

Thema und Fragestellung

Im Zuge der sog. großen griechischen Kolonisation im 8. und 7. Jh. v. Chr. und den damit einhergehenden Migrationsbewegungen der Griechen entwickelte sich Sizilien als größte Insel des Mittelmeerraums zu einem zentralen Schauplatz von heterogenen interkulturellen Kontakten und Begegnungen. Diese hinterließen im Laufe der Zeit, spätestens aber ab dem fortgeschrittenen 6. Jh. v. Chr., in unterschiedlichsten Lebensräumen und Aktionsfeldern der indigenen Bevölkerungsgruppen ihre Spuren und setzten vielschichtige Transformationsprozesse in Gang, die nicht zuletzt auf das Feld der Religion innerhalb der lokalen Gemeinschaften einwirkten. Eben diesen Entwicklungsprozessen will die Untersuchung binnenländischer Kultorte Siziliens nachgehen, wodurch neue Einblicke in das Spannungsfeld zwischen Kulturkontakt, Konsum, Religion und lokaler Machtbildung möglich werden. Die chronologischen Eckpunkte bilden die Ankunft der ersten Neusiedler auf der Insel im späten 8. Jh. v. Chr. und die Zeit des frühen 5. Jh. v. Chr., als es bereits zu tiefgreifenden Veränderungen der indigenen Kulturlandschaften gekommen war. Dadurch wird ein Bogen zwischen Tradition und Modifikation gespannt, wodurch sowohl traditionelle Lebensformen, als auch innovative Entwicklungen ins Blickfeld rücken.

Ziel ist eine differenzierte Analyse lokaler Kultplätze, deren vielfältige Formations- und Transformationsprozesse anhand von ausgewählten Fallstudien nachgezeichnet werden. Hierbei stellt sich zunächst die Frage, was unter einer indigenen Kulturlandschaft zu verstehen ist, wie diese strukturiert ist und wie sie sich sozialarchäologisch charakterisieren lässt? Wie drückt sich die Religiosität der Einheimischen aus und welche Formen der Kultausübung lassen sich an binnenländischen Siedlungsplätzen fassen? Wie sind entsprechende Kultplätze in ihr soziales Umfeld eingebettet, und welche Aufgaben übernehmen sie innerhalb der Gemeinschaft? Darauf aufbauend soll der Frage nach der Transformation entsprechender Kulturlandschaften nachgegangen werden. In welcher Weise und durch welche Faktoren veränderten sich traditionelle Kultorte und die dort ausgeführten rituellen Praktiken im Laufe der Zeit? Welchen Einfluss hatten innergesellschaftliche Umbrüche und welche Rolle spielte dabei eine Intensivierung der Kulturkontakte ab dem 6. Jh. v. Chr.? Um Einsichten in das Funktionieren lokaler Kultorte und die daran gekoppelten sozialen Strukturen und lokalen Identitäten zu gewinnen, bedarf es einer religionssoziologischen und sozialarchäologischen Untersuchung der indigenen Kultorte und ihres jeweiligen Siedlungskontextes. Als Materialgrundlage für dieses Vorhaben dienen in erster Linie publizierte Grabungsberichte, deren Umfang und Qualität sehr unterschiedlich ist. Wie ausführlich und nach welchen Kriterien eine Grabung publiziert ist, hängt naturgemäß vom Stand der Zeit und den damit verbundenen technischen

Möglichkeiten ab. Grundsätzlich fehlen in den meisten Fällen ausführliche Beschreibungen zu Anlage, Form und Maße ritueller Deponierungen sowie ihrer genauen Zusammensetzung. Grabungen, die in wenigen Zeitschriftenartikeln und ohne umfangreiche Materialvorlage publiziert sind, können logischerweise nur weniger detailreiche Untersuchungen liefern. Der Publikationsstand bedingte somit auch die Auswahl der Fallstudien, weshalb stets versucht wurde, alle zur Verfügung stehenden Informationen zusammenzuführen, um eine möglichst dichte Beschreibung der jeweiligen Siedlungssituation zu gewährleisten. Um diese Informationen zusätzlich zu verdichten, hat die Autorin zwischen 2011–2013 sämtliche Siedlungen der Fallstudien und viele weitere relevante Ausgrabungsstätten selbst besucht, um sich ein Bild der jeweiligen Siedlungs- bzw. Kultorttopografie zu machen.

Um den oben genannten Fragestellungen nachzugehen, bedarf es zuallererst einer grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Thema Ritual und Religion, sowohl auf einer religionswissenschaftlichen Ebene im Allgemeinen als auch einer religionssoziologischen Ebene im Speziellen. Die daraus resultierenden Ergebnisse werden im Anschluss mit archäologischen Ansätzen verbunden, um eine für das sizilische Binnenland anwendbare Religionsarchäologie auf Basis der materiellen Kultur zu entwickeln. Diesem theoretischen und methodischen Ausgangspunkt widmet sich das erste der vier Hauptkapitel **Theorie und Praxis**.

