dem

⁹⁴ Die großen Parallelen in Darstellung, Stil, Dekor und Dimension der beiden Ringe lassen den Schluss zu, dass sie von demselben Künstler gefertigt wurden (G. Platz-Horster, *Ein etruskischer Goldring aus Vulci*, in: *Die Welt der Etrusker. Internationales Kolloquium 24.–26. Oktober 1988 in Berlin*, Berlin 1990, 303).

⁹⁵ Berlin Staatl. Mus. 1987.8 (ehem. Coll. Beverly Nr. 64).

⁹⁶ Neapel, Mus. Naz. 25081.

⁹⁷ Diese wurde von Platz-Horster (*Ein etruskischer Goldring* [o. Anm. 94] 304) als Granatapfel interpretiert.

⁹⁸ L. Donati, *Il sacrificio nel mondo etrusco* (o. Anm. 45) 148, Nr. 75.

⁹⁹ S. Rafanelli, *Il sacrificio nel mondo etrusco. E. Gli attori del sacrificio*, ThesCRA 1 (2004) 165.

¹⁰⁰ M. Cristofani, *L'oro degli Etruschi*, Novara 1983, 299, Nr. 183.

¹⁰¹ Donati, *Il sacrificio nel mondo etrusco* (o. Anm. 45) 150, Nr. 98.

¹⁰² F. Roncalli, *Die Tracht des Haruspex als frühgeschichtliches Relikt in historischer Zeit*, in: *Die Aufnahme fremder Kultureinflüsse in Etrurien und das Problem des Retardierens in der etruskischen Kunst, Mannheim 8.–10.2.1980*, Mannheim 1981, 127.

¹⁰³ Platz-Horster, *Ein etruskischer Goldring* (o. Anm. 94) 305.

malleus, der zur Betäubung der Opfertiere diente¹⁰⁴. Erweist sich diese Interpretation, die anhand des Originals überprüft werden müsste, als zutreffend, stellt sie ein weiteres Indiz für die religiöse Funktion der dargestellten Figur dar.

Etwas später als in Caere und in Veji beginnt die Monumentalisierung sakraler Bauten in Vulci um etwa 500 v. Chr. Spätarchaische Architekturterrakotten datieren die Entstehung des sogenannten *tempio grande* an den Beginn des 5. Jh. v. Chr.¹⁰⁵. Terrakottafragmente lassen eine Errichtung des Heiligtums in der sogenannten Area 1 in der spätarchaischen Phase möglich erscheinen¹⁰⁶; im Falle des extraurbanen Tempels von Fontanile di Legnina belegen sie dessen Erbauung zu Beginn des 5. Jh. v. Chr.¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Ein ähnliches Gerät ist in einem sakralen Kontext auf einer etruskisch-schwarzfigurigen Amphore unbekannter Provenienz in Schweizer Privatbesitz abgebildet. Die Amphore wird an das Ende des 6. oder zu Beginn des 5. Jh. v. Chr. datiert und zeigt eine als Priester interpretierte Gestalt, die in ihrer linken Hand einen langen Stab mit einer kugel- oder scheibenförmigen Bekrönung hält, während sie mit der rechten Hand einen Gegenstand (eine Leber?) über einen Altar hält oder eine Kulthandlung vollzieht (S. Bruni, *Nugae di Etruscorum fabulis*, Ostraka 11/1 [2002] 16–19, Fig. 10). Abgesehen davon könnte das lateinische Wort *malleus* nach Ernout und Deroy einen etruskischen Ursprung haben. Breyer hält dies jedoch für wenig wahrscheinlich (Diskussion bei Breyer, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen* [o. Anm. 9] 37 Anm. 27).

