

ÄGYPTISCHE MISZELLEN II

In meiner Arbeit über ägyptisch-tibetische Parallelen (Almogaren, IX/X, Graz 1980) habe ich am Rande einige ikonographische Motive erwähnt, die jeweils für Ägypten und stets zugleich für Indien bzw. Tibet nachweisbar sind. Ihre erstaunliche Übereinstimmung in Konzeption und Gestaltung legt es nahe, sie als brauchbare Belege weithin noch unbekannter, aber offensichtlich doch reger Kontakte zwischen der Kultur am Nil und der Indiens einschließlich des Raumes nördlich vom Himâlaya zu betrachten.

Die Bedeutung des Vorderen Orients für die religiösen Vorstellungen Indiens und des südlichen Zentralasiens, in dem Tibet nicht nur die Rolle einer kulturellen Einflußzone, sondern auch eines Rückzugsgebietes zukommt, ist besonders in den drei bis vier Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende beachtlich. Dabei scheint der Anteil Ägyptens nicht unerheblich gewesen zu sein, nicht nur über die östlichen Ausläufer der griechisch-römischen Kultur unter Einschluß der Seidenstraße, sondern auch auf dem Wege direkter Kontakte. Götterglaube und Tempelkult waren in Ägypten noch bis ins 4. Jh. n. Chr., auf Philä mit seiner Isis- und Osirisverehrung sogar noch bis ins 6. Jh. hinein im Sinne der altägyptischen Religion lebendig. Das ist die Zeit, in der auch die Handelsbeziehungen mit Indien wieder auflebten.

Im Folgenden will ich einige weitere ikonographische Motive behandeln und dabei das, was in meiner genannten Arbeit nur angedeutet war, um weitere Beispiele erweitert, etwas ausführlicher begründet und illustriert vorlegen. Nicht aufgenommen wurden ikonographische Motive, die zwar in Ägypten wie in den indischen bzw. tibetischen Religionen gleichermaßen vorkommen, aber durch die Vergleichspartner bei einem gemeinsamen Dritten und nicht voneinander entlehnt worden sind. Ich denke hier etwa an die auf Trägertieren (skr.: *vâhana*) stehenden Gottheiten oder Pharaonen, ein Motiv, das in Ägypten sicherlich hethitischen Ursprungs ist¹⁾, das jedoch meines Erachtens am Nil viel zu unbedeutend und in seiner Anwendung im Pantheon viel zu begrenzt war, als daß es von da aus im buddhistischen Bereich die Bedeutung erlangen konnte, die ihm dort zukommt.

Etwas anders liegt es im Falle unseres Beispiels vom Schlangenhalspanther. Hier bietet sich sehr wohl ein gemeinsamer, im Zweistromland liegender Ursprung an, jedoch ist für Tibet während der Entstehung des Gefäßes (17. Jh.), auf dem das Fabeltier zu sehen ist, die zeitliche Distanz zu Mesopotamien viel zu groß. Dazwischenliegende Bindeglieder sind aber unbekannt. Bisher hat sich keine sonstige Anwendung des Motivs im Bereich der tibetischen Kultur oder seiner Anlieger gefunden. Selbst wenn wir an-

nehmen, daß dieses Motiv in Ägypten noch lange bekannt war, entbehrt der tibetische Bezug nach Ort und Zeit, vor allem wegen seiner Einmaligkeit und ohne jeden Kontakt mit der buddhistischen Ikonographie jede Erklärung, während wir die Fußspur und den Schlangenbaldachin sehr wohl in die indisch-ägyptische Begegnung einzuordnen vermögen.

In der bereits erwähnten Veröffentlichung habe ich unter der Anmerkung 32 auf altägyptische Darstellungen von Fußabdrücken hingewiesen, die vergleichsweise aus Philä (äg.: [p] ḫw [ʔ 3 . t] rk) stammen (Abb. 1a) und demotisch beschriftet sind. Sie gehören ins 5. Jh. n. Chr.²⁾

In Tibet verbinden die Hand- und Fußabdrucke nicht nur mit der indisch-buddhistischen Überlieferung, sondern zugleich mit einer Tradition der westtibetischen Felszeichnungen des 1. Jahrtausends v. Chr. und früher, die bis ins 19. Jh. n. Chr. hinein lebendig war. Stets wollte man die segensreichen Potenzen des Menschen als Jäger oder Schamane bzw. als Priester, gegebenenfalls als Heiliger, mit ihren Strahlungszentren in Händen und Füßen, aktivieren, wozu deren Träger durch das Bild der Füße oder Hände realiter vergegenwärtigt werden sollte. Beliebt sind diese Darstellungen auf buddhistischen Malereien (tib.: Thang-ka) von Heiligen besonders in Tibet³⁾, wo die Fußabdrucke Zhabs-kyi-pad-mo (= Fußlotus) genannt werden (skr.: Shrîpada).

