

I Einleitung

„... *genetrix et mater superstitionis Etruria* ...“
Arnobius der Ältere (Adversus Nationes 7, 26)

„... *daher heißt Heturrien, die Mutter und Gebährerinn
des Aberglaubens, ...*“

Johann Joachim Winckelmann (1764, 83 = 1776, 144 f.)

Seit der Frühzeit der etruskischen Kultur spielten die Religion und sakrale Institutionen eine zentrale Rolle bei sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozessen. In etruskischen Heiligtümern und Kultplätzen des 8.–5. Jhs. v. Chr. spiegeln sich entsprechend die Entwicklungen und Veränderungen innerhalb der etruskischen Gesellschaft wider: die Organisationsformen der eisenzeitlichen Siedlungen, ‚Stadtwerdungen‘ und Urbanisierungsprozesse, soziale Differenzierungen in der Gesellschaft, Kulturkontakte und Austauschbeziehungen wie auch Prosperität und wirtschaftliche Krisenzeiten.

In der vorliegenden Arbeit werden etruskische Heiligtümer des 8.–5. Jhs. v. Chr. untersucht, also im Zeitraum von der Genese der etruskischen Kultur bis zur politischen und wirtschaftlichen Krise des 5. Jhs. v. Chr. Als Untersuchungsgebiet wurde das etruskische Kernland gewählt, welches durch das Tyrrhenische Meer, den Apennin sowie durch den Arno und Tiber eingegrenzt wird. Dabei sind aufgrund sprachlicher, kultureller und historischer Überlegungen die Etruria Padana, das Falisker-Gebiet, *Latium vetus* und Kampanien aus der Untersuchung bewusst ausgeklammert worden. Sakralkontexte und Heiligtümer aus diesen Regionen werden lediglich vereinzelt als Vergleiche herangezogen, um die Befunde des etruskischen Kernlands besser einordnen zu können.

Der Fokus dieser Studie liegt auf der Rolle von Heiligtümern als Wirtschaftsräume und Orte der Konsumption von Keramik. Bisher wurden vor allem Kenntnisse zu Kulturen in griechischen Heiligtümern auf etruskische Sakralkontexte übertragen und Analogieschlüsse betrieben. Vorgänge in etruskischen Heiligtümern wurden dagegen kaum auf einem überregionalen Maßstab analysiert. Hier werden nun systematisch für das etruskische Kernland im 8.–5. Jh. v. Chr. anhand von Gefäßfunden Konsumverhalten, Aktivitäten und Rituale in Heiligtümern rekonstruiert. Für diese Untersuchung sind unter anderem folgende Fragestellungen zentral: Welche Aktivitäten lassen sich überhaupt nachweisen? Sind geographische und funktionale Unterschiede für die Heiligtümer oder chronologische Wandel erkennbar? Welche Übereinstimmungen mit und Unterschiede zu Griechenland sind zu konstatieren? Stehen die Aktivitäten und die Konsumtionen von Keramik in einem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang? Für die Analyse der Funktion von etruskischen Heiligtümern als

Wirtschaftsräume werden außerdem Produktionen und Gewerbe im Heiligtumskontext analysiert. Schließlich wird auf der Grundlage zahlreicher verschiedener Daten eine politische Ökonomie der etruskischen Sakrallandschaft des 8.–5. Jhs. v. Chr. postuliert. Die Entwicklung der Heiligtümer und Kultbauten lässt detaillierte Rückschlüsse auf sozio-politische und wirtschaftliche Prozesse in den etruskischen Stadtstaaten zu.

I.1 Forschungsgeschichte und Forschungsstand

Wie aus den beiden Eingangszitaten hervorgeht, war die zentrale Rolle der Religion bei den Etruskern bereits in der Antike bekannt¹ und auch in der modernen Altertumswissenschaft seit Johann Joachim Winckelmann allgemein anerkannt². Tatsächlich scheint auf den ersten Blick eine unüberschaubare Vielzahl von Studien zu sämtlichen Bereichen der etruskischen Religion vorzuliegen. Allerdings täuscht dieser Eindruck, da einige Aspekte bislang kaum untersucht wurden. Die Forschungsgeschichte und der Forschungsstand zur etruskischen Religion liefern die entscheidenden Grundlagen für die vorliegende Studie und wurden bisher kaum systematisch zusammengefasst³. Deshalb erfolgt hier zunächst eine kurze Synthese der bisherigen Forschungsschwerpunkte innerhalb der etruskischen Religion.

Das 19. und frühe 20. Jh. – historische Studien und Vergleichende Religionswissenschaft

Bereits im 19. und frühen 20. Jh. gab es ausführliche Studien zur etruskischen Religion, als besonders einflussreich sind die Arbeiten von Carl Olof Thulin zur *disciplina etrusca*⁴, von Lily Ross Taylor zu den damals bekannten etruskischen Kultplätzen⁵ und von Carl Clemen zur etruskischen Religion⁶ hervorzuheben. Diese und alle anderen Arbeiten aus dieser Zeit stützten sich zwangsläufig auf die wenigen damals bekannten Quellengattungen: wenige Inschriftenfunde (insbesondere aus dem Portonaccio-Heiligtum von Veii)⁷, Anekdoten aus griechischen und römischen Quellen, Vergleiche mit der griechischen und römischen Religion⁸ sowie einige einflussreiche frühe Funde, wie etwa die Mumienbinde von Zagreb und die Bronzeleber

1 Arnob. 7, 26; Liv. 5, 1, 6: „Gens itaque ante omnes alias eo magis dedita religionibus, quod excelleret arte colendi eas, ...“.

2 Pfiffig 1975, 7f.; G. Colonna, Introduzione, in: Colonna 1985, 21 f.; de Grummond 2006; de Grummond 2006c; Bentz 2012b.

3 Zur Forschungsgeschichte der etruskischen Religion s. bisher de Grummond 2006c; Bentz 2012b.

4 Thulin 1906; Thulin 1906a; Thulin 1909.

5 Ross Taylor 1923.

6 Clemen 1936.

7 Altheim 1932.

8 Rose 1928; Messerschmidt 1929.

von Piacenza⁹. Diese frühen Studien sind methodisch stark von historischen Quellen und religionswissenschaftlichen Vergleichen geprägt. Einflussreich waren in dieser Phase besonders Publikationen zur römischen Religion, wie sie etwa von Georg Wissowa¹⁰ und Franz Altheim¹¹ vorgelegt wurden.

Der Zeitraum von ca. 1930 bis 1985 – erste methodische Ausgrabungen und Studien

Ab den 1930er-Jahren wurden erstmals systematische Ausgrabungen etruskischer Heiligtümer im modernen wissenschaftlichen Sinne durchgeführt. Zu den frühen Heiligtums-Ausgrabungen mit großem Einfluss auf die etruskische Religionsforschung gehören das Heiligtum Belvedere in Orvieto, welches in den Jahren 1879, 1920–1923 und 1930–1933 ausgegraben wurde¹², und das Portonaccio-Heiligtum von Veii, welches 1914–1916 durch Ettore Gâbrici und Giulio Q. Giglioli, 1939–1940 durch Massimo Pallottino und 1944–1950 durch Maria Santangelo ausgegraben wurde¹³. Für die Jahre von 1950 bis 1985 sind insbesondere die Ausgrabungen von 1969–1979 in Gravisca¹⁴ und die Kampagnen von 1957 bis 1984 im Nordheiligtum von Pyrgi unter Massimo Pallottino und Giovanni Colonna¹⁵ als einflussreich auf die Forschung zu nennen.

Aufgrund der in diesem Zeitraum geringen Zahl von bekannten Sakralkontexten und der wenigen Materialvorlagen wurden von 1930 bis 1985 kaum übergreifende Studien zur etruskischen Religion publiziert. Unter den wenigen Ausnahmen sind etwa Arvid Andréns Untersuchung der Architekturterrakotten¹⁶, das Kapitel zur Religion in der ‚Etruscologia‘ von Massimo Pallottino¹⁷ und die Studie von Ambros Josef Pfiffig zur etruskischen Religion¹⁸ zu nennen.

Das Etruskerjahr 1985 und erste systematische Materialvorlagen

Das Etruskerjahr 1985 mit seinen zahlreichen Ausstellungen zu vielen Themen markiert auch eine Renaissance der etruskischen Religions- und Heiligtumsforschung. Der von Gio-

vanni Colonna herausgegebene Ausstellungskatalog ‚Santuari d'Etruria‘ sollte bis in heutige Zeit wegweisend und einflussreich sein¹⁹. Ebenso bildete der von Francesco Roncalli herausgegebene Katalog ‚Scrivere Etrusco‘ mit der Edition und Diskussion von drei zentralen Sakraltexten, nämlich der Mumienbinde von Zagreb, der Tontafel von Capua und dem Cippus von Perugia, eine wichtige Grundlage für die Erforschung der etruskischen Religion²⁰.