Bruni vergleicht das Objekt des Berliner Rings mit dem Gegenstand, welchen die männliche Figur der Stele von Lajatico (3. Viertel 6. Jh. v. Chr.; S. Bruni, *La Valdera e le colline pisane inferiori: appunti per la storia del popolamento*, in: *Aspetti della cultura di Volterra etrusca fra l'età del ferro e l'età ellenistica e contribute della ricerca antropologica alla conoscenza del popolo etrusco. Atti del XIX convegno dei studi etruschi ed italici Volterra 15–19 ottobre 1995*, Firenze 1997, Tav. II b) in der rechten Hand hält sowie mit jenem, der von einer männlichen Figur auf der Amphore des Pittore di Monaco 833 (M. A. Rizzo, *La ceramografia etrusco tardo-arcaica*, in: *Un artista etrusco e il suo mondo. Il pittore di Micali. Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 22 marzo–30 giugno 1988*, Roma 1988, 97, Cat. 71, Fig. 184), welche um 530 v. Chr. datiert wird und aus Vulci stammt, gehalten wird und bringt es mit einem Zepter in Verbindung (Bruni, *La Valdera*, 146), dessen rituelle Hintergrund durch einen vergleichbaren, zangenähnlichen Gegenstand auf einem Relief von Chiusi bestätigt werde (J. R. Jannot, *Les reliefs archaïques de Chiusi*, Rome 1984, 23, B.I.5.a Fig. 106; M. F. Briguet, *La sculpture en pierre fétide de Chiusi au musée du Louvre*, MEFRA 84 [1972] 848, Figg. 1, 16, 17).

Rizzo interpretiert das Objekt der Amphore, meiner Ansicht nach vollkommen gerechtfertigt, jedoch als Blume bzw. Knospe (Rizzo, *La ceramografia etrusco tardo-arcaica*, 97, Cat. 71). Das Objekt, welche die Figur der Stele von Lajatico in der Hand hält, weist Ähnlichkeiten mit einer Zange auf und steht daher dem zangenähnlichen Objekt von einem Sarkophag aus Chiusi näher.

¹⁰⁵ Siehe A. M. Moretti Sgubini, *Il tempio grande di Vulci: le terrecotte architettoniche di fase arcaica*, in: *Deliciae fictiles II. Proceedings of the Second International Conference on Archaic Architectural Terracottas from Italy, held at the Netherlands Institute in Rome, 12–13 June 1996*, Amsterdam 1997, 151–164.

¹⁰⁶ A. M. Moretti Sgubini, L. Ricciardi, *I luoghi di culto*, in: *Veio, Cerveteri, Vulci* (o. Anm. 65) 179–180.

¹⁰⁷ B. Massabó, *Canino (Viterbo). Il santuario etrusco di Fontanile di Legnina a Vulci. Relazione delle campagne di scavo 1985 e 1986. Il tempio*, NSc 42–43 (1988–89) 135.

1.2.4 Tarquinia

Es ist bemerkenswert, dass Tarquinia zwar als Entstehungsort der etruskischen Disziplin gilt¹⁰⁸, aber eine besondere religiöse Bedeutung der Stadt in archaischer Zeit durch das Quellenmaterial nicht greifbar ist. Für die archaische Zeit fehlen sowohl bildliche als auch epigraphische Zeugnisse, welche eindeutig dieser Stadt zugeordnet werden können und auf sakrale — aber auch auf politische — Institutionen schließen lassen¹⁰⁹. Den einzigen Hinweis auf Kultaktivitäten bieten die archäologischen Reste von Kultorten, wovon jene am Pian di Civita bis in das späte 10. Jh. v. Chr. zurückreichen und eines der ältesten Heiligtümer Etruriens darstellen.

Das ursprüngliche Kultmal dieses Heiligtums bestand aus einer Vertiefung im gewachsenen Stein. Der Kultort wurde bereits zu Beginn des 7. Jh. v. Chr. durch einen Kultbau aus Stein, der mit der Vertiefung durch eine Rinne verbunden war, monumentalisiert. Direkt vor dem Gebäude wurden zwei Votivdepots angelegt, die neben (Bankett-) Keramik und tierischen Überresten das Blatt eines Bronzebeils, ein gefaltetes Bronzeschild sowie eine gefaltete Lituus-Trompete beinhalteten¹¹⁰. Der Zustand der Objekte lässt darauf schließen, dass sie vor der Niederlegung rituell unbrauchbar gemacht wurden.

