

DIE KLEINEN OPFERGABEN
IN DEN AGRAMER BINDEN
UND
AUF DEN IGUVINISCHEN TAFELN

Will man den Agramer Mumienbinden ihre Geheimnisse entreißen, so muß man immer wieder die iguvinischen Tafeln, die, wie jetzt nicht mehr geleugnet werden kann, einen verwandten Text enthalten, zum Vergleich, zur Stütze, zur Prüfung heranziehen.

Diese Methodik des Vergleichens läßt immer neue Variationen zu je nach der Beschaffenheit des Textes oder der Art der Wörter, deren Untersuchung einen Erfolg verspricht. Im folgenden sollen die kleineren Opfergaben, die den größeren als Vor- oder Beiopfer hinzugefügt werden, betrachtet werden. Vielleicht werden die Ergebnisse nicht alle überraschend neu sein, aber es wird der Forschung auf diesem Gebiet schon sehr gedient, wenn frühere Deutungen, die noch unsicher schienen, durch unsere Untersuchungen erhärtet und gefestigt werden.

Ich beginne mit dem Worte *hetum*. Torp, Etruskische Beiträge II 42, schlug dafür die Bedeutung "Trinkopfer" vor, worin ihm Goldmann, Trombetti und Cortsen folgten. Letzterer (1) neigt aber dazu, es mit "unterirdisch" wiederzugeben, weil CIE 4945 das *hedu* neben *šudi* "Grab" steht. Als ob nicht immer ein Grab irgendwie unter der Erde wäre. Nicht besser ist Stoltenbergs "für die Toten bestimmt". (2) Als ob nicht immer ein Grab für die Toten bestimmt wäre.

Versuchen wir es also noch einmal mit "Trankopfer". Cortsen gibt dafür zwei Gründe an: 1. "*hetum* kommt in unmittelbarer Nähe von *vinum* vor". 2. "Dieselben Adjektiva,

(1) Glossar bei M. RUNES, *Der etruskische Text der Agramer Mumienbinde*, 1935, 77.

(2) H. STOLTENBERG, *Etruskische Namen für Seinsformen und Sachen*, 1959, 31.

die IX γ l vor *vinum* stehen, finden sich XII 7/8 vor *hetum* (*aisna, hindu*)". Das zweite Argument ist verführerisch. Aber wenn man *aisna hindu* für einen selbständigen Satz hält mit der Bedeutung "Das Opfer (ist) beendet", so muß mit *hetum* bez. *vinum* ein neuer Satz beginnen, in dem gesagt ist, was mit dem *hetum* oder mit dem *vinum* nach dem Opfer geschehen soll (3). Immerhin entsprechen sich hier *hetum* und *vinum* in ihrer Stellung nach der Schlußformel des Sakrifiziums.

Betrachten wir zur Prüfung des ersten Arguments die Stellen, an denen *hetum* und *vinum* beieinanderstehen:

III 17 *hetum ale vinum usi trinum*

XI 3 f. *celi tur hetum vinum*

In der ersten Stelle haben die beiden Opfergaben je ein eigenes Verb, *ale* und *usi*, in der zweiten stehen sie asyndetisch nach *tur* "gib"; denn nach *vinum* scheint mit *dic vacl* ein neuer Satz zu beginnen. Die erste Stelle erklärte ich (4) "Gib Weihrauch, gieß Wein aus und sprich", die zweite übersetzte ich (5): "Rechts gib als Spende Wein", hatte aber gleich hinzugefügt, daß das Wort "Spende" etwas überflüssig erscheine, und gegen die früher angenommene Bedeutung "Weihrauch" eingewendet, daß die Bedeutung "Weihrauch" zu speziell sei, so daß man damit nicht überall durchkomme. Wenn ich Für und Wider genau abwäge, so glaube ich doch, daß die Stelle III 17 uns zwingt, *hetum* nicht allgemein "Spende" zu setzen, sondern als eine bestimmte Opfergabe zu fassen. Das Asyndeton in XI 4 ließe sich vermeiden, wenn man das *vinum* mit dem folgenden *hexz* verbände. Dann hieße die Stelle XI 3 ff.: *celi tur hetum vinum dic vacl hexz etnam ix matam* "Rechts gib Weihrauch, Wein und auch (*dic*) *vacl* gieß aus ebenso wie oben", nämlich Z.lf. Auch sonst wird *hexsð* "ausgießend", die Partizipialform von *hexz*, mit *vinum* verbunden: IV 9, 14, IX 6f., während *tur* "geben" nicht unmittelbar neben *vinum* steht. Die beiden Stellen in XII, an denen *hetum* steht (6 und 8), kann ich noch nicht übersetzen.

(3) Vgl. K. OLZSCHA, *Die Schlußformel des Neptunopfers in der Agramer Mumienbinde*, *Glotta* 31, 1948, III.

(4) K. OLZSCHA *Interpretation der Agramer Mumienbinde*, 1939, 133 und 188 Anm. I.

(5) K. OLZSCHA *Der erste Abschnitt der XI. Kolumne in der Agramer Mumienbinde*, *Glotta* 32, 1953, 287.

G. Wissowa zeigt uns in "Religion und Kultus der Römer" an verschiedenen Stellen, daß bei den Römern das Wein- und Weihrauchopfer in enger Verbindung stehen. S. 347,2 sagt er: "Hat der Gebrauch des Weihrauchs wirklich erst in verhältnismäßig später Zeit in Italien Eingang gefunden (Arnob. VII 26. Ovid. fast. I 341 u.a.), so muß im ältesten Opferdienste ein altes einheimisches Räucherwerk an seiner Stelle gestanden haben". So fest scheint ihm das Räucheropfer im Kulte verankert zu sein. In den iguvinischen Tafeln ist das Räucheropfer ziemlich selten. Hier übersetzt man das nur dreimal in II b vorkommende *vaputu* mit "Weihrauch". An der ersten Stelle (10) wird es dem Sancius dargebracht, wobei das Weinopfer unmittelbar vorausgeht, an der zweiten Stelle (13) findet es sich mit Kuchen und (Wein) spende unter den Voropfern, und Z. 17 wird dem Sancius zum Weihrauchopfer ein Gebet gesprochen. Wir wissen nicht, ob *vaputu* wirklich "Weihrauch" bedeutet oder ein anderes Räucheropfer meint.