In Indien gelten als besonders heilig die Fußabdrucke Gautama-Buddhas. Am bedeutendsten waren die in Pâtaliputra, die nach der Legende Gautama selbst im Stein hinterlassen haben soll. Eine Kopie befand sich bis in unsere Gegenwart im buddhistischen Heiligtum auf dem Berge Wu-T'ai-Shan im chinesisch-tibetischen Grenzgebiet. Auf den Reliefs in Sâñchi (1. Jh. v. Chr.), wird aus einer gewissen Scheu, den Buddha noch nicht in menschlicher Gestalt zu zeigen, gern der Heilige durch seine Fußspur dargestellt.

In der buddhistischen rituellen Geste der Abhaya-mudrâ (tib.: Phyanggya) klingt die in den Fußabdrücken verwandte magische Bedeutung der Hand noch nach, die uns wieder in gleicher Weise in christlichen Plastiken und Reliefs des 11.—12. Jh. im südfranzösischen Moissac und Toulouse mit bedeutendem, vorkeltisch-prähistorischem Mutterboden auffällt. Diese Geste war auch den Etruskern bekannt⁴⁾ und kam wahrscheinlich mit mediterrane-m Ursprung über den Vorderen Orient nach Indien.

Auch der Hinduismus kennt heilige Fußspuren und stattet diese oft mit fruchtbarkeitsmagischen Zeichen aus⁵⁾. Ähnlich kann der Abdruck von Buddhas Füßen mit heiligen Symbolen verziert sein (Abb. 2).

Ursprünglich jedoch, d. h. im frühen Buddhismus, sollte durch die Fußspur des Gautama lediglich die reale Gegenwart dieses Heiligen gesichert werden, nachdem die Abdrucke seine einstige Anwesenheit an dem Orte anzeigten. Erst später wurde die Spur zu einem Instrument der Heilsmagie,

wie das auch von den Händen und ihren rituellen Gesten gilt.

Für Ägypten sind meines Erachtens Fußabdrücke (äg.: [t 3 j]☉) wie beispielsweise die auf Philä, also im religiösen Bereich, so merkwürdig, daß sie unwillkürlich an die indischen Relikte erinnern. Der Gedanke ist naheliegend, daß ihre Entstehung in der Begegnung Ägyptens mit Indien, besonders während des 3. Jh. v. Chr. (Ägyptischer Gesandter in Pâtaliputra) und noch bis ins 5. Jh. n. Chr. hinein, zu suchen ist und nicht in prähistorischen Traditionen der Felsbildkunst Nordafrikas, in der Fußsohlen nachweisbar sind (u. a. H. Nowak, in: *Almogaren*, II, Graz 1971, S. 47 f.).

Da es in Ägypten eine den indischen Vorstellungen entsprechende Reliquienverehrung nicht gegeben hat, nimmt man an, daß durch die Fußdarstellungen, ganz wie im frühen Buddhismus, die bleibende Anwesenheit der betreffenden Person an dem heiligen Ort, den sie betreten hat, gesichert werden sollte⁶⁾.

In den Unterweltbüchern der Ägypter aus der 18. Dyn., besonders im sogenannten Amduat (äg.: *Im d[w]3.t = Das, was in der D[w] 3.t, d. h. in der Unterwelt ist*), mit dessen Texten und Bildern seit Thutmosis I (1505—1493 v. Chr.) die Sargkammern der königlichen Felsengräben ausgemalt wurden, finden wir immer wieder die Schlange Mehen (äg.: *mĥn = umringeln*). Sie schützt den Herrn des Totenreiches, Osiris, aber auch den Sonnengott Rê vor Gefahren, insbesondere der Dunkelheit in Gestalt des Dämons Apophis (äg.: *ꜥ3pp*), auf seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt. Dabei ringelt sie sich am Rücken der Gottheit empor und wölbt sich wie ein Baldachin an Stelle eines Schreines über deren Kopf⁷⁾ (Abb. 3).