Ca. 6 km von Tarquinia entfernt befand sich das Hafenheiligtum von Gravisca, dessen erster zweiräumiger Kultbau aus Stein gegen 580 v. Chr. errichtet wurde. Wie reiche griechische Inschriften an Hera, Aphrodite, Demeter und Apollon belegen, diente es zunächst Griechen als Kultort. Etruskische Votivinschriften, welche bis ungefähr in die Mitte des 6. Jh. v. Chr. zurückreichen, bezeugen einen etruskischen Kult in kleinerem Umfang bereits ab dieser Zeit¹¹¹. Torelli wies darauf hin, dass einige der in dem Heiligtum von Gravisca gefundenen griechischen Inschriften sehr sorgfältig verfasst und andere mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer einzigen (?) Person beschriftet wurden; offenbar wurden sie „vor-produziert“ und bereits beschriftet verkauft¹¹².

¹⁰⁸ Cic. De div. II, 50.

¹⁰⁹ Tarquinia weist jedoch für die nacharchaische Zeit eine Fülle von epigraphisch belegten Ämtern auf. Tarquiniensische Priester werden nur einmal von Livius (Liv. VII, 17, 2–4) in Zusammenhang mit einer Schlacht gegen Rom im Jahr 357 v. Chr. erwähnt.

¹¹⁰ M. Bonghi Jovino, *Tarquinia. Monumenti urbani*, in: *Dinamiche di sviluppo* (o. Anm. 27) 309–318.

¹¹¹ Elf der etruskischen Inschriften sind Turan geweiht (A. Johnston, M. Pandolfini, *Le iscrizioni. Scavi nel santuario greco* [Gravisca 15], Bari 2000, 70, Cat. 376–386); außerdem wurden eine Votivinschrift an Uni (Gravisca, 70, Cat. 375) und zwei weitere an Vei (Gravisca, 70, Cat. 387–388) sowie eine unsichere Inschrift an Artemis (Gravisca, 70, Cat. 390) gefunden.

Die etruskischen Inschriften datieren in einen Zeitraum, der die 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. bis zum Beginn des 3. Jh. v. Chr. umspannt; ein Großteil stammt aus dem 5. Jh. v. Chr. (Gravisca, 74), während die meisten griechischen Weihinschriften zwischen 550 und 475 v. Chr. datieren (Gravisca, 23) — ein Hinweis darauf, dass das etruskische Element im Laufe des 5. Jh. v. Chr. zu dem dominierenden Element in dem Heiligtum wurde.

¹¹² M. Torelli, *Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca*, PP 37 (1982) 315–316.

Diese These wird von dem Fragment eines jüngeren attischen Skyphos, der in das 2. Viertel des 5. Jh. v. Chr. datiert, unterstützt, denn dieses weist zwei Inschriften auf, nämlich eine in etruskischer (*mi turuns*) und eine in griechischer Schrift bzw. Sprache ($\delta\epsilon\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\ \tau\epsilon$)¹¹³. Nach Maggiani ist es sehr wahrscheinlich, dass die erste, etruskische Inschrift auf das Heiligtum zurückgeht und standardmäßig angebracht wurde, während die zweite Inschrift erst nach dem Erwerb des Gefäßes durch oder für den Stifter angebracht wurde¹¹⁴. Sind diese Interpretationen korrekt, belegen sie eine hohe Organisation des Heiligtums, welche wiederum auf die Existenz eines Kultpersonals schließen lässt.

Die erste Phase des etruskischen Tempels der Ara della Regina im Stadtgebiet von Tarquinia datiert ebenfalls in die erste Hälfte des 6. Jh. v. Chr.; es handelte sich offenbar um einen neu gestifteten Kult, denn es gibt in diesem Bereich keine Hinweise auf einen älteren Kultort¹¹⁵. Das Heiligtum, dessen Ausmaße für seine Entstehungszeit enorm waren, scheint von Beginn an als das zentrale Heiligtum der Stadt konzipiert gewesen zu sein — sehr wahrscheinlich beherbergte es den Kult einer (unbekannten) Stadtschutzgottheit.