Wir müssen nun noch die andere Möglichkeit für die Bestimmung von *hetum* ins Auge fassen, die sich aus den iguvinischen Tafeln ergibt. Hier ist *vinum* fast immer mit *poni* verbunden. Dieses leitet Thurneysen (6) von **pol-ni* ab, das dem lateinischen *pollis* "Mehl" entspreche. Im Lateinischen ist das -*n* an das vorhergehende *l*-, im Umbrischen das *l*- an das folgende -*n* assimiliert. Es bezeichnet den gerösteten und gesalzenen Opferschrot, lat. *mola salsa*. Dazu sagt E. Vetter (7) "Zu Teig angemacht - so ist anzunehmen - ist er die urtümliche Zukost zu Fleisch beim Mahl der Menschen und beim Opfer für die Götter". Vetter übersetzt es mit *puls* "Opferbrei". Daß *puni* flüssig zu denken ist, beweist die häufige Verbindung *heri(s) vinu heri(s) puni* "vel vino vel pulti". Daß Brei (*puls*) aus Spelzmehl im Opfer dieselbe Bedeutung hat wie gesalzener Speltschrot, zeigt Wissowa a. O. S. 346. Wein und *puni* können also wechselweise ausgetauscht werden, sie können aber auch zusammen dargebracht werden, z.B. II a 40 *vinu pune teřtu* "vinum pultem dato", II b 20 *puni pesnimu vinu pesnimu une pesnimu* "pulti supplicato, vino supplicato, aqua supplicato". Hier ist als drittes Wasser hinzugefügt. Die Stelle zeigt ferner,

(6) R. THURNEYSEN, *Italisches, Glotta* I, 1909, 242 f.

(7) E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, I. B. 1953, 17. 2

daß zu beiden Opfergaben gebetet werden kann. In II a 25, *tiu puni tiu vinu 'teitu*, " 'te pulti, te vino' dicito " sind die beiden Gaben in *einem* Gebet vereinigt. *Poni* ist die häufigere Opfergabe, Wein wird seltener gegeben. Wein kommt in den iguvinischen Tafeln nur einmal ohne *puni* vor: II a 39 *asaku vinu sevakuñ taçež persnuñmu* " apud aram vino sollemni tacitus supplicato ". Mit *sollemni* ist wohl einjähriger, also "junger" Wein gemeint. Dagegen wird das Breiopfer viel öfter allein vorgeschrieben.

Bedenkt man, daß *vinum* auf den Tafeln 15mal, *puni* 43mal vorkommen, während in den Binden sich *vinum* 15mal findet, *hetum* aber nur viermal, so scheint für *hetum* die Bedeutung "Weihrauch" näherzuliegen, da auf den Tafeln das Wort für "Weihrauch", *vaputu*, nur dreimal begegnet, also viel seltener ist als "Wein". Die Gleichung *hetum* = *vaputu* empfiehlt sich schließlich auch deshalb, weil außer *vaputu* kein Wort für das Räucheropfer auf den Tafeln feststellbar ist.

Am liebsten möchte man auch *hetru* von *hetum* ableiten, das in der dreimal auf den Binden erscheinenden Formel *hetru ačχn eis cennac* steht. Aber diese muß eine Bitte um gnädige Annahme des Opfers enthalten, wie ich "Interpretation" S. 168 f. im Anschluß an Cortsen ausgeführt habe. Deshalb möchte ich die Form *hetru* zunächst aus dem Spiel lassen.

Da wir soeben bei diesen statistischen Erwägungen angefangt sind, möchte man fragen, ob nicht in den Agramer Binden ein Wort ist, das dem umbrischen *puni* entspräche, ein Wort also, das viel häufiger ist als *vinum*, mit diesem öfter verbunden auftritt und bisher als ein Flüssigkeitsopfer erkannt ist. Das kann nur das Wort *vacl* sein. Es kommt, wenn man *vaclnam* mitrechnet, 23mal vor, hat also wie *puni* eine größere Bedeutung als *vinum*, es ist bisher von allen Etruskologen als Flüssigkeitsopfer erkannt worden, und es kommt immerhin fünfmal in Verbindung mit *vinum* vor (III 16 ff.; VIII 8 f. Xγ1 f. XI 2 und 4). An den letzten beiden Stellen ist die Verbindung der beiden Begriffe enger als an den übrigen. Sowohl zu *vacl* als auch zu *puni* werden in beiden Texten Gebete gesprochen. *Poni* ist überwiegend ein Voropfer. Der Opferbrei ist das, was die Lateiner als *mola salsa* bezeichnen. Diese wurde wie auch der Wein den Opfertieren vor der Schlachtung zwischen die Hörner gestreut. Wir sehen, daß *vacl* eine größere Rolle am Anfang

der Opfer spielt. Es erscheint in der III. und VIII. Spalte, aber es fehlt in der IV. und IX. Spalte; die III. und VIII. Spalte aber enthalten den Anfang der großen Opferrituale für Crap und Neptun. Wir sehen, daß auch auf der Capuatafel das Wort *vacil*, das dem *vacl* der Binden entspricht, nur im ersten und zweiten Abschnitt vorkommt, sonst nur noch Zeile 47. Ich glaube, wir dürfen nun mit einem gewissen Recht *vacl* = *poni* = "Brei" setzen.

An einigen Stellen, deren Zusammenhang wir durchschauen, wird die Richtigkeit dieser Deutung evident werden. Betrachten wir zunächst die oben angeführten Verbindungen mit *vinum*. III 16 f. heißt es: *vacl ara nundene sadas naxve hetum ale vinum usi trinum* "opfere Schrottbrei..., gib Weihrauch, gieß Wein aus und sprich", wobei noch die Worte *nundene sadas naxve* ungeklärt bleiben. Der Passus steht unmittelbar vor der Gebetsstrophe.