Ab diesem Zeitpunkt wurden drei zentrale Heiligtumskontexte systematisch publiziert, die eine wichtige Diskussionsgrundlage bieten sollten: die beiden Heiligtümer von Pyrgi²¹, Gravisca ab 1993 unter der Leitung von Mario Torelli und Lucio Fiorini in der 16-bändigen Reihe ‚Gravisca. Scavi nel santuario greco‘²² sowie die neuen Untersuchungen und Auswertungen der bis dahin unpublizierten Funde des Portonaccio-Heiligtums von Veii ab 1996²³. Weitere etruskische und italienische Sakralkontexte wurden ab 1986 systematisch im ‚Corpus delle stipi votive in Italia‘ veröffentlicht²⁴.

Gleichzeitig wurden ab den 1980er- und 1990er-Jahren verstärkt größere Materialgruppen und Gattungen aus Sakralkontexten untersucht und publiziert. So wurden Sakralinschriften und religiöse Texte ab 1995 insbesondere von Mauro Cristofani²⁵, L. Bouke Van der Meer²⁶, Daniele Federico Maras²⁷, Valentina Belfiore²⁸ und Jean MacIntosh Turfa²⁹ ediert und interpretiert, Architekturterrakotten und Tempelschmuck wurden ab 1993 systematisch in der Reihe ‚Deliciae Fictiles‘³⁰ und in den grundlegenden Studien von Nancy A. Winter³¹ vorgelegt. Die Gattung der Votivbronzen wurde sogar bereits ab 1970 erstmals durch Giovanni Colonna und danach ab 1983 durch Emeline Richardson, Sybille Haynes, Martin Bentz, Cristina Cagianelli und Mauro Cristofani publiziert³². Ähnlich intensiv wurden auch etruskische Votivterrakotten seit den späten 1970er-Jahren aufgearbeitet, hier sind

9 Furlani 1928.

10 Wissowa 1902; Wissowa 1904.

11 Altheim 1930; Altheim 1931; Altheim 1932; Altheim 1932a; Altheim 1933; Altheim 1934.

12 s. u. Kap. VI.1.6.1; NSc 1879, 30 f.; Pernier – Stefani 1925; Pernier 1929; G. Buonomici, REE Nr. 2, StEtr 5, 1931, 536–538; G. Buonomici, REE Nr. 1, StEtr 6, 1932, 459–465; Minto 1934.

13 s. u. Kap. VI.1.13.6; Giglioli 1919; Giglioli 1922; Giglioli 1923; Giglioli 1926; Giglioli 1937; Pallottino 1939; Santangelo 1952.

14 s. u. Kap. VI.1.11.3 mit der Forschungsgeschichte.

15 s. u. Kap. VI.1.2.4; Pallottino 1957; Pallottino 1958; NSc 1959, 143–263; Pallottino 1959; Pallottino 1961; Pallottino 1961a; Pallottino 1963; Pallottino u. a. 1964; Colonna 1965a; Colonna 1966; Pallottino 1966; G. Colonna, REE Pyrgi, StEtr 35 1967, 532–535; G. Colonna, REE Ager Caeretanus: Pyrgi, StEtr 36, 1968, 225 f.; Pyrgi 1970; Pallottino 1971; G. Colonna, REE 54, StEtr 40, 1972, 443 f.; Pallottino 1975; Rallo 1977; Pallottino 1979.

16 Andréns 1940.

17 Pallottino 1942, 173–194 Kap. 7.

18 Pfiffig 1975.

19 Colonna 1985.

20 Roncalli 1985.

21 Kap. VI.1.2.4–1.2.5 mit weiteren Verweisen und der Bibliographie.

22 Valentini 1993; Boldrini 1994; Huber 1999; Johnston – Pandolfini 2000; Pianu 2000; Gori – Pierini 2001; Gori – Pierini 2001a; Colivicchi 2004; Galli 2004; Iacobazzi 2004; Fiorini 2005b; Bruni 2009b, Zur Forschungsgeschichte von Gravisca s. Torelli 1990, 173 f.; Fiorini 2005b, 23–28; F. Boitani, Gravisca in luce. Cinquant'anni di ricerche, in: Mercuri – Fiorini 2014, 15–19.

23 Colonna 1998; Moretti Sgubini 2001, 37–88; Colonna 2002; Baglione 2008; Colonna 2008; Ambrosini 2009; Baglione 2011; Carlucci 2011; Maras 2011; Michetti 2011.

24 Zu etruskischen Sakralkontexten sind bisher folgende Bände erschienen: Comella 1986; Comella – Stefani 1990; Pautasso 1994; Acconcia 2000; Miari 2000; Comella 2001; Bartoloni – Benedettini 2011.

25 Cristofani 1995.

26 Van der Meer 2007; Van der Meer 2009; Van der Meer 2014.

27 Maras 2009.

28 Belfiore 2010.

29 Turfa 2012.

30 Rystedt u. a. 1993; Lulof – Moormann 1997; Edlund-Berry u. a. 2006; Lulof – Rescigno 2011.

31 Winter 2005; Winter 2009.

32 Colonna 1970; Richardson 1983; Haynes 1985; Bentz 1992; Cagianelli 1999; Cristofani 2000.

unter anderem die Arbeiten von Annamaria Comella, Jean MacIntosh Turfa und Helen Nagy zu nennen³³. Insbesondere in den Jahren zwischen 1980 und 2010 sind also umfangreiche Publikationen zu Sakralkontexten, Ausgrabungen und zentralen Votivgattungen erschienen, welche die Grundlage für die Diskussion und weitere übergreifende Forschungen zur etruskischen Religion und Kulturpraxis bilden sollten³⁴.

Übergreifende Fragestellungen, neue Ausgrabungen und aktuelle Kongresse

Die zunehmende Zahl an Einzelstudien, Ausgrabungsberichten und Materialvorlagen ermöglichte Arbeiten mit übergreifenden Fragestellungen. Dazu gehören unter anderem die vergleichenden Untersuchungen von Ingrid Edlund-Berry zu ländlichen Heiligtümern in Etrurien und Großgriechenland³⁵ und die übergreifenden Studien zur architektonischen Entwicklung von etruskischen Tempeln von Patrick Michael Rowe³⁶, Giovanni Colonna³⁷, Jon Albers³⁸ oder Charlotte R. Potts³⁹. Ebenso können Untersuchungen zu Wasser- und Heilakulten, wie von Riccardo Chellini⁴⁰ und Claudia Giontella⁴¹ und allgemeine größere Studien zu etruskischen Ritualen und zur Religion⁴² zu diesem Forschungstrend gerechnet werden.

Neue Ausgrabungen, Auswertungen und Publikationen von Heiligtümern, wie Campo della Fiera bei Orvieto⁴³, Ceta-mura in Chianti⁴⁴, Poggio Colla bei Vicchio⁴⁵ sowie die Ara della Regina und der Monumentalkomplex von Tarquinia⁴⁶ führten zu neuen intensiven Untersuchungen der etruskischen Religion. Es verwundert daher nicht, dass insbesondere im letzten Jahrzehnt innerhalb der Etrusker-Forschung kaum ein anderes Thema so intensiv behandelt und diskutiert wurde wie die Religion. Entsprechend zahlreich sind die rezenten Tagungen zu diesem Thema⁴⁷.

Der aktuelle Forschungsstand

Die intensive Diskussion und die überwältigende Publikationsmenge zur etruskischen Religion könnte den trügerischen Anschein erwecken, dass nur noch wenige Fragen zu diesem Thema offenbleiben würden. Tatsächlich stehen aber zu fast allen gesellschaftlichen und übergreifenden Themen umfassende Untersuchungen aus. Erst durch sehr rezente Studien konnte ein detaillierter und aktueller Überblick zur architektonischen Entwicklung gewonnen werden⁴⁸, ähnlich stellt sich die Situation für die Rolle von Sakralinschriften dar⁴⁹.

Zum Konsumptionsverhalten und zu den Funktionen von Keramik liegen für etruskische Heiligtümer bisher nur einzelne und regionale Fallstudien vor, wie etwa für Orvieto, Campo della Fiera⁵⁰ oder für Tarquinia und Gravisca⁵¹. Übergreifende Studien zur Rolle von Keramik in etruskischen Heiligtümern sind bisher ausschließlich für attische Keramik⁵² und für Bucchero⁵³ vorhanden, wobei jeweils aktuelle und umfassende quantitative Analysen fehlen.

Außerdem fehlen noch überregionale Untersuchungen zu rituellen Aktivitäten in Heiligtümern, zur wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedeutung der religiösen Sphäre sowie zur Einbettung und zur Rolle innerhalb der etruskischen Gesellschaft völlig⁵⁴. Für Etrurien stehen zudem allgemeine Studien zu Konsumptionsmechanismen und Wirtschaftsmentalitäten aus⁵⁵. Ähnliches gilt auch für die Erforschung der etruskischen Sakrallandschaft, also der Gesamtheit der sakralen Institutionen, Heiligtümer, Rituale und religiösen Vorstellungen. Für Etrurien wurden bisher weder überregionale Entwicklungen⁵⁶, noch die damit verbundenen politischen und wirtschaftlichen Prozesse skizziert, während dagegen für *Latium vetus* und Rom bereits einige umfassende Studien mit unterschiedlichen Sichtweisen und Schwerpunkten existieren⁵⁷.

