

ETRURIEN UND DER ORIENT

NICHT NUR DIE PHÖNIZIER, NICHT NUR LUXUSGÜTER

(Con le tavv. I-IV f.t.)

ABSTRACT. The thesis that Phoenician sea trade was the driving force behind Etruscan 'Orientalizing' has changed in recent times owing to different factors: for example, owing to a group of artefacts and to iconography originating in the Northern Syria-Late Hittite region, and to objects that could not have been known merely through imports, but only by Etruscans visiting the Near East. It is rather probable that not only objects and skills had been transferred, but also ideas. Some objects suggest that not all Oriental imports had been forgotten after the end of the 'Orientalizing' era. In particular, two antefixes belonging to the 'building of the 20 cells' at Pyrgi have their roots in Neo-Assyrian art (e.g., a god in the winged sun, and demons with heads of eagles). The transformation of the eagle's head into the head of a cock in Etruria creates a close connection between the sun and the demon, which is not documented in Assyria. In the above-mentioned region, however, bird-headed carriers of the winged sun are already attested in the 2nd and early 1st millennium. These and other observations lead to the assumption that Oriental traditions were maintained in Etruria, especially in the field of cult and religion.

Seit das 'Orientalizzante' als erste große Periode der etruskischen Kultur erkannt worden ist, hat man die Ursache dieser raschen und tief greifenden Weiterentwicklung der Villanovakultur in der phönizischen Handelsexpansion einerseits und der griechischen Kolonisation in Süditalien andererseits gesehen. Die Phönizier hätten den ganzen Luxus der orientalischen Reiche nach Etrurien gebracht, die Griechen, mit deren Kolonien direkte Kontakte bestanden, neben Kunstgegenständen auch viele nichtmaterielle Güter wie die Schrift, ihre Mythen und ihre Götter.

Das ist immer noch richtig, aber vor allem was die Rolle der Phönizier betrifft, doch etwas einseitig. Generell wird m. E. die Rolle der Etrusker innerhalb dieses Güteraustausches etwas zu passiv gesehen. Überspitzt könnte man diese Sicht der etruskisch-orientalischen Kontakte so formulieren: Die Etrusker fanden Gefallen an den vielfältigen Luxusgütern, die sie gegen ihre Rohstoffe eintauschten, und ließen Fachleute aus dem Orient kommen¹, die ihnen die diversen Techniken vermittelten,

Mein Dank gilt Sybille Haynes und den Kollegen in Oxford für die fruchtbare Diskussion bei der Sybille Haynes Lecture und vor allem Stefan Maul für die kritische Lektüre und zahlreiche Hinweise und Anregungen.

¹ Musterbeispiel der durch Einwanderer übermittelten Techniken ist die Goldverarbeitung, ins-

was zu einem enormen Aufschwung der Produktion von Kunst und Kunsthandwerk in Etrurien führte. Mit den Luxusgütern wurde auch die Art und Weise ihrer Verwendung importiert: Vieles wurde für das ebenfalls übernommene Bankett benutzt, alles diente dem immer aufwendiger werdenden Lebensstil und dem Repräsentationsbedürfnis der lokalen Aristokratie².

In den letzten Jahrzehnten hat sich dieses Bild etwas erweitert und modifiziert. Einerseits wurde immer deutlicher herausgearbeitet, daß die Kontakte zwischen dem Orient und dem westlichen Mittelmeer, die in der späten Bronzezeit bestanden hatten, in den sogenannten dunklen Jahrhunderten keineswegs zum Erliegen kamen, sondern – vielleicht in etwas verminderter Form – mit den Angelpunkten Zypern und Sardinien weiterbestanden und auch Etrurien tangierten³. Die große Welle importierter orientalischer Luxusgüter, mit der das ‘Orientalizzante’ im engeren Sinn seinen Anfang nahm, traf Etrurien also keineswegs unvorbereitet. Auch ikonographische Einflüsse setzen schon etwas früher ein, wie Andrea Babbi am Motiv der ‘sich entschleiernenden Göttin’ gezeigt hat⁴.

Andererseits wurden die Thesen zur dominierenden Rolle der Phönizier und der vermuteten Passivität der Etrusker zunehmend differenziert. Entscheidend war die Auffindung der Statuen der Tomba delle Statue von Ceri und ihre Publikation durch Giovanni Colonna und Friedrich-Wilhelm von Hase. Beide Autoren machen die Abhängigkeit von Vorbildern des spätethitisch-nordsyrischen Kulturraumes deutlich, schließen aus, daß diese «Anregungen [...] über den Import kleinplastischer Werke östlicher Herkunft [...] erfolgt sein könnten»⁵ und betonen, daß das auch für die ‘stele protofelsinee’ von Bologna gilt, deren Motive häufig in der Kleinkunst zu finden sind. Im Orient sind sie aber keineswegs auf letztere beschränkt, sondern kommen ebenso oft auf Steinreliefs, also in derselben Technik, vor⁶. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß die Einführung großformatiger Skulpturen in Etrurien an beiden

besondere die Granulation, die spätestens nach der Mitte des 8. Jh. nach Etrurien gebracht worden sein muß. Vermittler könnten hier durchaus die Phönizier gewesen sein, da auch spezifisch phönizische Motive übernommen wurden, hierzu s. SANNIBALE 2008.

² F. PRAYON, in NOVÁK - PRAYON - WITTKÉ 2004, S. 31; *ibidem*, S. 468: «Es waren also lediglich einzelne, der Repräsentation dienende Erzeugnisse, die eine bereitwillige Adaption fanden».

³ Die umfangreichen Forschungen sind zusammengefaßt von BOTTO 2017 (mit ausführlichen Literaturangaben).

⁴ BABBI 2009.

⁵ COLONNA - VON HASE 1984; zur orientalischen Herkunft speziell G. COLONNA, *ibidem*, S. 52-53; F.-W. VON HASE, *ibidem*, S. 42-47. Ferner: F. PRAYON, in NOVÁK - PRAYON - WITTKÉ 2004, S. 32, 85-95 mit weiterer Lit.

⁶ Zur orientalisierenden Skulptur von Bologna: G. COLONNA, in *Principi etruschi* 2000, S. 57-58 und M. MARCHESI, *ibidem*, S. 336-345; MARCHESI 2005; MARCHESI 2011, wo auch ausführlich die lebhaft Diskussions um den orientalischen Einfluß referiert ist (S. 13-18). Die in der Kleinkunst häufige Gruppe von zwei sich an einem Baum aufrichtenden Ziegen oder Steinböcken z. B. auf der Stele Malvasia, dort sind allerdings Kälber dargestellt (MARCHESI 2011, S. 51-54, Taf. 14-15). In großformatigem Relief im Orient ähnlich z. B. ein Orthostat aus Karatepe (MARCHESI 2011, S. 52-53; MATTHIAE 1963, Taf. 30;

Orten, Ceri und Bologna, «auf das Wirken [...] eingewanderter nahöstlicher Steinmetzen zurückzuführen» ist. Ähnlich liegt der Fall bei den großen Tumulusgräbern, auch wenn hier die Situation komplizierter ist, da sie an verschiedenen Orten vorkommen⁷. Alessandro Naso hat aber gezeigt, daß bestimmte Elemente wie die platzartige Anlage vor der Hauptkammer von Tumuli in Tarquinia nur auf Zypern zu finden sind und daß die Profile der Krepis der großen Tumuli in Caere Parallelen zwar nicht an Tumuli, aber an Pilastern und Säulenbasen im späthethitisch-nordsyrischen Raum haben⁸. Eine bestimmte Mauertechnik (“muro a pilastri”)⁹ dagegen, die zuerst am ‘edificio beta’ in der Civita von Tarquinia begegnet, könnte auch durch phönizische Kontakte vermittelt worden sein, da sie sich an der Levante-Küste und – in etwas größerer Form – auch im phönizischen Westen (z. B. Mozia, Karthago, Nora) findet.

Als sich sowohl in zwei der soeben erwähnten Gruppen (Großplastik und Tumuli) wie auch in der durch Importe vermittelten Bilderwelt (s. unten) eine gewisse Konzentration im späthethitischen und nordsyrischen Raum abzuzeichnen begann, wurde überlegt, ob zu den Vermittlern nicht nur Phönizier, sondern auch andere Völker der levantinischen Küste einschließlich ihres Hinterlandes zählen könnten, die vielleicht in der antiken Überlieferung unter dem übergeordneten Begriff *Phoinikes* subsumiert worden seien. Dann könnten direkte Handelskontakte der Nordsyrer zu Griechen und Etruskern angenommen werden, ohne daß die Phönizier selbst involviert gewesen sein müßten¹⁰. In der Tat läßt sich bei den Importen eine Gruppe, die sich an assyrische und hethitische Ikonographien anlehnt (z. B. nordsyrische Elfenbeine, urartäische Bronzen), klar von einer mehr phönizisch geprägten, mit zahlreichen ägyptisierenden Elementen durchsetzten (z. B. phönizische Silberschalen, Straußeneier, Tridacna-Muscheln) unterscheiden.

Hier ist nun aber ein weiterer Schritt zu tun. Man muß sich fragen, wie und vor allem wieso die Handwerker, die Steinskulptur, Gestaltung von Tumuli und bestimmte Bautechniken in Etrurien heimisch machten, dorthin gekommen sind. Goldschmiede könnten ihren Produkten gefolgt sein; falls deren Bestimmungsort ihnen bekannt war, konnten sie sicher sein, dort Absatzmärkte zu finden. Das Phänomen könnte dem entsprechen, was wir von der Einwanderungswelle kleinasiatischer Griechen nach Etrurien seit der Mitte des 6. Jhs. kennen. Auslösender Faktor wäre im Falle der nahöstlichen Kunsthandwerker das Vordringen des assyrischen Reiches seit dem späten 8. Jh. unter Sargon II gegen die Mittelmeerküste, das Wirtschaft und Handel der dortigen Kleinstaaten massiv bedrängte¹¹.