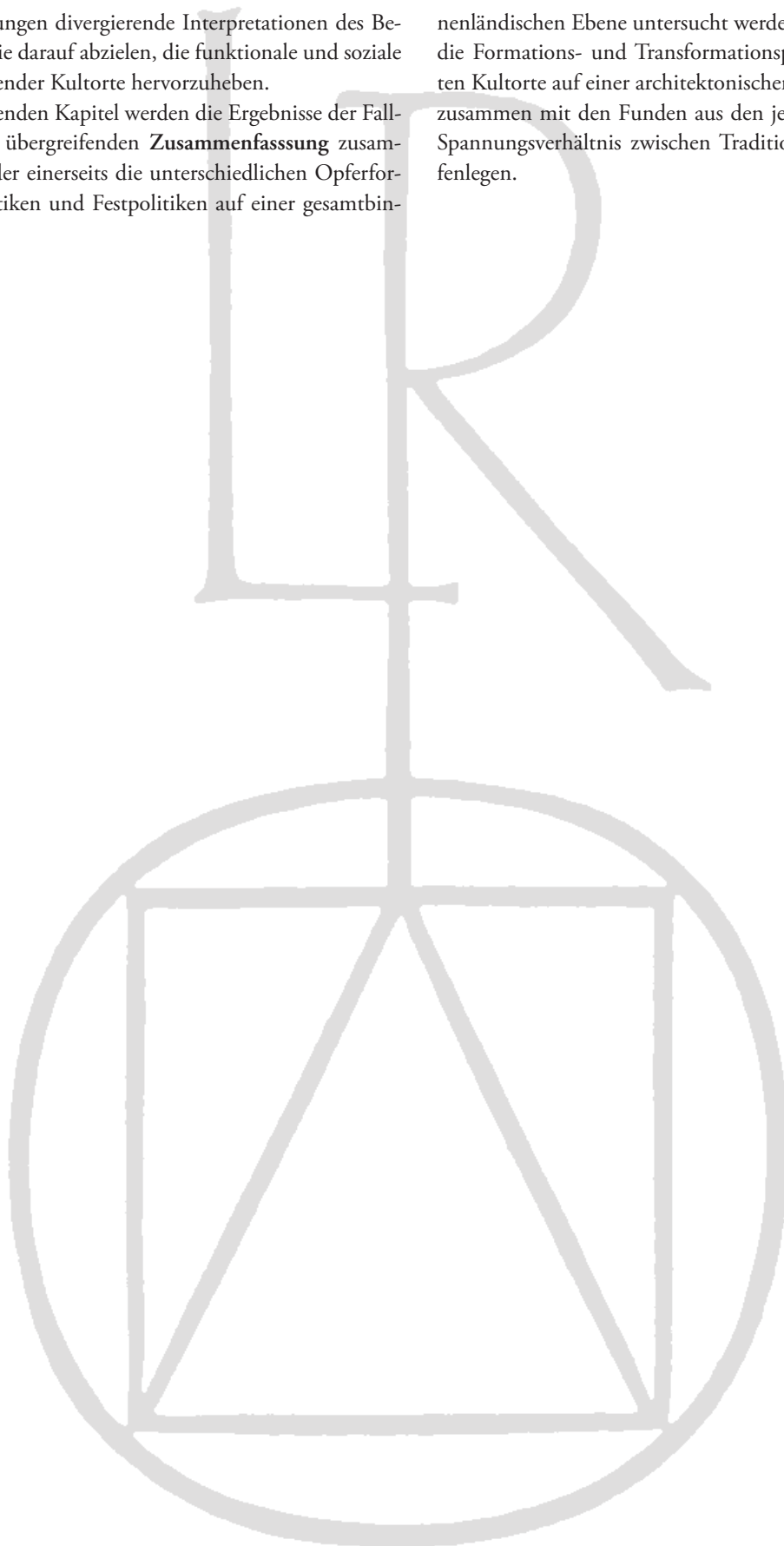
Der zweite Teil, die **Archäologie Siziliens**, beschäftigt sich eingehend mit der besonderen Stellung der Insel als Ort des Kulturkontakts und Kulturtransfers. Ihre zentrale Lage innerhalb des Mittelmeerraums wurde in der Sizilienforschung unterschiedlich bewertet, indem entweder die Griechen oder Indigenen ins Zentrum des Forschungsinteresses gerückt wurden. In diesem Kontext wurden dementsprechend auch materielle Zeugnisse von Ritual und Religion entweder mit kolonialen oder mit postkolonialen Erklärungsmodellen bewertet und interpretiert, wie im Kapitel 1–2 aufgezeigt wird. Diesen Ansätzen liegt zumeist ein ethnizistisches Denkmodell zugrunde, dem mit dem vorgestellten Ansatz der *consumptionscapes* entgegengewirkt werden soll, um entsprechende Erklärungsmuster endgültig zu überwinden.

Im dritten Teil der Arbeit werden die in den einleitenden Kapiteln erarbeiteten Kriterien einer Religionsarchäologie auf insgesamt 16 binnenländische Kultorte unter Einbezug deren siedlungsinternen Einbettung innerhalb von Fallstudien angewendet. Aufbauend auf einer eingehenden Literaturrecherche bereits publizierter Grabungsergebnisse sowie Vorortbegehungen der vorgestellten Siedlungsplätze und Besuche der relevanten sizilischen Museen werden eine Neuauswertung und von

bisherigen Deutungen divergierende Interpretationen des Befunds geliefert, die darauf abzielen, die funktionale und soziale Ebene entsprechender Kultorte hervorzuheben.

Im abschließenden Kapitel werden die Ergebnisse der Fallstudien in einer übergreifenden **Zusammenfassung** zusammengeführt, in der einerseits die unterschiedlichen Opferformen, Ritualpraktiken und Festpolitiken auf einer gesamtbin-

nenländischen Ebene untersucht werden. Andererseits werden die Formations- und Transformationsprozesse der vorgestellten Kultorte auf einer architektonischen Ebene beleuchtet, die zusammen mit den Funden aus den jeweiligen Kultorten das Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Innovation offenlegen.



I. THEORIE UND PRAXIS

1 Religion und Ritual

1.1 Religion und Ritual in der Religionswissenschaft

Unterschiedliche Ansätze innerhalb der Religionswissenschaften zeigen Fokussierungen auf Teilbereiche, die in verschiedenen Nachbardisziplinen anzusiedeln sind (Religionsgeschichte, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsphilosophie, Religionsethnologie, Religionsphänomenologie oder Religionsgeografie).¹ Diese sind wiederum in ihren jeweiligen forschungsgeschichtlichen Kontext mit den dazugehörigen wissenschaftlichen Diskursen eingebunden und so teils eng miteinander verwoben.

Dies beginnt bereits mit der Verankerung der beiden Begriffe Religion und Ritual, die in dieser Form nicht in jeder Kultur oder Sprache wiederzufinden sind.² Auch unser moderner Religionsbegriff war als abstrakter übergeordneter Terminus in der Antike unbekannt und daher für die damaligen Gesellschaften ohne Relevanz.³ Die Rückprojektion unseres heutigen Begriffsverständnisses von Religion und Ritual auf die antike Lebenswelt würde deshalb an dem vorbei führen, was es zu erforschen gilt: Was galt aus Sicht der Menschen der Antike als rituelles und religiöses Handeln? Was bezweckten sie ganz konkret mit diesem Handeln?

So einfach diese Fragen zu sein scheinen, so hoch komplex sind die methodischen und interpretatorischen Probleme des archäologischen Forschers, die zu lösen sind, um konkrete Antworten auf diese Fragen zu finden. All dies macht eine intensive Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte und den wissenschaftlichen Diskursen in den Religionswissenschaften und der Religionssoziologie notwendig. Erst davon ausgehend können auf einem gesicherten methodisch-reflexiven Fundament weiter reichende Überlegungen zu einer Archäologie der Religion und des Rituals angestellt werden, die auch auf die materiellen Befunde so umgesetzt werden können, dass sie Antworten auf die Frage nach Religion und Ritual im vorchristlichen Mittelmeerraum liefern können.

1.1.1 Religionsbegriff – Religionsdefinitionen und ihre Pioniere

Bereits bei den Römern war die etymologische Bedeutung des Wortes Religion umstritten.⁴ Cicero⁵ leitet *religio* vom lateinischen Verb *relegere* ab, das wiederauf sammeln, wickeln, bedenken oder beachten bedeutet und im übertragenen Sinn die

Anbetung der Götter meint. Lactanz⁶, ein christlicher Apologet und Rhetoriker des 3./4. Jh. n. Chr., schlägt eine Ableitung von *religare* vor, was rückbinden, festhalten oder anbinden, also die Rückbindung an Gott bedeutet.⁷ Dann verschwindet der Begriff im Strudel der enormen Veränderungen und Migrationsbewegungen der Nachantike und taucht erstmals wieder im 11. Jh. im französischen Sprachgebrauch auf. In England ist der Ausdruck Religion erst wieder ab dem 12. Jh. und in Deutschland sogar erst seit dem 16. Jh. belegt. Doch seither ist er stets mit einer christlichen Eschatologie und Weltanschauung verbunden und nicht als Sammelbegriff oder Oberbegriff verwendet worden.⁸ Folglich wurde Religion auch im frühen 17. Jh. in der Bedeutung von Gottesverehrung verstanden.⁹

Ein abstrakter Religionsbegriff hingegen, wie er heute als wissenschaftliche Analysekategorie verwendet wird, kam erstmals mit dem säkularen Denken der Aufklärung in der Mitte des 18. Jh. auf.¹⁰ Allerdings findet sich seit Beginn des wissenschaftlichen Diskurses über „Religion“ keine allgemein akzeptierte Definition des Terminus.¹¹ Bereits 1912 nannte J. H. Leuba¹² 50 verschiedene Definitionen von Religion.