Das Heiligtum auf dem Pian di Civita nimmt wegen seiner frühen Monumentalisierung eine Sonderstellung ein. Wie aus der ständigen Erweiterung des Heiligtums und den vor Ort gefundenen Artefakten zu schließen ist, scheint der Kultort zumindest bis zu der Errichtung des Tempels der Ara della Regina die Stellung des zentralen Heiligtums der Stadt innegehabt zu haben. Aufgrund der Zeitstellung und mangelnder Hinweise auf eine Institutionalisierung — z.B. in Form von Amtsinchriften — ist es jedoch unwahrscheinlich, dass der Kultort bereits mit institutionalisierten Kultfunktionären in Verbindung gebracht werden kann. Die rituell unbrauchbar gemachten Bronzeobjekte des Depots sind als Symbole zu verstehen; vieles deutet hier auf eine vorstaatliche Persönlichkeit hin, welche sowohl politische, militärische als auch kultische Funktionen in seiner Hand vereinte.

Der Kultort in Gravisca kann jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einem Kultpersonal in Verbindung gebracht werden, denn es ist anzunehmen, dass die Griechen ihre heimische religiöse Organisation, zu der natürlich Priesterämter zählten, auch in ihren Emporia implementierten. Diese Annahme wird durch die griechischen Inschriften, die mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits vor der Weihung durch Funktionäre des Heiligtums beschriftet wurden, bestätigt, denn sie sind ein weiterer Hinweis auf eine straffe religiöse Organisation.

Im Laufe des 5. Jh. v. Chr., als die etruskische Komponente dominierend wurde, muss auch eine Veränderung bei dem Kultpersonal eingetreten sein. Dass die Etrusker von Beginn an mit der griechischen religiösen Organisation des Kultortes vertraut waren, belegen die etruskischen Inschriften, welche seit etwa der Mitte des 6. Jh. v. Chr. dem Heiligtum zugeordnet werden können.

¹¹³ ET Ta 4.7.

¹¹⁴ A. Maggiani, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche* (Supplementi 18 alla RdA), Roma 1997, 39.

¹¹⁵ Zumindest werden in der Literatur nirgendwo Hinweise auf einen älteren Kultort erwähnt.

Der Kultbau der Ara della Regina kann aufgrund seiner Zeitstellung, den Parallelen mit den anderen südetruskischen Städten sowie seiner Größe mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ebenfalls mit einem institutionalisierten Kultpersonal in Verbindung gebracht werden, obwohl direkte Hinweise hierfür fehlen.

1.3 Ergebnis

Zusammenfassend betrachtet lässt sich die Existenz etruskischer Kultfunktionäre ab ca. der Mitte des 6. Jh. v. Chr. in Südetrurien sowohl durch direkte als auch durch indirekte Indizien belegen. Diese Erkenntnis ist weder unerwartet noch grundsätzlich neu, wurde aber noch nie in dieser Ausführlichkeit dargelegt.

Die epigraphischen Zeugnisse belegen die Existenz von zumindest zwei verschiedenen Ämtern in Südetrurien, die aufgrund ihres Kontextes mit hoher Wahrscheinlichkeit sakrale Kompetenzen hatten, nämlich jenes des *maru* gegen Mitte des 6. Jh. v. Chr. und jenes des *cepen* gegen Mitte des 5. Jh. v. Chr. Die Deutung des etruskischen Wortes *cepen* als Priesteramt geht seit Cortsen¹¹⁶ auf seine (vermeintliche?) sprachliche Nähe zum sabinischen Wort für Priester zurück, denn eine Glosse bei Varro¹¹⁷ besagt, dass das sabinische Wort für Priester *cupencus* gewesen sei. Auch wenn diese sprachliche Erklärung nicht vollkommen zu überzeugen vermag, führte die Präsenz des Wortes *cepen* in vielen religiösen Texten, wie z.B. dem Leinenbuch von Zagreb, dem Blei von Magliano oder der Tontafel von Capua (*cipen*)¹¹⁸ sowie die Erwähnung des Terminus in einigen *cursus honorum* meist dazu, diese Interpretation beizubehalten¹¹⁹.

