Jenaer Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft (JFhS), Band 19

Emmanuel Dupraz

# Aufbau und Komponenten der umbrischen Ritualbeschreibungen: die Iguvinischen Tafeln II, III und IV

BUSKE

# Aufbau und Komponenten der umbrischen Ritualbeschreibungen: die Iguvinischen Tafeln II, III und IV

# Jenaer Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft

herausgegeben von

Martin Joachim Kümmel und Sabine Ziegler

Bis Band 18: Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft

Band 19

BUSKE

# Aufbau und Komponenten der umbrischen Ritualbeschreibungen: die Iguvinischen Tafeln II, III und IV

von

Emmanuel Dupraz

BUSKE

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Université libre de Bruxelles

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über ‹https://portal.dnb.de› abrufbar.

ISBN (Print) 978-3-96769-273-0
ISBN eBook (PDF) 978-3-96769-274-7

© 2022 Helmut Buske Verlag GmbH, Hamburg. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.
Umschlaggestaltung: Tim Oliver Pohl, nach einer Reihengestaltung von Igelstudios Detemple Design, Igel b. Trier, unter Verwendung des Bildes *Inti et Mama Quilla* von Séverine Chavanon. Druck und Bindung: Hubert & Co – eine Marke der Esser bookSolutions GmbH, Göttingen.
Printed in Germany.

*Dem Andenken an meinen Vater Jacques Dupraz (1932–2016)*

*à Lucie, pour le passé et pour l'avenir*

*ac i'n mab Owain a gafodd ei eni ar yr 8fed o Dachwedd, 2017*

# Inhaltsverzeichnis


Einführung – Inhalt und Geschichte der Texte, Zweck der Monographie ..... 1

Zur Geschichte der Schrifttradition in *Iguuium* ..... 3

Zur Geschichte der Texte der Iguvinischen Tafeln ..... 6

Thema und Problematik der vorliegenden Untersuchung ..... 10

Textetablierung und Transkriptionskonventionen ..... 20

Kapitel 1 – Die graphematischen Merkmale der umbrischen Ritualbeschreibungen ..... 23

Die Notierung der wortauslautenden Nasale ..... 23

Exkurs 1: das Lexem **esunu** ..... 29

Exkurs 2: die **vestiçia**-Nebengabe ..... 30

Exkurs 3: die **persuntru**-Nebengabe ..... 31

Die Notierung der Langvokale ..... 38

Der Gebrauch der Worttrenner ..... 42

Exkurs 4: zur Bedeutung des Verballexems **vestikatu** ..... 52

Exkurs 5: zum asyndetischen Paar **snates: asnates** ..... 54

Exkurs 6: Worttrenner in weiteren Texten der Iguvinischen Tafeln ..... 56

Exkurs 7: einzelne Punkte als Worttrenner in den Texten in den etruskischen Alphabeten ..... 65

Schlussbemerkungen ..... 72

Kapitel 2 – Die stilistischen Merkmale der umbrischen Ritualbeschreibungen 75

Titel und titelartige Komponenten in den Anfangssätzen der Ritualbeschreibungen ..... 75

Exkurs 8: die Form **tiçel** ..... 77

Exkurs 9: die Phrase **karne: speturie: atiieřie: aviekate** ..... 79

Exkurs 10: die Bezeichnung der **seme: nies: tekuries** ..... 83

Teiltitel im Imperativ II innerhalb der Ritualbeschreibungen ..... 95

Exkurs 11: zum Dreischritttanz in II a 24 und 25 ..... 104

Exkurs 12: Weiteres zu **vestikatu: ahtrepuřa/$^{25}$tu** und der Passage II a 24 bis II a 27 ..... 107

Überleitende Nebensätze und Konnektoren in den Ritualbeschreibungen ..... 117

Exkurs 13: Weiteres zu den umbrischen Konnektoren ..... 119

Exkurs 14: das „Vor-stellen“ des **uhtur** im **kumnakle** (III 4 bis III 7) ..... 126

Exkurs 15: die Phrase **putrespe: erus** (IV 14) ..... 128

Exkurs 16: die Konstruktion **etu: veltu** (IV 21) ..... 129

Exkurs 17: die Formen **arçlataf** und **ufestne** (IV 22) ..... 129

Exkurs 18: die Form **vufetes** (II a 31, IV 25) ..... 131

Parallelismen und Asymmetrien: Die stilistischen Merkmale der Aufzählungen innerhalb der Ritualbeschreibungen ..... 136

Schlussbemerkungen ..... 149

Kapitel 3 – Der Aufbau der Beschreibung des Wiedergutmachungsrituals ..... 153

Titel und ritualiniziale Erklärung ..... 153

Exkurs 19: Weiteres zu **naraklum: / $^{2}$vurtus** und **aiu: urtu: fefure** ..... 159

Die erste Opferdreiheit ..... 165

Die zweite Opferdreiheit - das Opfer für **tikamne: iuvie** ... 168
Exkurs 20: zur Form **unu** (II a 6, II a 8) ... 168
Exkurs 21: zu den drei Tötungsmodi ... 170
Die zweite Opferdreiheit – die Opfer für **ahtu: iuvip** und **ahtu marti** ... 178
Exkurs 22: zum Lexem **fasiu** ... 179
Exkurs 23: zum Lexem **ařepe** ... 182
Exkurs 24: zum Lexem **hapinaf**/*habina* („weibliche Lämmer“) in I a 24 bzw. VI b 22 ... 187
Die Gesamtanweisungen am Ende der Ritualbeschreibung ... 191
Schlussbemerkungen ... 195

Kapitel 4 – Der Aufbau der Beschreibung der **huntia** ... 199
Titel und Datumsangabe ... 200
Exkurs 25: zur Form **heriiei** (II a 16) ... 200
Exkurs 26: Weiteres zu **ařfertur** als Beamtentitel ... 203
Exkurs 27: Weiteres zur Phrase **menzne: kurçlasiu** (II a 17) ... 211
Die Vorbereitung des Rituals ... 214
Exkurs 28: zum Relativsatz *pufe. pir. entelust* (VI b 50) ... 216
Die Phasen der *praefatio* (?) und der *immolatio* ... 223
Exkurs 29: Weiteres zur Formel **puni fetu** ... 225
Das Schlachten und das erste Zerlegen des Opfertieres ... 230
Exkurs 30: **śeritu** und **azeriatu**, *stiplatu* und *anstiplatu* ... 239
Das Darbringen der **arvia** ... 242
Das zweite Zerlegen des Opferfleisches ... 248
Das Darbringen des Opfertieres und die dazugehörigen Handlungen ... 251
Exkurs 31: Weiteres zu **ampeřia**, **aseçeta** und **eenpersuntra** ... 254
Exkurs 32: zur Form **pustra** ... 257
Der Weg an die **spinia** ... 261
Die **vestikatu**-Ergänzungshandlungen an der **spinia** ... 267
Exkurs 33: Zusätzliches zu den **supa**-Organen und den **veskla**-Gefäßen ... 270
Exkurs 34: zur Anweisung **mefa: / [17]vestiça: ustetu** (I a 16 und 17) ... 280
Die Rückkehr an die **asa**, die Fortsetzung der Ergänzungshandlungen und das Aufräumen des kultischen Raums ... 281
Exkurs 35: zur Stelle VI b 40 und 41 ... 289
Die beiden Schlussformeln der Beschreibung der **huntia** ... 293
Schlussbemerkungen ... 296

Kapitel 5 – Der Aufbau der Beschreibung der **seme: nies: tekuries** ... 303
Titelartige Angaben und **upetu**-Phase der *probatio* der Opfertiere ... 304
Exkurs 36: die umbrischen **seme: nies: tekuries** und die römische Gottheit *Sēmō Sancus* ... 305
Exkurs 37: Weiteres zu u. **pumpeřias** und o. **púmperiais** ... 309
Exkurs 38: Weiteres zu *acnu* („Jahr (?)“) ... 315
Exkurs 39: Weiteres zum Austausch zwischen **tekvias**-Gruppen und Bruderschaft *Atiedia* ... 317
Exkurs 40: zum Eigennamen **attā*- und seinen Ableitungen ... 329
Exkurs 41: Weiteres zu den verschiedenen Phasen der *probatio* der Opfertiere ... 333
Der eigentliche Beginn des Rituals, die **eveietu**-Phase der *probatio* der Opfertiere und die *immolatio* des Schweins und des Bocks ... 336

Exkurs 42: zu **upetu** und **eveietu** in der Passage II b 7 bis II b 11 ..... 337
Die Vorbereitung zum Darbringen des Bocks ..... 350
Exkurs 43: Weiteres zum Lexem **fesner-** ..... 352
Exkurs 44: zur Phrase **vistiça: feta** (II b 13) ..... 355
Das Darbringen des Bocks ..... 359
Die Ergänzungshandlungen am Ende des Bockopfers ..... 366
Das Kalbopfer – die *probatio* des Tiers ..... 370
Das Kalbopfer – eigentlicher Beginn des Opfers, *immolatio*, Darbringen ..... 376
Exkurs 45: einige Anmerkungen zu den theonymischen Formeln in den iguvinischen Ritualbeschreibungen ..... 377
Exkurs 46: Weiteres zu lat. *inter caesa et porrecta* ..... 385
Das Kalbopfer – synthetische Angaben ..... 386
Schlussbemerkungen ..... 388
Exkurs 47: Weiteres zum Vergleich zwischen **vitlu: vufru** und *uacca honoraria* ..... 390

Kapitel 6 – Der Aufbau der Beschreibung des Neujahrsrituals ..... 401
Titelartige Elemente und Datumsangabe ..... 402
Exkurs 48: Weiteres zur rituellen Relevanz des Mittags in Rom und in *Iguuium* ..... 403
Das vorbereitende Sühnopfer ..... 405
Exkurs 49: zur alternativen Analyse von **huntak** durch Weiss 2010 ..... 406
Die *probatio* der Opfertiere in der Stadt in Anwesenheit des Oberbeamten des Stadtstaates ..... 411
Der Weg ins Feld und das Anzünden des Feuers ..... 422
Exkurs 50: zum asyndetischen Paar **fertuta: aituta** (III 13) ..... 422
Die Vorbereitung der **kletra** im Feld ..... 429
Der Weg in den Hain ..... 437
Exkurs 51: zu den Postpositionen **-ař** und **-ku** im Umbrischen ..... 439
Exkurs 52: zur Form **kařitu** und zum Flexionsklassenwechsel bei den umbrischen Verballexemen ..... 446
Die *immolatio* der zwei Opfertiere im Hain ..... 455
Exkurs 53: zum Lexem **ahtis-** ..... 461
Exkurs 54: einige Anmerkungen zum oskischen Lexem **tríbuf** ..... 465
Exkurs 55: eine spekulative Hypothese zur Bedeutung von u. **trefi-** ..... 466
Exkurs 56: lateinische Parallelen zur Formel **fratrusper: /** [24]**atiieřies: ahtisper: eikvasatis: tutape: iiuvina /** [25]**trefiper: iiuvina** ..... 473
Exkurs 57: zu den Passagen II b 7 bis II b 11 und III 22 bis III 30 ..... 481
Exkurs 58: die Phrasen **tiçlu: sevakni** und **iuka: mersuva** laut der Interpretation von Weiss 2010 ..... 485
Das Schlachten des Ferkels (samt einem Nebenopfer von **aruvia**) ..... 486
Das Schlachten, das Zerlegen und das Darbringen des Schafs (samt dem Nebenopfer zweier **struhçla**-Gebäcke) ..... 491
Exkurs 59: zu Genus und Numerus der Formen des Lexems **ereçlum-** ..... 503
Exkurs 60: Weiteres zur Interpretation der Passage VI b 37 bis VI b 40 ..... 514
Exkurs 61: Weitere Bemerkungen zum Opfer hinter dem **vehiies**-Tor ..... 522
Zusätzliche Operationen beim Darbringen des Schafs ..... 528
Exkurs 62: zur Abwesenheit jeglichen Konnektors in der Passage (53) = IV 6 bis IV 14 ..... 535

Die Ergänzungshandlungen – das dreigliedrige Opfer von **mefa**-, **vestiçia**- und **persuntru**-Gaben ... 546
Die Ergänzungshandlungen - das Holen des **tehteřim** und die darauffolgenden Operationen ... 558
Exkurs 63: Weiteres zur Form **sevakne** in IV 9 und IV 23 ... 573
Das Ende der Ergänzungshandlungen und das Aufräumen des kultischen Raums ... 583
Die letzten Vorschriften: ein Nachtrag zur gesamten Ritualbeschreibung ... 588
Exkurs 64: Weiteres zum Ende des *piaculum* und der *lustratio* ... 600
Exkurs 65: Weiteres zur morphologischen Interpretation der Form **neiřhabas** (IV 33) ... 606
Schlussbemerkungen ... 610