Eine schwierige Stelle ist VIII 8-11:

- 8 *ramued vinum acild ame*
 9 *mula hursi purudn vacl usi clucdras*
 10 *caperi zamdic vacl ar flereri sacnisa*
 11 *sacnicleri trin flere nedunsl*

Hier soll zunächst etwas mit dem Wein geschehen; Glotta 32, S. 290, hatte ich die Worte bis *purudn* so übersetzt: "Der Wein soll im Ramue (einem Weingefäß?) sein. Gib das *hursi* (ein kleineres Gefäß oder einen Deckel?) oben darauf". Ich neige jetzt dazu, *hursi* an *husina* anzuschließen, das Cortsen im Glossar, S. 79, mit "jung" übersetzt. *husina vinum* ist also "junger Wein", nicht "geschöpfter Wein", wie ich noch "Interpretation", S. 204, annahm. Wenn *hursi* zu *husina* gehört, könnte man das Sätzchen *mula hursi purudn* übersetzen "gib jungen Wein zuerst". Das Folgende ist im Anschluß an "Interpretation" S. 133 f. so zu verstehen: "Den Opferbrei gieß aus dem Bottich (*clucdras*) in die goldene Opferschale (*caperi*); das Breiopfer bringe dar zu dem Opfertier, als eine Weihung für die Burg, sprich: Gott Neptun . . .". Hier wird das "Breiopfer" dreifach gesichert; denn erstens steht es wie auf den iguvinischen Tafeln mit *vinum* zusammen, zweitens ersetzt es die *mola salsa*, die dem römischen Opfertier zwischen die Hörner gestreut wird, und drittens befindet es sich im *caperi* "in der Opferschale", wie auf den iguvinischen Tafeln das *pone* aus dem *kapiŕe* geopfert wird: II a 41 *kapiŕe punes vepuratu* "capide de

pulti incoctam oblationem facito" und II a 33 *tuvere kapitus pune fertu* "duabus capidibus pultem fertu". Durch unsere Stelle wird auch die Gleichung etr. *caperi* = umbr. *kapite* = lat. *capidi* sichergestellt. Freilich ist hier nicht auf den ersten Blick mit Sicherheit auszumachen, welche Sprache die gebende und welche die nehmende war. Walde-Hofman³ 160 leitet lat. *capis* von griech. *καπίς-ἰδος* ab, wobei das σ- abgefallen sei. Dazu heißt es: "Etruskische Vermittlung ist nicht zu begründen, da etr. *capi*, *kapi*, *kape* kaum hierher gehört". Als Kronzeuge wird G. Herbig (8) angeführt. Aber Herbig behandelt nur die auch uns noch unverständlichen Inschriften von Suessula, in denen er *capeji* als Gentilnamen erklärt und mit "Capius" übersetzt. Die Stellen in den Agramer Binden zog er nicht heran, weil sie ungedeutet waren. Aber wir haben eben gesehen, daß auf den Binden *cape-ri* "der Opferschale" (Dativ) bedeuten muß. Wie stellt sich uns nun das Problem der Abhängigkeit? An sich stünde jetzt der Annahme einer etruskischen Vermittlung bedeutungsmäßig nichts mehr im Wege, wohl aber formal; denn aus dem etruskischen *capi* könnte sich nie und nimmer die kompliziertere Form *capis*, *-idis* ergeben haben. Wenn also das etr. *capi* mit dem lat. *capis* zusammenhängt, dann kann die etruskische Form nur Lehnwort aus dem Lateinischen sein. Wie die etruskische Zwischenform aussehen müßte, wenn der Weg umgekehrt wäre, zeigt der Fall griech. *σπορίδα*, etr. *spurta*, lat. *sporta* "Korb" (9). Wenn man aber *capis* in die Reihe *capedo*, *capula* stellte, die auch Walde-Hofmann von *capere* "fassen" ableitet, dann wäre erst recht offenbar, daß das Lateinische hier die gebende Sprache ist.

Die enge Verbindung von *fler* und *vacl*, von Opfertier und Schrottbrei, finden wir auch VIII 16 f.: *dezim fler vacl/etnam tesim etnam celucn trin*. Hier möchte man am liebsten das *dezim fler* in die vorhergehende Gebetsstrophe ziehen und mit den Worten *hetrn aclχn ais cemnaχ* zusammennehmen, wie ich "Interpretation" S. 169 vorgeschlagen hatte. Eine äußere Stütze erhält diese Annahme noch dadurch, daß das *cemnaχ*, für das sonst in dieser Formel *cemnac* steht, an das folgende *dezim* assimiliert zu sein scheint, was innerhalb desselben Satzes wahr-

(8) G. HERBIG, *Rh. M.* 64, 1909, 134.

(9) Vgl. K. OLZSCHA, *Glotta* 32, 1953, 300.

scheinlicher wäre, als wenn die Assimilation über das Satzende hinwegginge. Aber da an den beiden anderen Stellen (V 18, X 9) die Formel offensichtlich mit *cemnac* schließt, ist dasselbe auch an unserer Stelle anzunehmen, und also *ðezin fler* aus der Gebetsformel herauszunehmen.

Das *ðezin* wird man am besten als eine Partizipialform auffassen und *ðezin fler* übersetzen mit "wenn das Opfertier geopfert wird". Das Folgende heißt: "Zu dem Breiopfer bete nach Osten und nach Westen". Hier scheint es nicht so sehr ein Voropfer zu sein, das dem Opfertier zwischen die Hörner gestreut wird, als vielmehr ein Beiopfer, durch das die Göttermahlzeit vervollständigt wird.

Die beiden Begriffe stehen auch VI 10 zusammen: *fler vaclnam*, was ich jetzt so verstehe: "ein Opfertier mit Opferbrei" (10).