GENGE 1979, Abb. 67; ÇAMBEL - ÖZYAR 2003, S. 82 NKr 10, Taf. 80, 81), weitere Orthostaten in Tell Halaf (GENGE 1979, Abb. 68) und Sendschirli (VON LUSCHAN 1902, Abb. 117, Taf. 38 a).

⁷ NASO 2016; NASO 1996; F. PRAYON, in NOVÁK - PRAYON - WITTKÉ 2004, S. 95-97.

⁸ S. vor allem NASO 1996.

⁹ BONGHI JOVINO 1991; BONGHI JOVINO 1999, S. 89-93; F. PRAYON, in NOVÁK - PRAYON - WITTKÉ 2004, S. 99-102. Zum Mauertypus allgemein: ELAYI 1980.

¹⁰ So F. PRAYON, in NOVÁK - PRAYON - WITTKÉ 2004, S. 30f. Ausführlicher A.-M. WITTKÉ, *ibidem*, S. 54.

¹¹ So z. B. NASO 1996, S. 72; BOTTO 2017, S. 601.

Bildhauer, Konstrukteure von Tumuli, Architekten und Maurer jedoch konnten keinerlei Vorstellung davon haben, was sie in fernen, fremden Ländern erwartete. Daß dort ein Interesse an ihren Künsten existierte, konnten sie nur wissen, wenn ihnen dieses Interesse in irgendeiner Form signalisiert worden war. Es liegt nahe, hier an Etrusker zu denken, die in den Orient gekommen waren, dort Statuen, Tumuli und schön gemauerte Gebäude gesehen, solche auch haben wollten und sich überlegt hatten, wie dieser Wunsch zu realisieren sei. Es müssen nicht viele Personen gewesen sein, aber doch eine gewisse Zahl. Das Auftreten einzelner Phänomene an verschiedenen Orten – Grabstatuen und Gestaltung der Krepis großer Tumuli im Gebiet von Caere, platzartige Erweiterung des Dromos in Tarquinia, Verzierung großformatiger Stelen mit orientalischen Motiven in Bologna – zeigt, daß es mehrere Initiativen zur Anwerbung orientalischer Spezialisten gegeben haben muß. Daß sich die Wirkung dieser Einwanderer in der folgenden Generation fortsetzte, erweiterte und modifizierte, führte dazu, daß sich die Einflüsse zu vermischen begannen und daraus und aus all dem, was durch Importe vermittelt worden war, eine spezifisch etruskische, orientalisierende Kultur entstand.

Dies scheint mir das plausibelste Szenario zu sein. Die Anwesenheit von Etruskern in Anatolien und dem Nahen Osten ist natürlich schwer nachzuweisen. Es gibt aber auch keinen Grund, der dagegen spricht, daß Etrusker sich in den Fernhandel einmischten und dabei auch an die östlichen Grenzen des Mittelmeers gelangt sind. Da sie mit Rohstoffen handelten, sind etruskische Artefakte in größerer Zahl nicht zu erwarten. Sicherheit bringen könnten nur etruskische Weihungen in Heiligtümern oder inschriftliche Erwähnungen¹².

Zum Ende der orientalisierenden Phase hatten verschiedene Faktoren beigetragen: Machtverschiebungen im Nahen Osten, eine zunehmende Blockierung der direkten Handelswege durch Griechen und Westgriechen und der stetig wachsende Einfluß der griechischen Kultur und vor allem der griechischen Kunst. In den Techniken, die durch orientalische Importe und Handwerker ins Land gekommen waren, waren die Etrusker selbstständig geworden, sodaß dieser Anreiz für Importe wegfiel. Berührungspunkte sind noch erkennbar in den Teilen Anatoliens, die unmittelbar an die griechischen Territorien seiner Westküste grenzen; hier ist die Rolle der Ostgriechen noch zu klären¹³. Für die Küstenstädte am Tyrrhenischen Meer wurden nun Karthago und die Westphönizier interessanter. Außer dem Bankett und einigen handwerklichen Techniken blieb anscheinend nach dem Ende der orientalisierenden Phase nicht viel von den doch so starken orientalischen Einflüssen übrig – ganz im Gegensatz zu den etwa zeitgleich einsetzenden griechischen. Wenn es nur um Artefakte und Kunststil

¹² Diese sind auch in Griechenland nicht häufig und meistens aus einer Zeit, in der Kontakte mit dem Orient zurückgingen oder nicht mehr bestanden, s. COLONNA 1993a, 1993b, 2007/2016; zusammenfassend NASO 2012.

¹³ Ein Band, der sich diesen Phänomenen widmet und aus einem International Workshop "Material Connections and Artistic Exchange: The Case of Etruria and Anatolia", Rome, 19-21 May 2016 hervorgegangen ist, ist im Druck.

geht, ist das nicht verwunderlich, der griechische Import ging weiter, während der orientalische zum Erliegen kam. In den Gräbern findet man – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen – meist einem gemeinsamen Zeithorizont zuzuordnende Objekte; sie dürften im Allgemeinen aus der Lebenszeit des Verstorbenen stammen und können daher kaum Orientalisches oder Orientalisierendes enthalten.

Betrachtet man allerdings die ‘nichtmateriellen’ Einflüsse, so zeigt sich bei der leichter faßbaren griechischen Kultur, daß vor allem im Bereich der Mythen und Götterbilder ‘materiell’ und ‘nicht materiell’ nicht scharf zu trennen sind¹⁴. Es waren zweifellos nicht ausschließlich, aber zu einem großen Teil Bilder, die die Kenntnis griechischer Heroen- und Göttersagen den Etruskern nahebrachten. Und manche dieser Bilder hatten eine nachhaltige Wirkung auf die etruskische Kunst. Während sich der Stil wandelte, wurden einige Bildschemata sehr lange weiterverwendet, so entspringt z. B. auf einem Spiegel schönsten spätclassischen Stils Athena/Menrva puppenhaft klein dem Haupt des Zeus/Tinia wie auf archaischen griechischen Vasen und Reliefs¹⁵; hier gab es also schon eine etruskische Bildtradition. Generell können wir fast nur Bildern entnehmen, wie weit griechische Mythen und Götterbilder in die etruskische Kultur integriert worden waren, und daraus ergibt sich selbstverständlich eine Beschränkung und vielleicht eine gewisse Verzerrung: Was nicht in Bildern darstellbar war oder nicht dargestellt wurde, läßt sich auf diese Weise nicht erfassen. Auf jeden Fall lohnt es sich aber, sich intensiv mit den Bildern zu beschäftigen

ORIENTALISCHE GÖTTER UND DÄMONEN UND DIE ANTEFIXE VON PYRGI

Hatte nun die orientalische Bilderwelt keinerlei Nachwirkungen dieser Art? Waren die Übernahmen aus dem Orient wirklich so ‘ephemer’? «Una vita effimera» hatte Adriano Maggiani für einen löwenköpfigen Dämon auf einem Elfenbeinrelief aus Comeana konstatiert¹⁶. In der Tat überlebte dieses Mischwesen die orientalisierende Epoche anscheinend nicht, während ein anderes, aus einem menschlichen Oberkörper und einem Fischeschwanz bestehendes überging in die in vielen Varianten existierenden etruskischen Tritonen griechischer Herkunft, die oft ihrerseits auf Orientalisches zurückgehen¹⁷. Die Abhängigkeit beider Mischwesen von Vorlagen aus den späthethitischen und neoassyrischen Bilderwelten hat Maggiani überzeugend dargelegt, wobei er weniger an direkte Kontakte, sondern eher an Zypern¹⁸ als möglichen Vermittler denkt.

¹⁴ KRAUSKOPF 2016, zu Göttern KRAUSKOPF 2013.

¹⁵ Das Schema wird auch noch auf den Spiegeln des 3. Jhs. verwendet. LIMC VIII (1997), S. 405, s.v. Zeus/Tinia Nr. 40-45; KRAUSKOPF 2016, S. 398, 405 Anm. 10-11.

¹⁶ MAGGIANI 2006, S. 51-54, Abb. 6, Taf. 17 b.

¹⁷ MAGGIANI 2006, S. 50f., Abb. 3, Taf. 17 a.

¹⁸ MAGGIANI 2006, S. 53-55. Zweifellos hat Zypern als erster Kontaktpunkt und Drehscheibe des Handels eine Rolle gespielt. Dazu s. *Italy and Cyprus in Antiquity: 1500-450 BC.*, Proceedings of an

Zwei Wesen, die offensichtlich demselben Kulturkreis entstammen, hatten ein längeres Leben, auch wenn sie erst durch Nachfahren im späten 6. Jh. dokumentiert sind. Es handelt sich um zwei Antefixe des 'Edificio delle Venti Celle' im Nord-Heiligtum von Pyrgi, den Laufenden vor dem Flammenkreis (*Taf. I a*) und den Vogelköpfigen (*Taf. II a*). Ihre Deutung war heftig umstritten; inzwischen hat sich die Interpretation als Sonnengott und ihm vorauseilender, hahnenköpfiger Dämon als Kunder des Morgens immer mehr durchgesetzt, auch die Herleitung von orientalischen Vorlagen wird inzwischen ausführlich diskutiert¹⁹. Schon bei der nicht bezweifelbaren Herleitung des Löwendämons auf dem Elfenbein aus Comeana hatte Maggiani, der alle in Frage kommenden Vorlagen in Betracht gezogen hat, Schwierigkeiten ein exaktes Vorbild zu benennen. Dies ist bei den Antefixen aus Pyrgi noch schwerer, da der zeitliche Abstand zu ihren vermuteten Vorlagen wesentlich größer ist. Zudem ist die Antefix-Serie völlig einzigartig und kombiniert verschiedenste Vorlagen, um ein Programm ins Bild umzusetzen, das speziell für diesen Ort entworfen wurde²⁰. Dem Laufenden im Strahlenkranz optisch am ähnlichsten ist das Bild auf einem emaillierten Ziegelorthostaten aus Assur, das den Sonnengott Šamaš in der Flügelsonne zeigt (*Taf. I b*)²¹. Zwar sind Bilder des Gottes in der Flügelsonne im Assyrischen und seinem gesamten Einflußbereich ungemein häufig, aber gewöhnlich erscheint der Gott als Halbfigur in einem Kreis, der die Sonnenscheibe darstellt (*Taf. I c*). Flügel und Schwanz sind außen an diesem Kreis angebracht. Auf dem Orthostaten sind sie ins Innere der Scheibe gerückt, was auf den ersten Blick so wirkt, als ob sie zu dem Gott gehörten, obwohl das sicher nicht gemeint ist. Außerdem fehlt meist der Strahlenkreis im Inneren der Scheibe²². Ziel der Abweichungen auf dem Orthostaten-Bild ist es zweifellos, Gott und Sonne als eine nicht trennbare Einheit

International Symposium (New York 2000), Nicosia 2001; BOTTO 2017. Allerdings kann es nicht der einzige Vermittler aller Ideen, die im Folgenden diskutiert werden, gewesen sein.