Kapitel 7 – Rituelle Prinzipien und redaktionelle Grundlinien in den iguvinischen Zeremonienbeschreibungen ... 627
Die Hauptphasen der Rituale ... 629
Exkurs 66: zu den **kapi**-Gefäßen als Instrumenten staatlichen Kults ... 641
Die verschiedenen Arten von Tieropfern ... 649
Exkurs 67: **persuntru**-Gabe, **vepesutra**-Gabe und **pelsanu**-Tötungsmodus ... 651
Einheitliche bzw. uneinheitliche Terminologie in den verschiedenen Quellen: die Bezeichnung der Hauptphasen ... 659
Einheitliche bzw. uneinheitliche Terminologie in den verschiedenen Quellen: der Tötungsmodus 678
Einheitliche bzw. uneinheitliche Terminologie in den verschiedenen Quellen: die **veskla**- und die **kapiře**-Gefäße ... 685
Asymmetrie und Hierarchie als Normen in der Ausführung der iguvinischen Rituale ... 693
Hierarchien zwischen Opfertieren ... 704
Exkurs 68: ein paar Anmerkungen zu den iguvinischen Gebetstexten ... 719
Hierarchien zwischen Tötungsmodi? ... 723
Exkurs 69: **tures** und **erietu** ... 729
Spuren pythagoreischer Überlegungen in den Iguvinischen Tafeln - zur Geschichte der iguvinischen Ritualbeschreibungen ... 734
Exkurs 70: zur Stadtmauer von *Iguuium* ... 746
Schlussbemerkungen: die Iguvinischen Tafeln als Zeugnisse für die fortwährende Umgestaltung einer rituellen und textlichen Tradition ... 752

Anhang 1 – Das Wiedergutmachungsritual (II a 1 bis II a 14) ... 759

Anhang 2 – Die **huntia** (II a 15 bis II a 43) ... 761

Anhang 3 – Die **seme: nies: tekuries** (II b 1 bis II b 29) ... 763

Anhang 4 – Das Neujahrsritual (III 1 bis IV 33) ... 765

Literaturverzeichnis ... 769

*Index uerborum* ... 787

*Index locorum* ... 801

*Index rerum* ... 819

# Einführung
# Inhalt und Geschichte der Texte, Zweck der Monographie

0.1.1. Im Jahre 1444 wurden in Gubbio (lat. *Iguuium*), einer kleinen Stadt in Umbrien, sieben Bronzetafeln ausgegraben, die seither als die Iguvinischen Tafeln bezeichnet werden. Auf ihnen wurden lange Texte notiert, die einen hervorragenden Status unter den epigraphischen Dokumenten Altitaliens genießen, weil sie einen grundlegenden Beitrag sowohl zur Kenntnis der umbrischen Sprache als auch zur Erkundung der italischen Opferrituale liefern. Fünf der sieben Tafeln sind auf beiden Seiten beschriftet (Tafeln I, II, V, VI, VII).[1] Nur die Tafeln III und IV, auf denen ein einheitlicher Text geschrieben ist, sind nicht opisthograph.[2]

0.1.2. Die Texte, die auf den Tafeln erscheinen, gehören zu zwei verschiedenen Gattungen:

– auf den Tafeln V und VII b sind vier kurze Beschlüsse von Seiten der Bruderschaft *Atiedia*, einer Sodalität von Priestern, zu finden (drei Beschlüsse auf Tafel V: V a 1 bis V a 13; V a 14 bis V b 7; V b 8 bis V b 18; der vierte Beschluss auf Tafel VII b: VII b 1 bis VII b 4). Die Beschlüsse beziehen sich auf organisatorische Fragen und ordnen an, wie die Bruderschaft ihre Aufgaben planen soll.

– auf allen anderen Tafeln bzw. Seiten treten Beschreibungen von Ritualen auf, wie sie von Seiten der Brüder *Atiedii* auszuführen sind. Diese Texte verweisen im Gegensatz zu den Beschlüssen auf die verschiedenen Handlungen, die die Brüder *Atiedii* während bestimmter Rituale ausführen sollen. Aus pragmatischer Sicht handelt es sich nicht um Berichte darüber, was an einem bestimmten Datum in der Vergangenheit stattgefunden hat, sondern um Vorschriften, die auf mehr oder weniger detaillierte Weise anordnen, wie die Priester in der Zukunft die verschiedenen Rituale auszuführen haben. Dies erklärt, warum sie grundsätzlich im Imperativ II, nicht etwa im Indikativ Präsens oder Perfekt verfasst sind.[3]

Insgesamt werden sechs verschiedene Rituale beschrieben:

– das *piaculum*:[4] zwei verschiedene Fassungen, eine kürzere (I a 1 bis I b 9) und eine längere (VI a 1 bis VI b 47)

---

1 Zur traditionellen Nummerierung der Tafeln, die seit dem 19. Jahrhundert allgemein angenommen wurde, vgl. Prosdocimi 1984, S. 47, 121 und 134-136.

2 Im vorliegenden Werk wird nach üblicher Praxis durch die Angabe der Tafel, der Seite der Tafel (a oder b) und der betreffenden Zeile auf die verschiedenen Passagen hingewiesen. Im Fall der Tafeln III und IV fällt die Angabe der Seitennummer aus.

3 Zum Gebrauch des Imperativ II in den offiziellen Vorschriftstexten in Rom vgl. Magdelain 1978, S. 22-28. Die iguvinischen Beschlüsse dagegen belegen den Gebrauch von Formen im Imperativ II und im Konjunktiv und von deontischen Lexemen, vgl. Roth 2019, S. 122-130 und 132-133 sowie Dupraz 2020a, S. 124-127.

4 Das Ritual wird in VI a 8, VI a 19, VI a 19 und 20 sowie VI b 48 als *ocrer. pihaner* („*piaculum* der Stadt“) bezeichnet, vgl. etwa Prosdocimi 1991², S. 478, was die traditionelle Bezeichnung des Rituals als *piaculum* rechtfertigt. Zur etymologischen Verwandtschaft zwischen dem Verballexem *pihaner* und lat. *piaculum* vgl. etwa Untermann 2000, S. 553. Zur rituellen Relevanz der lateinischen *piacula* als Etablierung bzw. Wiederetablierung eines Zustandes der religiösen Reinheit vgl. Fugier 1963, S. 331-369.

– die *lustratio*:[5] ebenfalls zwei verschiedene Fassungen, eine kürzere (I b 10 bis I b 44)[6] und eine längere (VI b 48 bis VII a 54)
– das Wiedergutmachungsritual[7] (II a 1 bis II a 14)
– das Ritual der **huntia**[8] (II a 15 bis II a 43)[9]
– das Ritual der **seme: nies: tekuries**[10] (II b 1 bis II b 29)
– das Neujahrsritual[11] der Tafeln III und IV (III 1 bis IV 33)

---

Die genaue Bedeutung des Lexems **ukar**/*ocar* ist umstritten. Vermutlich bedeutet **ukar**/*ocar* synchron eher „Stadt" als „Burg". Die etymologische Bedeutung, die zweifelsohne als „Höhenburg" anzusetzen ist, scheint sekundär auf jede Art von „Siedlung" erweitert worden zu sein. Vgl. Calzecchi-Onesti 1981, S. 172, 186 und 189, Rix 2000b, S. 224-228, Bourdin 2012, S. 400-401, Hadas-Lebel 2015, S. 258-266 sowie Dupraz 2018b, S. 68 Fn. 22.

5 Das lateinische Lexem *lustratio* bezieht sich auf Rituale, bei denen der Opfernde um ein bestimmtes Gebiet mit den darzubringenden Opfertieren dreimal herumgeht, um die Menschen und Lebewesen, die sich darin befinden, zu einer einheitlichen Gruppe unter dem Schutz der Gottheit zu machen. Dabei wird i.d.R. Mars bzw. eine kriegerische Gottheit verehrt. Eine *lustratio* ist kein Sühneritual. Dabei ist zwar eine Komponente der Reinigung vertreten, aber letztere ist nicht vergangenheits-, sondern zukunftsorientiert. Zum Begriff der *lustratio* vgl. Dumézil 1974², S. 241, Versnel 1975, S. 100-104, Rüpke 1990, S. 144-146 und Scheid 2005, S. 148. Da das iguvinische Ritual diese Merkmale allesamt aufweist, wird es traditioneller Weise wie die betreffenden römischen Zeremonien als *lustratio* bezeichnet.

6 Am Ende der Seite I b tritt ein Kolophon auf (I b 45), der wohl den Namen des Beamten angibt, der die Verfertigung der Tafel I beauftragte, vgl. Prosdocimi 1978a, S. 627 und 1984, S. 143. Der Kolophon weist *pace* Rix 1993a, S. 336 auf die Herstellung des materiellen Gegenstandes hin, auf dem er erscheint: die Tafel I. Insofern ist er auf die gleiche Weise zu verstehen, wie die zahlreichen Gedenkinschriften der Antike, die auf dem materiellen Ergebnis von öffentlichen Werken eingraviert sind und den Namen des Zuständigen rühmen. Der **kvestur** ist ein Beamter der Bruderschaft, vgl. § 4.2.2 Exkurs 26 und § 6.4.6.
Zur Perfektform **usaie** (I b 45) bzw. **usaçe** (II a 44) („tat, machte, stellte her > ließ herstellen") vgl. Willi 2010, S. 2 mit älterer Literatur. Zum Lexem vgl. auch Untermann 2000, S. 811, Weiss 2010, S. 326 sowie Dupraz 2016d, S. 340 Fn. 27. Der Perfektstamm **op(e)sā-nky-* mit Suffix **-nky-* ist *pace* Rix 1993a, S. 336 als iguvinische oder gesamtumbrische Variante des für das Verballexem *osatu* („tun, machen, bauen, errichten, herstellen") im Sabellischen ansonsten belegten Perfektstammes **ōps-* o.ä. einzustufen. Es steht nicht fest, ob der Stamm **ōps-* im Umbrischen ansonsten bezeugt ist, da die Interpretation der Form *opse(n)t* (Indikativ Perfekt Aktiv) oder aber *opset(a)* (Partizip Perfekt Passiv) in der Inschrift Vetter 234 = Rix Um 6 = Crawford FVLGINIAE 1 unsicher ist, vgl. zuletzt Meiser 1986, S. 101 und 1987, S. 112 Fn. 48, Rix 1993a, S. 335, Rocca 1996, S. 98-100, Untermann 2000, S. 802, Crawford (Hg.) 2011, S. 113 sowie Agostiniani/Calderini/Massarelli (Hgg.) 2011, S. 50-51. Zur Entstehung von vergleichbaren Variationen zwischen Perfektstämmen innerhalb der sabellischen Gruppe und sogar der umbrischen Sprache selbst vgl. Dupraz 2016d, insbesondere S. 337. Die Dublette **usaie** in I b 45 anstelle von **usaçe** in II a 44 ist als phonetische Weiterentwicklung von **-(n)ç-** oder aber als Verschreibung zu verstehen. Letztere Hypothese ist aus epigraphischen Gründen plausibel, vgl. Kent 1926, S. 35 und Prosdocimi 1984, S. 180.
Die Bedeutung des Lexems *osatu* in der Inschrift Vetter 234 = Rix Um 6 = Crawford FVLGINIAE 1 (*opset*, wie auch immer die Form zu erklären ist) sowie auch in Vetter 233 = Rix Um 7 = Crawford TADINVM 3 (eindeutige Partizipialform *oseto*) stimmt gerade mit der Hypothese überein, dass die Form **usaie** bzw. **usaçe** in I b 45 bzw. II a 44 ebenfalls „ließ [im materiellen Sinne] herstellen" bedeutet. Der **kvestur** „ließ" die Tafeln I und II a „herstellen": Der Kolophon gedenkt dieses Auftrages.

7 Zur Relevanz des in II a 1 bis II a 14 angeordneten Rituals als Wiedergutmachungszeremonie vgl. § 2.2.3, § 2.2.3 Exkurs 9, § 3.2.1, § 3.3.1 und § 3.7.1.

8 Die Ritualbeschreibung trägt in II a 15 den Titel **huntia**, vgl. § 2.2.2 und § 4.2.1.

9 Am Ende der Seite II a tritt in II a 44 der gleiche Kolophon auf wie in I b 45. Allerdings tritt diesmal die Perfektform **usaçe** anstelle von **usaie** auf.

10 Die Ablativphrase **seme: nies: tekuries** in II b 1 verweist wohl titelartig auf die im darauffolgenden Text angeordnete Feier, s. § 2.2.5 und § 5.2.1.

Ziel der vorliegenden Monographie ist es, die vier letztgenannten Ritualbeschreibungen zu untersuchen. Davor muss allerdings erklärt werden, in wie fern die Texte des Wiedergutmachungsrituals, der **huntia**, der **seme: nies: tekuries** und des Neujahrsrituals eine einheitliche Gruppe darstellen, deren Erforschung wünschenswert ist.

## Zur Geschichte der Schrifttradition in *Iguuium*

0.2.1. Drei verschiedene Alphabete sind in den Iguvinischen Tafeln vertreten:[12]

– Die Tafeln I, II, III und IV weisen die lokale Adaption eines nordetruskischen Alphabets auf, wobei die Schrift der Tafeln III und IV in mancher Hinsicht von derjenigen der Tafeln I und II zu unterscheiden ist. V.a. relevant ist der Gegensatz zwischen *-m-* in den beiden Reihen von Texten: In den Tafeln III und IV tritt *-m-* als Folge von fünf schrägen Strichen, in den Tafeln I und II aber mit drei senkrechten Hasten und zwei schrägen Bindestrichen dazwischen auf.