Die Amduat-Texte reichen in ihrer Entstehung wahrscheinlich noch ins Mittlere Reich, dürften aber erst im Übergang zum Neuen Reiche ihre endgültige Gestalt erlangt haben (Hornung, 1. c., S. 17 f.).

Was Indien angeht, so wurde Gautama-Buddha, wie schon gesagt, aus einer gewissen Scheu anfangs nur durch symbolische Hinweise, u. a. durch seine Fußstapfen, dargestellt. Sein Bild in menschlicher Gestalt hat man erst im 2. Jh. n. Chr. in Gandhâra, Mathurâ und in der Ândhradesha-Schule entwickelt. Unter diesen Darstellungen finden sich dann seit dem 4. Jh. auch solche mit Schlangen (skr.: *Nâga*) in der Nähe des Heiligen. Diese niederen Gottheiten werden oft in Menschengestalt gezeigt. Am Kopfe tragen sie als Zeichen ihres Wesens eine Schlange. Schon A. Grünwedel hat auf die Uräusschlange als Parallele hingewiesen⁸⁾ und Anregungen aus dem Vorderen Orient (Ägypten) nicht ausgeschlossen. Daneben finden sich aber auch Schlangen in tierischer Gestalt, oft mit einem menschlichen Oberleib, in der Umgebung des Buddha.

Hierher gehört dann die Legende vom *Nâga Mucilinda* (tib.: *Klu bTangzung*), der Gautama-Buddha während einer Meditation gegen drohendes

Unwetter geschützt hat. Die Ikonographie zeigt, wie sich der Nâga hinter dem Rücken des Meditierenden emporreckt, um sich dann über dessen Kopf zu breiten (Abb. 4a u. b.). Dieser Mucilinda wird auch mit mehreren Schlangenhäuptern gezeigt. Die durch ihn abgewendete Gefahr ist der durch Mehen begegneten nahezu gleich.

Wenn der hinduistische Vishnu manchmal wie Buddha mit einer schützenden Schlange über dem Kopfe zu sehen ist, so dürften doch solche Darstellungen den frühen buddhistischen dieser Art in Buddha-Gayâ zeitlich nachzuordnen sein, die wir ins 4. Jh. n. Chr. ordnen und deren textliche Grundlage im Mahâvagga des Pâlikanons aus dem 1. Jh. v. Chr. zu suchen ist^{9a}).

Das Motiv der schützenden Schlange im Buddhismus mit in Grünwedels Vermutung möglicher ägyptischer Anregungen auf die Ikonographie des frühen Buddhismus einzubeziehen, halte ich durchaus für berechtigt. Zu weiteren ägyptischen Einflüssen und Relikten in Turkestan verweise ich auf meine Arbeit in *Almogaren* (1. c.).

Auf einem tibetischen Weihwassergefäß aus Gelbmetall im Linden-Museum (Stuttgart, Samml. Nr. 71535) finden sich in Treibarbeit phantastische Nâgawesen (tib.: Klu). Diese Schlangengottheiten sind hier im Stil alttibetischer, von Indien nicht beeinflusster Vorstellungen von den unterirdischen Se [bSe] gestaltet^{9b}). Das des öfteren eingestreute, nach links gerichtete Hakenkreuz (skr.: Svastika, tib.: gYung-drung) deutet auf die in Tibet verbreitete Bon-Religion, in der die Se- bzw. Nâga-Verehrung auffällig ist. Einige Motive der Gefäße sprechen für eine Herkunft aus dem osttibetischen Randgebiet, wo die Bon-Religion bis in die jüngste Vergangenheit lebendig war. In ihr spielen alt-vorderorientalische Traditionen eine große Rolle, wobei die Nâga-Verehrung von megalithischen Gebieten im Westen Tibets angeregt worden sein muß.

Von besonderem Interesse ist aber im Dekor des Gefäßes eine, wie das Detail ausweist, Pelzkatze mit Schlangenhals (Abb. 5). Wie ich in früheren Arbeiten gezeigt habe, war die chinesisch-tibetische Randzone von jeher ein Wanderweg alt-vorderorientalischer Kulturtradition ost- und südostwärts.