¹⁹ Aus der umfangreichen Lit. zu den Antefixen kann hier nur eine knappe Auswahl gegeben werden. Erste Publikation: *Pyrgi. Scavi del santuario etrusco*, in *NS* 1970 Suppl. II 1, S. 321-328, Abb. 251-259 (G. COLONNA). Deutung als Gestirngötter zuerst: VON VACANO 1980, S. 463-473. Herleitung von orientalischen Vorlagen: KRAUSKOPF 1991, S. 1269-1276. Neueste Lit.: HARARI 2014, S. 577-579, Abb. 3, 5; TORELLI 2016, S. 182-187. Zu Pyrgi generell zuletzt drei Sammelbände (darunter auch Beiträge zum 'Edificio delle Venti Celle' und den Antefixen von M. D. GENTILI und C. CARLUCCI): BAGLIONE - GENTILI 2013; BAGLIONE - MICHETTI 2015; BELLELLI - XELLA 2015-16.

²⁰ So hat z.B. die Laufende mit den beiden 'Paterae' Parallelen in campanischen Antefixen mit einer nur bis zur Taille sichtbaren, frontal gesehenen Frau, die ebenfalls zwei Paterae emporhält, während eine dritte über ihrem Kopf erscheint: REUSSER 1980. Die Serie setzte wohl etwas früher ein, und wenn dort wirklich Phialen gemeint sind, hätten wir hier eine kreative Umdeutung eines Motivs, denn im Kontext der Antefixe von Pyrgi müssen doch wohl Sterne gemeint sein (s. zuletzt TORELLI 2016, S. 185 mit Lit.). Anders M. D. GENTILI, in BAGLIONE - MICHETTI 2015, S. 108f., die das Gebäude mit den 20 Cellae als Hestiatorion und die 'Paterae' als Spendeschalen deutet.

²¹ KRAUSKOPF 1991, S. 1269, Abb. 7; ANDRAE 1923, Taf. 8; PARROT 1961, S. 227 Farbabbildung 282; MAYER-OPIFICIUS 1984, S. 233, Abb. 25. Zum Gott in der Flügelsonne MAYER-OPIFICIUS 1984.

²² Schwanz und Strahlen im Inneren kommen ein weiteres Mal vor auf einem Relief Assurnasirpals II im zentralen assyrischen Bereich vor: BARNETT 1975, Taf. 39; MAYER-OPIFICIUS 1984, S. 234, Abb. 26.

zu zeigen. Nun kann der Ziegelorthostat aber kaum die direkte Vorlage gewesen sein, sodaß nach anderen Vorlagen gesucht werden muß, die das übliche Schema ähnlich abwandeln. Interessant sind vor allem urartäische Darstellungen, die zeigen, wie sehr das Bildschema des Gottes in der Flügelsonne variiert werden kann. Dort gibt es stehende Götter, die den Sonnenring fast wie einen Reifen um die Hüften tragen²³ und von Strahlen gefüllte Ringe²⁴. Vor kurzem hat Maurizio Harari einen bronzenen Votivschild aus Anzaf Kale veröffentlicht, auf dem u. a. ein von einem Strahlenkranz umgebener, laufender, bewaffneter Krieger zu sehen ist, der nicht nur den Bogen des Šamaš, sondern auch eine Lanze trägt (Taf. I d). Harari identifiziert ihn als *daši* (Licht) des Haldi, des obersten urartäischen Gottes²⁵. Obwohl ihm die Flügel fehlen, die der Gott in Pyrgi von der Flügelsonne übernommen hat, dürfte er die engste erhaltene ikonographische Parallele, aber nicht das direkte Vorbild des Antefixes von Pyrgi sein.

Noch komplizierter ist der Fall des Antefixes mit dem Vogelköpfigen. Auch hier bildet eine assyrische Gestalt die Grundlage, der adler- oder greifenköpfige geflügelte Dämon, der oft mit einem Eimerchen und einem Pinienzapfen in den Händen vor dem Sakralbaum steht (Taf. I c; II b) und dort dieselbe Funktion übernimmt wie menschengestaltige, meist bärtige Dämonen; auf beide Wesen trifft wohl der Begriff *apkallu* zu. Bilder sind von der Kleinkunst bis zu großformatigen Reliefs weit verbreitet²⁶. Aus dem neuassyrischen Dämon mit dem Kopf eines Adlers wurde in Pyrgi ein Hahnenköpfiger. Dazu mußte die Federkrone der Apkalle zu einem Hahnenkamm verkleinert und der unter dem Schnabel von Hähnen wachsende Hautlappen hinzugefügt werden. Der Schnabel selbst ist nicht mehr der kräftige Raubvogelschnabel, für einen Hahn aber immer noch ungewöhnlich groß. Dabei geht die Wehrhaftigkeit der Vogelkopf-Apkalle verloren, die als Schutzgenien gegen Angreifer schnell herabstoßen und kraftvoll eingreifen können. Die Veränderungen sind leicht zu bewerkstelligen, wenn man einen hahnenköpfigen Dämon haben will. Wie aber kam man auf die Vogelkopf-Apkalle als Vorlage? Zwar sind bei den zahlreichen den neuassyrischen Bildern folgenden Darstellungen in anderen Bereichen des Vorderen Orients und Kleinasien nicht alle so deutlich mit dem gewaltigen Adlerschnabel versehen (Taf. II c)²⁷, aber nirgends ist etwas zu erkennen, das die Umdeutung zu einem Hahnenkopf angeregt haben könnte. Sie muß von den Etruskern vorgenommen worden sein und macht Sinn durch die Verbindung des Dämons

²³ EICHLER 1984, S. 30-33, 49-51.

²⁴ EICHLER 1984, S. 34, 51, S2, Taf. 12 (Gott als Halbfigur).

²⁵ HARARI 2014, S. 578, Abb. 6.

²⁶ PARROT 1961, Abb. 78; BARNETT 1975, Taf. 19, 20; KRAUSKOPF 1991, S. 1272-1276, Abb. 9, 10; TORELLI 2016, Abb. 10.

²⁷ Weniger präzise Darstellungen z. B. PARROT 1961, Abb. 314. Zu 'Vogelkopfgenie' ferner: EICHLER 1984, S. 45, 59; D. BONATZ, in NOVÁK - PRAYON - WITTEKE 2004, S. 388-390. Ablehnung spätethitischer ikonographischer Einflüsse auf die neuassyrischen Reliefs: A. GILIBERT, in NOVÁK - PRAYON - WITTEKE 2004, S. 373-385, speziell zu den Vogelkopf-Dämonen: S. 376.

mit dem Sonnengott, dem er als Kunder des Morgens vorausleilt. Für die assyrischen Apkalle ist diese enge Verknüpfung nicht gegeben, sie besprengen den Sakralbaum mit Hilfe von Pinienzapfen mit Wasser, das sie aus ihren Eimerchen entnehmen. Zwar erscheint über dem Baum oft der Gott in der Flügelsonne, beide sind aber auf den Baum bezogen und nicht unmittelbar miteinander verbunden. Es wäre natürlich möglich, da man in Pyrgi ein Bild mit den Vogelkopf-Apkalle am Sakralbaum und Sama darüber vorliegen hatte und daher eine Verbindung der beiden konstruierte. Und tatsächlich hat der etruskische Dämon noch etwas von den assyrischen Apkalle übernommen: Er trägt zwar kein Eimerchen mit sich, aber ihn umgeben vier rötliche Tropfen, die wirken, als ob er sie aus seinem Gefieder geschüttelt hätte. Bei dem Kunder des Morgens kann das nur Tau sein, und so spendet auch er Leben erhaltendes Wasser.

Allerdings gibt es auch im Orient Vogelkopfige, die direkt mit der Flügelsonne verbunden sind. Im frühem 1. Jahrtausend sind sie z. B. im späthethitischen Raum bezeugt: Auf einem Orthostaten in Karatepe erscheint ein Vogelkopfiger als Träger der Flügelsonne (*Taf. II d*)²⁸. Die Reliefs von Karatepe stellen eine Mischung von Ikonographien verschiedener Herkunft dar – entsprechend den Inschriften, die sowohl in Hieroglyphen-Luwisch wie in phonizischer Schrift verfat sind; ihren Stil bezeichnet Akurgal als hethitisch-aramaisch²⁹. Während der ägyptische Bes und die einen Knaben sugende Gottin³⁰ der Orthostaten auf ägyptische, durch die Phönizier vermittelte Vorlagen zurückgehen dürften, steht der Vogelkopfige in einer langen hethitisch-syrischen Tradition und ist, wie seine ‘Verwandten’ mit den Eimerchen der assyrischen Apkalle auf Orthostaten anderer Orte zeigen, auch mit der assyrischen Ikonographie verbunden³¹. Im Gegensatz zu den assyrischen Vorlagen sind die Vogelkopfdamonen des späthethitischen Kulturkreises weniger festgelegt in Aussehen und Tätigkeiten; ihre erhobenen Arme suggerieren das Tragen oder Stützen von etwas, das sich über ihnen befindet (*Taf. III a*)³². Vor allem aber haben vogelkopfige

²⁸ AKURGAL 1961, Taf. 149; MATTHIAE 1963, S. 34f., Taf. 19; ORTHMANN 1971, S. 464, 490, Karatepe A 7, Taf. 15; AMBEL - ZYAR 2003, S. 63f., NVr 9, Taf. 26, 27. Zu Karatepe s. auch Anm. 6.