– Die beiden Beschlüsse V a 1 bis V a 13 sowie V a 14 bis V b 7 werden in der lokalen Anpassung einer anderen Varietät von nordetruskischem Alphabet verfasst, die etwa durch den Gebrauch eines Zeichens, das die Form des griechischen Λ hat, zur Notierung von [m] gekennzeichnet ist.

– die beiden Beschlüsse V b 8 bis V b 18 sowie VII b 1 bis VII b 4 und der gesamte Text der Tafeln VI und VII a stehen im lateinischen Alphabet.

0.2.2. Aus den Varietäten von Alphabeten, die in den jeweiligen Texten bezeugt sind, lassen sich Hypothesen über die Datierung der Tafeln ableiten.[13] Die Einführung der Schrift in *Iguuium* bzw. die lokale Uradaption eines nordetruskischen Vorbildes sind wohl ins ausgehende 4. Jahrhundert vor Chr. zu datieren.[14]

Der Text der Tafeln III und IV dürfte am Anfang des 2. oder eher noch in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr. eingraviert worden sein.[15] Die Tafeln I

---

11 Dass die Zeremonie der Tafeln III und IV als Neujahrsritual einzustufen ist, wird im vorliegenden Werk angenommen, vgl. § 6.2.2, § 6.3.4, § 6.5.4, § 6.7.5, § 6.8.6, § 6.10.1 Fn. 268, § 6.10.5, § 6.10.11, § 6.15.2, § 6.15.3, § 6.15.4, § 6.15.6, § 6.15.7, § 6.15.8, § 6.16.1, § 6.16.2 und § 6.16.7 mit früherer Literatur.

12 Zu den Varietäten von Alphabeten, die in den Iguvinischen Tafeln verwendet werden, vgl. die bahnbrechenden Überlegungen von Maggiani apud Prosdocimi 1984, S. 232-237. Das Thema wird im vorliegenden Werk nicht weiter untersucht.

13 Anderweitige Indizien zur Datierung der Tafeln lassen sich nicht ermitteln, vgl. Prosdocimi 1984, S. 151-153 zu den Währungsangaben in den Iguvinischen Tafeln, die *pace* Devoto 1940², S. 54 und 405-406 nicht mit Sicherheit zu interpretieren sind, sowie Prosdocimi 1984, S. 160-161 zum höchst fragwürdigen Hinweis in I b 17 bzw. VI b 54, VI b 58, VI b 59, VII a 12, VII a 12, VII a 47 und VII a 48 auf den illyrischen König Gentius, der 168 vor Chr. in *Iguuium* ins Exil geschickt wurde.

14 Vgl. Maggiani apud Prosdocimi 1984, S. 230-236 sowie Maggiani/Nardo 2014, S. 399-400. Die Datierung beruht auf Vergleichungen mit datierbaren etruskischen Inschriften. Neben den Iguvinischen Tafeln sind auch die Münzlegenden aus *Iguuium* als Zeugnisse für die lokalen Schriftvarietäten in mittelrepublikanischer Periode zu erwähnen.

15 Zu dieser Datierung vgl. Maggiani apud Prosdocimi 1984, S. 232-236 sowie Maggiani/Nardo 2014, S. 393. Die betreffende Varietät der Schrift dürfte nämlich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr. entstanden sein, wie der Vergleich mit datierbaren etruskischen Inschriften beweist. Maggiani/Nardo 2014, S. 400 sind der Ansicht, dass die Tafeln III und IV ohne Weiteres in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts zu datieren sind, was mit ihrer eigenen, in S. 393 vorgestellten Datierung

und II sind wahrscheinlich später, etwa in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts vor Chr. zu datieren.[16]

Die Anfertigung der Tafeln I und II a wurde von ein und demselben Quästor der Bruderschaft *Atiedia* in Auftrag gegeben. Dies ergibt sich aus der Anwesenheit des gleichen Kolophons in I b 45 und in II a 44[17] und der Tatsache, dass die beiden Tafeln die gleichen Maße teilen und zusammen gegossen wurden.[18] Solche Kolophone fehlen in allen anderen Texten. Der Text der Seiten I a und I b wurde so eingraviert, dass die erste Zeile der Seite I b gegenüber der letzten Zeile der Seite I a steht. Die Tafel braucht also nicht von rechts nach links wie ein Buch, sondern von unten nach oben gedreht zu werden, um die Texte lesen zu können.[19]

---

(zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts) nicht übereinstimmt. Die Datierung der Tafeln III und IV im 3. oder am Anfang des 2. Jahrhunderts vor Chr. wird von Prosdocimi 1984, S. 144-147 und 161 sowie Sisani 2001, S. 240-243 angenommen.
Prosdocimi nimmt die von Maggiani im Jahr 1984 vorgeschlagene Datierung allerdings nicht ohne Bedenken an, vgl. ebenfalls Prosdocimi 2015, S. 125-131. Er ist der Ansicht, dass die Tafeln III und IV trotz des verwendeten Alphabets vielleicht doch später zu datieren seien. Die graphischen und sprachwissenschaftlichen Indizien aber, die er anführt, sind nicht beweiskräftig. Zur Konvention, in bestimmten Kontexten nur einen Punkt anstelle der beiden üblichen Punkte als Worttrenner zu verwenden, vgl. § 1.4.5, § 1.4.6, § 1.4.7, § 1.4.8 und § 1.4.9 sowie § 1.4.9 Exkurs 7: Da dies keineswegs als Annahme einer lateinischen Konvention zu bewerten ist, entfällt das Argument, dass die Tafeln III und IV, in denen diese Konvention angewandt wird, in eine späte Periode gehörten, in der die Kenntnis und der Gebrauch des lateinischen Alphabets bzw. der lateinischen Sprache in *Iguuium* verbreitet waren. Zur Graphie **-ei-** bei sekundären Diphthongen im Umbrischen vgl. Meiser 1986, S. 124-130. Auch in diesem Fall ist keine Spur von einer Annahme eines lateinischen Vorbildes zu finden. Zur Interpretation der Formen **mersus** bzw. **mersuva** (III 6, III 11, III 28), **vatra** (III 31), **aruvia** (III 31) und **purtupite** (IV 14), vgl. § 2.4.4 Exkurs 14, § 6.9.1 Fn. 250, § 6.9.2 Fn. 257 bzw. § 2.3.7: Die Annahme, dass diese Formen von lateinischen Lexemen bzw. Graphien beeinflusst sind, ist abzulehnen. Zur Graphie **iiuv-** für das Adjektiv „iguvinisch" im Text der Tafeln III und IV, die nicht ohne willkürliche Zusatzhypothesen auf einen verbreiteten Gebrauch des lateinischen Alphabets zur Zeit der Verfertigung der Tafeln III und IV zurückzuführen ist, vgl. § 6.8.1 Fn. 178. Zur Tatsache, dass das Neujahrsritual der Tafeln III und IV von Anfang an als rein öffentlich aufgefasst wurde, vgl. § 6.8.6 und § 6.8.7. Zur Interpretation des umbrischen Lexems **trifu**, das u.a. in III 25 und III 30 aufritt, als umbrische, einheimische Bezeichnung des Stadtstaates vgl. § 6.8.4. Es ist nicht zutreffend, dass das Ritual der Tafeln III und IV sekundär nach lateinischem Vorbild umgestaltet bzw. als öffentlich umgedeutet wurde, sondern das Ritual deutet auf die Existenz einer iguvinischen Terminologie hinsichtlich der öffentlichen Institutionen hin, die nicht unbedingt spät und auf jeden Fall nicht nach unmittelbarem stadtrömischem Vorbild entstand.

16 Auch in diesem Fall legt die Form der Buchstaben nahe, dass die betreffende Schriftvarietät etwa am Ende des 3. Jahrhunderts vor Chr. entwickelt wurde, vgl. Maggiani apud Prosdocimi 1984, S. 234-236 sowie Sisani 2001, S. 240-243. Maggiani/Nardo 2014, S. 393 bzw. 404 datieren die Entstehung dieser Schriftvarietät vom Ende bzw. von der Mitte des 3. Jahrhunderts vor Chr., ohne die Diskrepanz innerhalb des Aufsatzes zu rechtfertigen. Die jüngere Varietät der Tafeln I und II scheint diejenige der Tafeln III und IV verdrängt zu haben. Wie lange sie selber verwendet wurde, steht nicht fest.

17 Der Text lautet **kvestre: tie: usaie: svesu vuvçis titis teteies:** (I b 45) bzw. **kvestretie usaçe svesu vuvçis ti teteies** (II a 44) („In seinem Amt als Quästor machte [dies] Lucius, der Sohn des Titus, Teteius").

18 Vgl. Prosdocimi 1984, S. 122.

19 Dazu vgl. Prosdocimi 1984, S. 123-124. Die gleiche Anordnung wie bei der Tafel II (s. unten) gilt auch für die späteren, ebenfalls opisthographen Tafeln V, VI und VII.

Zunächst blieb die Seite II b leer. Erst etwas später wurde der Text der **seme: nies: tekuries** auf Seite II b[20] unter Anwendung einer anderweitigen Anordnung eingeritzt:[21] Die erste Zeile der Seite II b steht gegenüber der ersten Zeile der Seite II a, die Tafel wird also diesmal wie ein Buch von rechts nach links gedreht, um die Texte nacheinander zu lesen. Die Hinzufügung der Seite II b ist allerdings nicht in eine viel spätere Periode zu datieren, da die Schrift trotz leichter Abweichungen[22] insgesamt die gleiche ist.[23]

Deutlich später dagegen wurden die Tafeln V, VI und VII angefertigt. Sowohl die lateinische als auch die etruskische Schrift, die in den betreffenden Texten bezeugt sind, scheinen vom Ende des 2. und im spezifischen Fall der Tafel V vielleicht sogar vom Beginn des 1. Jahrhunderts zu datieren.[24]

---

20 Da der Text nicht absichtlich den Dimensionen der Tafel II b gemäß verfasst wurde, sondern eine frühere, unabhängige Vorlage niederschreibt, entspricht seine Länge nicht dem Raum, der auf Seite II b vorhanden ist, so dass ein beträchtlicher Teil der Seite unter dem Text der **seme: nies: tekuries** leer bleibt, vgl. Prosdocimi 1984, S. 143.

21 Wie mit Recht von Prosdocimi 1984, S. 123-124 und 143-144 hervorgehoben. Allerdings behauptet Agostiniani 2014, S. 425-426, dass alle Iguvinischen Tafeln im Wachsausschmelzverfahren verfertigt worden seien. Ist diese Annahme zutreffend, so müssen die beiden Seiten II a und II b zusammen eingraviert bzw. gegossen worden sein. Vielleicht wurde der Text der Seite II b erst sekundär zur Vorlage auf vergänglichem Material hinzugefügt, die zwecks der Anfertigung der Tafeln I und II vorbereitet worden war: Diese Vorlage enthielt bereits die Texte der künftigen Tafeln I und II a (mit den entsprechenden Kolophonen); dazu wurde nachträglich (aber vor der Anfertigung der bronzenen Tafel II) der Text der Seite II b hinzugefügt.

22 Vgl. Prosdocimi 1984, S. 141 hinsichtlich der Form von **-s-** in I und II a bzw. in II b.

23 Wie von Maggiani apud Prosdocimi 1984, S. 234 betont.

24 Zur Varietät des lateinischen Alphabets, die in den Tafeln V, VI und VII belegt ist, vgl. Sisani 2001, S. 240-243. Aufgrund präziser Vergleichungen mit zeitgenössischen lateinischen Inschriften stellt Sisani die Hypothese auf, dass die Tafeln VI und VII in das letzte Viertel des 2. Jahrhunderts vor Chr., die Passagen der Tafel V im lateinischen Alphabet dagegen etwas später, etwa in die ersten Jahre des 1. Jahrhunderts vor Chr. zu datieren seien. In dieser späten Periode, in der die Kontakte mit Rom eng geworden waren, ist wohl davon auszugehen, dass in *Iguuium* die gleiche Schriftvarietät wie in Rom ohne Verzögerung angenommen wurde. Allerdings betont Agostiniani 2014, S. 426, dass die Bronzetafel V die gleiche chemische Zusammenstellung aufweist wie die Tafeln VI und VII (ebenso gehören die Tafeln I und II aus chemischer Sicht miteinander zusammen; das Gleiche gilt für die Tafeln III und IV). Dies bedeutet, dass alle drei Tafeln V, VI und VII zusammen gegossen worden sind. Ist die Hypothese zutreffend, dass sie im Wachsausschmelzverfahren verfertigt wurden, so wurden sie allesamt im gleichen Moment (demjenigen des Gießens) eingraviert. Dieser Zeitpunkt ist vermutlich ins letzte Viertel des 2. oder in die ersten Jahre des 1. Jahrhunderts vor Chr. zu datieren.