Die *vacl*-Stellen der XI. Kolumne habe ich bereits Glotta 32, S. 283-302 behandelt. Hier muß jetzt bei dem Worte *vacl* für "Trankopfer" die Bedeutung "Schrotbrei" eingesetzt werden. Besonders wichtig ist das an den beiden letzten Stellen XI 4 und 9. Die erstere ist bereits oben behandelt und übersetzt, bei der zweiten ergibt sich, daß das Schrotbreiopfer auch selbständig auftritt, ohne mit einem Tieropfer in Verbindung zu stehen. Diese Selbständigkeit des Schrotbreiopfers können wir auf den iguvinischen Tafeln nur schwer nachweisen, weil es hier durchweg nur tierische Opfer gibt, zu denen das Breiopfer hinzugefügt wird. Vielleicht aber könnte man das Sühnopfer am *Huntak* in der III. und IV. Tafel als Beleg heranziehen. Da heißt es III 3 *Huntak vuke prumu þehatu* "Puteum in luco primum piato". Es wird aber nicht gesagt, womit diese Weihung vollzogen werden soll. Erst am Ende der Tafel IV wird hinzugefügt (31 f.): *huntak þiri þrupehast, erék/ures þunes neirhabas* "puteum, quod ante piabit, (ad) id de illa pulti ne adhibeant", wozu Vetter (11) bemerkt: "Da kurz vorher nachträglich die Vorschrift gegeben war, daß beim Opfer geröstetes *þune* (30 f. *þune frehtu*) zu verwenden sei, fiel dem Verfasser ein, man könnte auf den Gedanken kommen, auch beim Sühnopfer am *huntak* III 3 solches *þune* zu verwenden. Deshalb

(10) Zu dieser Stelle vergleiche zuletzt K. OLZSCHA "Die Kalenderdaten der Agramer Mumienbinden" *Aegyptus*, 39, 1959. 346 ff.

(11) E. VETTER, a. O. 220.

fügt er am Schluß hinzu: « Was das zuerst vorzunehmende Sühnopfer am *huntak* betrifft, dazu mögen sie von solchem (gerösteten) *pune* nicht nehmen », sondern, so füge ich hinzu, wie sonst Opferbrei. Hier ist also nicht von einem Tieropfer, sondern nur vom Schrotbrei die Rede.

In den Agramer Binden konnten wir schon früher nachweisen, daß es hier tierlose Opfer gab, besonders in der V. Spalte; denn hier fehlt das Wort *flev* "hostia" und jeder uns bekannte Tiername. Statt dessen zieht sich hier das Kuchenopfer durch die ganze Spalte hindurch: *fasle* (2), *alqazei* (9), *fašei* (11), *faše*, *fašeiš* (15), *fašei* (21). Dieses fortlaufende Kuchenopfer wird nur durch das *vacl*-Opfer an Thesan (16) unterbrochen. Von diesem heißt es Zeile 18 *trudt raxš rinud ciltz vacl nunden* "wende dich links, dreimal das Schrotopfer darbringend, sprich" (vgl. Interpretation S. 199).

Es fehlen nun noch die Stellen der VII. Spalte, die einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben soll, und der X. Spalte, die in ihrem Aufbau noch nicht genügend zu durchschauen ist. Hier kann man Z. 4 das *vacl ar* übersetzen mit "bringe das Schrotopfer dar", das *vacl aras* (Z. 18) mit "nachdem du das Schrotopfer dargebracht hast" (Partizipialkonstruktion). γ 2 steht das *vacl* wie eine unerreichbare Insel im Meer. Zu *vacl scanin* "gieß das Breiopfer aus" (Z. 11) vergleiche man das *vacl an scanin* "gieß dieses Schrotopfer aus" (III 15). Auch die *vacil*-Stellen der Capua-Tafel bedürfen einer gesonderten Behandlung.

Haben wir jetzt für die in den iguvinischen Tafeln am häufigsten auftretenden Opfergaben in den Agramer Binden die entsprechenden Begriffe gefunden, so fehlt uns nun, um das Bild abzurunden, noch die etruskische Gleichung zu dem umbrischen *vestisia*, das man allgemein mit "libamentum" übersetzt. Das Substantiv kommt 19mal vor, das Verbum *vestikatu* "libato" mit allen Formen 13mal, zusammen also 32mal. Es wäre merkwürdig, wenn dieser wichtige Opferbegriff in den Binden keine Entsprechung hätte. Auf der anderen Seite wären wir in der Lage, in die Opferverhältnisse und in die Opferzusammenhänge dieses Textes erst Ordnung hineinzubringen, wenn wir das Wort für "libamentum" feststellen könnten.

Dieser Begriff ist für die umbrische Forschung so schwierig, weil nirgends deutlich ausgesprochen ist, was eigentlich

bei einer "Spende" dargebracht wird. Am nächsten liegt es, an Wein oder an Wasser zu denken. Nach P. Kretschmer⁽¹²⁾ ist das umbrische **vestikare* entweder vom Namen der Göttin *Vesta* abzuleiten und bedeutet eigentlich "der Vesta opfern", oder es liegt das Appellativum *vesta* "Herd" zu Grunde, so daß die ursprüngliche Bedeutung wäre "auf dem Herde spenden", "ein Herdopfer verrichten". In diesem Falle wäre es auch denkbar, daß nicht ein Trankopfer, sondern ein Räucheropfer gemeint ist. Denn Kretschmer erinnert daran, "daß jedes römische Opfer mit einer Spende von Weihrauch und Wein auf dem Herde begann". Also Weihrauch, Wasser und Wein stehen zur Auswahl. Man könnte meinen, daß alle drei Stoffe mit dem Verbum **vestikare* verbunden werden können, daß also **vestikare*, wie auch Kretschmer vermutet, die allgemeine Bedeutung "opfern" annahm. Aber das ist ausgeschlossen, vielmehr muß mit *vestisia* ein ganz bestimmtes Opfer gemeint sein; denn das Verbum **vestikare* wird nur mit *vestisia* zu der etymologischen Figur *vestisia vestis* "libamentum libans" (VI b 6) und *vestisia vesticos* "libamentum libaverit" (VI b 25) verbunden, nie aber mit einem anderen Opferobjekt. Wohl aber wird *vestisia* auch mit anderen Opferverben verbunden, z. B. mit *purpuvitu* "porricito" (IV 16, 18, 20), mit *fiktu* "figito" (I a 28), *afiktu* "infigito" (I a 31), *dirstu* "dato" (VI b 16) *fetu* "facito" (VI b 5). Aus alledem geht hervor, daß *vestisia* ein besonderes Opfer sein muß, für das es das eigene Opferverb **vestikare* gibt, das aber auch mit anderen Opferverben verbunden wird.