33 s. etwa Comella 1978; Comella 1982; Comella 1986; Nagy 1994; Turfa 1994; Comella 2001; Turfa 2006; Recke – Wamser-Krasznai 2008; Nagy 2011.

34 Frühe übergreifende und zusammenfassende Überlegungen wurden von Mario Torelli (1986) angestellt.

35 Edlund 1984; Edlund 1985; Edlund 1987.

36 Rowe 1989.

37 Colonna 2006.

38 Albers 2010; Albers 2015.

39 Potts 2015.

40 Chellini 2002.

41 Giontella 2006; Giontella 2012. Außerdem wurde eine Ausstellung in Chianciano Terme zu etruskischen Wasser- und Heilakulten durchgeführt: *L'acqua degli dei. Immagini di fontane, vasellame, culti salutari e in grotta*. Ausstellungskatalog Chianciano Terme (Montepulciano 2003).

42 Torelli 1986; Jannot 1998; Van der Meer 2011; Maggiani 2012; Van der Meer 2012.

43 Kap. VI.1.6.2. Diesem Kontext wurde eine ganze Tagung der *Fondazione per il Museo „Claudio Faina“* gewidmet (AnnFaina 19, 2012).

44 s. Taylor 2015 mit der weiterführenden Bibliographie.

45 Kap. VI.1.4.7.

46 Kap. VI.1.11.1–1.11.2.

47 s. etwa Gaultier – Briquel 1997; Comella – Mele 2005; de Grummond – Simon 2006; Gleba – Becker 2009; Van der Meer 2010; de

Grummond – Edlund-Berry 2011; Amann 2012; AnnFaina 2012; Thomas – Meyers 2012.

48 Albers 2010; Albers 2015; Potts 2015.

49 Maras 2009.

50 Bizzarri 2012.

51 Fiorini 2006; Masseria 2009.

52 Reusser 2002, insb. I 36–45; II 64–100; Fortunelli – Masseria 2009.

53 Gran-Aymerich 1997.

54 Zur wirtschaftlichen, sozialen und politischen Rolle des religiösen Feldes in Griechenland s. z. B. Linders – Alroth 1992; Silver 1995, 3–38 Kap. 1; Hellström – Alroth 1996; Davies 2001; Davies 2001a; Horster 2004; Freitag u. a. 2006; Papazarkadas 2011. Für Etrurien s. lediglich Amann 2012 und einige wenige weitere Fallstudien.

55 In dem Kongressband *‘Sanctuaries and the Power of Consumption’* (Kistler u. a. 2015) wurden Konsumptionsmechanismen in mediterranen Sakralkontexten thematisiert. Allerdings beschränken sich auch hier die Beiträge auf einzelne Fallstudien. Eine allgemeine Betrachtung ist daher immer noch ein Desiderat der Forschung.

56 Riva – Stoddart 1996; Maggiani 1997a; Izzet 2007, 122–142; Murray 2011; Guidi 2014.

57 Müller-Karpe 1959, 75–100; Bartoloni 1989/1990; Smith 1994; Smith 1996; Nijboer 2001; Torelli 2012b; Zuchtriegel 2012; Fulminante 2014, 224 f.; Zuchtriegel 2015.

I.2 Zielsetzung und Vorgehensweise

Anhand der Forschungsgeschichte und des aktuellen Forschungsstands wird deutlich, dass etruskische Heiligtümer in den Fokus der Forschung gerückt sind und sich die Datengrundlagen für überregionale Untersuchungen in den letzten Jahren deutlich vermehrt haben. Dennoch fehlen bisher systematische, überregionale und materialbezogene Analysen (a) zur ökonomischen und gesellschaftlichen Bedeutung der etruskischen Religion und (b) zu Vorgängen, Aktivitäten und Ritualen in etruskischen Heiligtümern. In der vorliegenden Arbeit werden Antworten auf diese Fragestellungen gesucht und dabei besonders Konsumptionsmechanismen, ökonomische Prozesse und Wirtschaftsmentalitäten untersucht.

Kontexte und Daten

Die Datengrundlage der Untersuchung bildet die systematische Aufnahme von 51 etruskischen Sakralkontexten des 8.–5. Jhs. v. Chr.⁵⁸. Dabei wurden diejenigen Heiligtümer ausgewählt, für die nachweislich Keramikfunde bekannt sind. Die genauen Auswahlkriterien und Definition eines Heiligtums sind unten detailliert aufgeführt⁵⁹. Die Kultplätze sind nach Territorien von Stadtstaaten und Siedlungskammern sortiert, jeder Eintrag enthält eine ausführliche Bibliographie, eine Beschreibung der Topographie, der Fundumstände und des archäologischen Befunds. Danach werden die Keramikfunde – soweit möglich – mit quantitativen Daten vorgelegt. Falls Gefäßinschriften vorhanden sind, wird abschließend auf diese eingegangen. In der Dokumentation der Heiligtümer befinden sich auch einige unpublizierte oder nicht detailliert veröffentlichte Sakralkontexte, die ich mithilfe von zwei Forschungsaufenthalten untersuchen konnte⁶⁰.

Außerdem wird in dieser Arbeit ein Korpus von 334 Gefäßinschriften erstellt, bei denen es sich um sämtliche bekannten und publizierten Funde des 8.–5. Jhs. v. Chr. aus den 51 hier untersuchten Heiligtümern handelt⁶¹. Zitate der Gefäßinschriften im Text sind immer fett gedruckt und bestehen aus einem Ortskürzel (s. Inhaltsverzeichnis unter Kap. VI.2.2) und der jeweiligen Katalognummer. Die Inschriften sind in ihrer

wahrscheinlichsten Lesung ediert und (häufig das erste Mal) mit einer deutschen Übersetzung versehen, damit Klassische Archäolog*innen jenseits des ‚üblichen etruskologischen Spektrums‘ einen einfachen Zugriff auf das epigraphische Material erhalten. Diese Zusammenstellung ermöglicht erstmals eine systematische und quantitative Auswertung der Gefäßinschriften in Heiligtümern des 8.–5. Jhs. v. Chr. hinsichtlich ihrer geographischen und chronologischen Verteilung, der Funktion und der Verbreitung von Theonymen und Gentilnamen⁶².

Eine verdienstvolle Studie, die dem vorliegenden Korpus am nächsten kommt und diesem als Vorbild diene, stammt von Daniele Federico Maras⁶³. Dieser sammelte sämtliche bekannten etruskischen Sakral- und Ritualinschriften und wertete diese systematisch aus. Allerdings bezog Maras in seine Untersuchung sämtliche Inschriften mit sakralem Charakter ein, also auch diejenigen aus nicht-sakralen Kontexten und ohne einen gesicherten Fundort. Maras analysierte gezielt etruskische Sakral- und Ritualinschriften, so dass in seiner Studie nicht-etruskische Texte⁶⁴ und Inschriften aus Heiligtümern ohne unmittelbar sakralen Charakter⁶⁵ nicht auftauchen. Da für diese Arbeit eine flächendeckende Auswertung von Gefäßinschriften in etruskischen Heiligtümern hinsichtlich der Funktionen sowie der geographischen und chronologischen Verteilungen nötig ist, wird deshalb ein eigener knapper Katalog erstellt, der nur die hier benötigten Daten enthält⁶⁶.

Fragestellungen und Analysen

Auf dieser Datengrundlage wird mit drei übergeordneten Fragestellungen die wirtschaftliche Funktion von etruskischen Heiligtümern des 8.–5. Jhs. v. Chr. untersucht:

(1) *Keramik als Konsumtionsgut in etruskischen Heiligtümern (Kap. II)*: In diesem Kapitel wird untersucht, ob anhand von Gefäßfunden für ein Heiligtum spezifische Funktionen bzw. Zusammensetzungen von Funktionen nachgewiesen werden können. Auf der Grundlage von Funktionsgruppen werden schließlich Aktivitäten und rituelle Praktiken rekonstruiert. Zu den Fragen im Zusammenhang mit der Konsumtion von Keramik gehören: Können im Konsumverhalten Regelmäßigkeiten erkannt werden? Lassen sich geographische und chronologische Muster in der Konsumtion und für Aktivitäten in Heiligtümern anhand der Keramik bestimmen? Gab es typische ‚sakral konnotierte‘ Keramik, die besonders häufig in Heiligtümern verwendet wurde? Gab es spezialisierte und auf Heiligtümer abgestimmte Produktionen? Wie ist die Rolle von griechischer Importkeramik? Lassen sich hier anhand von

58 Kap. VI.1. Eine tabellarische Übersicht der hier untersuchten Heiligtümer mit den jeweiligen Keramikfunden befindet sich in Kap. II.1.

59 s. u. Kap. I.3.1.