Innerhalb der Religionswissenschaften lässt sich dennoch eine grundlegende Unterscheidung in substantielle und funktionalistische Begriffserklärungen treffen, die der Religionsphänomenologie beziehungsweise der Religionssoziologie zugrunde liegen.¹³

Substantielle beziehungsweise essentialistische Definitionen wollen Religionen von ihrem Wesen her erklären und versuchen, typische Wesensmerkmale zu bilden. Spezifische Inhalte der Glaubensvorstellungen werden beleuchtet und als Charakteristika hervorgehoben. Die Unterscheidung zwischen profan und sakral wird in vielen dieser Zugänge forciert. Gerade im 19. und frühen 20. Jh. waren substantielle Definitionen weit verbreitet, die versuchten, Religion von ihrem Gehalt, ihrem Wesen her zu erklären. Der Glaube an ein übermenschliches Wesen, Gott¹⁴ oder das Heilige¹⁵ wurde als Inbegriff der Religi-

1 Zinser 1988, 1–5; Stolz 2001, 10.

2 Figl 2003, 73 f.

3 Feil 1986, bes. 77–82. Zur Entwicklung des Religionsbegriffs ausführlich: Feil 1997; Feil 2000; Feil 2001; Feil 2007.

4 Knoblauch 1999, 8–9; Figl 2003, 62–64.

5 Cic. nat. deor. II. 72.

6 Lact. Inst. VI. 28.

7 Vgl. Bergmann 1998 zur etymologischen Herleitung des Begriffs. Er lehnt die Ableitung von *relegere* und *religare* ab und schlägt die Herkunft von *rem lig(a)re* – *rem ligo* = ich binde bzw. die Sache anbinden vor.

8 Feil 1986, bes. 273–281; Feil 1997; Ben 2001, 889.

9 Feil 2001, vgl. 472–481.

10 Vgl. zum Begriff im 18. und 19. Jh.: Feil 2007, v. a. 879–894; Figl 2003, 64 f.

11 Elsas 1975.

12 Leuba 1912.

13 Vgl. Gladigow 1988; Roberts 2003, 21–45.

14 Heiler 1919; Widengren 1969; Heiler 1979; Lanczkowski 1980.

15 Söderblom 1913; Otto 1917; Söderblom 1926; Söderblom 1977.

on verstanden. Doch F. Stolz¹⁶ weist zu Recht darauf hin, dass gerade diese vorausgesetzte Substanz überall auf eine andere Weise gegeben ist und daher nicht als gemeinsamer Nenner aller Religion verstanden werden kann, was dem Begriff eine genauere inhaltliche Bestimmung verleihen würde.

Funktionalistische Definitionen dagegen erklären Religion in Bezug auf ihre Funktion und Leistung. Dieser Ansatz ist in der modernen Religionswissenschaft vorherrschend.¹⁷ Religion wird im Hinblick auf ihre Stellung und soziale Bedeutung innerhalb einer Gesellschaft untersucht und definiert.¹⁸ Pioniere dieser Forschungsrichtung sind K. Marx, S. Freud und È. Durkheim.

K. Marx¹⁹ verstand Religion als Mittel, um die Mitglieder einer Gesellschaft kontrollieren und in Schach halten zu können. Sein berühmter Ausspruch, Religion sei das „Opium des Volkes“²⁰, verdeutlicht seinen religionskritischen und aufklärerischen Ansatz und zeigt, dass Religion in einer Gesellschaft die Funktion übernimmt, von gesellschaftlichen Konflikten abzulenken. Die Aufmerksamkeit wird auf ein transzendentes Wesen gelenkt, das die Geschicke der Menschheit bestimmt und es somit obsolet macht, das eigene Schicksal selbst bestimmen zu wollen. Marx' Verständnis von Religion gehört somit den sog. Kompensationshypothesen an.²¹

Auch bei S. Freuds psychoanalytischen Interpretationen von Religionen, Ritualen und Tabus findet sich die Kompensationshypothese wieder.²² Er sah Analogien im Verhalten zwischen

gemeinschaftlichen, religiösen Ritualen und individuellen Persönlichkeitsstörungen und legte ihnen dieselbe Funktion zugrunde.²³ Religions- und Persönlichkeitsentwicklung weisen nach ihm Parallelen auf und folgen einer Linie vom Kind zum Erwachsenen. Die Religionsvorstellung und deren Inhalte sind nach S. Freud durch Erfahrungen und Situationen in unserer Kindheit bestimmt und geprägt. Der Mensch projiziert sein Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit im Erwachsenenalter auf Gott und gestaltet ihn nach seiner Vaterfigur. „Wenn nun der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer Kind zu bleiben, daß er des Schutzes gegen fremde Übermacht nie entbehren kann, verleiht er diesem Züge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter, vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen sucht und denen er doch seinen Schutz überträgt. So ist das Motiv der Vatersehnsucht identisch mit dem Bedürfnis nach Schutz gegen die Folgen der menschlichen Ohnmacht.“²⁴

È. Durkheim, Mitbegründer der französischen Soziologie und Ethnologie, verfolgte ebenfalls einen funktionalistischen Ansatz.²⁵ In seinem Werk „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ von 1912 definierte er Religion als „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“.²⁶ È. Durkheim sah Religion als Institution der Gesellschaft und untersuchte sie demzufolge im Hinblick auf ihre soziale Funktion. Sie wurde von ihm als Antwort auf ein kollektives Bedürfnis nach Zugehörigkeit verstanden. Religion besitzt nach ihm eine integrative Funktion und bindet den Einzelnen in die Gesellschaft ein, wodurch Zusammenhalt und Identität generiert werden. Religion wird als Zeichensystem verstanden, das gesellschaftliche Normen vorgibt und somit die Grundlage für menschliche Verhaltensweisen und Zusammenleben schafft.²⁷

Seine Überlegungen prägten maßgeblich die Herausbildung der Religionssoziologie²⁸ als neuer Wissenschaftsdisziplin.²⁹ Sie wurden in der Folgezeit von M. Weber³⁰, T. Parsons³¹ und N. Luhmann aufgegriffen und in ihren analytischen Schriften weiterentwickelt. Ihnen gemeinsam ist eine Religionssoziologie, die religiöse Weltanschauungen, Institutionen

16 Stolz 2001, 13–22.

17 Zur Kritik am Funktionalismus: vgl. z. B. Penner 1971; Penner 1989.

18 Funktionalistischer Ansatz: Malinowski 1988, 19–44; Systemtheoretischer Ansatz: Luhmann 1977.

19 In seinen Werken nimmt K. Marx starken Bezug auf L. Feuerbach. Die sog. Kompensationshypothese erscheint bei L. Feuerbach erstmals in komplexer Form. Der Mensch projiziert innere Konflikte und Erfahrungen auf ein göttliches Wesen. Gott ist demnach von den Menschen nach seinem Abbild konzipiert. Vgl. Religionskritik L. Feuerbachs: Feuerbach 1849, Feuerbach 1974. Der Ansatz von L. Feuerbach wird von K. Marx aufgegriffen und spielt in neo-marxistische und neo-psychoanalytische Strömungen hinein. Stolz 2001, 22–24.