Es ist nun die Frage, welche von den oben als möglich zugelassenen Bedeutungen "Weihrauch", "Wein", "Wasser" mit *vestisia* gemeint ist. "Weihrauch" und überhaupt Räucheropfer möchte ich aus drei Gründen ausschließen. 1. Wie man auch die Stelle II b 13 *persutru vaputis mefa vistiça fetu fertu* übersetzen mag, das *vaputis*, das man heute allgemein als *turibus* "Weihrauch" deutet, indem man es von lat. *vapor* ableitet, schließt für das danebenstehende *vistiça* die Bedeutung "Weihrauch" aus. 2. Das *vestisia*-Opfer wird häufig aus der Schale (*skalçe*) dargebracht, aus der auch der Kuchen geopfert wird (z. B. VI b 5). Für Räucherwerk würde man ein anderes Gefäß erwarten,

(12) P. KRETSCHMER. *Glotta*, 10, 1920, 154 f. Vgl. auch FR. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, I, 72 ff.

etwa *vasor* "foculi", "Räucherpfannen" (VI a 19). 3. Besonders wichtig scheint mir die Stelle VI b 38 *enom uestisiar sorsalis destruco persi persome erus dirstu*, was Vetter im "Handbuch" S. 253 so übersetzt: "Tum libamenti *suillaris ad dextrum pedem deorsum adipis dato". Diese Stelle habe ich in dem Aufsatz "Umbrisch *persi* und *pesondro*", Glotta 30, 1943, S. 229, so wiedergegeben: "Tum libamenti sorsalis ad dextram fossam in fossam versus partem dato". Hier bestehen drei wichtige Unterschiede der Auffassung: 1. Vetter sieht in *sorsalis* die Angabe des Stoffes, aus dem das libamentum besteht, nämlich "Schweinefleisch", während ich darin das libamentum sehe, das zum Schweineopfer gehört. 2. In dem eben angeführten Aufsatz (Glotta 30) habe ich nachzuweisen versucht, daß *persi* hier "Graben", nicht "Fuß" bedeutet. Wo gäbe es zu dem Ausdruck "am Fuße opfern" eine Parallele? 3. *erus* fasse ich mit Devoto als "Teil" auf, nicht als "Fett". Und aus dem Ganzen ergibt sich hier - auch bei der Übersetzung Vetters -, daß die *vestisia* auf den Boden geopfert wird, nicht auf den Herd, daß also das **vestikare* kaum mit *vesta* "Herd" zusammenhängt, wahrscheinlich auch nicht mit der Göttin *Vesta*, sondern dem Gott *Vestiçe Saçe* (II a 4), der wohl ein Opfer- oder Spendegott ist. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Räucheropfer in oder auf die Erde gegeben wurde. Somit bleibt die Bedeutung "Trankopfer" für *vestisia* bestehen, wie es von Bücheler bis Vetter immer behauptet worden ist.

Bleibt noch die Entscheidung zu treffen zwischen Wein und Wasser. Wenn man bedenkt, daß in den Opfern zur Sühnung des Volks und der Burg nur in ganz bestimmten Fällen Wein vorgeschrieben ist, nämlich in den Opfern für Juppiter Grabovius, Vovionus Grabovius, Hondus und Juve patre, so muß man annehmen, daß in den übrigen Fällen etwas anderes, aber Entsprechendes darzubringen war; das kann dann nur Wasser sein. Wasser war das Gewöhnliche, Wein das Besondere und also durchaus nicht bei jedem Opfer vorhanden. *vinum* kommt 15mal vor, verbunden mit *tertu* "dato" (II a 40), *fertu* "ferto" (II a 18, II b 14), *fetu* "facito" (II b 10) und *persnihmu* "preparator" (II a 39), aber nicht mit *vestikatu*, wenn man nicht II a 24 f. so auffassen will: *arvia puni purtuvitū vestikatu ahtrepuřa/tu, pustin ançif vinu* "exta pulti porricito, libato, tripodato; uno quoque tempore vino". So Vetter; Buck gibt statt

“uno quoque tempore” “in vices”. Hier kann das *vinu* von *purtuvitu* oder von *vestikatu* abhängen. Das erste ist verlockender; denn erstens steht *vestikatu* sonst nie mit einem Objekt außer mit *vestisia*, zweitens wird auch sonst *vinu* mit *puni* gewechselt, vgl. I a 4 *heris vinu heri puni* “vel vino vel pulti” und so öfter. Es bleibt zwar an dieser einzigen Stelle auch möglich, *vinu* mit *vestikatu* zu verbinden, aber dieses ἀπαξ λεγόμενον ist nicht beweiskräftig. An allen anderen Stellen ist *vestikatu* prägnant gebraucht und wird also “Wasserspense” bedeuten. Das Wort für “Wasser” kommt sonst nur zweimal vor, der Akkusativ *utur* II b 15 und der Ablativ *une* II b 20. Wenn Wein, wie oben gezeigt, nur einigen wenigen Göttern gespendet wird, dann muß man annehmen, daß die übrigen dafür Wasser erhielten, das also sehr oft genannt sein müßte. Wenn das häufige *vestisia* “Wasserspense” bedeutet, so wird es sich im Gegensatz zu *utur* um geweihtes Wasser handeln.

Zu diesem auf kombinatorischem Wege gewonnenen Ergebnis paßt nun ausgezeichnet, was Walde-Hofmann zu *ves-ticare* sagt (II 818), wo es s. v. *unda* von **eye-d* abgeleitet wird, wozu ahd. *wasal* “Wasser, Fluß” (vgl. den Fluß “Weser”), norw. *vesl* “Brunnen, Quelle”, ags. *waes* “Wasser” u. a. gehören. Darnach bedeutet also **ves-ticare* “Wasser spenden” und ist von *vesta* “Herd” zu trennen.