Prosdocimi 1984, S. 155-160 ist der Ansicht, dass die orthographischen Konventionen, die im Text der Tafeln VI und VII belegt sind, ins letzte Drittel des 2. Jahrhunderts vor Chr. zu datieren seien (die Schrift selbst kann seines Erachtens nicht präzise datiert werden). Des Weiteren sei der Text der längeren Fassung des *piaculum* und der *lustratio* auf eine frühere Vorlage im lateinischen Alphabet zurückzuführen. Die Argumente, die Prosdocimi hinsichtlich des Gebrauchs der *geminatio uocalium* sowie des Digraphs *-ei-* vorbringt, sind aber unzutreffend (allerdings ist die Datierung, die er vorschlägt, mit derjenigen von Sisani vereinbar). Sie können nicht zu einer präzisen Bewertung der Texte bzw. ihrer Vorlage beitragen, vgl. Dupraz 2016b. Der Gebrauch von *-ei-* in der längeren Fassung des *piaculum* und der *lustratio* insbesondere ist nicht als rezessives Relikt aus einer früheren Vorlage im lateinischen Alphabet zu verstehen. Die früheren Betrachtungen von Rix 1983, S. 100 hinsichtlich der *geminatio uocalium* und des Gebrauchs von *-ei-* sind ebenfalls als überholt einzustufen.

Was die Beschlüsse V a 1 bis V a 13 sowie V a 14 bis V b 7 angeht, so schlägt Maggiani apud Prosdocimi 1984, S. 235-237 vor, die komplexe Kombination von Schrifttraditionen, die die ver-

0.2.3. Der Gebrauch verschiedenartiger Alphabete von Seiten der Brüder *Atiedii* stimmt mit der Tatsache überein, dass in Umbrien die verschiedenen Gemeinschaften, die eine schriftliche Tradition entwickelten, immer wieder eigenartige Variationen in die Alphabete einführten, die sie von älteren Schrifttraditionen erhielten und adaptierten, so dass Umbrien durch die Existenz einer beträchtlichen Vielfalt von Schriften gekennzeichnet ist.[25] Der Fall der Iguvinischen Tafeln beweist, dass diese Neigung, die eigene Schrift durch Neuerungen von den älteren Vorbildern zu unterscheiden, innerhalb ein und desselben Stadtstaates und sogar innerhalb der kleinen Gruppe der Brüder *Atiedii* galt. In diesem Rahmen ist der Gebrauch des lateinischen Alphabets in einigen der späteren Texte nicht unbedingt als Indiz dafür zu verstehen, dass die römischen Verhältnisse rückhaltlos als prestigeträchtig nachgeahmt wurden. Die Tatsache, dass etwa in der gleichen Periode eine innovative Variante von nordetruskischem Alphabet in den beiden ersten Beschlüssen der Tafel V (V a 1 bis V a 13, V a 14 bis V b 7) verwendet wurde, zeigt im Gegenteil, dass mehrere Schrifttraditionen noch am Ende des 2. und vielleicht sogar am Anfang des 1. Jahrhunderts vor Chr. als mögliche Vorbilder in Betracht kamen.[26]

## Zur Geschichte der Texte der Iguvinischen Tafeln

0.3.1. Aufschlussreich ist es, dass von den beiden Ritualbeschreibungen des *piaculum* und der *lustratio* zwei verschiedene Fassungen erhalten sind. Der Vergleich zwischen beiden ermöglicht es, vorgeschichtliche Stufen in der Entstehung der Texte zu rekonstruieren. Helmut Rix hat in einem synthetischen Aufsatz bewie-

---

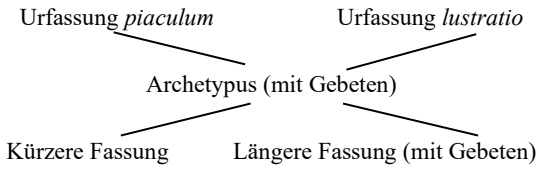
schiedenen Buchstaben aufweisen, ins 2. Jahrhundert vor Chr. zu datieren, ohne eine präzisere Periode einzuschätzen (laut Maggiani/Nardo 2014, S. 393 bzw. 404 spricht die Schrift für eine Datierung der Schriftvarietät am Ende des 3. oder im Verlauf des 2. bzw. am Anfang des 2. Jahrhunderts vor Chr.). Sisani 2001, S. 243, der wie Prosdocimi 1984, S. 154 den Datierungsansatz von Maggiani apud Prosdocimi 1984 annimmt, betont mit Recht, dass der Gebrauch zweier verschiedener Schriften in der Tafel V nicht unbedingt auf einen chronologischen Abstand zwischen den betreffenden Texten hindeutet. Ganz im Gegenteil sei eher davon auszugehen, dass die gesamte Tafel V in der gleichen Periode, vielleicht bei ein und derselben Gelegenheit eingraviert worden sei. Somit sei zu vermuten, dass auch die in einem nordetruskischen Alphabet verfassten Beschlüsse V a 1 bis V a 13 sowie V a 14 bis V b 7 dem Ende des 2., ja vielleicht dem Anfang des 1. Jahrhunderts vor Chr. zuzurechnen sind. Die Hypothese, dass alle drei Texte der Tafel V zusammen eingraviert worden sind, darf als gesichert gelten, wenn die Tafel V tatsächlich im Wachsausschmelzverfahren (d.h. auf einmal) verfertigt worden ist.

25 Zur Tatsache, dass die verschiedenen Stadtstaaten Umbriens jeweils eine eigene alphabetische Tradition herausbildeten, vgl. Maggiani/Nardo 2014, S. 399-406 sowie Benelli 2016, S. 122. Diese ständige Innovation wird von Benelli eher als Zeichen eines Scheiterns interpretiert („la mancata elaborazione di forme proprie consolidate dall'uso"). Wenigstens im Fall der Iguvinischen Tafeln, deren Texte auf die Existenz einer komplexen Schrifttradition über mindestens zwei Jahrhunderte hindeuten, ist diese Interpretation irreführend: Trotz der ständigen Innovationen auf graphischer Ebene oder vielmehr im Zusammenhang mit der innovativen Tradition der Brüder *Atiedii* entstand in *Iguuium* eine Texttradition, die immer wieder weiter entwickelt wurde, wobei komplexe und lange Ritualbeschreibungen ständig aufgegriffen und variiert wurden.

26 Maggiani/Nardo 2014, S. 404-406 betonen, dass selbstständige Schrifttraditionen ohne Übernahme des lateinischen Alphabets in Amelia und Bevagna im 2. Jahrhundert vor Chr. entstanden. In dieser Periode war es also noch keine selbstverständliche Entscheidung, die lateinischen Schriftverhältnisse nachzuahmen.

sen,[27] dass die kürzere und die längere Fassung der beiden Ritualbeschreibungen (*piaculum*: I a 1 bis I b 9; VI a 1 bis VI b 47; *lustratio*: I b 10 bis I b 44; VI b 48 bis VII a 54) unabhängig voneinander aus einer gemeinsamen Vorlage angepasst wurden. Es ist nicht der Fall, dass eine der beiden Fassungen aus der Umgestaltung des Textes der anderen erstellt wurde, sondern beide sind auf eine gemeinsame, ältere Quelle zurückzuführen, die jeweils auf unterschiedliche Weise weiter verarbeitet wurde.[28] Der gemeinsame Archetypus enthielt bereits sowohl die Beschreibung des *piaculum* als auch diejenige der *lustratio*. Der Text des *piaculum* ging bereits im Archetypus demjenigen der *lustratio* voran. Helmut Rix ist der Ansicht, dass der Archetypus etwa in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr. entstand.

Des Weiteren zeigt Helmut Rix, dass der Archetypus selbst als Zusammenfügung bzw. Adaption zweier noch älterer, ursprünglich voneinander getrennter Ritualbeschreibungen verfasst wurde. Bei dieser Arbeit wurden eine Urfassung des *piaculum* und eine vermutlich etwas jüngere Urfassung der *lustratio* verwendet, die unterschiedliche orthographische Merkmale aufwiesen. Diese Merkmale wurden ohne Variation wenigstens z.T. bis in die aufbewahrten Fassungen aufgegriffen, was die Rekonstruktion der Urquellen ermöglicht. Helmut Rix schlägt ansatzweise vor, die Urfassung des *piaculum* in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr., diejenige der *lustratio* einige Jahrzehnte später etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts vor Chr. zu datieren.




Die Beschreibung einiger Phasen der beiden Rituale (der Ergänzungshandlungen) sowie der ausführliche Text von mehreren Gebeten wurden erst in den Archetypus eingeführt. In den Urfassungen fehlten die entsprechenden Abteilungen. Diese Analysen ergeben sich daraus, dass sich die betreffenden Passagen vom Rest der beiden Ritualbeschreibungen durch den Gebrauch eigenartiger Stileme unterscheiden. Die vier betreffenden Gebetstexte wurden dann im Text der längeren Fassung kopiert, in demjenigen der kürzeren aber beseitigt. Die Beschreibung der Ergänzungshandlungen wurde in der kürzeren Fassung der beiden Texte verkürzt. Diese

27 Vgl. Rix 1985.

28 Die Hypothese, dass die beiden erhaltenen Fassungen voneinander unabhängige Anpassungen eines gemeinsamen Archetypus darstellen, wurde bereits von Bréal 1875, S. 224-227 verteidigt. Vgl. ebenfalls Prosdocimi 1972, S. 593-595, 1978a, S. 595-596, 2009, S. 270-274 und 2015, S. 211-258 (mit im Einzelnen fragwürdigen Argumenten) sowie Dupraz 2015b. Die von Prosdocimi 1984, S. 155-160 aufgestellte Hypothese, dass die längere Fassung des *piaculum* und der *lustratio* mit Sicherheit auf eine frühere Vorlage im lateinischen Alphabet zurückzuführen sei, ist als unbegründet abzulehnen, vgl. § 0.2.2 Fn. 24. In welchem Alphabet der Archetypus geschrieben war, lässt sich nicht bestimmen. Die Hypothese, dass dafür das lateinische Alphabet in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr. verwendet wurde, hat aber wenig für sich.

Tatsachen erklären einen großen Teil des Längenunterschieds zwischen beiden Texten.[29]

So tentativ auch die Datierungen sein mögen, zeigen sie jedoch, dass zumindest im Fall des *piaculum* und der *lustratio* die Ritualbeschreibungen der bronzenen Tafeln als Ergebnisse einer langwierigen Texttradition zu betrachten sind, die sich wohl bis in die ersten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts vor Chr. erstreckt. Nicht von ungefähr stimmt diese Periode mehr oder weniger mit dem Anfang der Schrifttradition in *Iguuium* überhaupt überein. Dies bedeutet, dass die Schrift in *Iguuium* (beinahe) sofort als Mittel, um Kultrituale zu beschreiben und anzuordnen, verwendet wurde.

0.3.2. Ein wichtiges Merkmal, das die kürzere von der längeren Fassung des *piaculum* sowie der *lustratio* unterscheidet, stellt die Tatsache dar, dass der Hauptopfernde im Text der kürzeren Fassung meistens in der 2. Sg., im Text der längeren aber in der 3. Sg. angeredet wird.

Dies lässt sich als Ergebnis einer Innovation von Seiten des Verfassers der längeren Fassung erklären. Der Text des Archetypus und wohl auch derjenige der beiden Urfassungen war grundsätzlich in der 2. Sg. verfasst. Der Verfasser der längeren Fassung hat aber die Entscheidung getroffen, ihn in die 3. Sg. umzusetzen, was er ziemlich konsequent sowohl hinsichtlich der Pronomina[30] als auch der Verbalformen durchgeführt hat. Nichtsdestotrotz ist ihm nicht gelungen, alle Verbalformen, die in der Vorlage in der 2. Sg. (oder in der 2. Pl., wenn der Hauptopfernde zusammen mit anderen Beamten angeredet wurde) richtig anzupassen, wodurch die Anwesenheit von mehreren übrig gelassenen Formen der 2. Sg. oder Pl. auch im Text der längeren Fassung zu erklären ist.

0.3.3. Die Tatsache, dass im spezifischen Fall des *piaculum* und der *lustratio* durch den Vergleich der beiden erhaltenen Texte die Rekonstruktion früherer Fassungen erfolgen kann, legt nahe, dass auch im Fall der anderen Rituale, die jeweils nur durch eine einzige Quelle bezeugt sind, die in die betreffende Bronzetafel eingeritzte Fassung eigentlich nur das Ergebnis einer langen Entstehungsgeschichte darstellt. In der vorliegenden Monographie wird die Hypothese verteidigt, dass wegen bestimmter stilistischer und inhaltlicher Merkmale zwei Passagen aus dem Text des

---

29 Zum Archetypus als Weiterentwicklung der beiden Urfassungen, in die die Beschreibung der Ergänzungshandlungen erst eingeführt wurde, vgl. Dupraz 2011a, S. 54-65. Zu den stilistischen Merkmalen, die die im Archetypus hinzugefügten Passagen kennzeichnen, vgl. auch § 2.4.5 und § 3.4.3. Es handelt sich um den häufigen Gebrauch von Konnektoren und überleitenden Nebensätzen im Indikativ Futur Exakt. Zum Begriff der Ergänzungshandlungen in den iguvinischen Ritualbeschreibungen vgl. § 4.10.6, § 4.10.7 und § 7.2.1. Zur Tatsache, dass auch der ausführliche Text von vier Gebeten (VI a 22 bis VI a 55, VI b 6 bis VI b 15, VI b 25 bis VI b 36, VII a 9 bis VII a 36) erst im Archetypus hinzugefügt wurde, vgl. auch Dupraz 2016-2017, S. 192-197. Drei von den vier Gebetstexten beziehen sich übrigens gerade auf Ergänzungshandlungen. Ob die beiden übrigen Gebetstexte (VI b 57 bis VI b 62, VII a 47 bis VII a 51), die in der längeren Fassung der *lustratio* auftreten, ebenfalls erst im Archetypus hinzugefügt wurden, steht leider nicht fest, ist aber sehr plausibel.