20 Marx 1976, 378. Zur Zusammenstellung der Texte von K. Marx, die das Thema Religion behandeln: vgl. Marx – Engels 1958, 7–113.

21 Der Begriff wurde von F. Fürstenberg (Fürstenberg 1961) eingeführt. Er unterscheidet drei wesentliche Theorien der Religionssoziologie: Kompensationsthese, Integrationsthese und Säkularisierungsthese. Die Kompensationsthese sieht die Funktion der Religion in der Kompensation innerer Konflikte und Frustration. Bei der Integrationsthese liegt die Funktion der Religion in der Integration des Einzelnen in die Gesellschaft (vgl. È. Durkheim). Unter Säkularisierung wird der Bedeutungsverlust von Religion und der damit zusammenhängende Abfall von kirchlichen Institutionen durch die zunehmende Modernisierung verstanden, die mit Prozessen der Rationalisierung und Individualisierung der Gesellschaft einhergeht (vgl. M. Weber). Vgl. zur Religionskritik von K. Marx: Post 1969; Kadenbach 1970.

22 Religionspsychologie: Freud – Bernays 1999 (1912/13); Freud – Bernays 1999 (1927); Freud – Bernays 1999 (1939); siehe hierzu auch Albert 2005.

23 Freud 2007 (1907).

24 Freud 1999 (1927), 346. Nach S. Freuds Auffassung braucht der erwachsene Mensch keine Religion, räumt aber ein, dass der Mensch infantil und somit religiös bleiben kann, wenn er dies will. Freud u. a. 1983.

25 Vgl. Kött 2003, 224–231.

26 Durkheim 1977 (1912), 75.

27 Durkheim 1977 (1912), 45–75, bes. 70–75. Siehe hierzu auch Kehrer 1988, 31–40; Stolz 2001, 46–51.

28 Durkheim 1976; Durkheim 1977 (1912). Vgl. allgemein Religionssoziologie: Tyrell 1996; Pickel 2011.

29 Zum geschichtlichen Überblick: vgl. Kehrer 1988, 1–12.

30 Weber 2007.

31 Er wurde von È. Durkheim, B. Malinowski und M. Weber beeinflusst.

und Verhaltensweisen, die in soziokulturelle Lebenszusammenhänge eingebunden sind, erforscht. Diese beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Religionsentwicklung und sozialem Wandel, untersucht religiöse kultische Handlungen in ihrer Verbindung mit anderen gesellschaftlichen Verhaltensweisen sowie die unterschiedlichen Formen der Beziehungen zwischen religiösem Glauben und seiner Manifestation in religiöser Symbolik und Ritualisierung.³²

È. Durkheim beeinflusste aber nicht nur Religionswissenschaftler. Sein funktionalistischer Religionsbegriff wirkte sich auch nachhaltig auf die Forschungen bedeutender Anthropologen und Ethnologen aus, wie etwa M. Mauss, A. Radcliffe-Brown, B. Milanowski, E. E. Evans-Pritchard, C. Lévi-Strauss, E. Leach, V. W. Turner, M. Douglas oder P. Bourdieu.

Infolge dieser Verquickung von Religionswissenschaft, Ethnologie und Soziologie, wie sie in Frankreich im späten 19. Jh. und frühen 20. Jh. über È. Durkheim zustande kam, wurden die dichotomischen Analysekategorien profan und sakral aus der Anthropologie in die Religionswissenschaft mit seinen neuen Bedeutungsimplicationen des kontradiktorischen strukturanalytischen Gegensatzes reimportiert.³³

Aufbauend auf der französischen Religionsanthropologie gelangte dann der amerikanische Ethnologe C. Geertz in den 1970er-Jahren zu einer Relativierung des funktionalistischen Ansatzes, die sich aus der von ihm begründeten „interpretativen Anthropologie“³⁴ zwangsläufig ergibt. C. Geertz definiert Religion demnach als „ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“³⁵. C. Geertz begreift Religion als kulturell geschaffenes Symbolsystem und rückt die „kulturelle Dimension“³⁶ in den Vordergrund. Die Symbole werden durch den Glauben mit Bedeutungen aufgeladen und als Manifestationen der Religion verstanden. Religion gehört für ihn zur Kultur, die er als „ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom

Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“³⁷ auffasst.

C. Geertz bietet mit seiner Definition von Religion eine sehr weitläufige Beschreibung, weshalb ihm vorgeworfen wurde, seine Begriffsbestimmung würde auch andere kulturelle Phänomene, wie beispielsweise Geld, beschreiben.³⁸

1.1.2 Evolutionismus innerhalb der Religionswissenschaft

Evolutionistische Weltbilder finden sich bereits seit der Aufklärung³⁹ und hielten über soziokulturelle Evolutionstheorien ab dem 19. Jh. auch in den Religionswissenschaften Einzug. Die Entstehung entsprechender Theorien ist vor dem Hintergrund des Kolonialismus zu verstehen, durch welchen die westliche Welt verstärkt in Kontakt mit fremden Kulturen trat. Durch die neue Fülle an gesammelten Aufzeichnungen und Daten über die andersartigen „primitiven“ Kulturen in den Kolonien wurden Fragen nach der eigenen Identität aufgeworfen.⁴⁰ Das sich daraus entwickelnde, übersteigert ethnozentristische Selbstbewusstsein der westlichen Welt diente der Politik des Kolonialismus als Legitimation für die „Zivilisierung“ der vermeintlich primitiven nieder gestellten Urbewohner.⁴¹ Entsprechend dieses Selbstbilds des imperialistischen Europas des 18. und 19. Jh. wurden kulturelle und soziale Abläufe innerhalb eines linearen Entwicklungsstranges gesehen, die jede Kultur durchlaufen müsse, um an der Spitze der Zivilisation anzukommen. Entsprechenden Weltanschauungen liegt der Versuch zugrunde, die Menschheitsgeschichte als Ganzes wahrzunehmen und eine Logik ihrer Entwicklung zu erkennen. So verstand bereits G. W. F. Hegel die Menschheitsgeschichte als vorbestimmten teleologischen Prozess des Fortschritts und unweigerlichen Aufstiegs in Verbindung mit einem zunehmenden Bewusstsein der Freiheit.⁴²

Im 19. Jh. wurden diese evolutionistischen Weltbilder von der Soziologie aufgegriffen, die bis zum Ende des Ersten Weltkriegs in der Forschung ihren festen Stellenwert hatten.⁴³ Am Beginn der evolutionären Spirale wurden die „primitiven“ Kulturen angesiedelt, die sich in einem frühen Entwicklungsstadium hin zu einer „zivilisierten“ fortschrittlichen Kultur, im Sinne der westlichen Welt, befänden. Auch religionswissenschaftliche Modelle dieser Zeit vertraten diese teleologische Philosophie einer Entwicklung der Religion von einem primitiven zu einem zivilisierten Stadium.⁴⁴ Die wichtigsten Vertreter dieser unili-

32 Hillmann – Hartfiel 1994, 732–733.

33 *Sakral* von lat. *sacer* und *profan* von lat. *pro* = vor; *fanum* = Tempel.