²⁹ AKURGAL 1961, S. 103; zum Stil s. auch MATTHIAE 1963, S. 65-94; ORTHMANN 1971, S. 106ff., 464.

³⁰ Bes: MATTHIAE 1963, S. 36f., Taf. 23; ORTHMANN 1971, S. 267-271, Taf. 15 c, 16 a; AMBEL - ZYAR 2003, S. 57f., NVr 2, Taf. 16, 17 und S. 80, NKr 2, Taf. 70, 71. Zur sugenden Göttin speziell: W. ORTHMANN, in *IM XIX-XX*, 1969-70, S. 137-143; abweichend MATTHIAE 1963, S. 36, Taf. 21. Zuletzt AMBEL - ZYAR 2003, S. 61ff., NVr 8, Taf. 24, 25.

³¹ Vogelkopfige waren im sudostanatolischen und nordsyrischen Kulturkreis sehr beliebt, ausführliche Listen und Auswertung bei ORTHMANN 1971, S. 320-327, s. auch MATTHIAE 1963, S. 34f. Auf Orthostaten erscheinen sie entweder mit erhobenen Armen, ohne da – auer in Karatepe – zu erkennen ist, was sie stützen (Karkemi: AKURGAL 1961, Taf. 111; ORTHMANN 1971, S. 504, Taf. 26 d; GENGE 1979, Abb. 99; Zincirli-Sendschirli: ORTHMANN 1971, S. 541, Taf. 59) oder mit den Eimerchen (Sakagoz: AKURGAL 1961, Taf. 134; ORTHMANN 1971, S. 530, Taf. 49; GENGE 1979, Abb. 84, 100). Die Serie reicht bis nach Gordion, wo nur ein Fragment eines Orthostaten mit dem Vogelköpfigen erhalten ist: SAMS 1989, S. 447-454; Vogelkopfiger: S. 448, Nr. 4, Taf. 130, 1.

³² s. SAMS 1989, S. 450, ‘Pillars of Heaven’.

Sonnenträger eine ins 2. Jahrtausend zurückreichende Tradition im hethitisch-nord-syrischen Raum, und in einem Fall (*Taf. III b*) erscheint ein solcher Dämon zusammen mit der 'sich entschleiernden Göttin', die Andrea Babbi behandelt hat³³. Es wäre also sogar denkbar, daß beide Motive, der vogelköpfige Sonnenträger und die nackte Göttin, zusammen schon sehr früh nach Etrurien gelangt sind. Jedenfalls können die oben erwähnten, zeitlich näheren Orthostaten nicht die unmittelbaren Vorlagen gewesen sein, aus denen heraus der Dämon von Pyrgi entwickelt wurde, da bei ihnen der Federkamm der assyrischen Apkalle, der in einen Hahnenkamm verwandelt wurde, nur in sehr reduzierter Form oder gar nicht (Karatepe) vorkommt. Bei einigen von ihnen findet sich aber das Motiv des Eimerchen zum reinigenden Besprengen, das in anderer Form für den Dämon von Pyrgi übernommen wurde. Ikonographisch steht der Dämon von Pyrgi durchaus in der assyrischen Tradition, seine Funktion als Känder des Morgens ließe sich aber leichter von den Vogelköpfigen des späthethitischen Kulturraums herleiten. Ein eindeutiger Überlieferungsweg ist nicht rekonstruierbar, sicher erscheint nur die Verbindung zu der weit ins 2. Jahrtausend hinaufreichenden Bilderwelt des Raumes zwischen dem hethitischen Reich und seinen Nachfolgestaaten, dem nordsyrischen Raum und Assyrien.

Wie können Spuren dieser Bilderwelt und vermutlich auch der ihnen zugrundeliegenden Inhalte ins Pyrgi des späten 6. Jhs. gelangt sein? Maurizio Harari hat bei seiner Analyse der Antefix-Serie von Pyrgi von einem «aspetto neo-orientalizzante» gesprochen³⁴, und Mario Torelli in seiner Studie zu Thefarie Velianas überzeugend gezeigt, daß sich ein Rückgriff auf Orientalisches mit dessen politischen Absichten und seiner daraus resultierenden Kultpolitik erklären läßt³⁵. Torellis Analyse der Antefixserie macht deutlich, wie durchdacht ihre Zusammenstellung ist. Vorlagen oder zumindest Anregungen für den Entwurf der einzelnen Antefixe stammen teils aus dem Griechischen, teils aus dem 'Orientalischen' im weitesten Sinn. Auffällig ist, daß man sich nicht mit einer Anlehnung an Kult und Bilder der zeitgenössischen karthagischen Handelspartner begnügte, sondern darüber hinaus auch auf weit ältere Traditionen zurückgriff. Dabei dürfte es sich nicht nur um einzelne in den Heiligtümern aufbewahrte Bilder gehandelt haben, sondern man hat anscheinend auch eine zumindest rudimentäre Kenntnis von deren Bedeutung besessen.

Während der Import von Bildern in Etrurien leicht erklärbar ist, stellt sich die Frage, woher die Etrusker Kenntnis von der Bedeutung der späthethitischen oder neuassyrischen Dämonen gehabt haben und wie diese bis ins späte 6. Jh. überliefert worden sein könnte. Zur Klärung dieses Problems ist es notwendig, sich mit der Rolle der Heiligtümer zu beschäftigen. Es ist sicher richtig, daß Etrurien im 8. und 7. Jh. nicht wie Griechenland «über aufwendig ausgestattete Heiligtümer mit entsprechend

³³ MAYER-OPIFICIUS 1984, S. 191, 197, 225, Abb. 2. Ähnliche Kombination mit einer nackten Göttin: MATTHEWS 1990, S. 109, Abb. 477; MAYER-OPIFICIUS 1984, Abb. 6. BABBI 2009 erwähnt die Vogelkopfgenie nicht.

³⁴ HARARI 2014, S. 579.

³⁵ TORELLI 2016, S. 182-187.

kostbaren Weihefunden verfügte»³⁶ und die Importe «vor allem den aufwendigen Lebensstil der lokalen Aristokratie, der sich bewußt an griechischen und orientalischen Vorbildern orientierte» widerspiegeln. Daraus darf aber auch nicht implizit gefolgert werden, daß die Etrusker damals keine für sie wichtigen Heiligtümer besaßen; sie werden nur in ihrem äußeren Aussehen bescheidener gewesen sein³⁷. Es ist auch kaum vorstellbar, daß die etruskische Oberschicht, die ihre Grablegen so üppig ausstattete, für die Götter nicht auch einige Kostbarkeiten übrig hatte; deren Erhaltungschancen dürften allerdings gegen Null gehen. Wir wissen aber, daß die Etrusker, sobald sie die ersten Bilder griechischer Mythen erreichten, begannen, sie ihren Interessen anzupassen und die griechischen Namen durch etruskisierte Varianten zu ersetzen, was wohl doch auf schriftliche Aufzeichnungen schließen läßt. Wir wissen es durch Funde in Gräbern. Namensbeischriften, Widmungen und Weihinschriften auf den dort deponierten Objekten bildeten aber kaum das Zentrum der von den Etruskern so eifrig gepflegten Schriftlichkeit, und daher erscheint die Annahme wohl doch nicht zu verwegen, daß auch in Heiligtümern geschrieben und möglicherweise auch etwas zu orientalischen Götter- und Dämonenbildern im Besitz dieser Heiligtümer notiert wurde. Aufgrund des nahezu vollständigen Wegfalls dieser Schriften und der in Heiligtümern aufbewahrten kostbaren Gegenstände, können wir nur aus ganz vereinzelt Hinweisen etwas von diesem Teil der etruskischen Kultur erraten. Funde wie die Antefixe von Pyrgi sind wie Inseln, die aus dem Meer des endgültig Verlorenen herausragen.

DER ETRUSKISCHE KRUMMSTAB UND DER HETHITISCHE *KALMUŠ*

Eine weitere ‘Insel’ dieser Art zeigt etwas von der kultischen Verwendung des etruskischen Krummstabes, der das Vorbild des römischen *lituus* wurde. Da dieser an anderer Stelle ausführlich behandelt worden ist³⁸, braucht hier nicht ausführlich auf die nicht ganz unkomplizierte Geschichte der sakralen Krummstäbe eingegangen werden. Die grundsätzliche Schwierigkeit besteht darin, daß sie alle von Hirtenstäben abgeleitet sind, die aus praktischen Gründen über Jahrtausende hin ähnlich aussahen und auf die immer wieder zurückgegriffen werden konnte. Ein anderes ähnliches Gerät sind Wander- und Stützstöcke, von denen einer sicher in Etrurien von griechischen Vasen her gut bekannt war: der Stock, auf den sich griechische Bürger stützten, wenn sie bequem stehen wollten und der manchmal sogar von einem *pais* hinter ihnen hergetragen wurde³⁹. Er sieht einer einfachen Variante des

³⁶ F. PRAYON, in NOVÁK - PRAYON - WITTKE 2004, S. 31, dort auch das anschließende Zitat.

³⁷ Das Süd-Heiligtum in Pyrgi behielt diesen relativ unscheinbaren Zustand für die ganze Dauer seines Bestehens bei, dennoch konnte Dionysios von Syrakus dort einen silbernen Kultisch rauben (AII., *var.* I 20).

³⁸ AMBOS - KRAUSKOPF 2010.

³⁹ AMBOS - KRAUSKOPF 2010, S. 148, Anm. 97.