60 Dabei handelt es sich vor allem um die folgenden Kultplätze: Santa Marinella, Punta della Vipera (Kap. VI.1.2.6); Fiesole, Tempel (Kap. VI.1.4.1); Monte Falterona, Lago degli Idoli (Kap. VI.1.4.4); Orvieto, Palazzo Malvolti (Kap. VI.1.6.3); Galliciano, Buca di Castelvenere (Kap. VI.1.8.3); Roselle, Forum Romanum (Kap. VI.1.9.2); Roselle, Tempelterrasse (Kap. VI.1.9.3); Peccioli, Ortaglia (Kap. VI.1.15.2); Vulci, Carraccio dell'Osteria (Kap. VI.1.16.2). Detaillierte Einzelbetrachtungen und Diskussionen dieser Sakralkontexte und ihrer Gefäßfunde würden den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Hier werden diese Heiligtümer und die Keramik vor allem unter quantitativen Gesichtspunkten und oben genannten Fragestellungen analysiert. Eine ausführliche Publikation der neu gewonnenen Daten, Dokumentationen und Ergebnisse für diese Sakralkontexte ist an anderer Stelle geplant.

61 Kap. VI.2.

62 Für die Auswertung des Inschriftenmaterials s. Kap. IV.3 und IV.4.1.

63 Maras 2009.

64 Das betrifft insbesondere die zahlreichen griechischen Inschriften aus dem Hauptheiligtum von Gravisca und aus Peccioli, Ortaglia.

65 Dabei handelt es sich vor allem um die Textklassen der Besitzangaben und der sonstigen Texte (also Alphabetreihen etc.). s. dazu detailliert Kap. VI.2.1.

66 Für eine detaillierte Beschreibung des Katalogaufbaus s. Kap. VI.2.1.

Gefäßformen und Bildthemen besondere kultisch konnotierte Konsumformen nachweisen?

Für die Rekonstruktion der Konsumption und der Funktion von Keramik werden zunächst die Verbreitung und Verteilung von Gefäßfunden konstatiert. Anschließend werden drei Analysen vorgenommen. Für 27 Kultplätze mit repräsentativen quantitativen Daten zu Gefäßfunden werden Funktionsanalysen der Keramik durchgeführt und so Aktivitäten in Heiligtümern und übergeordnete Konsumptionsmuster rekonstruiert. In einem zweiten Schritt wird etruskische Keramik, die aufgrund der Gefäßform und Bildthemen eine besondere Verbindung zu rituellen Handlungen aufweist, systematisch auf die Frage untersucht, ob es auf Heiligtümer oder Kulte spezialisierte Gefäßproduktionen gab. Zuletzt wird analysiert, ob es bei griechischer Importkeramik in etruskischen Heiligtümern auffällige Konsummuster und Auswahlkriterien hinsichtlich Gefäßformen und Bildthemen gab.

(2) *Produktion und Gewerbe in Heiligtümern (Kap. III)*: Hier wird die ‚Tempelwirtschaft‘ der Sakralkontexte analysiert. Sind besondere Produktionen oder Gewerbe für Heiligtümer nachweisbar? Waren diese Produktionen und Gewerbe direkt und ausschließlich in die Kultplätze ‚eingebettet‘? Welche Produkte wurden hergestellt und welche besonderen ökonomischen Aufgaben konnten Heiligtümer besitzen?

Für die Beantwortung dieser Fragen wurden einige, häufiger belegte Produktionen und Gewerbeformen in Heiligtümern ausgewählt. Zu Beginn werden Töpfereien im Heiligtümerskontext anhand von Töpferöfen und Matrizen untersucht. Anschließend werden Zeugnisse von Metallproduktionen und ihre Verbindungen zu sakralen Institutionen analysiert. Textilien und Textilgeräte bilden eine umfangreiche und problematische Gattung in Kultplätzen. Nach einer Bestandsaufnahme der Fundverteilungen ist zunächst zu klären, welche Textilgeräte als Votive gedient haben könnten und welche dagegen für Textilproduktionen verwendet wurden. Anhand der Funde werden Heiligtümer in Etrurien und *Latium vetus* identifiziert, in denen die Herstellung von Textilien nachweisbar ist. Im Anschluss daran wird die Frage behandelt, ob es in etruskischen Heiligtümern eine eingebettete Produktion von Ritualbüchern gegeben haben könnte. Zwei weitere Schwerpunkte bilden Schreiber, Schreibschulen und *scriptoria* sowie Gewichtstandards und eine mögliche Funktion der Heiligtümer als *ponderaria*. Anhand der Analysen dieser Beispiele werden Organisationsformen, Spezialisierungen und Abhängigkeiten von Produktionen und Gewerbe im Heiligtümerskontext rekonstruiert.

(3) *Die Entwicklung und die politische Ökonomie der etruskischen Sakrallandschaft (Kap. IV)*: Schließlich wird die gesellschaftliche Rolle der etruskischen Sakralkontexte anhand verschiedener Quellengattungen analysiert. Heiligtümer dienten etwa als Versammlungsorte der eisenzeitlichen Siedlungsgemeinschaften, Aristokraten investierten in Weihgaben und Feste zur Erlangung von sozialem Kapital und Herrscher stifteten Kultplät-

ze oder bauten diese aus um ihre Herrschaft zu sichern und zu legitimieren. Die jeweilige Rolle der etruskischen Sakrallandschaft lässt sich unter dem Aspekt der politischen Ökonomie beschreiben und verstehen. Fragen in diesem Zusammenhang lauten etwa: Wie setzten Siedlungen und Gemeinschaften Ressourcen in sakralen Institutionen ein? Welche Rollen nahmen Kultgemeinschaften im religiösen Feld ein? Wurde in sakralen Institutionen gezielt Kapital durch Mitglieder bestimmter Gesellschaftssegmente umgewandelt und standen dabei Personen, Familien oder Gesellschaftsschichten in Konkurrenz zueinander? Haben bestimmte soziale Schichten gezielt im religiösen Feld soziale Macht akkumuliert?

Für die Rekonstruktion der politischen Ökonomie und der gesellschaftlichen Funktion etruskischer Heiligtümer werden vier Indikatoren herangezogen und systematisch analysiert. Zunächst werden die Laufzeiten und die Größen von Kultbauten untersucht, um Neugründungen und Monumentalisierungsschübe von Heiligtümern nachweisen zu können. Zwei zentrale Quellen bilden die chronologischen Konsumptionsmuster von Keramik und die Funktion von Gefäßinschriften in den Heiligtümern. Bei den Inschriften werden insbesondere die chronologische Verteilung, die Textklassen und die Gentilnamen analysiert. Schließlich werden Zeugnisse von Theonymen und Kultbildern untersucht. Anhand des Vergleichs dieser Datensätze werden mithilfe von Ansätzen und Modellen der politischen Ökonomie die Strukturen, Prozesse und Veränderungen in der etruskischen Sakrallandschaft erkannt und erklärt.

In den Schlussfolgerungen (Kap. V) werden die Ergebnisse der drei Analysen zusammengetragen und bilanziert. Auf diese Weise wird ein Bild von der Funktion etruskischer Heiligtümer als Wirtschaftsräume gewonnen und ein Beitrag zum Verständnis der Aktivitäten, der rituellen Praktiken und des Konsumverhaltens in etruskischen Sakralkontexten geleistet.

Analysiert werden in dieser Studie also profane Aktivitäten und rituelle Praktiken, Konsumption und Konsumverhalten sowie sozioökonomische Prozesse. Bewusst ausgeklammert werden dagegen religiöse Erfahrungen, eschatologische Erwartungshaltungen und Glaubensvorstellungen. Ebenso werden Kultempfänger in der Dokumentation der Heiligtümer und Gefäßinschriften aufgeführt, spielen aber für die Untersuchung des Konsumptionsverhaltens in Heiligtümern keine Rolle.

I.3 Zentrale Konzepte dieser Studie

Die Zielsetzung dieser Dissertation ist die Rekonstruktion der Funktion etruskischer Heiligtümer als Wirtschaftsräume durch überregionale Analysen von drei zentralen ökonomischen Prozessen in einer *longue durée*-Perspektive. Die konzeptuelle Grundlage dieser Analyse bilden mehrere Begriffe, die hier definiert werden: etruskische Heiligtümer, Konsumption und Konsumverhalten, Sakralwirtschaft sowie Sakrallandschaft und politische Ökonomie.