34 Geertz 1973; in deutscher Übersetzung: Geertz – Luchesi 1983.

35 Geertz – Luchesi 1983, 48. Original: „a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence, and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic“.

(Geertz 1966, 4).

36 Geertz – Luchesi 1983, 46. Er bezieht sich dabei auf T. Parsons und E. Shils (Parsons – Shils 1951).

37 Geertz – Luchesi 1983, 46.

38 Renfrew 1985; Searle 1995; Renfrew 2007, 113.

39 Claessen 1996; vgl. Überblick: Sanderson 1997.

40 Vgl. Kehrer 1988, 170–180; Hillmann – Hartfiel 1994, 204 f.; Stolz 2001, 191–195.

41 Vgl. Eugenik.

42 Hegel 1961, 61, vgl. außerdem: Hegel – Moldenhauer 2006; Hegel 2009.

43 Vgl. Sozialdarwinismus. Biologischer Evolutionsbegriff wird auf soziologische Erklärungsmodelle angewendet.

44 Diese soziokulturellen Evolutionstheorien stehen in einer zweiten Phase teilweise in enger Verbindung zu biologischen Evolutionsmodellen dieser Zeit. Vgl. ausführlich: Wilson 2007. Allen voran

nearen, soziokulturellen Evolutionsmodelle waren A. Comte, H. Spencer, E. B. Tylor, L. H. Morgan, J. F. McLennan, J. Frazer und R. R. Marett. Ihnen allen liegt die Vorstellung zugrunde, dass alle Kulturen eine Entwicklung von einfachen zu komplexeren Strukturen vollziehen. Demnach würden sich alle Kulturen in Form von Stufen entlang einer Zeitachse weiterentwickeln, wobei die verschiedenen Stufen von den Forschern unterschiedlich benannt und angesiedelt wurden.

Gegen Ende des 19. Jh. gerieten unilineare Evolutionsmodelle in der Soziologie in Kritik und neue alternative Erklärungsmodelle lösten am Anfang des 20. Jh. den linearen Evolutionismus ab, bei dem der historische Partikularismus des deutsch-amerikanischen Ethnologen F. Boas eine bedeutende Rolle spielte.⁴⁵ F. Boas gilt als Begründer des Kulturrelativismus, den er als Antwort auf die evolutionistischen Modelle seiner Vorgänger einführte. Der kulturrelativistische Ansatz forderte eine wissenschaftliche, empirische Feldforschung, auf der weiterführende Untersuchungen aufbauen sollten, wobei alle Teilbereiche der Kultur berücksichtigt und einbezogen werden müssen.⁴⁶ Er begriff Kultur nicht als monolithisches Konstrukt, sondern als Gefüge, das Wandel impliziert.⁴⁷

Erst gegen Ende der 50er-Jahre blühten evolutionistische Modelle in den Sozialwissenschaften in Form des Neo-Evolutionismus wieder auf. Dessen Anfänge reichen jedoch mit N. Elias bis in die 30er-Jahre zurück, dessen Werk erst in den 70er-

ist hier H. Spencer zu nennen, der beispielhaft die gegenseitige Beeinflussung biologischer und soziokultureller Evolutionstheorien aufzeigt. H. Spencer übertrug Elemente der biologischen Evolutionstheorie auf die Gesellschaft. Demnach müsse auch die Gesellschaft entsprechend der biologischen Arten eine Evolution vom Homogenen zum Heterogenen durchlaufen, die durch die natürliche Selektion bestimmt wird. Vgl. Ausführlich: Bowler 1995; Schnackertz 1992, 143–145. Im Unterschied zu soziokulturellen Evolutionstheorien dieser Zeit fasste Ch. Darwin Evolution nicht als zielgerichtete oder geradlinige Entwicklung auf. Der Prozess der natürlichen Selektion erfolgt nicht nach Gesetzen, sondern per Zufall. Genetische Variationen und Mutationen entstehen willkürlich und zufallsbedingt. Bestimmte Variationen erweisen sich dabei als anpassungsfähig und zweckmäßig und werden weitergeben, woraus veränderte Arten entstehen. Darwin 1859; Darwin u. a. 1871; vgl. hierzu auch Wuketits – Nagl 1988, 43–52; Claessen 1996.

45 Er interessierte sich vor allem für mögliche gegenseitige Beeinflussungen verschiedener Kulturen (Kulturkontakt). Außerdem fordert er eine emische Perspektive, die den jeweiligen kulturellen Kontext bedenkt. Vgl. Rodekamp 1994. Vor allem seine Schüler wie z. B. A. L. Kroeber, R. H. Lowie, R. Benedict lehnten den linearen Evolutionismus ab.

46 Anhänger der unilinearen Evolutionstheorien verließen sich bei ihren Analysen oft auf Reiseberichte und ähnliches und führten selbst keine Feldforschungen unter vordefinierten Kriterien durch.

47 Ausgangsbasis für die Erforschung verschiedener Kulturen müssten nach F. Boas umfangreiche empirisch in der Feldforschung gesammelte Daten bilden, um im Sinne eines induktiven Vorgehens mögliche generalisierende Schlussfolgerungen aufstellen zu können. Bei der induktiven Methode werden große Mengen an Daten aus empirisch erforschten Kulturen miteinander verglichen, um mögliche Ähnlichkeiten herauszuarbeiten, die verallgemeinernde Aussagen zulassen. Eine Gefahr dieses Vorgehens besteht darin, signifikante Unterschiede zu negieren und als unbedeutende Merkmale abzutun. Vgl. Johnson – Earle 1987, 2–5; Hillmann – Hartfiel 1994, 109; Panoff u. a. 2000, 45 f.

Jahren breite Aufmerksamkeit erhielt.⁴⁸ J. H. Steward brachte 1955 das Modell eines multilinearen Evolutionsbegriffs auf, in dem die kulturelle Evolution in mehreren Strängen, abhängig von der Ökologie und der lokalen Geschichte abläuft.⁴⁹ Ihn interessierte, wie sich kulturelle Phänomene unter gewissen Umständen wiederholten oder sich ähnlich konstituierten.

Der amerikanische Anthropologe L. A. White⁵⁰ verstand Kultur als dynamischen Prozess und versuchte kulturelle Entwicklung mit Technologie und Energie in Verbindung zu bringen. Je höher der Energieverbrauch einer Gesellschaft oder Kultur beziehungsweise des Einzelnen pro Kopf und Jahr ist, desto fortschrittlicher sei sie. Beide bezogen in ihren Evolutionsbegriff den Einfluss von Diffusion mit ein und verstanden ihn nicht ausschließlich als endogenen Prozess. Ihre Untersuchungen basierten auf komparatistischen Analysen, durch welche es ihnen möglich war, bedingt generalisierende Schlussfolgerungen zu ziehen.