Kultstabes sehr ähnlich, sollte aber nicht mit ihm verwechselt werden. Trotz dieser Schwierigkeiten läßt sich einiges mit relativer Sicherheit annehmen: Aus dem einfach gekrümmten Stab, der sehr orientalischen Exemplaren, besonders dem hethitischen *kalmuš* (Taf. III d-e; IV a) ähnelt, hat sich eine Zierform mit spiralartiger Krümmung entwickelt, aus der der römische *lituus* entstand. Sie ist aber nicht grundsätzlich von der einfacheren Form zu unterscheiden, da die beiden Typen nicht scharf voneinander abzugrenzen sind. Beide Stäbe werden meist aufrecht vor dem Körper gehalten, als Würdezeichen oder eventuell auch in Verwendung. Transportiert werden die Stäbe über der Schulter, wie vor allem in den Prozessionen auf den Terrakottafriesen von Südetrurien und Latium zu sehen ist⁴⁰. Orientalische Stäbe werden manchmal auch präsentiert oder transportiert wie in Etrurien, häufiger aber schräg nach unten gehalten; dabei können mehrere Exemplare gleichzeitig abgebildet sein⁴¹. Nur in der Darstellung einer Prozession auf einer spätarchaischen chiusinischen Rundbasis (Taf. III c)⁴² sind die drei letzteren Tragweisen zu sehen: Dort tragen drei Personen je einen Krummstab, einen über der Schulter und zwei nach unten gerichtet. Das kann kein Zufall sein, offensichtlich war nicht nur der Stab selbst, sondern auch seine exakte Haltung in verschiedenen Phasen eines Rituals übernommen worden, und es liegt nahe, daß es sich dabei wie im Orient nicht nur um die Funktion als Augurstab handeln kann. Ohne das Relief auf der chiusinischen Basis wüßten wir nichts davon. Hier blitzt nur kurz eine Verbindung zwischen orientalischen und etruskischen Ritualen auf, die vermutlich wesentlich umfangreicher war, aber eben nicht mehr erschließbar ist.

DIE LEBERSCHAU UND DER SPIEGEL VON TUSCANIA

Ähnlich erhellt auch bei der Leberschau⁴³ ein einzelnes Bild einen engen Zusammenhang. Daß die etruskische Haruspicin auf mesopotamischen Vorlagen basiert⁴⁴, ist schon früh vermutet worden, u. a. aufgrund der Ähnlichkeit eines Tonmodells aus Falerii⁴⁵ mit mesopotamischen Modellen des 2. Jahrtausends. Während diese

⁴⁰ AMBOS - KRAUSKOPF 2010, S. 141f., Abb. 34 mit Lit.

⁴¹ z. B. AMBOS - KRAUSKOPF 2010, Abb. 14-26.

⁴² Perugia, Mus. Arch. 634: JANNOT 1984, S. 152f., D,I,14b, Abb. 520; JANNOT 1993, S. 230f., Abb. 10; AMBOS - KRAUSKOPF 2010, S. 143, Abb. 36.

⁴³ NOUGAYROL 1955; FURLANI 1957; PFIFFIG, *Religio*, S. 115-127; MAGGIANI 1982; MEYER 1985; VAN DER MEER 1987; MAGGIANI 2005, S. 54-59; DE GRUMMOND 2013. Alle Untersuchungen bieten einen Überblick über den Wissensstand ihrer Zeit und die Forschungsgeschichte. Da die Differenzen zwischen den einzelnen Autoren für unsere Fragestellung keine Rolle spielen, brauchen die einzelnen Beiträge hier nicht diskutiert werden.

⁴⁴ Zur mesopotamischen Leberschau ausführlich MAUL 2013, auch ROLLINGER 2017.

⁴⁵ Rom, Villa Giulia 3786: PFIFFIG, *Religio*, S. 116, Abb. 45; MAGGIANI 1982, Taf. 14 b; VAN DER MEER 1987, Abb. 71; DE GRUMMOND 2013, S. 547, Abb. 26.6.

Ähnlichkeit allgemein akzeptiert wurde⁴⁶, ist noch immer umstritten, was daraus zu schließen sei. Vor allem der große zeitliche Abstand – das Lebermodell von Falerii ist um 300 entstanden – mußte erklärt werden, wobei die meisten Autoren zu einer relativ späten Übernahme tendieren, etwa einer Vermittlung durch die sogenannten Chaldäer, Weissager und Sternkundige, die nach dem Niedergang des Assyrischen und danach des Neubabylonischen Reiches, gewissermaßen arbeitslos geworden, Jahrhunderte lang im Mittelmeergebiet herumzogen und ihre Dienste anboten. Auf ihren Einfluß war vor allem die komplizierte Einteilung des zweiten auf uns gekommenen etruskischen Lebermodells, der Bronzeleber von Piacenza zurückgeführt worden. Deren konkave ‘Vorderseite’ ist bekanntlich in insgesamt 40, einzelnen Göttern zugeordnete Felder unterteilt, 16 davon stehen in einem Band am äußeren Rand. Diese 16 Felder entsprechen der etruskischen Unterteilung des Himmels, die für die Blitzdeutung von entscheidender Bedeutung war und auf der Vorstellung basierte, daß die Götter ihren Sitz jeweils in einer bestimmten Himmelregion hatten (*deorum sedes*)⁴⁷. Die Einteilung in 16 Felder, die sich durch eine fortlaufende Halbierung der Kreissektoren ergibt, und die Lokalisierung der Göttersitze am Himmel findet sich im Orient nicht und kann daher kaum von den Chaldäern übermittelt worden sein, jedenfalls nicht von denen, die das religiöse Wissen des Orients weitergaben. Zwar gab es in Mesopotamien schon früh Lebermodelle, die in viele kleine Quadrate oder Rechtecke gegliedert sind⁴⁸, aber der Himmel wird konstant in 12 Abschnitte,

⁴⁶ Eine Ausnahme bildet RASMUSSEN 2003, S. 135-139. Sie bemängelt u.a., daß 1. die Einkerbungen *manzāzu* und *padānu* auf der Leber von Piacenza zu klein seien und Einkerbungen auf Schafslebern generell zahlreich seien (S. 136-138). In der Tat ist dies aber der Grund, warum sie als Zeichen gewertet werden konnten. Daß die beiden besonders wichtigen Zeichen der mesopotamischen Leberschau auf den beiden, sonst recht unterschiedlichen etruskischen Lebermodellen zu finden sind, kann kaum Zufall sein. 2. In den Inschriften auf der Leber von Piacenza fände sich nichts Mesopotamisches. Das ist richtig aber kein Beweis dafür, daß es außerhalb der Leber-Inschriften Mesopotamisches nicht gibt. 3. (S. 138-139): Es gäbe «several technical discrepancies between Assyro-Babylonian and Etrusco-Roman extispicy». Die literarischen Quellen würden nichts von den Praktiken und den betroffenen Göttern der orientalischen Leberschau erwähnen. Das können sie auch gar nicht, denn nahezu alles, was in diesen lateinischen Quellen überliefert ist, bezieht sich auf den ersten Teil der römischen Leberschau, die allgemeine Überprüfung der Eingeweide (*inspectio*). Dabei zeigen sich in den zitierten Beispielen der römischen Literatur (S. 117-123) derart katastrophale oder klar Glück verheißende Zeichen, daß eine Prüfung und Deutung der weiteren Zeichen (*consultatio*), die den Kern der etruskischen Haruspizin ausgemacht haben muß, gar nicht notwendig war. Über die Technik dieser *consultatio* überliefern die lateinischen Quellen nichts. Das einzige, was in den Ausführungen von Rasmussen richtig ist, daß die etruskische Leberschau, die Teil der römischen geworden war, *nicht nur* auf orientalischen Quellen basiert. Das hatte Furlani schon vermutet; er postulierte «uno strato primitivo e semplice [...] autotono» der etruskischen Mantik vor den orientalischen Einflüssen, freilich ohne klare Argumente zu liefern (FURLANI 1936, S. 154).

⁴⁷ Zu diesem kosmischen System MAGGIANI 1982, S. 68-70; MAGGIANI 1984, S. 139ff. mit einer übersichtlichen Grafik auf S. 139. Zu den *deorum sedes* PALLOTTINO 1956/1979; MAGGIANI 2009. Speziell zur Blitzdeutung auch PFIFFIG, *Religio*, S. 127-135; MAGGIANI 2005, S. 59-63.

⁴⁸ MAUL 2013, S. 90-94, Abb. 18 (7.-6. Jh. v. Chr.); DE GRUMMOND 2013, S. 543, Abb. 26.5 (18. Jh. v. Chr.). Eine Unterteilung in 16 Felder ist dort nirgends möglich.

entsprechend den 12 Monaten bzw. Tierkreiszeichen aufgeteilt⁴⁹. Die Zahlen 16 und 12 lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen. Offensichtlich gibt es eine *nicht* orientalische Komponente in der Leber von Piacenza. Sie ist von der Blitzdeutung übernommen, die die Etrusker als übergeordnete Weissage-Disziplin ansahen⁵⁰, und daher vermutlich einheimisch, denn Gewitter sind im zwischen Küste und Gebirge gelegenen Etrurien ein häufigeres Phänomen als im Nahen Osten. Dementsprechend ist auf dem 16-teiligen Band auch Tinia, der Gott, der die mächtigsten Blitze schleuderte, mit drei Feldern dominierend. Der Umstand, daß auf der 'Rückseite' der Leber *usils* und *tivs* zu lesen ist, kann, muß aber nicht unbedingt auf den orientalischen Sonnengott verweisen; die Sonne und Mond benennenden Inschriften könnten auch einfach Tag- und Nachtseite, d. h. *pars familiaris* und *pars hostilis*, bezeichnen. Daß es den Etruskern offensichtlich gelungen ist, beide Interpretationsmodelle irgendwie zu vereinbaren, zeigen am deutlichsten die orientalischen Einkerbungen *manzāzu* und *padānu* auf der 'indigenen' Leber von Piacenza; erstere ist als Mittelpunkt des 'Speichenrades' zweifellos von Bedeutung.