30 Zum Gegensatz zwischen **tefe** („dir") in I b 13 und *seso* („sich") in VI b 51 vgl. insbesondere Rix 1993b, S. 85. Zum Gebrauch der 2. bzw. der 3. Person in den verschiedenen Fassungen vgl. auch Nussbaum 1973, S. 358-368, Rix 1993b, S. 85 und Dupraz 2015b, S. 198-205, *pace* Giacomelli 1969, S. 402-403 sowie Marinetti/Prosdocimi 1993, S. 195-201. S. auch § 6.15.6 Fn. 561.

Wiedergutmachungsrituals bzw. demjenigen der **seme: nies: tekuries** als sekundäre Ergänzungen zu einer früheren Vorlage einzustufen sind.[31] Die Urvorlage des Wiedergutmachungsrituals und diejenige der **seme: nies: tekuries** könnten etwa in die erste Hälfte oder in die Mitte des 3. Jahrhunderts vor Chr. zu datieren sein.[32]

In anderen Worten ist davon auszugehen, dass in *Iguuium* die Schrifttradition, von der die Iguvinischen Tafeln zeugen, mindestens über zwei Jahrhunderte hinweg bestanden hat. Ständig wurden die Texte der verschiedenen Ritualbeschreibungen überarbeitet und weiterentwickelt. Im kleinen Kreis der Brüder *Atiedii* war die Schrift keine späte und seltene Erscheinung, sondern seit dem Ende des 4. bzw. dem Anfang des 3. Jahrhunderts vor Chr. ein wichtiges Ausdrucksmittel. Die Iguvinischen Tafeln stellen nicht unbedingt den Endpunkt dieser Tradition dar. Vielleicht wurden noch spätere Fassungen verfasst, die nicht bezeugt sind.

Die Tatsache, dass die Texte immer weiter abgekürzt oder ergänzt wurden, lässt sich mit den Verhältnissen vergleichen, die bei den römischen Kollegien zu beobachten sind. Auch in Rom wurden von Kollegien Zeremonienbeschreibungen notiert, die sich auf zu vollziehende Rituale beziehen und als Sammlungen von Vorschriften anzusehen sind. Dies gilt zumindest für die *censoriae tabulae* („Tafeln der Zensoren").[33] Ein Auszug aus den *censoriae tabulae*, der von Varro (*De Lingua Latina*, VI, 9, 86-87) angeführt wird, zeigt nämlich, dass unter den Texten, die in den *tabulae* archiviert waren, auch Vorschriftstexte vorhanden waren, die den Verlauf von Ritualen anordneten. In diesem Fall handelt es sich um das mit der iguvinischen *lustratio* vergleichbare *lustrum* am Ende des Zensoramtes. Auch in diesem Fall ist wegen stilistischer Inkonzinnitäten innerhalb des Auszuges[34] davon auszu-

---

31 Eine Passage aus dem Text des Wiedergutmachungsrituals (II a 7 bis II a 10) und eine aus dem Text der **seme: nies: tekuries** (II b 21 bis II b 29) bezeugen den gleichen Gebrauch der Konnektoren und der überleitenden Nebensätze im Indikativ Futur Exakt wie die Ergänzungen des Archetypus zu den Urfassungen des *piaculum* und der *lustratio*. Im Text des Wiedergutmachungsrituals bezieht sich die betreffende Passage wie in demjenigen des *piaculum* und der *lustratio* auf Ergänzungshandlungen. Vgl. § 3.4.3 (II a 7 bis II a 10) bzw. § 5.10.2 und § 5.10.3 (II b 21 bis II b 29); s. auch § 2.4.5 und § 7.10.10. Ein und derselbe Priester ist wohl für die Hinzufügung der betreffenden Passage im Text des Wiedergutmachungsrituals bzw. der **seme: nies: tekuries** sowie für die Verfertigung des Archetypus des *piaculum* und der *lustratio* verantwortlich gewesen.

32 Ist die Hypothese zutreffend, dass der Text des Wiedergutmachungsrituals und der **seme: nies: tekuries** vom gleichen Priester bearbeitet wurde, der den Archetypus des *piaculum* und der *lustratio* etwa in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr. verfasste, so setzt dies voraus, dass eine Urvorlage des Wiedergutmachungsrituals und der **seme: nies: tekuries** bereits davor existierte.

33 Zur Passage der *censoriae tabulae*, die von Varro zitiert wird, vgl. Dupraz 2018c, S. 43-51. Diese Passage legt nahe, dass in Rom wie in *Iguuium* Ritualbeschreibungen verfügbar waren, die darauf abzielten, den Verlauf der betreffenden Zeremonien für alle künftigen Beamten, die letztere auszuführen haben würden, anzuordnen. Die Gattung der Beschreibungen mit vorschreibender Funktion war wohl in beiden Stadtstaaten vertreten. Ist diese Interpretation gerechtfertigt, so sind die Hypothesen von Scheid 1994 neu zu überprüfen, der die Ansicht vertritt, dass die „livres sacerdotaux" v.a. die Sammlung der Beschlüsse der betreffenden Kollegien und den Text der bei den Zeremonien auszusprechenden Gebete enthielten. Vielmehr befanden sich in den Archiven der Priester- und Magistratskollegien auch detaillierte, immer wieder weiterentwickelte Anweisungen, wie die verschiedenen Zeremonien auszuführen waren, die nicht nur den Text der Gebete zitierten, sondern auch die verschiedenen Phasen bzw. Aktionen anordneten.

34 In diesem Fall handelt es sich um den Wechsel zwischen Imperativ II und Indikativ Präsens. Die ältere Passage ist wohl diejenige, die im Imperativ II verfasst ist.

gehen, dass der Text, wie ihn Varro exzerpierte, als heterogene Häufung von ungleich älteren Passagen zu betrachten ist.[35]

## Thema und Problematik der vorliegenden Untersuchung

L'œuvre critique, certes, peut très honorablement s'astreindre à l'application d'un programme préétabli. Mais il vaut mieux qu'elle ressemble au voyage de ceux "qui partent pour partir", sans savoir où la pérégrination les mènera. Il faut tenter de passer d'un plan méthodologique à un autre, même si l'on possède une particulière compétence ou si l'on a une prédilection pour l'un d'entre eux. Or ce déplacement-là n'est régi lui-même par aucune méthode rigoureuse. Je souhaiterais que soit faite ici la part d'un choix, mais d'un choix qui se garde de l'irrespect et de l'arbitraire.

Jean Starobinski

0.4.1. Im Fokus des vorliegenden Werkes stehen die vier Ritualbeschreibungen der Tafeln II, III und IV:

– das Wiedergutmachungsritual (II a 1 bis II a 14, 103 Wortformen)
– die **huntia** (II a 15 bis II a 43, 216 Wortformen)
– die **seme: nies: tekuries** (II b 1 bis II b 29, 202 Wortformen)
– das Neujahrsritual (III 1 bis IV 33, 345 Wortformen).

Dabei werden die beiden Fassungen des *piaculum* und der *lustratio* nicht systematisch berücksichtigt. Immerhin ist es relevant, den Inhalt der beiden Rituale kurz darzustellen. Das Ritual des *piaculum* enthält drei Reihen von Tieropfern. Die Opfer der ersten Reihe finden jeweils vor einem der drei Stadttore statt:

– vor dem **treplanes**-Tor: drei männliche Rinder[36] für Jupiter *Grabouius* (I a 2 bis I a 6 bzw. VI a 22 bis VI a 57)
– vor dem **tesenakes**-Tor: drei männliche Rinder für Mars *Grabouius* (I a 11 bis I a 13 bzw. VI b 1 und 2)

---

35 Von den Texten der Iguvinischen Tafeln und der *censoriae tabulae* sind die Akten der Arvalbrüder zu unterscheiden. Die Akten der Arvalbrüder sind keine Vorschrifts-, sondern Gedenktexte. Sie zielen nicht darauf ab, Zeremonien für die Zukunft anzuordnen, sondern einmal in der Vergangenheit an einem bestimmten Datum vollzogene Rituale zu registrieren. Daher sind sie nicht im Imperativ II, sondern im Indikativ Perfekt verfasst. Beiden Textgattungen gemeinsam ist jedoch die Tatsache, dass die verschiedenen Texte immer weiter aufgegriffen und entwickelt wurden, ob neue Passage hinzugefügt oder alte beseitigt wurden. Zum Fall der Akten der Arvalbrüder vgl. Beard 1985. Beard ist der Ansicht, dass die Akten der Arvalbrüder nicht aus praktischen, sondern aus symbolischen Gründen ständig überarbeitet wurden. Eine vergleichbare symbolische Funktion könnten die Iguvinischen Tafeln ebenfalls erfüllt haben.
Zu welchem Zweck die iguvinischen Texte nicht nur in Handschriften, sondern auch auf Bronzetafeln notiert wurden, ist ein anderweitiges Thema, das in der vorliegenden Monographie nicht besprochen wird. Vgl. zuletzt Prosdocimi 1984, S. 130-133 und Sisani 2001, S. 246-255, deren Hypothesen allerdings einer Überprüfung bedürfen. Im Fall der Akten der Arvalbrüder ist zu betonen, dass die Inschriften im Hain der Gottheit *Dea Dia* standen und somit nur wenigen Menschen v.a. während der Rituale innerhalb des Haines zugänglich waren, vgl. Scheid 1998b, S. XI. Zur Tatsache, dass die italischen Haine nur zu seltenen Anlässen von wenigen Menschen betreten werden durften, vgl. § 6.3.2. Ob die epigraphischen Transkriptionen der iguvinischen Texte ebenfalls eine wenigstens z.T. kultisch-symbolische Funktion erfüllten, sei dahingestellt.

36 Das Lexem **buf**/*buf* („Rind") bezieht sich in den Iguvinischen Tafeln auf männliche, erwachsene Tiere, vgl. § 7.3.9 Fn. 72 und § 7.9.4.

– vor dem **vehiies**-Tor: drei männliche mit weißem Stirnfleck versehene (?)[37] Rinder für *Vofionus Grabouius* (I a 20 bis I a 23 bzw. VI b 19 bis VI b 21).

Nach jedem dieser drei Opfer findet jeweils ein anderes Opfer hinter dem betreffenden Tor statt:

– hinter dem **treplanes**-Tor: drei trächtige Sauen für *Trebus Iouius* (I a 7 bis I a 10 bzw. VI a 58 und 59)

– hinter dem **tesenakes**-Tor: drei männliche, saugende Ferkel für *Fisus Sancius* (I a 14 bis I a 19 bzw. VI b 3 bis VI b 18)

– hinter dem **vehiies**-Tor: drei weibliche Lämmer[38] für *Tefer Iouius* (I a 24 bis I a 34 bzw. VI b 22 bis VI b 42)

Zwei weitere Tieropfer werden jeweils in einem anderen Hain durchgeführt:

– im Hain des Jupiter: drei männliche Kälber für Mars *Hodius* (I b 1 bis I b 4; VI b 43 und 44)

– im Hain des Coredius: drei männliche Kälber für *Hondus Cerfius* (I b 4 bis I b 7; VI b 45 und 46).[39]

Beide Fassungen des Textes beginnen mit Anweisungen, die sich auf eine Vogelschau beziehen bzw. für das gesamte Ritual gelten (I a 1 und 2; VI a 1 bis VI a 21) und enden mit anderweitigen allgemeinen Anordnungen (I b 7 bis I b 9; VI b 46 und 47).

Im Ritual der *lustratio* sind vier Tieropfer einbezogen. Der Text beginnt mit der Beschreibung einer Vorbereitungsphase, die eine zweifache Vogelschau[40] sowie das dreifache Herumführen der Opfertiere um das Heer des Stadtstaates einschließt (I b 10 bis I b 23; VI b 48 bis VII a 2). Danach werden drei Opfer vorgeschrieben, die eine mit denjenigen des *piaculum* vergleichbare Dreiheit bilden:[41]

– im Ort **funtlere**: drei männliche Eber[42] für *Cerfus Martius* (I b 24 bis I b 26; VII a 3 bis VII a 5)

– im Ort **rupinie**: drei weibliche Ferkel[43] für *Prestota Cerfia* des *Cerfus Martius* (I b 27 bis I b 30; VII a 6 bis VII a 40)

– im Ort **tra: sate**: drei weibliche Kälber für *Tursa Iouia* des *Cerfus Martius* (I b 31 bis I b 39; VII a 41 bis VII a 45).

Zum Schluss wird ein viertes Opfer verzeichnet:

– im Ort **akeřunie**: drei erwachsene, aber junge weibliche Rinder[44] für *Tursa Iouia* (I b 40 bis I b 44; VII a 46 bis VII a 54).

Insgesamt sind *piaculum* und *lustratio* aus struktureller Perspektive eng verwandt: Das *piaculum* kann in dieser Hinsicht als Verdoppelung der *lustratio* analy-

---

37 Zur umstrittenen Interpretation des Lexems **kaleřuf**/*calersu* („mit weißem Stirnfleck versehen (?)“) vgl. § 3.5.4 Fn. 105.