Betrachten wir unter demselben Gesichtspunkt die Agramer Binden, so möchte ich an das anknüpfen, was ich “Interpretation” S. 75-79 über *pute tul* ausgeführt hatte. Dort hatte ich *pute tul* mit “poculum funditur (a me)” übersetzt. Die Formulierung Ribezzos RIGI 16,188 “libationem funde” käme der iguvinischen Ausdruckweise noch näher.

Es scheint freilich ein grundlegender Unterschied zwischen dem etruskischen und dem umbrischen Sprachgebrauch zu bestehen; denn die Redewendung steht auf den iguvinischen Tafeln stets außerhalb der Gebete, in den Agramer Binden stets innerhalb der strophentartigen Gebilde, die ich als Gebete erkannt zu haben glaubte. Ein besonders lehrreiches Beispiel finden wir in den iguvinischen Tafeln VI b 6: *eso persnimu uestisia uestis: tio subocau suboco, fisouï sansi, ocriper fisiu, totaper iouina* “Sic precator libamentum libans: te invocatione invoco, Fisovi Sansi, pro arce Fisia, pro civitate Iguvina” etc. Nach dem Gebet heißt es: *suront poni pesnimu* “item pulti precator”. Das Gebet

ist wörtlich nicht angeführt, weil es genau so lautet. Aber beim darauf folgenden Kuchengebet liest man (Z. 9): *mefa spēfa eso persuimu: fisouie sanšie, tiom esa mefa spēfa fisouina ocriper fisiu, totaper iouina* "Libo sparso ita supplicato: «Fisovi Sanci, te hoc libo sparso Fisovino (invoco) pro arce Fisia, pro civitate Iguvina»". Abgesehen davon, daß dieses Gebet dann viel länger ist als die beiden vorhergehenden, liegt der Hauptunterschied darin, daß hier das Opfer (libo sparso Fisovino) innerhalb des Gebetes ausdrücklich genannt ist, im Gebet zum puls dagegen nicht. Das heißt doch, daß die großen Opfergaben im Gebet dem Gotte vorgestellt werden, die Nebengaben nicht. Wollte man das auf die Agramer Binden übertragen, so müßte man die drei Worte *cisum pute tul* aus dem Gebet herausnehmen und in ihnen eine Opfervorschrift sehen, so wie es Stoltenberg auch wirklich tut, der sie so übersetzt (13): "Einen Dreiguß mit dem Krug biete dar". Nach meinen früheren Darlegungen müßte es dann heißen: "Und dreimal gieß den Becher aus", wofür ich jetzt lieber sagen würde: "gieß den Trank aus", weil *pute* dem lateinischen *potus* buchstäblich entspricht (*u = o*, *e = -us*). Dieser Zusammenklang kann nicht zufällig sein; aber es kann sich nur um eine Entlehnung aus dem Lateinischen handeln, weil der Stamm *po-* "trinken" indogermanisch und die ganze Bildung spezifisch lateinisch ist.

Ich glaube trotzdem, daß die Worte *cisum pute tul* ein integrierender Bestandteil des Gebetes selbst sind, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Den Worten *cisum pute tul* folgt kein Gebetsverb, durch das die Fortsetzung oder Wiederaufnahme des Gebetes angedeutet wird, so wie wir es auf den Tafeln bei den drei oben wiedergegebenen Überleitungen von einem Gebet zum anderen in dem Verbum *pesnimu* "precator" finden. Auch in den Binden wird sonst, wenn das Gebet durch eine Opferhandlung unterbrochen ist, durch das Gebetsverb *trin* angegeben, daß das Gebet fortzusetzen ist. So ist z. B. IX 6 f. das Gebet durch die Opfervorschrift *raxθ tur hexšθ vinum* "gib links (das Hauptopfer), Wein ausgießend" unterbrochen. Es folgt mit *trin* "sprich" die Fortsetzung des Gebetes. 2. Es kommt auch in den iguvinischen Tafeln vor, daß Beigaben im Gebet

(13) H. STOLTENBERG, *Die wichtigsten etruskischen Inschriften*, 1956, 41, 45 usw.; S. 58 ist aus dem "Krug" ein "Becher" geworden.

genannt werden, z. B. II a 25 “*tiu p̄uni tiu vinu*” *teitu* “«te pulti te vino (invoco)» dicitō”. Hier sind also der Brei und der Wein ins Gebet aufgenommen. Daß hier die libatio aus Wein besteht, kann man aus dem vorausgehenden Satz (24 f.) schließen, den wir schon oben angeführt haben: *arvia p̄uni purtuvitu, vestikatu, ahtrepuratu, pustin ançif vinu* “exta pulti porricito, libato, tripodato; uno quoque tempore vino”. Ganz gleich, ob man das *pustin ançif* mit Vetter durch “uno quoque tempore” oder mit Buck und anderen durch “in vices” übersetzt, jedenfalls muß hier die libatio aus Wein bestehen und wird also im nächsten Satz ins Gebet aufgenommen. Da es also auch in den iguvinischen Tafeln vorkommt, daß die libatio im Gebet erscheint, dürfen wir dasselbe auch in den Agramer Binden annehmen und die Worte *cisum pute tul* übersetzen “und dreimal gieße ich den Trank aus”.

Auch in den Agramer Binden scheint die libatio entweder aus Wein oder Wasser zu bestehen; denn vor dem *cisum pute tul*, das im Gebet steht, findet sich regelmäßig entweder *ei(m) tul var* “und dazu gieß Wasser aus” oder *vinum usi* bez. *hexšð vinum* “gieß Wein aus” vor dem Gebet. Die Wendung *ei(m) tul var* steht immer vor der Gebetsstrophe, in der sie durch *cisum pute tul* aufgenommen wird. An zwei Stellen ist das *ei(m) tul var* verdoppelt: IV 12.13 und IX 16.18. Ich habe schon früher (“Interpretation” 186 f.) ausgeführt, daß es sich hier um Parallelstellen handelt, die sogenannte D-Strophe. In der D-Strophe der V. Spalte (V 9 f.) steht nur einmal *ei(m) tul var*.