Das Vorhandensein von sakralen Texten (Bleistreifen von S. Marinella, Blei von Magliano, Bronzebleche von Pyrgi, Tabula Capuana) ist ein weiteres Indiz für die Existenz von Kultfunktionären, welche Kultvorschriften schriftlich festhielten. Weihinschriften, deren Redaktion aufgrund epigraphischer Besonderheiten mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ein Heiligtum zurückgeht, sind ebenfalls ein Hinweis auf die Existenz eines Kultpersonals.

Die archaische Zeit bietet nur wenige bildliche Quellen, die Rückschlüsse auf die Organisation des Kultes erlauben. Sie alle sind in ihrer Aussagekraft beschränkt; so fehlen z.B. Hinweise auf den Ort der dargestellten sakralen Handlung. Dennoch sind die ikonographischen Zeugnisse wichtig, da sie durch die Darstellung von Kultspezialisten, deren Identität durch spezielle Kleidung, Kultgerät und vor allem ihre Tätigkeit erschlossen werden kann, die Existenz von Kultfunktionären bezeugen. Interessant ist die Ähnlichkeit der Figuren der Vulcenter Ringe mit der männlichen Figur auf dem Krater

¹¹⁶ Cit. nach Pfiffig, *Religion* (o. Anm. 29) 44.

¹¹⁷ Servius Ad. Aen. 12, 539.

¹¹⁸ ET TC II,8; V,28.

¹¹⁹ Gegen diese Interpretation haben sich z.B. Pfiffig und Steinbauer ausgesprochen; Pfiffig trat für eine Übersetzung als *dazu* ein (Pfiffig, *Religion* [o. Anm. 29] 44), während Steinbauer den Terminus als *unten*, *unter* interpretierte (Steinbauer, *Handbuch* [o. Anm. 10] 409). Auch Adiego weist die Deutung als Priestertum in einem kürzlich erschienen Artikel zurück (I.-X. Adiego, *Etrusco Marunuxya cepen*, SE 72 [2006] 204–214) und will in *cepen* eher eine quantifizierende Angabe erkennen.

dei Gobbi aus Caere, auf die bereits von Martelli verwiesen worden ist¹²⁰. Alle drei Figuren sind mit einem langen Mantel und einer spitzen Kopfbedeckung bekleidet. Diese Parallelen können als Indiz für die Existenz bestimmter Darstellungskonventionen oder Bildtraditionen, denen etruskische Priester in archaischer Zeit unterworfen waren, gewertet werden.

Auffallend ist das völlige Fehlen von Hinweisen, die auf ein weibliches Kultpersonal im archaischen Etrurien schließen lassen¹²¹.

Die indirekten Hinweise für die Existenz von Kultfunktionären besitzen eine hohe Aussagekraft: Die wachsende Anzahl von monumental ausgestalteten Heiligtümern um 500 v. Chr., die in allen vier besprochenen Städten bemerkbar ist, ist ein eindeutiger Hinweis auf das Vorhandensein von institutionalisierten Priestern, denn Tempel sind ohne arbeitsteiliges Kultpersonal, welches sowohl für die Pflege der Kultgebäude als auch für das Kultgeschehen verantwortlich war, nicht denkbar.

Abgesehen davon ist ab der Mitte des 6. Jh. v. Chr. eine Tendenz der Verstaatlichung, welche durch das Erscheinen von Ämtern charakterisiert wird, bemerkbar¹²². Diese beginnende Institutionalisierung kann neben der Erwähnung des *maru* auf dem Tragliatella-Cippus und des *cepens* auf dem Blei von Magliano und der Tabula Capuana durch die Nennung des hohen Amtes des *zilaths* auf den Goldtäfelchen von Pyrgi um 500 v. Chr. nachgewiesen werden und ist ein eindeutiger Beleg für die staatliche Organisation der Städte Südetruriens.