38 Zu **hapinaf**/*habina* („weibliche Lämmer“) vgl. § 3.5.4 Exkurs 24, § 6.15.6 Exkurs 64 und § 7.8.4 Fn. 180.

39 Zum Lexem **turuf**/*toru* in Bezug auf die Kälber (I b 1, I b 4; VI b 43, VI b 45) vgl. § 7.9.2 und § 7.9.3.

40 Zur zweifachen Vogelschau vgl. Dupraz 2018c (mit älterer Literatur).

41 Zum Aufbau der Opferdreiheit vgl. § 3.5.4, § 7.8.8, § 7.8.9 und § 7.8.10.

42 Dabei ist nicht von Wildschweinen, sondern von Hausebern die Rede, vgl. § 3.5.1 Fn. 87.

43 Zum Lexem **purka**/*porca* (I b 27 bzw. VII a 6) als Bezeichnung des weiblichen Ferkels vgl. § 1.2.4 Fn. 13 und § 3.5.4 Fn. 111.

44 Zum Lexem **iveka**/*iuenga* vgl. § 5.10.1 Exkurs 47 sowie § 7.8.10 Fn. 208.

siert werden, da es zwei Dreiheiten und ein Paar anstelle einer einzigen Dreiheit und eines isolierten Beispieles von Opfern inszeniert.

Ziel der Monographie ist es, Einblicke sowohl in die religiösen Kategorien, die den Verlauf der Rituale bestimmen, als auch in die Aufbauprinzipien, auf denen die Gestaltung der Ritualbeschreibungen beruht, zu geben. Obwohl nur die Ritualbeschreibungen der Tafeln II bis IV systematisch analysiert werden, werden die Verhältnisse bei *piaculum* und *lustratio* auch einbezogen, um die Relevanz der aufgestellten Hypothesen zu bestätigen. Die vorliegende Untersuchung befasst sich also mit religions- wie auch mit sprachwissenschaftlichen Fragestellungen.

0.4.2. Die Kombination der beiden Disziplinen ist insofern unumgänglich, als die Ritualbeschreibungen der Iguvinischen Tafeln nur in Bezug auf die Ausführung der Vorschriften bzw. auf den tatsächlichen Verlauf der Zeremonien zu interpretieren sind, die Rituale aber ohne Analyse des sprachlichen Inhaltes der Texte nicht zugänglich sind, da jeglicher Beleg außerhalb der Tafeln fehlt.

Die Iguvinischen Tafeln stellen die einzige Quelle dar, durch die wir über die Bruderschaft *Atiedia* informiert sind. Da die verschiedenen Ritualbeschreibungen insgesamt sehr detaillierte Anordnungen enthalten, sind sie für die Untersuchung der von der Bruderschaft ausgeführten Zeremonien und sogar der italischen Kulte im Allgemeinen als immens wertvoll einzustufen. In Rom sind trotz der günstigeren Beleglage keine so präzisen präskriptiven Ritualanweisungen bezeugt, wie etwa der Fall der nur bruchstückhaft erhaltenen *censoriae tabulae* zeigt. Des Weiteren haben die Iguvinischen Tafeln den Vorteil, Kulte zu bezeugen, die nicht der besser belegten römischen Tradition zugehören und somit neben den (seltenen und rätselhaften) Dokumenten zu den etruskischen und oskischen Kulten als Vergleichsbasis verwendet werden können, um typologische bzw. kontrastive Kenntnisse über die religiösen Rituale im gesamten Raum des mittelrepublikanischen Italiens zu gewinnen.

0.4.3. Allerdings sind die Iguvinischen Tafeln als Quelle für religionswissenschaftliche Untersuchungen nur bedingt zugänglich, da die Texte im Umbrischen verfasst sind und ihre sprachliche Interpretation unsicher bleibt. Dies gilt selbstverständlich zunächst auf lexikalischer bzw. etymologischer Ebene. Die Semantik mancher Lexeme bleibt deswegen rätselhaft, weil die etymologischen Verhältnisse derselben obskur sind. Dies stellt aber nicht den einzigen Grund dar, warum die iguvinischen Ritualbeschreibungen unklar bleiben. Zusätzlich zu den lexikalisch-etymologischen Schwierigkeiten stellt der Aufbau der Texte ein wichtiges Problem dar, das nur anhand einer Kombination von sprachwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Methoden zu lösen ist.

Es steht nämlich nicht fest, welche Elemente der Rituale die iguvinischen Priester erwähnt haben, weil sie ihr explizites Auftreten für nötig hielten, und welche sie dagegen bewusst vernachlässigt haben, weil sie der Ansicht waren, dass die Leser die entsprechenden Informationen mit Hilfe ihrer allgemeinen Kenntnisse von selbst mühelos ergänzen würden. Somit stellt der Aufbau der iguvinischen Ritualbeschreibungen von vorneherein ein stilistisch-pragmatisches Problem dar: Welche Informationen werden erteilt, welche aber verschwiegen? Welche Rückschlüsse sind aus Texten zu ziehen, die für ein Publikum von gelehrten Priestern verfasst wurden und

keineswegs darauf abzielten, eine allgemeine Theorie der iguvinischen Rituale zu lehren, sondern auf präzise Zeremonien referierten, indem angenommen wurde, dass die Leserschaft mit den Hauptkategorien der betreffenden Fachsprache vertraut waren?

In anderen Worten: Aprioristisch lässt sich nicht bestimmen, ob die verschiedenen Quellen alle Phasen bzw. Handlungen bei den Ritualen mit der gleichen Präzision beschreiben. Im Einzelnen ist es eventuell der Fall, dass unentbehrliche, bei allen Ritualen zu vollziehende Phasen in einem der Texte bzw. gegebenenfalls in allen Quellen kaum oder überhaupt nicht auftreten, weil die Verfasser der betreffenden Beschreibungen die relevanten Kenntnisse bei ihren Lesern voraussetzen. Dagegen könnten Handlungen, die für ein bestimmtes Ritual kennzeichnend sind und ansonsten nie ausgeführt werden, genau und pedantisch beschrieben werden, gerade weil sie nur bei der betreffenden Zeremonie zu vollziehen sind.

Sogar bezüglich einzelner Lexeme sind semantische, stilistische und pragmatische Fragen unumgänglich, die mit rein etymologischen Methoden nicht zu lösen sind. Diese Fragen betreffen den Gebrauch und den Status der Fachbegriffe.[45] Die Iguvinischen Tafeln sind in einer Fachsprache verfasst, die eine Vielfalt von *termini technici* aufweist. Die Varietät von Sprache, die in den Texten zutage tritt, ist aber nicht als einheitlich normiert zu verstehen. Die Fachlexeme werden weder von allen Priestern verwendet (es gibt nämlich konkurrierende Bezeichnungen für ein und dieselbe Entität) noch in allen Beispielen in Bezug auf die gleiche Art von Referenten benutzt (oft sind verschiedene, darunter metonymische Gebrauchsweisen für ein und dasselbe Lexem bezeugt). Solche Erscheinungen der Konkurrenz zwischen Lexemen und des metonymischen Gebrauchs einzelner Begriffe sind nicht durch bloße Inbezugnahme der etymologischen Verhältnisse zu interpretieren, sondern bedürfen einer anderen Methodik, um identifiziert und erläutert zu werden.

0.4.4. Um die semantischen, stilistischen und pragmatischen Schwierigkeiten sowie die religionsgeschichtlichen Probleme zu überwinden, die die iguvinischen Ritualbeschreibungen aufweisen, empfiehlt sich der kombinierte Gebrauch zweier Vorgehensweisen.

In der Vergangenheit hat die Betrachtung der etymologischen Verhältnisse einen wichtigen Beitrag dazu geleistet. Die Tatsache, dass das Umbrische (im Gegensatz etwa zum Etruskischen) mit dem Lateinischen nah verwandt ist, erklärt, warum die Gesamtinterpretation der Iguvinischen Tafeln seit dem epochalen Werk von Theodor Aufrecht und Adolf Kirchhoff zur Zeit der Anfänge der vergleichenden Sprachwissenschaft als gesichert gelten darf.[46] Allerdings sind aus dieser Perspektive keine beträchtlichen Fortschritte mehr zu erwarten, da für die meisten igu-

45 Die Probleme, die der Gebrauch der Fachbegriffe bietet, werden im siebten Kapitel des vorliegenden Werkes anhand der Einzeluntersuchungen der vorhergehenden Kapitel systematisch besprochen.

46 Vgl. Aufrecht/Kirchhoff 1849-1851, die auf S. 11 mit Recht die triumphale Bemerkung äußern: „Was auf diese Weise [d.h. in ihrem Werk] mit Leichtigkeit und Sicherheit gewonnen wird, ist neben der Einsicht in den Satzbau und sein abstractes Schema eine verhältnissmässig vollständige und zusammenhängende Uebersicht der Formenlehre, so wie der Nachweis der Bedeutung einer ziemlichen Anzahl von Wortstämmen und dadurch ermöglichtes Verständniss des Inhaltes selbst in seinen Einzelheiten“.

vinischen Lexeme eine überzeugende Etymologie bereits vorliegt, ohne dass sich jedoch dadurch der synchrone Gebrauch aller Fachbegriffe verstehen ließe. In der vorliegenden Monographie sind keine neuen etymologischen Ansätze und nur wenige etymologische Diskussionen zu finden. Die größten Leistungen der etymologischen Methode liegen wahrscheinlich in der Vergangenheit, nicht weil das Verfahren gescheitert wäre, sondern im Gegenteil weil diese Methode sehr schnell und tatkräftig ein zufriedenstellendes, aus ihrem Gesichtspunkt beinahe vollständiges Verständnis der Texte ermöglichte.

Im vorliegenden Werk werden also hauptsächlich zwei andersartige Vorgehensweisen angewandt, die allerdings ebenfalls seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit einbezogen wurden. Es handelt sich v.a. um die systematische Inbezugnahme der Kontexte, in denen die relevanten Wortformen, Sätze bzw. Textabteilungen auftreten. Um einen Begriff zu verwenden, der von den Etruskologen öfters verwendet wird: Hier wird die kombinatorische Methode bevorzugt, nach der die Bedeutung und Relevanz der verschiedenen Ausdrücke aus den Texten selbst gewonnen wird, in denen sie auftreten.[47]

Gewiss stellt die Anwendung der kombinatorischen Methode an sich betrachtet keine Innovation dar, da bereits Theodor Aufrecht und Adolf Kirchhoff bemüht waren, jeweils alle Beispiele der Lexeme oder Formeln, die sie besprachen, miteinander zu vergleichen. Bei der vorliegenden Untersuchung soll aber die Methode nicht nur auf der sprachlichen, sondern ebenfalls auf der referentiellen bzw. rituellen Ebene angewandt werden. Es werden nicht nur Lexeme, sondern rituelle Phasen verglichen, ob die gleichen Lexeme in den einschlägigen Passagen verwendet werden oder nicht. Des Weiteren ist es unumgänglich, um den Aufbau der Ritualbeschreibungen und den Verlauf der Ritualvorgänge zu rekonstruieren, dass nicht nur isolierte Elemente wie etwa Lexeme oder Formeln, sondern der gesamte Text der verschiedenen Ritualbeschreibungen betrachtet wird. Aus diesem Grund muss die vorliegende Untersuchung darauf abzielen, eine Gesamtinterpretation der betreffenden Texte zu bieten, welche nur auf dem systematischen Vergleich zwischen den verschiedenen Gesamtbeschreibungen einerseits und den verschiedenen Abteilungen innerhalb derselben andererseits beruhen kann. Dies setzt voraus, dass die verschiedenen Phasen der Rituale identifiziert und die Vertextlichung derselben in den jeweiligen Quellen analysiert wird.

Neben dem systematischen Vergleich zwischen allen den betreffenden Passagen der Iguvinischen Tafeln ist als Nebenmethode die Heranziehung von Dokumenten aus anderen, religionsgeschichtlich vergleichbaren Kulturen zu erwähnen. Dieses Verfahren kann man ebenfalls in Anlehnung an die Verhältnisse in der Etruskologie als bilinguistische Methode bezeichnen. Im vorliegenden Werk handelt es sich selbstverständlich v.a. um lateinische Texte und Rituale, die mehr oder weniger präzise und sichere Verknüpfungspunkte mit den Texten der Iguvinischen Tafeln bieten. Oskische und etruskische Daten werden gelegentlich ebenfalls herangezogen. Auch diese Vorgehensweise wurde seit dem 19. Jahrhundert angewandt. In dieser Hinsicht stellen die 1883 erschienenen Vmbrica von Franz Bücheler immer

47 Zur etymologischen, der kombinatorischen und der bilinguistischen Methode in der Etruskologie vgl. die synthetische Darstellung von Agostiniani 1992, S. 59-66.

noch eine musterhafte Leistung dar.[48] Der Latinist Franz Bücheler hat dank seiner ausgezeichneten Kenntnis der lateinischen Texte zahlreiche Vergleiche zwischen umbrischen und lateinischen Ritualen vorgeschlagen, die immer noch nicht völlig ausgenutzt wurden. Trotzdem sind in diesem Bereich noch weitere Entdeckungen zu erwarten, da die etruskischen, oskischen und v.a. lateinischen Quellen, die zur Interpretation der Iguvinischen Tafeln beitragen können, noch nicht allesamt verzeichnet wurden. In der vorliegenden Monographie werden mehrere zusätzliche Vergleiche vorgeschlagen, die neue Hypothesen hinsichtlich umstrittener Stellen in den Iguvinischen Tafeln ermöglichen.