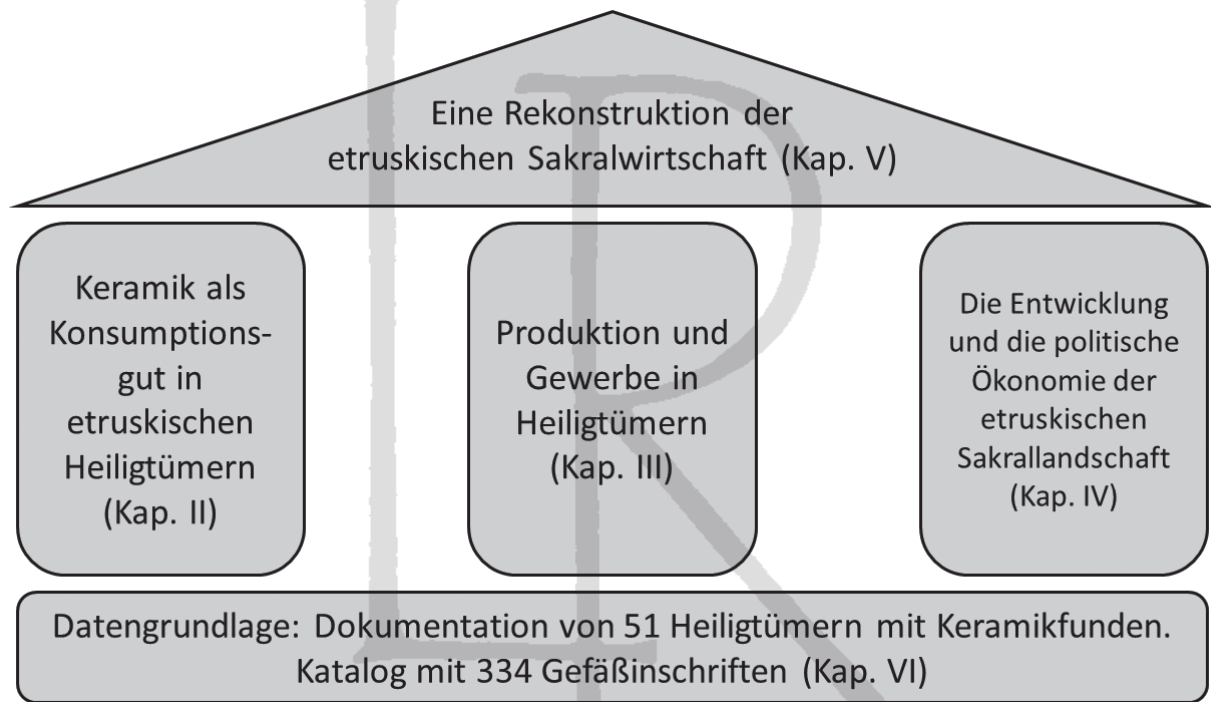


Diagramm 1: Struktur der vorliegenden Arbeit

I.3.1 Etruskische Heiligtümer

Für die vorliegende Untersuchung ist die klare Definition eines etruskischen Heiligtums eine Grundvoraussetzung. Drei grundlegende Parameter für die Auswahl der untersuchten Heiligtümer ergeben sich aus der Fragestellung der Dissertation. Das Untersuchungsgebiet stellt das etruskische Kernland dar, welches naturräumlich durch das Tyrrhenische Meer, die Flüsse Arno und Tiber sowie durch den Apennin eingegrenzt wird. Damit werden bewusst die etruskischen Gebiete in der Po-Ebene und in Kampanien wie auch das etruskisch frequentierte *Latium vetus* weitgehend aus der Untersuchung ausgeklammert⁶⁷. Der Untersuchungszeitraum ist das 8.–5. Jh. v. Chr., also die Zeitspanne von der Genese der etruskischen Kultur über ihre Blütezeit bis zu einer Zeit wirtschaftlicher und politischer Umwälzungen und Krisen. Da Keramik den methodischen Schlüssel zur Untersuchung der Heiligtümer darstellt, werden nur diejenigen Heiligtümer untersucht, in denen nachweislich Keramik des 8.–5. Jhs. v. Chr. auftritt.

Es bleibt damit zu bestimmen, welche Eigenschaften ein etruskisches Heiligtum definieren. Es existiert eine Vielzahl von Definitionen und Deutungsvorschlägen für etruskische Heiligtümer, ihre Typologie und ihre einzelnen Bauelemente⁶⁸. An dieser Stelle werden Heiligtümer als öffentliche Räume definiert, in denen nachweislich von einem repräsentativen

Teil der Gesellschaft Rituale oder Kultpraktiken durchgeführt wurden, die nicht sepulkral konnotiert sind⁶⁹. Heiligtümer sind also Plätze, in denen kultische Aktivitäten von einer Gemeinschaft (oder durch institutionell legitimierte Vertreter, d.h. politische und religiöse Autoritäten) für ihre Mitglieder ausgerichtet wurden. Es handelt sich damit um Bestandteile einer, etwa durch den römischen Autoren Festus definierten, *sacra publica*⁷⁰.

Die Begriffe ‚Sakralkontext‘, ‚Heiligtum‘, ‚Kultplatz‘ oder ‚Kultstätte‘ werden synonym gebraucht. Es macht an dieser Stelle keinen Unterschied für die Benennung als Heiligtum, ob architektonische Strukturen vorhanden sind, also ob es sich

⁶⁷ In Kap. III werden Heiligtümer und Sakralkontexte in *Latium vetus*, Falerii und Kampanien als Vergleichsbeispiele für die Rekonstruktion von Produktionen und Gewerbe herangezogen.

⁶⁸ s. z. B. Pfiffig 1975, 49–90; Colonna 1985, 23–27; Torelli 1986, 216–218; Edlund 1987, 30–43; Glinister 1997; Camporeale 2000, 130–137; Torelli u. a. 2005; I. Edlund-Berry, Introduction, in: de Grummond – Simon 2006, 7–15; insb. 8–10.

⁶⁹ Kulte, Feste und Ritualhandlungen konnten aus verschiedenen Gründen alters- oder geschlechtsspezifisch sein, bestimmten Gesellschaftsgruppen vorbehalten sein oder diese auch ausschließen (Glinister 1997, 64). Der ‚repräsentative Teil der Gesellschaft‘ meint hier also nicht, dass sich in den Kulte und Heiligtümern die gesamte Gesellschaft widerspiegelt, sondern dass sich eine größere Menschenmenge im öffentlichen Raum zu Kulthandlungen traf, die grundsätzlich für einen repräsentativen Teil der Gesellschaft von Bedeutung waren.

⁷⁰ Festus p. 284L s. v. *publica sacra*: „publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis: at priuata, quae pro singulis hominibus, familis, gentibus fiunt.“ (Public rituals are those which are for the *populus* at public expense, and those which are for hills [i.e. the *montes* of Rome], *pagi*, *curiae*, shrines; and private rituals are those which are for single men, families, *gentes*.) Zitat und Übersetzung nach C. J. Smith (2006, 44 mit Anm. 111).

um ein *fanum*⁷¹ oder um ein *sacellum*⁷² handelt⁷³. Relevant ist lediglich, dass Rituale oder Kulte gesichert sind⁷⁴, es sich bei dem Heiligtum um einen öffentlichen Raum handelt⁷⁵ und der Kult nicht sepulkrall konnotiert ist⁷⁶. Nicht berücksichtigt werden die sogenannten *anaktora-regiae*, also jene Paläste und Residenzen, welche zuweilen auch als politische Heiligtümer angesprochen werden⁷⁷. Ebenso werden Zeugnisse von Ritualen in profanen Institutionen und Räumen nicht untersucht⁷⁸.

I.3.2 Konsumtion und Konsumverhalten

Konsumverhalten und Konsumtion meinen Praktiken der Benutzung und des Verbrauchs von bzw. des Umgangs mit Objekten, ‚Dingen‘ und Gütern⁷⁹. Die Konsumtion wird vor allem mit einer wirtschaftlichen oder sozialen Perspektive untersucht. Bei einer ökonomischen Perspektive wird Konsum in erster Linie als eine wirtschaftliche Entscheidung angesehen,

die im Gegensatz zu den wirtschaftlichen Einheiten ‚Produktion‘ und ‚Distribution‘ steht und Ursache für Angebot und Nachfrage von Gütern und Dienstleistungen ist⁸⁰. Bei einer sozialen Perspektive verfügen Konsumenten über soziokulturelle Identitäten und konstruieren durch ihre Entscheidungen ihr Weltbild und ihre Sichtweisen. Konsum wird mit dieser Interpretation zu einer sozialen und kommunikativen Handlung, welche anhand von symbolisch aufgeladenen Dingen soziale Identitäten und gesellschaftliche Ordnungen vermittelt⁸¹.

Das Konsumverhalten kann in einer makroskopischen Perspektive im Sinne von ‚consumptionscapes‘, also Konsumlandschaften ausgewertet werden. Dieser Begriff wurde von Güliz Ger und Russell W. Belk geprägt⁸² und meint nicht nur die Existenz regionaler und globaler Konsummuster, sondern auch die Kombination, Verschmelzung und Kreolisierung ursprünglich unterschiedlicher Konsumhandlungen, den Bedeutungswandel des Konsums in unterschiedlichen Kontexten, und schließlich auch die Blockade und das Nichtgelingen bestimmter Konsumformen an einen Ort (etwa durch geographische Barrieren, soziale Normen oder Bräuche).