Ein der Leber von Falerii etwa gleichzeitiges Bild auf einem Bronzespiegel aus Tuscania (Taf. IV b)⁵¹ legt nahe, daß die Etrusker sich auch im rituellen Ablauf der Leberschau nach assyrischen Vorgaben richteten. Dargestellt ist dort eine von zwei *haruspices* in ihrer charakteristischen, altertümlichen Tracht, Pavatarchies und Avl[e]tarchunus, ausgeführte Leberschau in Anwesenheit der Götter Rath und Veltune. Mario Torelli hat gezeigt, daß *avltarchunus* der Sohn des Tarchon sein muß (nach dem Muster *aivas telmunus*) und *pavatarchies* möglicherweise sein Sohn, was dann auch die im Hintergrund stehende Frau Ucernei erklären würde: Dargestellt wäre dann die Familie des Aule Tarchunus. Allerdings hat erst später Francesco Roncalli auf ein Detail aufmerksam gemacht, das die Interpretation der Szene als Weitergabe der *Etrusca Disciplina* durch Torelli etwas verändert. Aule Tarchunus hält einen Stab, dessen Spitze die Standlinie, also die Erdoberfläche, durchbohrt. Es ist der σκήπτρον, mit dem er nach der günstig verlaufenen Leberschau die Furchen ziehen wird, die ein *templum* oder auch eine Stadt umgrenzen. Die Szene dürfte also in der etruskischen Geschichtsüberlieferung zu suchen sein; es muß sich um ein bedeutendes Ereignis handeln, da zwei Götter, der Sehergott Rath, der mit Apollon gleichgesetzt wurde,

⁴⁹ Zur Himmelsbeobachtung im Orient: MAUL 2013, S. 237ff. Natürlich gibt es auch im Orient Himmelsrichtungen und Winde, die aus diesen Richtungen kommen, so kommt man bis zur Zahl 8. Daraus hat man dann in einer nirgends belegten Verdoppelung auf 16 doch noch auf Orientalisches zurückschließen wollen (Zusammenstellung dieser Argumentationen VAN DER MEER 1987, S. 27f.). Richtungen und Winde sind aber doch an die Erde gebundene Phänomene. Im Übrigen läßt sich schon die in den lateinischen Quellen mehrfach belegte Vierteilung des Himmels mit günstigen und ungünstigen Regionen (s. dazu Maggians kosmisches System) nicht mit den Winden vereinbaren, sonst müßten ja Nordostwinde besonders günstig und Nordwestwinde besonders ungünstig sein.

⁵⁰ SEN., *nat.* II 34: «Was immer die *exta*, was immer die Vögel androhen, wird durch einen günstigen Blitz zunichte gemacht», s. auch PFIFFIG, *Religio*, S. 127f.

⁵¹ PALLOTTINO 1930/1979; CRISTOFANI 1985/2001 mit ausführlicher Lit. in Anm. 1; TORELLI 1988; HARARI 2009; RONCALLI 2010, S. 120f., Abb. 9.

und Veltune/Voltumna, *deus Etruriae princeps*⁵², dem ‘Gründungsritual’ beiwohnen. Der Spiegel gibt also sehr sorgfältig Details an, durch die das Bild erst verständlich wird. Dazu gehört wohl auch die hinter Bergen aufgehende Sonne, die erst in den Beiträgen von Torelli und Harari beachtet wurde⁵³, ohne daß sie zu einem konkreten Ergebnis kommen konnten: Wenn man die Position der Sonne ‘wörtlich’ nimmt, erscheint sie im Rücken der agierenden Personen, was ungewöhnlich wäre, da diese nach Osten schauen sollten. Eine untergehende Sonne kann nicht gemeint sein, da eine Überprüfung der Leberdetails bei einbrechender Dämmerung wohl kaum Sinn machen würde; außerdem ist die Tageszeit schon durch das im oberen Abschnitt emporfahrende Gespann der Thesan angegeben. Die Lösung liegt wohl darin, daß man die Szene nicht so ‘wörtlich’ nehmen darf. Antike Bilder sind bekanntlich keine Photographien. Der Entwerfer des Spiegels wollte alles zeigen, was wichtig ist, und konnte ja kaum alle handelnden Personen in Rückansicht darstellen. Vielleicht hätte ein genialer Künstler irgendeine Lösung gefunden, derjenige des Spiegels arbeitete sehr genau und originell, war aber mit dem Entwurf der Szene auf dem relativ kleinen Spiegel etwas überfordert. Die Sonne erscheint am einzig möglichen Platz, über Pavatarchies, der sich in der bei der Leberschau rituell vorgeschriebenen Haltung nach vorn beugt, und damit auch über dem Zentrum des Geschehens. Sie ist absolut ungewöhnlich. So vertraut uns heute das Bild der hinter Bergen aufgehenden Sonne sein mag, so einzigartig ist es in der etruskischen Kunst; mir ist keine Parallele bekannt. Sonnenscheiben kommen sonst nur in Verbindung mit Personen oder in abstrakten Zusammenstellungen, z.B. mit der Mondsichel, vor⁵⁴. Die Sonne des Spiegels dient daher sicher nicht nur zur Füllung einer Lücke oder als Zeitangabe, die man anbringen oder weglassen kann. Zudem macht sie sich ziemlich breit, nur Veltune steht frei am rechten Bildrand neben ihr, alle anderen Personen müssen ein wenig zusammenrücken. Sie ist wichtig.

Im neuassyrischen Leberschauritual⁵⁵ konnte nach langen Vorbereitungen in der Nacht erst beim Erscheinen des Sonnenlichts am Horizont mit dem Hauptakt, der Tötung des Opfertiers und der Prüfung der Eingeweide, begonnen werden. Dann ist Šamaš anwesend, der Sonnengott, der als Herr des Gerichtsurteils angerufen wird, erst dann ist das Urteil, das auf die den Göttern vorgelegte Frage antwortet, gesprochen und in der Leber des Opfertiers offenbart. Wir wissen nicht, ob diejenigen, die das Bild des Spiegels entwarfen, den Namen und die Funktion des Šamaš noch kannten – ausgeschlossen ist es nicht, aber auch nicht gerade wahrscheinlich – oder einfach nur das etruskische Ritual wiedergaben. Auf dem Spiegel ist mit aller möglichen Intensität die ehrwürdige etruskische Tradition betont, in der Familie des Tarchon, in der auf die Hirtentracht zurückgehenden Kleidung der *haruspices* und

⁵² Zu Voltumna zuletzt: D. BRIQUEL, in AMANN 2012, S. 47-65, speziell zu *deus Etruriae princeps*, S. 57-62.

⁵³ TORELLI 1988 p. 112; HARARI 2009, S. 476 mit Anm. 10.

⁵⁴ Beispiele z.B. in KRAUSKOPF 1991, Abb. 1-5, 11.

⁵⁵ MAUL 2013, S. 42ff. besonders S. 43, 49.

durch die Anwesenheit des Veltune. In der Sicht der Etrusker war ihre Religion offenbart worden und genuin etruskisch. Die Vorstellung, daß sie sofort nach der Offenbarung durch Tages aufgeschrieben wurde, kann natürlich erst entstanden sein, nachdem Schrift in Etrurien eingeführt worden war, also in derselben Epoche, in der wir die orientalischen Einflüsse auf Kult und Religion vermuten. Die Etrusker haben es fertiggebracht, orientalische Techniken mit einer bereits vorhandenen, einfacheren indigenen Praxis zu verbinden, die die Leber als Abbild des Himmelsgewölbes sieht, und dürften in dem Ergebnis nicht ein Konglomerat, sondern ihre spezifisch etruskische Lehre erkannt haben – ein Vorgang, der sich bei der Übernahme griechischer Göttervorstellungen wiederholte.

Daraus folgt dann auch, daß der Sonnengott in Etrurien eine größere Bedeutung hatte; er entsprach eben nicht nur Helios, sondern war auch ein später Nachfahre des Šamaš. Das macht besser verständlich, daß er auf den Antefixen von Pyrgi im Reigen der Götter um Astarte eine wichtige Rolle einnimmt. Er ist durch die Art seiner Basis der Sternenträgerin gleichgestellt⁵⁶ und hat – soweit wir erkennen können als einziger – eine ihm vorausseilende Gestalt, die ihn ankündigt, den Hahnenköpfigen auf einer etwas einfacheren Basis. Normalerweise kündigt Eos/Thesan den Morgen an, in Pyrgi war sie aber selbst eine große Gottheit und daher nicht als Botin des Sonnengottes geeignet⁵⁷.

Wenn man akzeptiert, daß orientalische Komponenten in der etruskischen Religion enthalten sind, darf man vielleicht noch weiter denken. Bei der Leberschau entscheidet Šamaš nicht allein, bei jeder Anfrage muß ein aus sieben Göttern bestehender Gerichtshof zusammentreten⁵⁸. Wie die ‘Entscheidungsbefugnisse’ bei der etruskischen Leberschau verteilt waren, wissen wir nicht. Wir wissen aber, daß Tinia beim Schleudern seiner beiden wirkungsmächtigeren Blitze Rat bzw. Einverständnis von Göttergremien einholen muß⁵⁹. Zwar gibt es in der etruskischen Religion auch andere Göttergruppen, vermutlich mit wechselnder Zusammensetzung, in denen verschiedene Götter ihre Wirkungen vereinen⁶⁰, die beim Schleudern der Blitze mitwirkenden Gremien treffen aber gemeinsam eine Entscheidung über das Schicksal von Menschen oder Völkern. Das erinnert doch sehr an den göttlichen Gerichtshof um Šamaš.

⁵⁶ Dazu TORELLI 2016, S. 184-187, Abb. 4-8.

⁵⁷ Zu den Göttern von Pyrgi COLONNA 2011-12.

⁵⁸ MAUL 2013, S. 44.

⁵⁹ Es sind zwei Gremien, die *dii consentes* (oder *complices, consularii*) beim ‘mittleren’ der drei Blitze des Tinia und die *dii superiores et involuti* bei seinem mächtigsten, zerstörenden Blitz. Hauptquelle SEN., *nat.* II 41.

⁶⁰ MARAS 1998; MARAS, *Dono*, S. 153-157; s. auch KRAUSKOPF 2013, S. 520f.