Die Ausbildung sakraler Ämter kann von einer solchen Entwicklung nicht getrennt werden, sondern ist vielmehr von dieser abhängig. Die Entstehung eines institutionalisierten Kultpersonals im archaischen Etrurien ist somit die Konsequenz einer allgemeinen Arbeitsteiligkeit und der fortschreitenden Komplexität der Gesellschaft. Diese war offenbar besonders stark in Caere ausgeprägt, da es für diese Stadt in archaischer Zeit die meisten Belege einer politischen und sakralen Organisation gibt.

Universität Wien
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde,
Papyrologie und Epigraphik
Dr. Karl Lueger-Ring 1
A-1010 Wien
Österreich
Tina.Mitterlechner@univie.ac.at

Tina Mitterlechner

¹²⁰ Martelli, *La ceramica degli Etruschi* (o. Anm. 45) 290.

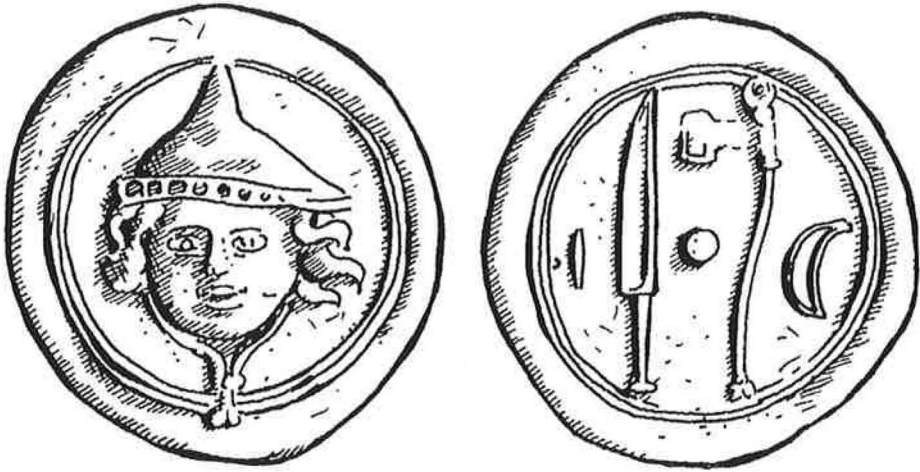
¹²¹ Auch wenn die *haruspices* nicht Thema dieser Arbeit sind, ist auch der Mangel an Hinweisen auf ihre Existenz in archaischer Zeit auffallend. Denn die Lehre der Haruspizin, die auf dem Glauben beruht, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Makrokosmos (der Welt der Götter) und dem Mikrokosmos (z.B. der Leber der Opfertiere) gibt, verrät ertümliches Gedankengut (vgl. Bronzeleber von Piacenza).

Dieses ist auch in der Blitzdeutung erhalten geblieben (Cic. De div. II, 34). Darüber hinaus weist die Bekleidung der *haruspices*, die durch einige nacharchaische Statuetten überliefert ist, archaische Züge auf (vgl. *Tracht des Haruspex* [o. Anm. 102] 131).

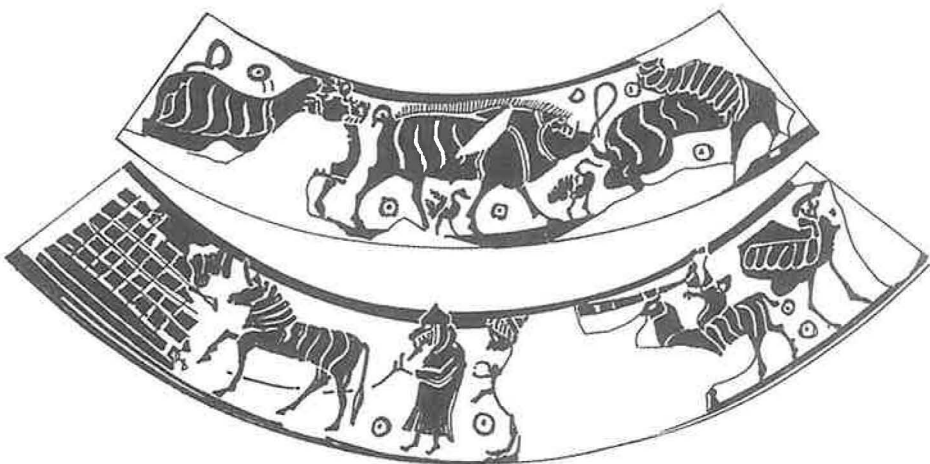
¹²² Zur Frage etruskischer Staatlichkeit vgl. L. Aigner-Foresti, P. Siewert (Hrsg.), *Entstehung von Staat und Stadt bei den Etruskern. Probleme und Möglichkeiten der Erforschung früherer Gemeinschaften in Etrurien im Vergleich zu anderen mittelmeerischen Kulturen. Gespräche einer Tagung in Sezzate 11.–14. Juni 1998*, Wien 2006.