Vor allem in den USA fanden sich während der 60er–70er-Jahre Forscher, die maßgeblich an der Herausbildung dieses abgeänderten Evolutionsbegriffs beteiligt waren. Innerhalb der Cultural Anthropology entwickelten Schüler von J. H. Steward (E. R. Service, M. H. Fried, M. Harris) und andere Forscher wie M. Sahlins oder G. Lenski dieses neue Modell als Antwort der Boas-Anhänger. Bekannte anthropologische Gesellschaftstypologien entlang einer Entwicklungslinie finden sich bei E. R. Service⁵¹ bzw. A. Johnson und T. Earle⁵², die eine Entwicklung von *band* über *tribe*, *chiefdom* zu *state* sehen. M. Sahlins⁵³ und T. Earle⁵⁴ nehmen eine Unterscheidung in *head man*, *big man*, *simple chiefdoms*, *complex chiefdoms* und *state* vor. M. H. Fried⁵⁵ sieht eine Entwicklung von *egalitarian society* über *ranked society* und *stratified society* hin zu *state*. Sie alle versuchen eine Gesellschaftsentwicklung von einfachen zu komplexen Strukturen zu entwerfen, an dessen Ende der Staat steht und verbindet diese Entwicklungsprozesse mit zielgerichteten Religionsstadien.⁵⁶

1.1.3 Ritualbegriff

Das Wort Ritual geht auf *ritus* (lat.) zurück und meint Brauch, Sitte, Art, Zeremoniell oder feierlich religiöser Brauch⁵⁷. Cicero verwendet den Begriff *ritus* im Sinne der richtigen oder geltenden Durchführung von Opfern.⁵⁸

48 Vgl. Childe 1936; Childe 1951. Er entwirft ein Evolutionsmodell von *Hunter-gathers* über *Farmers* zu *Civilization* und prägte den Begriff der neolithischen Revolution. Vgl. allgemein: Cancik u. a. 1988, 172–175; Stolz 2001, 202–204.

49 Steward 1955.

50 White 2007 (1959); vgl. allgemein Peace – White 2004.

51 Service 1962; vgl. auch Service 1975.

52 Johnson – Earle 1987.

53 Sahlins 1963; vgl. auch Sahlins 1968.

54 Earle 1987; Earle 1978; vgl. auch Earle 1991a; Earle 1997.

55 Fried 1967.

56 Zusammengefasst bei Earle 1994.

57 Die etymologische Bedeutung des Wortes ist hingegen ungewiss. Drosowski 1963, 571 f.; vgl. forschungsgeschichtlicher Überblick: Hödl 2003b.

58 Cic. leg. XI. 22. Vgl. Hödl 2003b, 665.

Es war aber letztlich der schottische Theologe W. R. Smith, der sich am Ende des 19. Jh. als einer der ersten intensiv mit dem Ritual auseinandersetzte und eine umfassende Ritualtheorie entwickelte.⁵⁹ Er stellt das Ritual, also die lebensweltliche Auslegung (das Handeln), und nicht den Mythos (die Welterklärung) ins Zentrum seiner Untersuchungen. W. Smith sah das Ritual gegenüber dem Mythos als vorrangig an. Das Ritual bildet nach ihm den Ursprung, aus dem der Mythos und die Religion entstanden seien. Erst als der Sinn des Rituals vergessen war, wurde der Mythos als Erklärung des Rituals hinzugefügt.⁶⁰ Seine Überlegungen hatten gewichtige Auswirkungen auf bedeutende Wissenschaftler an der Wende zum 20. Jh., wie etwa auf J. Frazer⁶¹. Aber auch S. Freud⁶² und É. Durkheim⁶³ befanden sich darunter und geben so die Interpretation des damaligen Diskurses über Religion und Ritus in der internationalen Forschungsgemeinschaft und die sich daraus herausbildende *opinio communis* zu erkennen.

1.2 Religion und Ritual in der Archäologie

Auch in archäologischen Disziplinen setzte, wenngleich um einiges später als in den Religionswissenschaften, ein reger Diskurs zum Thema Religion und Ritual ein.⁶⁴ In diesem Prozess bediente sich die Archäologie der unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Ansätze, die der religiösen Ausdeutung archäologischer Befunde zugrunde gelegt wurden. Je nach Anlehnung an phänomenologische oder religionssoziologische Richtungen wurde das archäologische Material auf substantielle oder funktionalistische Fragestellungen hin untersucht.⁶⁵

Ogleich sich die *New Archaeology* oder *Processual Archaeology* in den 1960er-Jahren von der Sicht von C. Hawkes⁶⁶ löste, dass Glaubens- und ideologische Systeme durch archäologische Untersuchungen nicht erforschbar wären, setzten weiterführende methodische Überlegungen zum Thema Religion und Ritual erst ab den 1980er-Jahre ein.⁶⁷ Wichtige Beiträ-

ge dazu lieferten C. Renfrew⁶⁸, I. Hodder⁶⁹, M. Shanks und C. Tilley⁷⁰. Aus dieser Sicht der *post-processual Archaeology*, *interpretative Archaeology* oder *contextual Archaeology* stand vor allem die Untersuchung des Rituals im Vordergrund, das im archäologischen Befund materielle Spuren hinterlässt.⁷¹ Ein Ritual wird demnach als eine menschliche Handlung oder als Aktivität verstanden, die durch festgelegte und formale Abläufe strukturiert ist und nach bestimmten Kriterien vollzogen wird.⁷² Rituale müssen demnach nicht *a priori* mit religiösen Kontexten verbunden sein. Gerade in der modernen Welt existieren unzählige Rituale, die losgelöst von einer religiösen Ebene in politische oder soziale Kontexte eingebunden sind. C. Renfrew⁷³ spricht in diesem Zusammenhang von „*civic rituals*“, C. Bell⁷⁴ von „*ritual-like activities*“, symbolischen rituellen Handlungen, die keine religiöse Bedeutungsdimension besitzen, wie zum Beispiel Sportveranstaltungen, Theateraufführungen oder Spiele im weitesten Sinn.⁷⁵

Auf einer religiösen Ebene dienen Rituale dazu, den Glauben erfahrbar zu machen. Die richtige Ausführung eines Rituals ist die unmittelbare Äußerung der Religion. Die korrekte Durchführung des Rituals generiert die Gunst der Götter und sichert damit das Wohlergehen der Gemeinschaft. Auf diese Weise tritt der Mensch in eine Kommunikation und einen reziproken Gabenaustausch mit übernatürlichen Kräften. Entsprechende Rituale besitzen allerdings mehrere Funktionsebenen, die sich gegenseitig nicht ausschließen müssen. So erfüllen viele Rituale eine politische, soziale **und** religiöse Funktion. Beispielsweise übernahmen die Panathenäen zweifellos kultische Funktionen im Namen der Polisgottheit. Genauso stifteten diese aber soziale und politische Identität unter den Bürgern Athens, die im Alltag der Polis-Gemeinschaft zu tragen kam.⁷⁶

Religion wird in der postprozessualen Archäologie nach C. Geertz als Symbolsystem verstanden, das sich aus Glaube, Mythen und Doktrinen zusammensetzt, die sich nicht unmittelbar auf die Materialisierung des archäologischen Befunds ausgewirkt haben. Vielmehr enthalten materielle Hinterlassenschaften symbolische Bedeutungen, die es zu entschlüsseln gilt. Wichtig ist dabei die Einsicht der postprozessualen Bewegung, dass Daten und Interpretationen immer eine subjektive Seite haben und absolute Objektivität, wie es noch die *Prozes-*

59 Smith 1889. Überblick zu Ritualtheorien: Hödl 2003b; Belliger – Krieger 2013

60 Hödl 2003a, 578.

61 Frazer 1890.

62 Freud – Bernays 1999 (1912/13).

63 Durkheim 1977 (1912).

64 Vgl. Überblick zu Konzepten einer Religionsarchäologie: Hansen 2003; Insoll 2004, 41–64; Fogelin 2007; Wesler 2012, 1–29.