WEITERE ÜBERLEGUNGEN

Es gibt also eine Reihe von Hinweisen darauf, daß in der etruskischen Religion sehr viel mehr Einflüsse aus dem Orient dauerhaft übernommen worden sind, als die an den Funden in Gräbern orientierte archäologische Statistik vermuten läßt. Sie sind integriert worden in die bereits vorhandene etruskische Religion, wie in ähnlicher Weise auch griechische Mythen, Götter und Rituale an etruskische Vorstellungen angepaßt worden sind. In der Mantik war die Blitzdeutung die alles andere überragende Methode gewesen⁶¹; das zeigt sich z. B. darin, daß die für sie konzipierte, 16teilige Einteilung des Himmels schließlich auch für die Leberschau übernommen worden war. Im Grunde ist wohl dasselbe geschehen wie in Griechenland, wohin Orientalisches im späten 8. Jh. und im 7. Jh. in großem Umfang gelangte und rezipiert wurde ohne daß die griechische Kultur deswegen orientalisch wurde⁶².

In Etrurien sind orientalische Einflüsse sogar noch vor der eigentlichen orientalisierenden Phase zu beobachten⁶³. Bereits damals könnten die Etrusker begonnen haben, sich für das umfangreiche religiöse Wissen Mesopotamiens zu interessieren; schließlich wurden sie ja später als eine *gens ante omnes alias dedita religionibus*⁶⁴ bezeichnet. Diese Charakterisierung hat Wurzeln wohl schon in der Frühzeit der Etrusker, und es ist wenig wahrscheinlich, daß sie sich damals mit den nach Etrurien gelangenden Importen ohne weiteres Nachforschen zufrieden gaben. Ein Schwerpunkt der Kontakte lag offensichtlich im südostanatolisch-nordsyrischen Raum, wo hethitische und später assyrische Einflüsse dominierten⁶⁵, und es ist wahrscheinlich, wenn auch nicht beweisbar, daß Etrusker dorthin gekommen waren. Daneben haben die Phönizier sicher nicht nur Luxusgüter geliefert, sondern auch dazugehörige Informationen; ihre Kultur unterscheidet sich von der nördlicheren, 'hethitisch-nordsyrisch-assyrischen' durch stärkere ägyptische Einflüsse, die anscheinend weniger dauerhaft in Etrurien adaptiert worden sind⁶⁶. Eine letzte Vermutung sei hier noch gewagt: Könnte die Vorliebe der Etrusker für schriftlich Niedergelegtes, die sich in der Gründungssage der *Etrusca disciplina* und in den *libri lintei* als Kennzeichen von Priestern dokumentiert⁶⁷ und in ihrem kulturellen Umkreis ungewöhnlich ist, angeregt worden sein durch die umfangreichen Keilschrift-Archive Mesopotamiens? Und könnte nicht auch der Gedanke, daß die *Etrusca disciplina* offenbart worden sei,

⁶¹ s. Anm. 50.

⁶² BURKERT 1992/1984.

⁶³ BABBI 2009.

⁶⁴ LIV. V 1, 6, s. PFIFFIG, *Religio*, S. 7.

⁶⁵ Dort, genauer gesagt, in Kilikien, haben die Griechen ihren Seher Mopsos lokalisiert: BURKERT 1992/1984, S. 52f.

⁶⁶ Ebenso wenig wie eine eventuelle Rolle von Gordion, kann dies hier diskutiert werden, zu Ägypten s. CAMPOREALE 2006, S. 93-116 und – mit einigen Vorbehalten – BUBENHEIMER-ERHART 2006.

⁶⁷ S. oben. Zu den *libri lintei*, *Scrivere etrusco*, Ausstellungskatalog (Perugia 1985), Milano 1985, S. 17-25; zu römischen und italischen *libri lintei*: G. PICCALUGA, in *Scrittura e Civiltà* XVIII, 1994, S. 5-22.

aus dem Orient stammen? Die Mesopotamier überlieferten, daß menschengestaltige Wesen (als Abgesandte oder als Emanationen des Weisheitgottes) zum Anbeginn der Zeiten den Menschen die Kulturtechniken gelehrt hätten⁶⁸.

Diese Vermutungen werden wohl nie beweisbar werden. Sie müssen aber gewagt werden, um die 'andere Seite' der Etrusker ein wenig mehr ins Licht zu rücken: Sie waren eben nicht nur das Volk, das der *tryphe* huldigte und in kostbar ausgestatteten Banketten schwelgte und nebenbei technisch sehr begabt war, sondern auch *gens ante omnes alias dedita religionibus*, und das wohl von Anfang an.

INGRID KRAUSKOPF

BIBLIOGRAPHIE

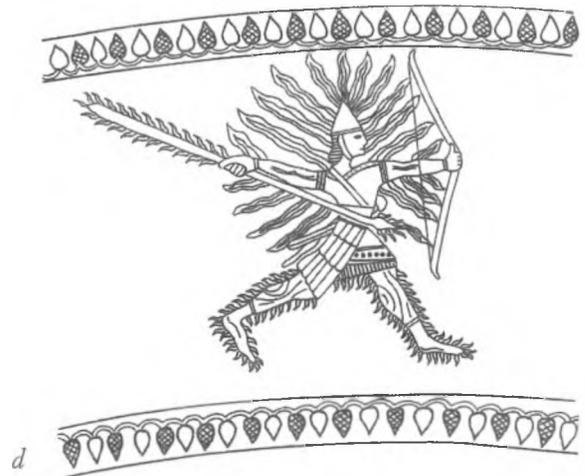
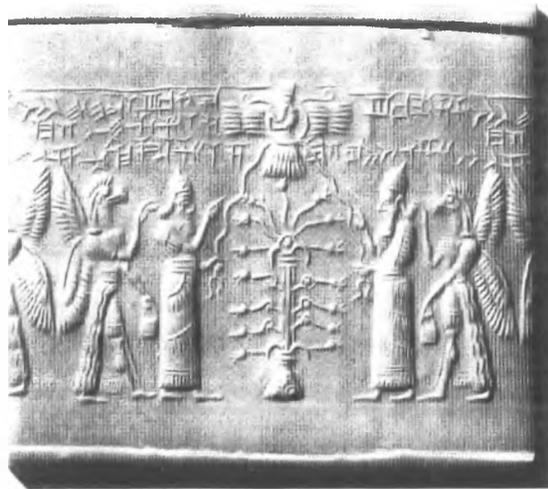
- AKURGAL E. 1961, *Die Kunst der Hethiter*, München.
- AMANN P. (Hrsg.) 2012, *Kulte - Riten - religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft*, Akten der 1. Internationalen Tagung der Sektion Wien/Österreich des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Wien 2008), Wien.
- AMBOS C. - KRAUSKOPF I. 2010, *The curved staff in the Ancient Near East as a predecessor of the Etruscan lituus*, in VAN DER MEER 2010, S. 127-153.
- ANDRAE W. 1923, *Farbige Keramik aus Assur*, Berlin.
- BABBI A. 2009, *Iconographic traditions of the Hittite and Syrian 'sich entschleiende Göttin' and the Egyptian and Syrian-Palestinian 'Qu-du-shu' in the central Tyrrhenian area from the 9th to the 7th Century B.C.*, in M. HARARI (Hrsg.), *Icone del mondo antico. Un seminario di storia delle immagini* (Pavia 2005), Roma, pp. 13-29.
- BAGLIONE M. P. - GENTILI M. D. (Hrsg.) 2013, *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma.
- BAGLIONE M. P. - MICHETTI L. M. (Hrsg.) 2015, *Le lamine d'oro a cinquant'anni dalla scoperta. Dati archeologici su Pyrgi nell'epoca di Thefarie Velianas e rapporti con altre realtà del Mediterraneo*, Giornata di studio (Roma 2015) (= *ScAnt XXI* 2, S. 1-263).
- BARNETT R. D. 1975, *Assyrian Sculpture in the British Museum*, Toronto.
- BELLELLI V. - XELLA P. (Hrsg.) 2015-16, *Le lamine di Pyrgi. Nuovi studi sulle iscrizioni in etrusco e in fenicio nel cinquantenario della scoperta* (= *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* n.s. XXXII-XXXIII).
- BONGHI JOVINO M. 1991, "Osservazioni sui sistemi di costruzione a Tarquinia: tecniche locali e impiego del 'muro a pilastri' fenicio", in *Miscellanea etrusca e italica in onore di Massimo Pallottino* (= *AC XLIII*), S. 171-191.
- 1999, *Tantum ratio sacrorum gerebatur. L'edificio beta di Tarquinia in epoca orientalizzante e alto-arcaica. Ancora in merito alle tecniche edilizie, agli aspetti architettonici, sacrali e culturali con comparanda mediterranei*, in *Koinā. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano, S. 87-103.

⁶⁸ Diese Überlegung verdanke ich Stefan Maul, s. auch *Reallexikon der Assyriologie X* (2003-2005), S. 1-4 s.v. *Oannes*.