Schließlich wurde in der Forschung immer wieder kontrovers diskutiert, ob nur Objekte und Dienstleistungen oder etwa auch Ideen, soziale Vorstellungen, Werte und Normen, Geschichten und Bilder konsumiert werden können ohne Bestandteil des traditionellen Wirtschaftszyklus Produktion – Distribution – Konsum zu sein. Sozial- und Kulturwissenschaftler scheinen sich verstärkt für ein erweitertes Verständnis von Konsumgütern auszusprechen⁸³.

Die Analyse von Konsumtion und Konsumverhalten rückte insbesondere seit den 1980er-Jahren in den Fokus der Kulturanthropologie und ‚Material Culture Studies‘⁸⁴ und wurde bald darauf auch ein wichtiger Bestandteil in zahlreichen weiteren Disziplinen. Auch in den Klassischen Altertumswissenschaften wurde rezent Konsumverhalten verstärkt untersucht. In der Alten Geschichte untersuchte etwa Christoph Ulf Konsumptionsformen und -verhalten für den Umgang mit Texten, Prestigegütern und sozialen Regeln⁸⁵. Für die

71 Bei einem *fanum* sind mindestens ein Altar und ein Tempel vorhanden. M. Torelli, *Fanum*, in: Torelli u. a. 2005, 239 f.

72 Ein *sacellum* ist ein kleiner geweihter Hain ohne architektonische Strukturen oder mit nur wenigen Architekturelementen. A. Comella, *Sacellum (Etruria e mondo italico)*, in: Torelli u. a. 2005, 311–313.

73 So auch Glinister 1997, 62: „A sanctuary can be a natural place, or a manmade structure.“

74 Etwa durch Sakralarchitektur, Kultinschriften oder eindeutige Weihgeschenke.

75 So auch Pfiffig 1975, 49: „Als sakrale oder heilige Stätten werden hier alle jene verstanden, wo ein Kult außerhalb der häuslichen Sphäre vollzogen wird, ...“. Häusliche Kulte, wie möglicherweise in der Casa dell’Impluvium in Roselle (Donati 1994, 34 f. 53 Nr. 135; 97 mit Anm. 157) oder im ‚complesso III‘ von ‚quartiere B‘ am Lago dell’Accesa (Camporeale 2002, 27–31 mit Abb. 7–9), sind deshalb an dieser Stelle nicht berücksichtigt worden. Zu häuslichen Kulturen in Etrurien s. auch A. Comella, *Lararium (Etruria)*, in: Torelli u. a. 2005, 262 mit Verweisen.

76 Es sind hier insbesondere Kultanlagen und Altäre in etruskischen Nekropolen und Grabkontexten gemeint, welche Riten für Verstorbene und Ahnenkulturen dienen. s. dazu Steingraber 1997; Jannot 1998, 62–70; A. Comella in: Torelli u. a. 2005, 167 f. 170 f. Nr. C; Prayon 2006, 27–56; Prayon 2010; Steingraber – Menichelli 2010; Steingraber 2013.

77 Darunter fallen in Etrurien die Gebäudekomplexe von Poggio Civitate (Murlo) und Acquarossa sowie der Komplex von Montetosto und die Phase des 6. Jhs. v. Chr. von Vigna Parrocchiale in Caere. In *Latium vetus* sind sicherlich auch die *regiae* in Rom und Gabii wie auch die Komplexe von Satricum und Ficana diesem Phänomen zuzurechnen. Zu *anaktora/regiae* s. Torelli 1997, 87–121; Torelli 2000; F. Marcattili, *Regia*, in: Torelli u. a. 2005, 308–311; Prayon 2010a, 15–21; Meyers 2013a; Krämer 2020a; zur *regia* von Gabii s. Fabbri 2015; Fabbri – Musco 2016; Fabbri 2017.

78 Hierzu gehören insbesondere Gründungs- und Obliterationsriten profaner Baustrukturen, wie z. B. in der via Sant’Apollonia in Pisa (Bruni 1998, 123–128) oder auf der Akropolis von Populonia (Accorcia – Bartoloni 2007. Bartoloni 2009. Bartoloni 2010a). Zu etruskischen Riten s. Van der Meer 2011 (zum Ritual der Stadtgründung s. insb. 82–104).

79 „Consumption is a material social practice involving the utilization of objects (or services), as opposed to their production or distribution.“ (Dietler 2010a, 209). „Studien zu Phänomenen des Konsums, verstanden als die Beschaffung von und den Umgang mit materiellen Dingen, die zunächst Waren sind, gewinnen gegenwärtig zunehmend an Bedeutung.“ (Hahn 2014, 97).

80 Dietler 2010a, 210 f.

81 Dietler 2010a, insb. 210–216; Hahn 2014, 97–99 mit vielen Verweisen für sozioökonomische Perspektiven auf Konsum.

82 Ger – Belk 1996.

83 Dietler 2010a, 209: „Some scholars, who argue for the recent development of a distinctive ‚consumer society‘ during the modern period, would define it even more specifically as the utilization of *commodities* (that is, objects obtained through exchange, or, yet more narrowly, mass-produced objects manufactured for commercial exchange), but this seems unnecessarily restrictive.“. Der Soziologe Jean Baudrillard diskutiert in seinem Standardwerk der Konsumsoziologie *‚La société de consommation‘* (1970; dt. Die Konsumgesellschaft; 2015) etwa Medien, Kunst, den menschlichen Körper, Sex und Freizeit als Konsumgüter und zeigt damit die Bandbreite bei den Deutungen und Definitionen dieses Begriffs (Baudrillard 2015).

84 Zur Forschungsgeschichte, dem aktuellen Forschungsstand und Perspektiven der Konsumforschung in diesen Disziplinen s. Dietler 2010a; Hahn 2014.

85 Ulf 2014.

Klassische Archäologie sind neben den Arbeiten von Michael Dietler⁸⁶ etwa die Studie von Justin S. P. Walsh⁸⁷ und (insbesondere in diesem Zusammenhang) der Kongress ‚Sanctuaries and the Power of Consumption‘⁸⁸ zu nennen.

Hier (insbesondere in Kap. II und IV) wird Konsumption nicht nur als ökonomischer Prozess aufgefasst, sondern auch als kommunikative Handlung eines Akteurs verstanden, die Rückschlüsse auf das soziale Umfeld und Identitäten erlaubt. Die Beobachtung von geographischen und chronologischen Mustern im Konsumverhalten gibt Aufschluss auf politische, soziale und ökonomische Strukturen und Transformationen einer Gesellschaft. Entsprechend wird in dieser Studie Konsumverhalten als sozioökonomischer Indikator in etruskischen Heiligtümern des 8.–5. Jhs. v. Chr. interpretiert. Als materielle Zeugnisse der Konsumption werden hier nicht nur Gefäße als Objekte im Heiligtumskontext verstanden, sondern auch Vasenbilder sowie Schrift und Inschriften auf Vasen, die Personennamen, Handlungen und Theonyme nennen.

I.3.3 Sakralwirtschaft

Ein zentrales, hier zu definierendes Konzept ist das der ‚Sakralwirtschaft‘. Es ist allgemein bekannt, dass Heiligtümer in der Klassischen Antike wirtschaftliche Nexus waren und bedeutende ökonomische Funktionen besaßen, die in der Forschung mit den Begriffen ‚Sakralwirtschaft‘, und ‚Tempelwirtschaft‘ (in Analogie zum Konzept der ‚Palastwirtschaft‘) beschrieben werden. Diese Begriffe meinen die Gesamtheit wirtschaftlicher Aktivitäten durch ein bzw. in einem Heiligtum in der Antike⁸⁹. Zu diesen Funktionen gehören etwa: (1) die Thesaurierung von Wertgegenständen, Geld, Waren und Ressourcen⁹⁰, (2) religiöse Dienstleistungen (etwa Heilungen, Orakel und der Verkauf von Priestertiteln), (3) Land- und Viehbesitz⁹¹, (4) Handwerk und Güterproduktionen und (5) die Funktion eines Heiligtums als Marktplatz für lokalen und regionalen Handel (im Sinne einer Agora) sowie für den Fernhandel (im Sinne eines ‚port of trade‘/‚emporion‘)⁹².

In der Kulturanthropologie und Ethnologie haben Patricia A. McAnany und E. Christian Wells eine deutlich allgemeinere und umfassendere Definition für Sakralwirtschaft bzw. ‚ritual economy‘ formuliert: „Ritual economy is a theoretical approach for understanding and explaining the ways in which worldview, economy, power, and human agency interlink in society and social change. Defined as the “process of provisioning and consuming that materializes and substantiates worldview for managing meaning and shaping interpretation,” this approach forefronts the study of human engagement with social, material, and cognitive realms of human experience.“⁹³.

Im Wesentlichen bestände nach McAnany und Wells die Sakralwirtschaft aus drei Aspekten: „(1) economic practice, i.e., provisioning and consuming; (2) resultant elements of practice, i.e., materialization and substantiation; (3) and, finally, the important social role of ritual practice in shading meaning and contouring the interpretation of life experiences“⁹⁴.