An sich stellt also der Gebrauch der kombinatorischen (vor allem) und der bilinguistischen Methode (nebenbei) keine Innovation dar. Die systematische Untersuchung von Gesamttexten sowohl auf sprachlicher als auch auf ritueller Ebene kann aber zu neuen Ergebnissen führen. In der Vergangenheit wurde nämlich häufig darauf verzichtet, die gesamten Ritualbeschreibungen als geschlossene Ganzheiten zu untersuchen. Dennoch besteht die Möglichkeit, die Phasen der Rituale und ihre differentielle Vertextlichung in den verschiedenen Quellen anhand plausibler Hypothesen zu analysieren. Dies ist der eigentliche Zweck der vorliegenden Monographie.

0.4.5. Die hier vorgelegte Untersuchung beginnt mit zwei kurzen Kapiteln zur Orthographie bzw. zur Stilistik der Texte der Tafeln II, III und IV. Anhand dieser vier Texte werden Konventionen besprochen, die bei der Vertextlichung der Rituale durch die iguvinischen Brüder berücksichtigt wurden. Diese vorbereitenden Untersuchungen zeigen, dass die Verfasser der verschiedenen Ritualbeschreibungen keine fest etablierte Tradition aufgreifen, sondern im Rahmen einer nicht ganz fest normierten Fachsprache neue, rein individuelle Normen einführen und befolgen durften. Die Sprachvarietät der iguvinischen Priester war flexibel genug, um schöpferische Leistungen im Bereich der Graphie und des Stils zu dulden oder sogar zu fördern.

0.4.6. Das vorliegende Werk enthält dann eine systematische Gesamtuntersuchung der vier Ritualbeschreibungen (Kapitel 3 bis 6). Die Entscheidung, das Wiedergutmachungsritual, die **huntia**, die **seme: nies: tekuries** und das Neujahrsritual zu erforschen, erklärt sich dadurch, dass die iguvinischen Ritualbeschreibungen zwei unterschiedliche Darstellungsmodi aufweisen.[49] Die Beschreibung der **huntia**, der **seme: nies: tekuries** und des Neujahrsrituals erfolgt nach dem detaillierten Darstellungsmodus, d.h., die verschiedenen Phasen der Rituale werden in chronologischer Abfolge verzeichnet und die einzelnen Handlungen, die als Teilkomponenten der aufeinanderfolgenden Phasen nacheinander auszuführen sind, explizit in entsprechender Reihenfolge gelistet. Dies unterscheidet diese drei Quellen von den beiden Fassungen des *piaculum* und der *lustratio* sowie vom Text des Wiedergutmachungsrituals, die nach dem synthetischen Darstellungsmodus aufgebaut sind. In

48 Vgl. Bücheler 1883.

49 Vgl. Dupraz 2019, S. 90-98. Vgl. auch die diesbezügliche Diskussion im Kapitel 7, §. 7.2.1 bis § 7.2.5.

diesen Quellen werden je Tieropfer nur sehr wenige Handlungen explizit erwähnt, wobei die Reihenfolge der Vorschriften nicht unbedingt mit der chronologischen Abfolge der betreffenden Handlungen übereinstimmt.

Im Kapitel 3 der Monographie wird zunächst der Text des Wiedergutmachungsrituals besprochen. Die sehr kurze Darstellung dieses äußerst komplizierten Rituals, das nicht weniger als sechs verschiedene Tieropfer vorsieht, ermöglicht einen Überblick über die Fachbegriffe und rituellen Kategorien, die im synthetischen Darstellungsmodus zutage treten. Anhand dieser Untersuchung werden dann die Quellen in Betracht gezogen, die den zweiten, detaillierteren Darstellungsmodus aufweisen.

Im vorliegenden Werk werden nämlich v.a. diejenigen Texte untersucht, die nach dem detaillierten Darstellungsmodus verfasst sind. Ziel der Kapitel 4 bis 6 ist es, diese drei Ritualbeschreibungen separat zu kommentieren, um den Aufbau der Texte einerseits, den Verlauf der rituellen Handlungen andererseits zu rekonstruieren. Dabei erweist sich, dass die Phasen der drei Rituale im Großen und Ganzen die gleichen sind, obwohl bei der Vertextlichung derselben jeweils leicht abweichende Strategien bevorzugt wurden. Die drei Texte enthalten sowohl Abteilungen, die ihrerseits auffällige Gemeinsamkeiten aufweisen, als auch Passagen, die auf idiosynkratische Weise nur in einer oder in zwei der drei Ritualbeschreibungen erscheinen. Auch in dieser Hinsicht tritt die Kreativität der Verfasser der Texte deutlich zutage.

Bei der Untersuchung von Texten, die jeweils den Verlauf von unterschiedlichen Ritualen anordnen, stellt sich selbstverständlich oft die Frage, wie man die Ähnlichkeiten bzw. die Unterschiede erklären kann, die zwischen den verschiedenen Quellen zu beobachten sind. Aprioristisch lässt sich wie gesagt vermuten, dass einige unter den Ähnlichkeiten bzw. den Unterschieden auf stilistische Faktoren wie etwa den Gebrauch gemeinsamer Darstellungsprinzipien bzw. idiosynkratische stilistische Entscheidungen von Seiten der Verfasser zurückzuführen sind, einige aber darauf hindeuten, dass die Rituale selbst auf parallele bzw. auf ungleiche Weise strukturiert sind. Im Zweifel wird im vorliegenden Werk die Hypothese bevorzugt, dass die Unterschiede zwischen den drei Texten eher auf individuelle Entscheidungen bei der Vertextlichung des Rituals als auf Abweichungen auf der Handlungsebene selbst beruhen.[50]

---

50 Zum „principle of relevance“ vgl. Sperber/Wilson 1995[2], S. 158: „Every act of ostensive communication communicates a presumption of its own optimal relevance“, d.h., setzt voraus, dass laut dem Sprecher die angegebenen Informationen im betreffenden Kontext für den Hörer wichtig sind und so wenige linguistische Verarbeitung von Seiten desselben benötigen wie möglich.
Die Angaben, die in den verschiedenen Ritualbeschreibungen verschwiegen werden, obwohl sie pflichtgemäß befolgt werden sollen, dürften also häufig mit Elementen übereinstimmen, deren explizite Verarbeitung eine verhältnismäßig zu große Mühe für den Leser darstellen würde, weil sie für alle Rituale gelten und ihr informationeller Inhalt wegen der allgemeinen Kenntnisse des Lesers sehr gering wäre. Es ist davon auszugehen, dass die iguvinischen Ritualbeschreibungen von Priestern für Priester oder allenfalls für kompetente Kenner der Rituale verfasst wurden. Daher konnten die Verfasser der Texte auf Elemente verzichten, die sie für allgemein bekannt hielten.
Allerdings widerspricht diese Neigung zur Ökonomie der allen Verfassern gemeinsamen Absicht, die Rituale schriftlich zu beschreiben, was ein Streben nach Ausführlichkeit voraussetzt. Auch Einzelheiten, die alle Rituale betreffen und ansonsten von allen Verfassern verschwiegen werden, können aus diesem Grund von einem der iguvinischen Priester der Ausführlichkeit halber explizit er-

0.4.7. Am Ende der Monographie wird im Kapitel 7 systematisch erörtert, aus welchen Phasen die umbrischen Opferrituale bestanden und anhand welcher stilistisch-redaktioneller Grundsätzen sie vertextlicht wurden. Dies schließt eine Untersuchung der Fachsprache der iguvinischen Priester ein, wobei Existenz und Gebrauch von verschiedenen Fachlexemen und -kollokationen besprochen werden. In diesem Kapitel werden zum Schluss Grundprinzipien des religiösen Denkens in *Iguuium* analysiert, die auf textueller wie auf ritueller Ebene gelten. Es erweist sich nämlich, dass die iguvinischen Priester sowohl auf Sprach- als auch auf Handlungsebene immer wieder zwei- oder dreifache Parallelismen inszenierten. Dabei werden Vorschriften bzw. Handlungen zwei oder dreimal wiederholt, wobei die insgesamt durchaus parallelen Anordnungen bzw. Operationen allerdings immer leichte Abweichungen voneinander bieten. Die Tatsache, dass die betreffenden Vorschriften und Handlungen offensichtlich als parallel dargestellt werden, dient dazu, den Kontrast zwischen denselben hervorzuheben, der nur in einem Einzelmerkmal zutage tritt. Auf stilistischer Ebene betrifft die Variation z.B. die Reihenfolge der Konstituenten, die zwischen zwei bzw. drei parallelen Vorschriften wechselt, weil die Existenz von mehreren völlig parallelen Anordnungen aus religiösen Gründen nicht zulässig wäre. Auf ritueller Ebene dienen die Asymmetrien immer dazu, hierarchische Verhältnisse zwischen den ansonsten parallel dargestellten Entitäten hervorzuheben.

Die feine Kunst des Wortes sowie das präzise rituelle Denken, die in den Iguvinischen Tafeln bezeugt sind, lassen sich u.a. auf die lokale Übernahme und Verarbeitung von pythagoreischen Mustern, die im mittelhellenistischen Italien verbreitet waren, zurückführen. In dieser Hinsicht ist zu betonen, dass die iguvinische Texttradition nicht bloß als späten Überrest einer uritalischen bzw. urindogermanischen Ritual- und Formeltradition, sondern v.a. als innovative, späte Entwicklung im Rahmen des mittelhellenistischen Italiens zu betrachten ist.

0.4.8. Die Illusion, dass das Umbrische sowie die Texte, die die umbrische Sprache belegen, als archaischer einzustufen wären als das Lateinische, beruht auf der Tatsache, dass das Umbrische seit dem 1. Jahrhundert vor Chr. nicht mehr belegt ist. Dies beweist aber keineswegs, dass die älteren Dokumente im Umbrischen ihrerzeit nur konservative Transkriptionen altertümlicher Textkorpora darstellten. Ganz im Gegenteil ist es der Fall, dass die iguvinischen Ritualbeschreibungen eine verhältnismäßig späte, von gelehrten Sachverständigen immer wieder weiterentwickelte Texttradition bezeugen. Die Tatsache, dass keine späteren Belege bezeugt

---

wähnt werden. Daher darf man nicht systematisch davon ausgehen, dass alle die in einem einzigen Text zutage tretenden Details nur für die entsprechende Zeremonie gelten.

Für das vorliegende Werk ergeben sich also insgesamt folgende Regeln. In den drei detaillierten Texten werden sowohl allgemeine als auch für das betreffende Ritual spezifische Handlungen und Einzelheiten registriert. Alle (oder beinahe alle) Elemente, die ein bestimmtes Ritual im Gegensatz zu den anderen kennzeichnen, werden wohl explizit angegeben. Die Vorschriften, die in allen drei Texten auftreten, können tentativ als allgemeingültig eingestuft werden. Wie aber die Anordnungen zu verstehen sind, die nur in einem oder in zwei der Texte auftreten, kann nicht aprioristisch bestimmt werden, da ohne genaue Untersuchung ihres Inhaltes nicht zu entscheiden ist, ob sie als für die betreffende Zeremonie spezifisch oder aber als allgemeingültig anzusehen sind. Im Zweifel wird die zweite Hypothese tentativ vorgeschlagen und entwickelt.

sind bzw. diese Tradition nach der Verfertigung der Iguvinischen Tafeln aufhört, lässt aber keine Rückschlüsse auf die Periode zu, in der letztere entstanden sind.

Obwohl die Iguvinischen Tafeln wie auch andere italische Quellen der hellenistischen Periode ererbte Formeln bezeugen[51] und die darin beschriebenen Rituale vermutlich auch ältere Schichten enthalten, die in einer mehr oder weniger weit entlegenen Vorgeschichte entstanden,[52] sind die Texte und Zeremonien der Iguvinischen Tafeln grundsätzlich als späte Verarbeitungen im Rahmen einer synchron hochkreativen Kultur anzusehen.

0.4.9. Die doppelte, sowohl sprachwissenschaftliche als auch religionswissenschaftliche Perspektive, die in der vorliegenden Monographie eingenommen wird, findet sich in jüngster Zeit bereits in zwei wichtigen Werken. Zum einen hat Aldo Luigi Prosdocimi, der sein Leben lang bis zu seinem Tod 2016 lange und detaillierte Untersuchungen den Iguvinischen Tafeln widmete,[53] immer wieder betont, dass die bezeugten Ritualbeschreibungen keinen mühelosen und direkten Zugang zum eigentlichen Verlauf der Rituale ermöglichten, sondern erst als Vertextlichungen zu interpretieren seien, deren stilistische und redaktionelle Merkmale sorgfältig untersucht werden müssten, bevor über die Reihenfolge der Vorschriften die Abfolge der rituellen Handlungen selbst rekonstruiert wird.[54] Die Werke von Aldo Luigi Prosdocimi können als den immer wieder fortgeführten Versuch gewürdigt werden, die Einzelheiten der Texte als Komponenten eines präzisen Darstellungsstils zu analysieren, dessen Interpretation eine unausweichliche Voraussetzung für jegliche Untersuchung der rituellen Handlungen selbst darstellt. Dennoch versäumt Aldo Luigi Prosdocimi, systematisch alle Belege für die Lexeme, Vorschriften und Passagen, die er analysiert, zu untersuchen. Häufig beruhen seine Erörterungen auf einseitigen Interpretationen einzelner Stellen, die doch mit weiteren Passagen zu vergleichen wären.