- BOTTO M. 2017, *The diffusion of Near Eastern cultures*, in *Etruscology* 2017, II, S. 581-616.
- BUBENHEIMER-ERHART F. 2006, *Aspects of Egyptian religion in Archaic Etruria (7.-6. centuries B.C.)*, in *Aegyptus et Pannonia* III, S. 11-26.
- BURKERT W. 1992/1984, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge/Mass. 1992). Deutsche Originalausgabe: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.
- ÇAMBEL M. - ÖZYAR A. 2003, *Karatepe-Aslantaş, Azatiwataya. Die Bildwerke*, Mainz.
- CAMPOREALE G. 2006, *Dall'Egitto all'Etruria. Tra Villanoviano recente e Orientalizzante medio*, in *Gli Etruschi e il Mediterraneo. Commerci e politica (AnnMuseoFaina XIII)*, S. 93-116.
- COLONNA G. 1993a, *Doni di Etruschi e di altri barbari occidentali nei santuari panellenici*, in A. MASTRO-CINQUE (Hrsg.), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento, S. 43-67.
- 1993b, *Un etrusco a Egina*, in *StEtr* LIX [1994], S. 159-162.
- 2007/2016, *Un etrusco a Perachora*, in *StEtr* LXXIII [2009], S. 215-221 (= COLONNA, *Italia* VI, S. 1065-1071).
- 2011-12, *Il pantheon degli Etruschi – 'i più religiosi degli uomini' – alla luce delle scoperte di Pyrgi*, in *MemLincei* s. IX, XXIX: 3, S. 557-595.
- COLONNA G. - VON HASE F.-W. 1984, *Alle origini della statuaria etrusca: la tomba delle Statue presso Ceri*, in *StEtr* LII [1986], S. 13-59.
- CRISTOFANI M. 1985/2001, *Il cosiddetto specchio di Tarchon: un recupero e una nuova lettura*, in *Prospettiva* 41, 1985, S. 4-20 (*Scripta selecta*, Pisa 2001, II, S. 555ff.).
- DE GRUMMOND N. T. 2013, *Haruspicy and augury: sources and procedures*, in *TURFA* 2013, S. 539-556.
- EICHLER S. 1984, *Götter, Genien und Mischwesen in der urartäischen Kunst*, Berlin.
- ELAYI J. 1980, *Remarques sur un type de mur phénicien*, in *RivStFenici* VIII 2, S. 165-179.
- Etruscology* 2017, A. NASO (Hrsg.), *Etruscology I-II*, Boston-Berlin.
- FURLANI G. 1936, *Mantica ittita e mantica etrusca*, in *StEtr* X, S. 153-162.
- 1957, *Mantica babilonese e mantica etrusca*, in *Tyrrhenica. Saggi di studi etruschi*, Milano, S. 61-76.
- GENGE H. 1979, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs. Eine archäologisch-historische Untersuchung. Datierung und Bestimmung*, København.
- GENTILI M. D. 2015, *Thefarie Velianas e l'edificio delle Venti Celle. Proposte di interpretazione funzionale*, in BAGLIONE - MICHETTI 2015, S. 101-112.
- HARARI M. 2009, *Traditio disciplinae. Postille allo specchio di Tuscania*, in *Studi Camporeale*, S. 475-480.
- 2014, *Thefarie committente*, in G. M. DELLA FINA (Hrsg.), *Artisti, committenti e fruitori in Etruria tra VIII e V secolo a.C.*, Atti del XXI Convegno Internazionale di Studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria (= *AnnMuseoFaina* XXI), S. 573-584.
- JANNOT J.-R. 1984, *Les reliefs archaïques de Chiusi*, Rome.
- 1993, *Insignia potestatis. Les signes du pouvoir dans l'iconographie de Chiusi*, in *Atti Chianciano*, S. 217-237.
- KRAUSKOPF I. 1991, *Ex oriente Sol. Zu den orientalischen Wurzeln der etruskischen Sonnenikonographie*, in *Miscellanea etrusca e italica in onore di Massimo Pallottino* (= *AC* XLIII), S. 1261-1283.
- 1997, *Les dieux étrusques: influences grecques et orientales sur leurs représentations*, in *Les Étrusques* 1997, pp. 25-36.
- 2000, *Ikonographische Parallelen im Bereich der Götter- und Dämonenbilder*, in F. PRAYON - W. ROLLIG (Hrsg.), *Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des 'Orientalisierens' im westlichen Mittelmeerraum (10.-6. Jh. v. Chr.)*, Internationales Kolloquium (Tübingen 1997), Pisa-Roma, S. 315-322.
- 2013, *Gods and demons in the Etruscan pantheon*, in *TURFA* 2013, S. 513-538.
- 2016, *Myth in Etruria*, in S. BELL - A. CARPINO (Hrsg.), *A Companion to the Etruscans*, Chichester, S. 388-409.

- Les Étrusques* 1997, *Les Étrusques, les plus religieux des hommes*, Actes du Colloque (Paris 1992), Paris.
- (VON) LUSCHAN F. 1902, *Ausgrabungen in Sindschirli III. Thorsculpturen*, Berlin.
- MAGGIANI A. 1982, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, in *StEtr* L [1984], S. 53-88.
- 1984, *Il sistema cosmico*, in M. CRISTOFANI (Hrsg.), *Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze, S. 136-148.
- 2005, *La divinazione in Etruria*, in *ThesCRA* III, S. 52-78.
- 2006, *Vita effimera di un mostro etrusco*, in *RivArch* XXX [2008], S. 47-56.
- 2009, *Deorum sedes: divinazione etrusca o dottrina augurale romana?*, in G. M. DELLA FINA (Hrsg.), *Gli Etruschi e Roma. Fasi monarchica e alto-repubblicana*, Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria (= *AnnMuseoFaina* XVI), S. 221-237.
- MARAS D. 1998, *La dea Thanr e le cerchie divine in Etruria: nuove acquisizioni*, in *StEtr* LXIV [2001], S. 173-197.
- MARCHESI M. 2005, *La scultura monumentale in pietra*, in G. SASSATELLI - A. DONATI (Hrsg.), *Storia di Bologna* 1. *Bologna nell'antichità*, Bologna, S. 214-220.
- 2011, *Le sculture di età orientalizzante in Etruria Padana*, Bologna.
- MATTHEWS D. M. 1990, *Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C.*, Fribourg-Göttingen.
- MATTHIAE P. 1963, *Studi sui rilievi di Karatepe*, Roma.
- MAUL S. 2013, *Die Wahrsagekunst im Alten Orient*, München.
- MAYER-OPIFICIUS R. 1984, *Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im Alten Orient*, in *Ugarit-Forschungen* XVI, S. 189-236.
- MEYER J. W. 1985, *Zur Herkunft der etruskischen Lebermodelle*, in *Studia Phoenicia* III. *Phoenicia and Its Neighbours*, Leuven, S. 105-120.
- NASO A. 1996, *Osservazioni sull'origine dei tumuli monumentali nell'Italia centrale*, in *AIRS, OpRom* XX, S. 69-85.
- 2012, *Etruskische und italische Funde in der Ägäis*, in *AMANN* 2012, S. 317-333.
- 2016, *Tumuli in the Western Mediterranean, 800-500 B.C. A review before the Istanbul Conference*, in O. HENRY - U. KELP (Hrsg.), *Tumulus as Sema. Space, Politics, Culture and Religion in the First Millennium BC*, Berlin-Boston, S. 9-32.
- NOUGAYROL J. 1955, *Les rapports des haruspices étrusque et assyro-babylonienne, et la foie d'argile de Falerii Veteres (Villa Giulia 3786)*, in *CRAI* XCIX 4, S. 509-519.
- NOVÁK M. - PRAYON F. - WITKE A.-M. (Hrsg.) 2004, *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraums. Gütertausch, Kulturkontakt, Kulturtransfer*, Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs "Anatolien und seine Nachbarn" der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (2003), Münster.
- ORTHMANN W. 1971, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn.
- PALLOTTINO M. 1930/1979, *Uno specchio di Tuscania e la leggenda etrusca di Tarchon*, in *RendLincei* ser. 6 VI, 1930, S. 49-87 (= *PALLOTTINO, Saggi* II, S. 679-709).
- 1956/1979, *Deorum sedes*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, III, S. 223-234 (= *Saggi* II, S. 779-790).
- PARROT A. 1961, *Assur*, München.
- Principi etruschi* 2000, *Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa*, Ausstellungskatalog (Bologna 2000-2001), Venezia.
- RASMUSSEN S. W. 2003, *Public Portents in Republican Rome*, *AnalRoma* Suppl. XXXIV, Roma.
- REUSSER CH. 1980, *Eine campanische Dachterrakotte*, in *Hefte des Archäologischen Instituts Bern* VI, S. 5-10.
- ROLLINGER R. 2017, *Haruspicy from the Ancient Near East to Etruria*, in *Etruscology* 2017, I, S. 341-355.

- RONCALLI F. 2010, *Between divination and magic: role, gesture and instruments of the Etruscan haruspex*, in VAN DER MEER 2010, S. 117-126.
- SAMS G. K. 1989, *Sculptured orthostates at Gordion*, in *Anatolia and the Ancient Near East*, Studies in Honor of Tahsin Özgüç, Ankara, S. 447-454.
- SANNIBALE M. 2008, *Iconografie e simboli orientali nelle corti dei principi etruschi*, in *Byrsa VII* [2010], S. 85-123.
- TORELLI M. 1988, *Etruria principes disciplinam doceto. Il mito normativo dello specchio di Tuscania*, in *Studia Tarquiniensia*, Roma, S. 109-118.
- 2016, *La ricerca del carisma. Le ragioni della fondazione templare di Thefarie Velianas*, in BELLELLI - XELLA 2015-16, S. 173-201.
- TURFA J. M. (Hrsg.) 2013, *The Etruscan World*, New York.
- VAN DER MEER L. B. 1987, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam.
- (Hrsg.) 2010, *Material Aspects of Etruscan Religion*, Proceedings of the International Colloquium (Leiden 2008), *BABesch Suppl.* 16, Leuven.
- (VON) VACANO O.-W. 1980, *Überlegungen zu einer Gruppe von Antefixen aus Pyrgi*, in *Forschungen und Funde*, Festschrift Bernhard Neutsch, Innsbruck, S. 463-473.



a) Antefix Pyrgi, Edificio delle Venti Celle, Usil; *b)* Emailliertes Ziegelorthostaten aus Assur, London, Britisches Museum; *c)* Neoassyrisches Rollsiegel, London, Britisches Museum 89.135; *d)* Urartäischer Schild, aus Anzaf Kale.



a) Antefix Pyrgi, Edificio delle Venti Celle, Hahnenköpfiger; b) Relief Nimrud, Paris, Louvre; c) Urartäisches Relief (Pyxisdeckel) aus Karmir-Blur, Jerewan, Historisches Museum; d) Orthostatenrelief aus Karatepe.



a



b



c



d



e

a) Orthostatenrelief aus Karkemisch; b) Siegel, altsyrisch, Pierpoint Morgan Library, New York; c) Lituusträger von chiusinischer Rundbasis, Perugia; d-e) Hethitische Siegel.



a) Hethitisches Silbergefäß, Leihgabe Boston, Museum of Fine Arts;
b) Spiegel aus Tuscania.