Dieses Konzept geht damit weit über die reine Betrachtung wirtschaftlicher Entscheidungen und des Kreislaufs Produktion – Distribution – Konsumption im religiösen Kontext hinaus. Die „resultant elements of practice“ beziehen sich auf gegenseitige Beeinflussungen oder Bedingungen von sozioökonomischen Strukturen/Verhaltensweisen und Ritualen oder religiöser Weltanschauung. Außerdem werden Manifestationen, Reproduktionen und Transformationen sozialer Ordnungen und Strukturen mithilfe des religiösen Feldes als ein Bestandteil der Sakralwirtschaft definiert. Dieser Aspekt hat große Schnittmengen mit dem dieser Studie zugrundeliegenden Verständnis der Sakrallandschaft und der politischen Ökonomie⁹⁵.

Die Verbindung ökonomischer Phänomene im religiösen Feld wurde außerdem vielfach als Religionsökonomie in den Sozial-, Wirtschafts- und Religionswissenschaften untersucht und diskutiert⁹⁶. Die Diskussionen zur Religionsökonomie in diesen Fächern zeigen ähnlich wie das Verständnis der ‚ritual economy‘ in der Kulturanthropologie, dass Sakralwirtschaft weit gefasst sein kann. Über die oben genannten Aspekte hinaus sind in der Religionsökonomie vor allem Diskussionen um (1) religiös, rituell und institutionell verankerte Prestigegüter und Formen des Gabentausches⁹⁷, (2) Kapitalformen (insbesondere symbolisches Kapital) und Habitus im religiösen

86 s. Dietler 1997; Dietler 2006; Dietler 2010; Dietler 2010a.

87 Walsh 2014.

88 Kistler u. a. 2015.

89 Linders – Alroth 1992; Silver 1995, 3–38 Kap. 1; Sinn 1996; Davies 2001; Davies 2001a; Sassu 2010; Sassu 2014.

90 Silver 1995, 23–25; Davies 2001a; Shaya 2005; Sassu 2010; Sassu 2014; Hamilton 2015.

91 Horster 2004; Papazarkadas 2011.

92 Zum intensiv und kontrovers untersuchten Phänomen der *emporion* und ‚ports of trade‘, s. etwa Silver 1995, 18–23; Möller 2000; Möller 2001; Möller 2005; Schweizer 2007; Fantalkin 2014; Ulf 2014a. Die Rolle der etruskischen Küstenheiligtümer als *emporia* ‚ports of trade‘ wird in dieser Arbeit nicht diskutiert. Für meine Sicht auf das Phänomen s. Krämer 2016a mit einem Ansatz der Neuen Institutionenökonomie. Die hier zitierten Studien diskutieren *emporia* ‚ports of trade‘ primär aus einer Wirtschafts-Handels-Perspektive heraus und stehen teilweise in der Tradition von Karl Polanyi. Rezent wird dagegen vor allem der Aspekt der multiethnischen Siedlungsgemeinschaft als Trend in neuen Untersuchungen hervorgehoben: z.B. Demetriou 2011; Demetriou 2012; Daniels 2018; Villing 2019.

93 McAnany – Wells 2008, 1; Wells – McAnany 2008.

94 McAnany – Wells 2008, 3.

95 s. u. Kap. I.3.4.

96 Auf die reiche Forschungsgeschichte mit zahlreichen Protagonisten, wie etwa Max Weber, Karl Marx, Marcel Mauss, Pierre Bourdieu, Lawrence R. Iannaccone kann hier nicht eingegangen werden. Ich verweise hier auf den dichten, informativen Überblick von Anne Koch (2014).

97 Als die grundlegenden Forscher in diesen Bereichen sind natürlich vor allem Marcel Mauss, Marshall Sahlins und Bronislaw Malinowski mit einer umfangreichen Diskussion und Rezeption zu nennen. Für Studien zu Prestigegütern, Gaben und dem Gabentausch in der Antike s. etwa Wagner-Hasel 2000; Satlow 2013. Zum etruskischen Gabentausch (*mulvanice*-Inschriften und *tesseræ hospitales*) s. Cristofani 1975; Wallace 2008; Tuck – Wallace 2013; Amann 2015; Krämer 2016a, insb. 85–88.

Feld nach Pierre Bourdieu⁹⁸ sowie (3) die Neue Institutionenökonomik (NIE, NIÖ) zu nennen⁹⁹.

Funktionen, Phänomene und Aspekte einer Sakralwirtschaft können also weit über das naheliegende und für das Klassische Altertum häufig untersuchte Feld wirtschaftlicher Aktivitäten und Entscheidungen im Sakralkontext hinausreichen. Da allerdings grundlegende Studien zur etruskischen Sakralwirtschaft ein Desiderat der Forschung und den Anlass des vorliegenden Bandes darstellen¹⁰⁰, werden hier in Kapitel III vor allem wirtschaftliche Aktivitäten in etruskischen Heiligtümern untersucht und diskutiert. Im Fokus stehen hier kultisch eingebettete Produktionen und Gewerbe, während Distributionsmechanismen („das Heiligtum als Marktplatz“) nur eine untergeordnete Rolle spielen. Küstenheiligtümer als Märkte für den Fernhandel wurden aus Platzgründen bewusst ausgeklammert bzw. ausgelagert¹⁰¹.

I.3.4 Sakrallandschaft und politische Ökonomie

Die beiden letzten hier zu erläuternden Begriffe sind die Sakrallandschaft und die politische Ökonomie, welche in dieser Studie als komplementäre Bestandteile eines Konzepts aufgefasst werden. Für die Begriffe Landschaft und Raum („space“) gibt es in den Sozial- und Altertumswissenschaften zahlreiche Definitionen. Einigkeit besteht weitgehend darüber, dass es sich bei einer Landschaft grundsätzlich um die materielle Ausdrucksform und das Medium von sozialen Handlungen und Räumen handelt. Dieser Ort bzw. dieses Medium wird durch Menschen als Akteure konstruiert, transformiert oder zumin-

dest definiert. Mit dem Konzept einer Landschaft ist deshalb oft ein konzeptueller Gegensatz von *Kultur* und geformtem, sozialem Raum sowie von *Natur* und von Menschen nicht definierten oder transformierten Orten gemeint¹⁰².

Bernard Knapp und Wendy Ashmore unterscheiden: (1) konstruierte Landschaften („constructed landscapes“) als von Menschen transformierte Orte, (2) konzeptuelle Landschaften („conceptualized landscapes“) als Orte, denen eine bestimmte (z. B. kulturelle, soziale, religiöse) Bedeutung zugewiesen wird, und (3) ideelle Landschaften („ideational landscapes“) als eine imaginierte oder emotional aufgeladene Perspektive auf Orte im Sinne einer „mental landscape“¹⁰³.

Kulturlandschaften werden mit entsprechend unterschiedlichen Definitionen, Perspektiven und Fragestellungen untersucht: etwa als Erinnerungsorte und -landschaften¹⁰⁴ im Sinne eines kulturellen Gedächtnisses¹⁰⁵, als Handlungsräume und Manifestationen sozio-politischer Ordnungen und Transformationen¹⁰⁶, als Ausdrucks- und Verhandlungsmedien sozialer Identitäten¹⁰⁷, als primär geographisch-territoriale Definitionsräume, als Performanz-, Bewegungs- und Aktionsräume¹⁰⁸, als Kommunikationsräume¹⁰⁹, oder als Orte von Sinneseindrücken¹¹⁰.

Vor diesem Hintergrund ist eine „Sakrallandschaft“ grundsätzlich als ein von Menschen definiertes oder konstruiertes Medium sozialer Handlungen in religiös-rituellen Räumen zu verstehen. Die exakten Definitionen und Fragestellungen sind so vielfältig wie bei Kulturlandschaften und können unter primär topographischen, rituell-performativen, phänomenologischen oder sozio-politischen Gesichtspunkten erfolgen¹¹¹.

In dieser Studie wird die Sakrallandschaft nicht nur als Gesamtheit der Heiligtümer und Kultplätze in ihrer topographischen Lage, sondern vor allem als das Medium aller sozialer Handlungen im religiösen Kontext der etruskischen Stadtstaaten verstanden. Die etruskische Sakrallandschaft wird hier in Kapitel IV in erster Linie mit einem sozio-politischen Fokus untersucht. Die grundlegenden Annahmen für diese Studie lauten, dass religiöse Räume in den frühen etruskischen Stadtstaaten als sozio-politische Nexus dienten, die Gesamtheit der religiösen Handlungen Aussagen zu gesellschaftlichen Strukturen zulässt, und dass Kontinuitäten und Umbrüche in der etruskischen Sakrallandschaft Produkte und Indikatoren von sozio-politischen Prozessen und Transformationen sind.

98 s. dazu Koch 2014, 61–70. Die Übernahme dieses Konzepts für die Interpretation etruskischer Grabriten in archaischer Zeit erfolgt bei Krämer 2017.