Abbildungsnachweise:

- Abb. 1: Münzserie aus Orvieto. Aus: J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris 1998, 137, Abb. 77.
- Abb. 2: Krater dei Gobbi. Aus: M. Martelli (Hrsg.), *La ceramica degli Etruschi. La pittura vascolare*, Novara 1987, 291.
- Abb. 3: Campana-Platte Nr. 6. Aus: F. Roncalli, *Le lastre dipinte da Cerveteri*, Firenze 1965, Tav. VI, Fig. 2.
- Abb. 4: Räucherbecken. Aus: L. C. Pieraccini, *Around the Hearth. Caeretan Cylinder-Stamped Braziers*, Roma 2003, 118, Fig. 72.
- Abb. 5: Ring in Berlin. Aus: G. Platz-Horster, *Ein etruskischer Goldring aus Vulci*, in: H. Heres, M. Kunze (Hrsg.), *Die Welt der Etrusker. Internationales Kolloquium 24.–26. Oktober 1988 in Berlin*, Berlin 1990, Taf. 62, 2.
- Abb. 6: Ring in Neapel. Aus: G. Platz-Horster, *Ein etruskischer Goldring aus Vulci*, in: H. Heres, M. Kunze (Hrsg.), *Die Welt der Etrusker. Internationales Kolloquium 24.–26. Oktober 1988 in Berlin*, Berlin 1990, Taf. 63, 2.



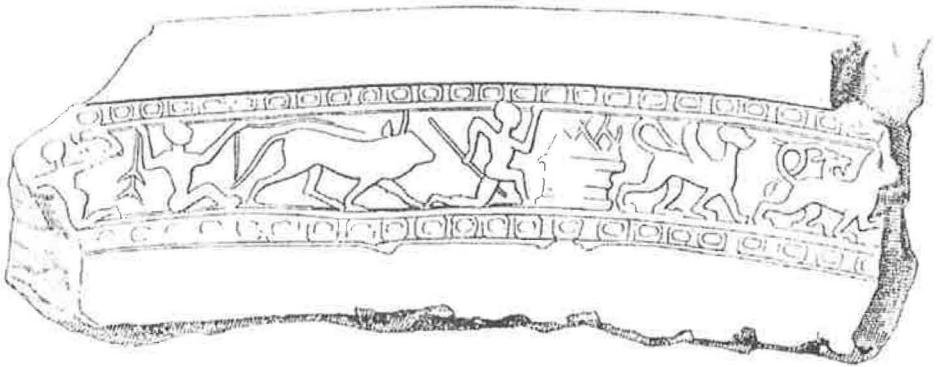
zu Mitterlechner, S. 119ff., Abb. 1: Münzserie aus Orvieto



zu Mitterlechner, S. 124ff., Abb. 2: Krater dei Gobbi



zu Mitterlechner, S. 125ff., Abb. 3: Campana Platte Nr. 6



zu Mitterlechner, S. 128ff., Abb. 4: Räucherbecken



zu Mitterlechner, S. 132ff., Abb. 5:
Ring in Berlin



zu Mitterlechner, S. 132ff., Abb. 6:
Ring in Neapel