65 Hansen 2003, 140.

66 Vgl. Hawkes „ladder of inference“. Hawkes 1954. Hawkes beschäftigte sich mit den interpretativen Möglichkeiten der Archäologie und versuchte die verschiedenen Interpretationsfelder entlang einer Skala anzuordnen, die die Möglichkeiten und Grenzen einer archäologischen Erschließung aufzeigte. Auf einer ersten Ebene, die archäologisch am besten greifbar sei, siedelte er technologische Prozesse an, die zur Produktion von archäologischen Stätten und Material geführt haben. Als zweite und dritte Stufe nannte er Subsistenzökonomie, soziale und politische Institutionen und auf einer letzten Stufe, die sich einer archäologischen Interpretation nahezu entziehe, siedelte er religiöse Institutionen und Glaubenssysteme an. Vgl. Insoll 2004, 43.

67 Wilkins 1996, 2.

68 Renfrew 1985; Renfrew 1994.

69 Hodder – Hutson 1988.

70 Shanks – Tilley 1987a; Shanks – Tilley 1987b.

71 Hodder 1992, 15; Thomas 2000; Insoll 2004, 76–92.

72 Religionswissenschaftliche und ethnologische/soziologische Ritualtheoretiker: Hubert – Mauss 1909; Malinowski 1927; Lévi-Strauss 1962; Lévi-Strauss 1973; Turner 1968; Turner 1969; Geertz 1973, 87–125; Turner 1992; Michaels 2008.

73 Renfrew 2007.

74 Bell streicht die Bedeutung des Rituals als innovativen Aspekt heraus, so kann es dazu dienen, Glaubensvorstellungen zu beeinflussen, verändern oder erschaffen. Bell 1992; Bell 1997; Humphrey – Laidlaw 1994; Fogelin 2007, 58.

75 Renfrew 1994, 52.

76 Vgl. Parker 1996.

sual Archaeology für sich in Anspruch nahm, über die Möglichkeiten und Mittel der Archäologie nicht zu erreichen ist.

Wenngleich die methodischen und theoretischen Arbeiten zum Thema Religion und Ritual in den letzten Jahrzehnten stetig stiegen und ein reges Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen und Analyseverfahren zeigen, blieben die Ansätze meist sehr heterogen und bieten nur in den seltensten Fällen umfassende archäologisch anwendbare Konzepte.⁷⁷ Wie T. Insoll aufzeigen konnte, sind diese unterschiedlichen Ansätze und Erklärungsmodelle in vielen Fällen an spezifische Zeitperioden und geografische Untersuchungsareale gekoppelt und können schlecht auf andere Epochen übertragen werden. So beschränken kognitive Prozessualisten ihre Religionsforschungen beispielsweise auf das Jungpaläolithikum, während Phänomenologen der postprozessualen Archäologie sich auf das Neolithikum fokussieren.⁷⁸ Als wichtigster Vertreter einer mediterranen Religionsarchäologie gilt sicherlich C. Renfrew, ein Mitbegründer der *processual Archaeology*, der sich als einer der Ersten systematisch mit dem Thema Religion und Ritual auseinandersetzte. Als Pionierleistung gilt in diesem Zusammenhang seine Arbeit ‚The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi‘ (London 1985), auf die sich bis heute viele religionsarchäologische Arbeiten stützen.⁷⁹ Ausgehend von Spiro definierte er Religion als „an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings“⁸⁰. Dabei schlägt C. Renfrew nach R. Rappaport vor, menschliche und tierische Rituale folgendermaßen zu definieren: „as conventional acts of display through which one or more participants transmit information concerning their physiological, psychological or sociological states either to themselves or to one or more of their participant“⁸¹. Rituale lassen sich folglich auch im Tierreich finden und sind als Handlungen zu begreifen, über welche Informationen sichtbar gemacht und ausgetauscht werden.⁸² Bestimmendes Element eines Rituals ist nach C. Renfrew ein Handlungsablauf nach festgesetzten Regeln, was das Ritual zum Spiel/Wettkampf sehr ähnlich und schwer unterscheidbar macht.

Vor dem Hintergrund einer kognitiven Archäologie⁸³ konstruierte er ausgehend vom archäologischen Material ein

dreiphasiges Verfahren zur Analyse materieller Spuren von Religionen in prähistorischen Kulturen, wodurch Rückschlüsse auf Glaubenssysteme möglich gemacht werden sollen.⁸⁴ Der erste Schritt besteht darin, archäologische Befunde als kultisch zu identifizieren, wofür er eine *List of Correlates* entwickelte. Dabei handelt es sich um 18 allgemeine Indikatoren religiösen Verhaltens, die sich im archäologischen Befund materialisieren können, wie beispielsweise Votive, Gaben oder Kultbauten.⁸⁵

Diese bedeutsamen Materialisierungsformen von Ritualen können dann in einem zweiten Schritt interpretiert und in Verbindung mit religiösen Vorstellungen gebracht werden. Um solche Einblicke in Glaubenssysteme zu ermöglichen, bedarf es nach C. Renfrew einer Rekonstruktion des Symbolsystems.⁸⁶ Um Objekte oder Repräsentationen von Objekten als Symbol zu erkennen, verweist C. Renfrew auf folgende Punkte:⁸⁷

- 1) Ein Symbol ist ein Objekt oder eine Darstellung mit einer spezifischen Bedeutung, welche in einer normativen Form zum Ausdruck gebracht wird und abstrakt gestaltet sein kann. Das bedeutet, dass das Symbol und somit die inhärente Bedeutung in einer gleichbleibenden Weise wiederholt dargestellt wird. Die materielle Objektivierung eines Symbols findet sich im archäologischen Befund dementsprechend häufig.
- 2) Symbole werden oft im selben Befund- und Bedeutungskontext verwendet. Wenn daher ein Symbol bekannt ist, kann über dessen Bedeutungsimplicationen auf die Bedeutungspalette des rituellen Gesamtkontextes rückgeschlossen werden.
- 3) Die Form eines Symbols ist meist nicht willkürlich und kann auf dessen Bedeutung hinweisen. Symbole werden oft *pars-pro-toto* verwendet. C. Renfrew führt den Vergleich der Krone an, die als Zeichen für Königtum eingesetzt werden kann. Demnach ist die Untersuchung und Analyse der Ikonografie von entscheidender Bedeutung, um Symbole ausfindig zu machen. In einem letzten Schritt können die gefundenen kultischen Symbole dazu dienen, auch andere Kontexte, in denen diese Symbole auftauchen, als kultisch zu deuten.⁸⁸

77 Entsprechende Bemühungen finden sich vor allem im angelsächsischen Raum: Insoll 2004; Insoll 2011; Whitehouse – Martin 2004; Johnston 2004; Mikalson 2005; Kyriakidis 2007; Loretz u. a. 2013; Naiden 2013. Zu einem Überblick über zeitgenössische Ansätze innerhalb einer Religionsarchäologie: Insoll 2004, 65–100.