99 Die Neue Institutionenökonomik untersucht die Rolle von Institutionen bei der Reglementierung und Sicherung wirtschaftlicher Prozesse. Die Rolle solcher Institutionen konnten in der Klassischen Antike Heiligtümer und religiöse Instanzen einnehmen: „Institutions are the humanly devised constraints that structure political, economic and social interaction. They consist of both informal constraints (sanctions, taboos, customs, traditions, and codes of conduct), and formal rules (constitutions, laws, property rights). Throughout history, institutions have been devised by human beings to create order and reduce uncertainty in exchange. Together with the standard constraints of economics they define the choice set and therefore determine transaction and production costs and hence the profitability and feasibility of engaging in economic activity. [...] In the absence of a state that enforced contracts, religious precepts usually imposed standards of conduct on the players“ (North 1991, 97. 99). Siehe dazu auch Silver 1995, 18–23.

Zum Konzept der Neuen Institutionenökonomik, welches stark von den Arbeiten von Douglass C. North geprägt wurde, s. North 1977; North 1984; North 1985; North 1987; North 1991. Für die Anwendung in den Klassischen Altertumswissenschaften s. z. B. Frier – Kehoe 2007; Bang 2009; von Reden 2015, 102–104 mit weiterer Bibliographie. Für Anwendungen in etruskisch-archaischen Kontexten s. Krämer 2016a; Krämer in Vorbereitung.

100 s.o. Kap. I.1 für die Diskussion des Forschungsstandes. Für die Untersuchungen und Betrachtungen einzelner Aspekte unter dieser Fragestellung s. Krämer 2016a; Krämer 2017; Krämer 2020; Krämer in Vorbereitung.

101 Krämer 2016a.

102 Knapp – Ashmore 1999; Anschuetz u. a. 2001, insb. 160–164; Ashmore 2004. Zur Diskussion der Begriffe sozialer Raum („space“), Praktiken und Akteure s. Haug 2020.

103 Knapp – Ashmore 1999, 10–13.

104 Knapp – Ashmore 1999, 13 f.; Stein-Hölkeskamp – Hölkeskamp 2006; Stein-Hölkeskamp – Hölkeskamp 2010.

105 Assmann 2007; Assmann 2007a.

106 Knapp – Ashmore 1999, 16–18.

107 Knapp – Ashmore 1999, 14–16.

108 Müller 2020.

109 Mundt 2012.

110 Betts 2003; Haug – Kreuz 2016.

111 Droogan 2013, 109–147; s. Vionis – Papantoniou 2019, 10–13 für eine aktuelle Diskussion des Begriffs Sakrallandschaft.

Diesem Verständnis der etruskischen Sakrallandschaft liegt das Konzept der ‚politischen Ökonomie‘ zugrunde. Mit politischer Ökonomie bzw. ‚Political Economy‘ ist hier nicht eine Volkswirtschaft gemeint, sondern die soziologische, insbesondere (neo-)marxistische, Interpretation von Ressourcenverteilungen in Gesellschaften und deren sozio-politische Implikationen. Unter der politischen Ökonomie ist demnach in einer Gesellschaft die Kontrolle und Umverteilung von Ressourcen und Arbeitskraft aus der Subsistenzwirtschaft heraus zu verstehen, welche soziale Ungleichheit und Machtstrategien ermöglicht oder fördert. In archäologischen Forschungen stehen dabei häufig soziale Eliten im Fokus, welche auf unterschiedliche Weise den Fluss und Einsatz von Produktionsgütern kontrollierten und so über Status und Macht verfügten¹¹².

Anhand der hier zitierten Passagen wird bereits deutlich, dass in der politischen Ökonomie Institutionen als Schlüsselmechanismen für die Kontrolle und Umverteilung von Ressourcen angesehen werden. Timothy Earle und Matthew Spriggs haben für die politische Ökonomie in ‚chiefdoms‘ vier Quellen für die Kontrolle sozialer Macht definiert: soziale Beziehungen, Wirtschaft, militärische Stärke und Ideologien¹¹³. Ideologien spielen bei Timothy Earles Überlegungen um die politische Ökonomie und soziale Macht eine zentrale Rolle, da diese Weltanschauungen, soziale Regeln und Statusunterschiede legitimieren und gut in Gesellschaften (mit Zeremonien,

Symbolen, Monumenten und Schrift)¹¹⁴ manifestiert werden können¹¹⁵.

Das Konzept von Timothy Earle basiert auf dem IEMP-Modell des Soziologen Michael Mann, nach welchem vier miteinander verbundene Quellen sozialer Macht existieren: Ideologie (‚ideological power‘, Wertvorstellungen, Normen, Ritualpraktiken), wirtschaftliche Stärke (‚economic power‘, Kontrolle von Arbeitskraft, Ressourcen, Produktionsmitteln und Handel) sowie militärische und politische Macht (‚military and political power‘). Nach Mann sind dabei Ideologien, das religiöse Feld sowie die Kontrolle über Normen, Glaubensvorstellungen und Ritualpraktiken Hauptquellen für die Akkumulation sozialer Macht¹¹⁶. Religion kommt damit in Studien der politischen Ökonomie eine Rolle als sozio-politischer Mechanismus für die Kontrolle von wirtschaftlichen Ressourcen und die Legitimation von sozialen Eliten zu.

Etruskische Heiligtümer werden vor diesem Hintergrund als Bestandteile einer Sakrallandschaft verstanden, die innerhalb der etruskischen Stadtstaaten und Siedlungen als Nexus und Medium sozio-politischer Handlungen diente. Die materiellen Zeugnisse von Heiligtümern und den dort vollzogenen Handlungen erlauben im Sinne der politischen Ökonomie die Rekonstruktion von sozialen Strukturen und politischen Prozessen¹¹⁷. Insbesondere die Genese, die Legitimation und der Zusammenbruch sozialer Eliten sowie deren Strategien bei der Akkumulation von sozio-politischer Macht sind in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse. Heiligtümer werden auf diese Weise in Kapitel IV als Indikatoren für sozio-politische Prozesse in Etrurien ausgewertet. Dazu werden repräsentative Datensätze aus etruskischen Heiligtümern definiert, gesammelt und analysiert. Schließlich wird ein überregionales Modell einer Entwicklung der etruskischen Sakrallandschaft entworfen, welches auch allgemeine sozio-politische Prozesse in Etrurien impliziert.

112 s. Hirth 1996; Earle 1997; Earle – Spriggs 2015; Earle u. a. 2015; Krämer 2017; zuletzt Vionis – Papantoniou 2019, 13 f. mit einer Diskussion und der Forschungsgeschichte.

„For Marx, political economy was the study of the structural relationships that defined the means of controlling wealth and creating inequality in state-level society. Within this framework political economy was defined specifically in terms of the labor and exchange relationships found within bourgeois industrial society. [...] The dominant view in archaeology is that political systems evolve in direct proportion to their access to and control over resources. From this perspective the growth of political systems is based on control over people (labor), manipulated through kinship networks, ritual activity, and control over resources of the material means to produce them. [...] In a recent publication Johnson and Earle define the political economy as that sector of the economy that extracts surplus from subsistence households and that is used to finance social, political, and religious institutions, administered by non-food-producing personnel. One way this process can be studied is by examining the role that elites play in expropriating resources from the broader population through manipulation of the social and demographic environments.“ (Hirth 1996, 204 f.).

„Thus, political economy mobilises (or extracts) a surplus from subsistence economy to sustain political, religious and social institutions constituted by a non-food producing group, i.e. the ‚elite‘. As a result, the ruling elite administered such institutions in order to own and control productive resources.“ (Vionis – Papantoniou 2019, 13).

113 Earle 1997, insb. 1–16; Earle and Spriggs 2015: „If we generalize the analysis of class conflict, social evolution can be seen as a power struggle between social segments (kin groups, communities, ethnic groups, political factions, and regional polities) in shifting, decentralized fields of power. How, then, does the concentration of power occur? We emphasize that elemental powers derived from economy, warrior might, and religious ideology.“ (Earle and Spriggs 2015, 516).

114 De Marrais u. a. 1996.

115 De Marrais u. a. 1996; Earle 1997, 1–16. 143–211. „Ideology is evidently a source of power. An ideology, as a view of the world, sets forth an understanding of what is right, what is natural. It contains theories of the world and the place of human society and its segments within it. [...] Ideology is a system of beliefs and ideas presented publicly in ceremonies and other occasions. It is created and manipulated strategically by social segments, most importantly the ruling elite, to establish and maintain positions of social power“ (Earle 1997, 144. 149).

116 Mann 1986, insb. 1–33; Hall – Schroeder 2006; Mann – Haugaard 2011.

„A general account of societies, their structure, and their history can best be given in terms of the interrelations of what I will call the four sources of social power: ideological, economic, military, and political (IEMP) relationships. These are (1) overlapping networks of social interaction, not dimensions, levels, or factors of a single social totality. [...] (2) They are also organizations, institutional means of attaining human goals“ (Mann 1986, 2).

117 Dietler 1999, 135: „[rituals] are a fundamental instrument and theater of political relations. [...] The relationship between ritual and politics is an intimate one: to paraphrase one recent review of the subject, there is no ritual without politics and no politics without ritual.“