Merkwürdig ist nun die Stelle XI 14 ff.

14 *entnam ðesan fler veives ðezeri*

15 *etnam aisna xxa iχ huðis zaðrumis*

16 *flerχve t[rin] nedunsl in ðunt ei tul var.*

Im Anschluß an meine Ausführungen in der “Interpretation” S. 190 und in dem Aufsatz “Die Kalenderdaten der Agramer Mumienbinden” S. 349 übersetze ich das bis *nedunsl*: “Am selben Morgen ist ein *fler*-Opfer dem Veiovis darzubringen, ebenso soll zu einem Kuchenopfer wie am 24. beim Opferfest des Neptun gebetet werden”. Der letzte Satz, der mir bisher problematisch war, ist so zu erklären: Das *ðunt* ist gleich *ðuni*, wie Herbig las; das ist an der Stelle, an der wir etwas vom Text verstehen, mit “nur”, “allein” zu übersetzen, vgl. “Interpretation” S. 184 zu VII 17 f.: *vacl ara ðuni | sacnicleri*

cilθl cepen cilθcva "ein Breiopfer bringe dar *nur* für die cilthische Burg der Priester des cilthischen Bezirks", also nicht wie sonst für die ganze Stadt: *spureri medlumeric enas*. Die beiden anderen Stellen mit *θuni* kann ich noch nicht erklären; denn VII 23 ist unvollständig überliefert, X 7 steht es in unverständlichem Zusammenhang. XI 16 ist also zu übersetzen: "und dazu gieß *nur* Wasser aus", womit gesagt ist, daß beim Veives-Opfer *nur* Wasser zu verwenden ist, nicht auch Wein wie im Crap- und Neptun-Sacrifizium. Diese Deutung ist einleuchtender, als wenn wir übersetzen: "und dabei gieß einmal Wasser aus", wie bei dem *eiser*-Opfer der V. Kolumne, nicht zweimal wie beim Crap- und Neptun-Opfer. Die Zahl einmal oder zweimal bei einem Opferguß wäre zu irrelevant. Dagegen lehrt uns das Studium der iguvinischen Tafeln, daß auch dort manche Opfer durch den Gebrauch des Weines ausgezeichnet waren, während bei anderen nur Wasser zugelassen war. Darin liegt ein echter Gegensatz.

Nicht so glatt geht die Rechnung auf, wenn dem *cisum pute tul* im Gebet ein *vinum* vor dem Gebet entspricht. Der einzige klare Fall findet sich in der Strophe B IX; hier stehen vor dem Gebet die schon zitierten Worte *raxθ tur hexθθ vinum trin* "links gib, Wein ausgießend, sprich" (IX 6 f.). In der Strophe selbst folgt Z. 11 die Libation mit den Worten *cisu[m] pute tul*. Hier wäre das nächstliegende, in der Libation eine Weinspende zu vermuten, weil von Wasser weder vor noch in der Strophe die Rede ist. Etwas schwieriger liegt der Fall III 18-22. Hier steht vor dem Gebet (N-Strophe) *vinum usi trinum* "gieß den Wein aus und sprich", worauf das Gebet an *flere in crapθti* "Gott Grabovius" folgt. Gleich nach der Invocatio werden die Opfergaben dem Gotte vorgestellt, darunter Z. 20 *huslne vinum* "junger Wein". Z. 22 folgt dann die Libation *cisum pute tul*. Hier wäre die Frage, ob da Wein oder Wasser gemeint ist; denn wenn das Weinopfer schon Z. 20 im Gebet genannt ist, würde es sich erübrigen, die Weinspende Z. 22 zu wiederholen. Wenn Wasser gemeint wäre, müßte das Wasseropfer vor dem Gebet genannt sein, das man aber vergebens sucht, es müßte denn sein, daß das *var* in einem falsch gelesenen *tar-c* der 14. Zeile enthalten ist. Möglich wäre es aber auch, daß die Wasserspende vor dem Gebet gar nicht beson-

ders angeführt war, weil sie gleichsam zum nie fehlenden Inventar des Opfers und Gebets gehört.

Durch diese Annahme löst sich auch die Schwierigkeit in der Strophe D IV. Diese beginnt Z. 8 mit [*farðan f*] *levēs* und endet mit *hexšð vinum trin* Z. 14. Hier ist zweimal das Weinofer verordnet (Z. 9 und 14) und zweimal das Wasseropfer mit *ei(m) tul var* (Z. 12 und 13). Daß in einem Opfer Wein und Wasser nebeneinander verwendet werden, zeigen uns auch die iguvinischen Tafeln II b 14: *sviseve fertu pune, etre sviseve vinu fertu, tertie sviseve utur fertu* "gutto fertu pultem, altero gutto vinum fertu, tertio gutto aquam fertu". Während nun hier Z. 20 für jedes dieser drei ein Gebet gefordert wird, wird in dem Gebet nach der D-Strophe in Spalte IV der Wein nicht erwähnt; die Libation, die Z. 16 steht, scheint das Wasseropfer zu meinen, wie man aus der Parallelstelle in IX schließen kann, wo in der D-Strophe (Z. 14-18) nur das Wasseropfer (Z. 16 und 17), nicht aber das Weinopfer verordnet ist. Hier kann sich in der dann folgenden Gebetsstrophe an Nethuns das *cisum pute tul* (Z. 20) nur auf das Wasseropfer beziehen.