78 Insoll 2004, 65.

79 Im sizilischen Kontext siehe Palermo u. a. 2009, 63, Tab. 1; Urquhart 2010b; Urquhart 2014.

80 Spiro 1966, 96.

81 Rappaport 1971, 63.

82 Diese Definition hat ihren Ursprung bei A. Wallace, auf dessen Arbeit R. Rappaport verweist. Vgl. Wallace 1966, 235 f.; siehe Kapitel I.2.2.

83 C. Renfrew hat den Begriff und das Verständnis einer kognitiven Archäologie vor allem in den 90er-Jahren entscheidend geprägt. Die kognitive Archäologie untersucht das Denken und die kognitiven Fähigkeiten von Menschen in prähistorischen Gesellschaften.

Durch archäologische Hinterlassenschaften wird versucht, auf die physiologischen Prozesse des Gehirns von prähistorischen Menschen, d. h. ihrem Denken, rückzuschließen, um Hinweise auf deren Wahrnehmung und Fähigkeiten zu bekommen. Vgl. Renfrew 1994.

84 Renfrew 1985, 24–25. Er veranschaulicht sein Vorgehen am Beispiel des Aghia-Triadha-Sarkophages. Die gelungene Identifizierung eines oder mehrerer Symbole, in diesem Fall der *horns of consecration* und der Doppeläxte, bedeutet allerdings noch nicht, etwas über deren nähere Bedeutung zu erfahren.

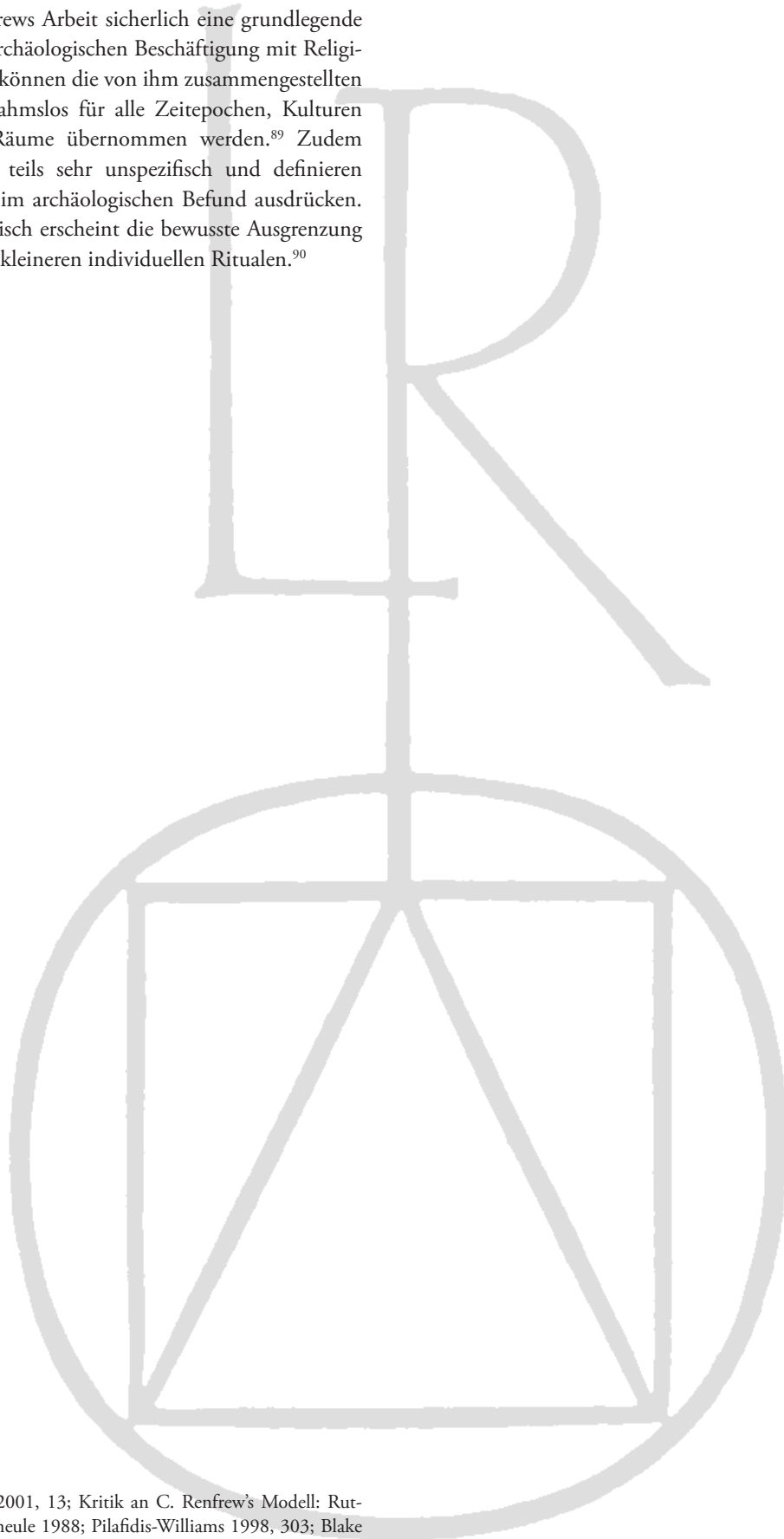
85 Vgl. Kapitel I.2.2–3.

86 Renfrew 1985, 15; Renfrew 1994, 52.

87 Renfrew 1985, 13 f.

88 Er verweist allerdings auf die Gefahr von Zirkelschlüssen und voreiligen Schlussfolgerungen in einer frühen Phase der Analyse.

Wenngleich C. Renfrews Arbeit sicherlich eine grundlegende Basis innerhalb der archäologischen Beschäftigung mit Religion und Ritual schuf, können die von ihm zusammengestellten Kriterien nicht ausnahmslos für alle Zeitepochen, Kulturen und geografischen Räume übernommen werden.⁸⁹ Zudem sind seine Kriterien teils sehr unspezifisch und definieren nicht, wie sich diese im archäologischen Befund ausdrücken. Besonders problematisch erscheint die bewusste Ausgrenzung von Hauskulten und kleineren individuellen Ritualen.⁹⁰



89 Bertemes – Biehl 2001, 13; Kritik an C. Renfrew's Modell: Rutkowski 1986; Vermeule 1988; Pilafidis-Williams 1998, 303; Blake 2005, 102. L. Urquhart verwendet eine abgewandelte *List of correlates* für ihre vergleichende Untersuchung zu „kolonialer“ und „indigener“ Religion auf Sizilien und Sardinien. Urquhart 2010a, v. a. 38–56; siehe auch Urquhart 2014, 4 f.

90 Renfrew 1985, 21–22.