Die systematische Einbeziehung aller parallelen Passagen stellt dagegen den großen Verdienst der 2010 von Michael Weiss veröffentlichten Monographie über das Ritual der Tafeln III und IV dar.[55] In diesem Werk unternimmt Michael Weiss den Versuch, die religiöse Funktion der verschiedenen Handlungen und Gegenstände ausführlich zu interpretieren. Dabei berücksichtigt er systematisch alle Beispiele

---

51 Vgl. z.B. Vine 2004 zur Fluchformel in VI b 60 und VII a 49, die voruritalische Elemente enthalten könnte. Allerdings wurde die Formel nach dieser frühen Periode weiter entwickelt, ja vielleicht weitgehend umgestaltet, vgl. Dupraz 2009b, S. 75 Fn. 10. Des Weiteren hat Watkins 1995, S. 197-231 mit Recht betont, dass die sabellische Kunstprosa auf ererbtem Gedankengut beruhte. Dennoch gilt dieser Schluss auf der Ebene der Grundprinzipien, nicht etwa auf derjenigen der Formeln bzw. der Texte selbst.

52 Das Ritual der **seme: nies: tekuries** könnte im Wesentlichen auf einer alten Zeremonie beruhen, die vor der Entstehung des Stadtstaates entstanden war, vgl. § 5.2.9 mit älterer Literatur. Ähnliches kann eventuell auch ebenfalls für die **huntia** vermutet werden, vgl. § 4.4.5. Dies gilt aber trotz früherer Erklärungsversuche nicht für das Neujahrsritual, das wichtige Elemente aufweist, die erst spät bzw. in einem völlig entwickelten Stadtstaat entstanden sein können, vgl. § 6.8.7. Zu den verschiedenen Epochen der Geschichte von *Iguuium*, die sich im Text widerspiegeln, vgl. auch § 6.8.8 und § 7.2.4.

53 Vgl. Prosdocimi 1972, 1978a, 1984, 2009 und 2015.

54 Vgl. etwa die Überlegungen von Prosdocimi 2009, S. 231-232 und 2015, S. 274-276.

55 Vgl. Weiss 2010.

der im Text der Tafeln III und IV bezeugten Lexeme, um ihre Bedeutung, Etymologie und rituelle Relevanz zu erläutern.[56] Somit werden nicht nur die Tafeln III und IV, sondern auch alle anderen Texte berücksichtigt, in denen die betreffenden Lexeme belegt sind. Die Monographie von Michael Weiss stellt einen entscheidenden Beitrag zur Erklärung des umbrischen Wortschatzes dar. Darin werden wichtige neue Kenntnisse über Gedankengut und Fachsprache der iguvinischen Priester gewonnen, die die Interpretation der Texte in beträchtlichem Maße revolutionieren. Allerdings ist die Perspektive des Werkes überwiegend lexikalischer und etymologischer Natur. Michael Weiss bemüht sich zwar darum, den rituellen Inhalt der Lexeme zu erklären, aber sein Interesse gilt letzten Endes der Etymologie der Fachbegriffe bzw. der Rekonstruktion von urindogermanischen Etyma. Aus diesem Grund ist in seinem Werk keine Gesamtdarstellung der Phasen der Rituale bzw. des Aufbaus der Beschreibungen zu finden. Redaktionelle sowie rituelle Argumente werden nicht um ihretwillen, sondern nur im Dienste von etymologischen Rekonstruktionen entwickelt, die ihrerseits meistens als sehr spekulativ einzustufen sind.

Im vorliegenden Werk wird nach dem Vorbild der Untersuchungen von Aldo Luigi Prosdocimi und Michael Weiss der Versuch unternommen, anhand von vier Texten den Zusammenhang zwischen Text und rituellem Vorgang[57] zu rekonstruieren, indem die Vorschriften und Lexeme systematisch mit allen parallelen Belegen verglichen werden. Das Buch, das neben dem Kommentar auch eine Übersetzung der vier besprochenen Ritualbeschreibungen enthält, zielt darauf ab, Materialien für die vergleichende Stilistik der öffentlichen Texte in der spätrepublikanischen Periode[58] sowie für die religionsgeschichtliche Interpretation der Fachsprache der italischen Priester zu bieten. Selbst für die Untersuchung der lateinischen Quellen bzw. die Bewertung der römischen Texte und Rituale kann der Vergleich mit den iguvini-

56 Als frühere Vorbilder für diese Methodik sind allerdings die zahlreichen Aufsätze zu zitieren, die seit den siebziger Jahren von Helmut Rix und Gerhard Meiser der Interpretation der umbrischen Lexeme gewidmet wurden. Den beiden Forschern ist das erneute Interesse an den sabellischen Texten seit etwa vierzig Jahren zu verdanken, weil sie durch ihre Analysen bewiesen haben, dass neue Kenntnisse über die umbrische Sprache bzw. den iguvinischen Wortschatz anhand präziserer Untersuchungen der relevanten Passagen gewonnen werden konnten.

57 Im vorliegenden Werk wird allerdings auf eine systematische Erforschung des iguvinischen Pantheons verzichtet. Vielmehr legt die Untersuchung den Fokus darauf, den Verlauf der Rituale zu rekonstruieren und zu interpretieren. Die Zeremonien, die an die Gottheiten gerichtet werden, sind nämlich präzise und detailreich bezeugt, die Hierarchien und Gruppierungen dagegen, die die Priester zwischen den verehrten Gottheiten aufstellen, nur indirekt aus den Ritualvorgängen zu erschließen, die für jeweils verschiedene Götter gelten.

58 Allerdings ist zu betonen, dass die Gebetstexte und weiteren Passagen in direkter Rede, die v.a. in der längeren Fassung des *piaculum* sowie der *lustratio* bezeugt sind, seit der bahnbrechenden Monographie von Norden 1915-1918[3], S. 159-160 in die Stilistik der lateinischen Kunstprosa häufig mit einbezogen wurden. Vgl. Kircher 1988, S. 33-44 und 2006, S. 39-40, Prosdocimi 1992, Watkins 1995, S. 197-231 (der umbrische und lateinische Formeln in einer Untersuchung der indogermanischen Kunstprosa integriert) sowie Mercado 2016 (der das eventuelle Vorkommen rhythmischer bzw. metrischer Abteilungen v.a. in den Gebetstexten bespricht). Der Aufbau der Ritualbeschreibungen selbst aber hat bisher nicht das gleiche Interesse erweckt. Vgl. immerhin etwa die überzeugenden Beobachtungen von Prosdocimi 1992, S. 389-391, die von Prosdocimi 2015, S. 942-944 wieder aufgegriffen werden, zur Alliteration im Text der Tafeln III und IV (dazu s. auch § 6.16.8).

schen Tafeln einen wichtigen Beitrag leisten, um Existenz, Entstehung und Inhalt der sprachlichen und rituellen κοινή Altitaliens zu rekonstruieren.[59]

**Textetablierung und Transkriptionskonventionen**

0.5.1. Im vorliegenden Werk werden die Texte der Iguvinischen Tafeln nicht neu herausgegeben. Als Standardausgabe wird diejenige von Aldo Luigi Prosdocimi verwendet.[60] Der immense Verdienst dieser Ausgabe besteht darin, zahlreiche Anmerkungen zu enthalten, die sich auf den materiellen Zustand der Tafeln beziehen und eine genaue Untersuchung der Bearbeitung derselben ermöglichen. Alle sekundären Verbesserungen von Seiten des Schreibers, alle Beispiele von *uacat*-Leerräumen, von Absätzen bzw. von anderen graphischen Konventionen, um Elemente des Textes hervorzuheben, werden sorgfältig verzeichnet und besprochen.

0.5.2. Nach üblicher Konvention werden die Texte und Formen, die in einem der lokalen bzw. nordetruskischen Alphabete notiert sind, fett transkribiert. Die Texte und Formen dagegen, die im lateinischen Alphabet auftreten, werden kursiv notiert. Die gleichen Konventionen gelten auch für die anderen Sprachen Altitaliens: Fett treten die Inschriften, die in einem lokalen Alphabet, kursiv diejenigen Inschriften, die im lateinischen Alphabet geschrieben sind, auf.

---

Zu Dank bin ich vor allem meiner Lebensgefährtin Lucie Bailleux verpflichtet. Ohne ihre Geduld und Unterstützung hätte ich die hier publizierte Monographie nie zu Ende geschrieben.

Meine Dankbarkeit gilt auch allen denjenigen, die mir in den neun Jahren geholfen haben, die die Arbeit an der vorliegenden Monographie in Anspruch genommen hat. Sie richtet sich zunächst an Herrn Pr. Dr. Heinrich Hettrich †, der 2013 und 2014 mein Betreuer während meiner Aufenthalte an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung gewesen ist und der mir bei meiner Arbeit durch viele Ratschläge und Beobachtungen, die ihm seine enorme Kenntnis der indischen Ritual- und Gebetstexte aus syntaktischer sowie aus stilistischer Sicht suggerierte, großzügig geholfen hat. Großen Dank schulde ich ebenfalls seiner Nachfolgerin, Frau Pr. Dr. Karin Stüber, für ihre Unterstützung, als ich 2015 nochmals zwei Monate im Institut für vergleichende Sprachwissenschaft zu Würzburg verbrachte.

59 In der vorliegenden Monographie konnten die Untersuchungen von Dupraz 2020b nicht detailliert einbezogen werden. Dieses Buch befasst sich mit den Fachbegriffen **vestiçia** (der Bezeichnung eines Opfergebäcks), **vestikatu** (dem Verballexem, das auf den rituellen Gebrauch der **vestiçia**-Gebäcke referiert) und *uest(e)is* (einem Verballexem, dass auf eine bestimmte Körperhaltung der Opfernden verweist; *uest(e)is* ist von **vestiçia** und **vestikatu** sowohl etymologisch als auch synchron zu trennen). *Pace* Prosdocimi 2015, S. 1190-1204 steht fest, dass das Lexem *uest(e)is* mit **vestiçia** und **vestikatu** nicht zusammenhängt. Die Ergebnisse von Dupraz 2020b sind als Weiterentwicklungen der in der hiesigen Monographie vorgebrachten Hypothesen zu verstehen.

60 Vgl. Prosdocimi 1984.

Die drei Aufenthalte in Würzburg sowie auch ein Teil der Publikation wurden durch ein Stipendium der Alexander-von-Humboldt-Stiftung finanziert. Der AvH-Stiftung bin ich für die Gelegenheit sehr dankbar, unter den besten Bedingungen die langen und komplizierten Rituale der Iguvinischen Tafeln zu untersuchen und das Ergebnis dieser Arbeit zu veröffentlichen. Die Publikation der Monographie wurde vom Forschungsprojekt *Descriptions de rituels dans l'Italie du 1er millénaire avant notre ère* der *Fédération Wallonie-Bruxelles* (*projet Action de Recherche Concertée*) mitgefördert. Dieser Institution sowie der *Université libre de Bruxelles* gebührt mein größter Dank.

Für zahlreiche Hinweise und mannigfache Hilfe bei der Vorbereitung des Manuskripts gilt Frau Dr. Theresa Roth mein großer Dank. Das Interesse, mit dem sie dem Fortgang der Arbeit an den iguvinischen Ritualbeschreibungen seit den Würzburger Tagen 2013 gefolgt ist, hat mich ständig angespornt, im Werk voranzukommen. Allerlei Hilfsbereitschaft und Unterstützung erfuhr ich auch von meinen FreundInnen Romain Bailleux, (Kris)Tina Becker, Valentina Belfiore, Frédérique Biville, Hugo Blanchet, Colette Bodelot, Franzi(ska) Borsch, María José Estarán Tolosa, Guillaume Gibert, Kim Jeong-Soo, Marie-Dominique Joffre, Suzanne Joly, Alain Lemaréchal, Audrey Mathys, Elodie Mazy, Dylan Potage, Tiziana Quadrio, Marlène Remond-Darmency, Guto Rhys, Coline Ruiz Darasse, Danilo Savić, Hedi Thoma, Eric Vial, Anne Vial-Logeay, Laurence Villard und Sabine Ziegler, meinen Schwestern Sylvie und Florence und ihren Familien, meiner Tante Josette Broun sowie meinem Onkel Georges †, ihren Kindern und Enkelkindern, meinem Onkel Jean Murard † sowie meiner Tante Monique, ihrer Tochter Catherine Pithois und deren Kindern, meinen Brüsseler Kollegen Alain Delattre und Sylvie Vanséveren und meinem Pariser Doktorvater Dominique Briquel. Ihnen gegenüber möchte ich hier meine Dankbarkeit äußern.