Unentschieden bleibt die Sache in der B-Strophe der V. Spalte. Hier stehen in der 1. Zeile, deren Lesung ich in dem Aufsatz "Zum Text der Agramer Mumienbinde" (14) behandelt habe, die Worte: *vin(um trin eiser sic š) euc un (mlay nu)n(den)*. Das *vinum trin* steht vor dem Gebet, das mit *eiser sic š euc* beginnt. Wenn das *vinum* richtig gelesen und ergänzt ist, so handelt es sich in dem *cisum pute tul* der 5. Zeile um ein Trankopfer von Wein; wenn aber das *vinum* falsch gelesen ist, was leicht möglich ist, da die *eiser*-Abschnitte sonst das Weinopfer nicht kennen, dann handelt es sich um eine Wasserspende.

Betrachten wir diese Frage noch einmal vom statistischen Standpunkt aus. Die Wendung *cisum pute tul* kommt 10mal in den Binden vor, *vestisia* und *vesticare* auf den Tafeln 32mal; in Wirklichkeit nur 30mal, da man die zwei mit der figura etymologica gebildeten Formeln *uestisia uestis* (VI b 6) und *uestisia uesticos* (VI b 25) zur Hälfte abziehen muß, weil hier durch zwei Worte die eine Handlung der Libatio ausgedrückt ist. Das Verhältnis ist also 1 : 3 und entspricht ungefähr dem Ver-

(14) K. OLZSCHA *Tyrrhenica, Ist. Lomb. di Scienze e Lettere*, 1957, 130 f.

hältnis zwischen den Wortzahlen der Binden und der Tafeln, das 1268 : 4355 steht.

Vielleicht muß man aber, wenn man genau gehen will, zu der Wendung *cisum pute tul*, die innerhalb der Gebetsstrophe steht, die 6mal vor dem Gebet begegnende Libationsformel *ei(m) tul var* hinzunehmen. Dann bekäme man für die Libationsformel zwischen den Binden und den Tafeln das Verhältnis 16 : 30 oder knapp 1 : 2.

Betrachten wir zum Vergleich die Zahlenverhältnisse noch bei zwei anderen Opferbegriffen, nämlich bei *vacl*, das ich oben gleich umbrisch *poni* setzte, und *aisna*, das ich St. Etr. IX 204 mit umbrisch *esono* identifizierte. Wenn *vacl* 23mal, *poni* 43mal vorkommt und *aisna* 12mal, *esono* in der Bedeutung "sacrificium" 20mal, so steht in beiden Fällen das Verhältnis knapp 1 : 2, also ebenso wie bei der Libationsformel, nicht, wie nach der Wortzahl der beiden Texte zu erwarten, 1 : 3. Trotzdem ist an der Identität von *vacl* und *poni* aus statistischen Gründen nicht zu zweifeln, weil beide Begriffe in beiden Opfertexten je die absolut höchste Zahl haben. Bei *aisna* und *esono* ist das Verhältnis 3 : 5 vielleicht noch eine Idee ungünstiger, aber hier ist für die Identität die gleiche etymologische Substanz entscheidend. Wenn bei den drei Begriffspaaren das Verhältnis nicht 1 : 3, sondern 1 : 2 steht, so liegt das wohl daran, daß in den Tafeln die Schilderung der einzelnen Opferhandlungen durchschnittlich ein Drittel umfangreicher und ausführlicher ist als in den Binden. Außerdem sind in den Tafeln längere Stellen geschäftlichen und organisatorischen Themen gewidmet.

Noch mehr weicht von dem Grundverhältnis 1 : 3 das von *hetum* und *vaputu* ab, die wir am Anfang besprochen haben. Hier beträgt die Proportion 4 : 3. Doch bleibt auch sie nicht ohne Beweiskraft; denn die beiden Begriffe, die auch als Namen von Beigaben zu den großen Opfern zu erkennen sind, tragen in beiden Texten die absolut niedrigsten Ziffern. Aus diesen können wir folgendes erkennen : 1. Das Räucheropfer, das *Wisowa* so fest im römischen Kult verankert schien (s. oben), ist in Umbrien durchaus ungebräuchlich. 2. Bei den Etruskern, die den Römern kulturell näher standen, kommt es etwas öfter vor, aber auch nicht regelmäßig.

Bei dem Worte *vinum* steht das Verhältnis 1 : 1; denn sowohl in den Binden als auch in den Tafeln kommt das Wort

je 15mal vor. Vielleicht läßt sich das dadurch erklären, daß in den Binden weniger Opfer an die Unterirdischen dargebracht werden als in den Tafeln; denn hier scheint das Weinopfer mit Bodenopfern, also mit Opfern für die chthonischen Götter unvereinbar, eine Spielregel, die wir jetzt auch für die Binden nachweisen können, wie unsere Erklärung der Worte *in ðuni ei tul var* (S. oben) ergeben hat, wo dem Unterweltsgott Veives = Veiovis nur Wasser, nicht Wein darzubringen ist. Vielleicht kann man noch hinzufügen, daß im etruskisch-umbrischen Kulturkreis der Wein beim Opfer allgemein erst später Verwendung fand als in Rom und daß auf den etwa 100 Jahre älteren Tafeln der Wein daher seltener begegnet als in den Binden. Wenn P. Kretschmer, Glotta I 154, damit recht hat, "daß jedes römische Opfer mit einer Spende von Weihrauch und Wein auf dem Herde begann", so gilt das nicht in vollem Umfang für Etrurien und Umbrien; denn der Wein wird nur bei besonderen Opfern vorgeschrieben, und die Verwendung des Weihrauchs kann, wenn etr. *hetum* und umbr. *vaputu* richtig gedeutet sind, nur als Ausnahme bezeichnet werden. Vielleicht haben Kretschmer und sein Gewährsmann Wissowa (S. 352) etwas zu viel behauptet; denn das Musterbeispiel aus den Arvalakten des Jahres 87 n. Chr. gestattet keine Verallgemeinerung auf die vorhergehende Zeit.

Damit sind wir mit dieser statistischen Methode an der Grenze angekommen, soweit sie die häufigen kleineren Beiopfer bestimmen hilft. Auch sie fällt unter den Begriff der historischen Methode, die bisher am erfolgreichsten gewesen ist, aber in ihren Möglichkeiten noch immer nicht erschöpft ist.

Hamburg

KARL OLZSCHA