Auf den bekannten altägyptischen Prunkpaletten aus spät-vorgeschichtlicher Zeit findet sich das gleiche Fabelwesen wie auf dem tibetischen Weihwassergefäß¹⁰). Es wird als Schlangenhalspanther bezeichnet (Abb. 6) und kommt auch noch im Ornament beispielsweise eines Stabes aus dem Mittleren Reich vor¹¹). Nach Westendorfs Besprechung der Oxford-Palette steht der Schlangenhalspanther in Beziehung zur Sonne¹²), was auch von dem genannten tibetischen Fabelwesen gilt, wenn man das Swastikazeichen zwischen seinen Beinen in die Deutung einbezieht.

Der Panther ist Sonnenverschlinger (Abend) und Sonnengebärer (Mor-

gen) in einem. Darum wird der tote König auf die Raubkatzenbahre gebettet und der Sempriester (äg.: śm) trägt beim Totenritual das Pantherfell, das auf Deckplatten von Särgen des Alten Reiches abgebildet war¹³). Auch bei den Etruskern hatte die gefleckte Raubkatze als Begleiter des Toten auf seiner Jenseitsreise wahrscheinlich die gleiche Bedeutung¹⁴). Die Schlange ist in den Megalithkulturen von besonderer Wichtigkeit und hatte wie bei den Ägyptern u. a. verwandten Sinngehalt. Sie war kosmische Schlange (äg.: 3.t.f) und das Symbol der weiblichen Ewigkeit, so als Mutter des Sonnengottes, aber auch Seelenträger und Gestalt der psychischen Komponente des Menschen¹⁵).

Dem Wasser kommt bekanntlich in den ältesten religiösen Vorstellungen todbringende und Leben spendende Funktion zu; es ist Leben verschlingend und Ort neuer Geburt zugleich. Somit ist die Anwesenheit der Pantherkatze auf dem tibetischen Weihwassergefäß ebenfalls sinnvoll und entspricht der Bedeutung dieses Fabelwesens in den altägyptischen Vorstellungen.

Die langhalsigen Wildtiere der Prunkpaletten sind uns von altvorderorientalischen Siegelbildern der Uruk(IV)-Zeit bekannt¹⁶). Die Herkunft des Fabeltieres im spät-vorgeschichtlichen Ägypten läßt sich sehr wohl aus Kontakten mit Mesopotamien erklären. Für Tibet verbietet sich dagegen nach den eingangs dargelegten Gründen eine direkte Übernahme mesopotamischer Relikte aus ihrem Ursprungsgebiet. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß im sino-tibetischen Raum das gleiche Fabelwesen mit gleichem Sinngehalt und in gleicher Gestaltung nur zufällig in Übereinstimmung mit dem entsprechenden altägyptischen Motiv entstanden ist. Der Ursprung liegt noch ganz im Dunkeln.

Am ehesten ist man versucht, das Bindeglied zwischen dem alten Vorderen Orient und Tibet in China zu suchen. Wenn wir auch bisher keine Schlangenhalskatzen auf frühchinesischen Bronzen kennen, so ermutigen immerhin die zahlreichen Fabeltiere dieser in China hochgeschätzten Sakralgefäße zu dieser Vermutung. Wir wissen, daß die chinesische Shang-Kultur, deren Bronzen sich durch die verschiedensten Fabelwesen auszeichnen, u. a. in der sogenannten Lung-Shan-Kultur wurzelt, die um 2000 v. Chr. reichlich Kulturgut aus Kleinasien empfangen hat¹⁷). Trotzdem bleibt rätselhaft, wie auf einem tibetischen Gefäß des 17./18 (?) Jh. eine nahezu vollkommene Kopie des ägyptischen Schlangenhalspanthers erscheinen kann.



Abb. 1a
Brugsch, S. 1105
(Philä)



Abb. 1b
Spiegelberg
(Hieroglyphe)



Abb. 2
Wirz, Abb. 4
(Südindien)

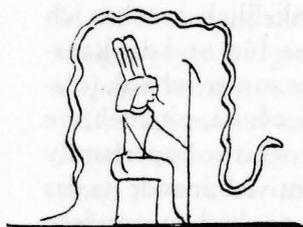


Abb. 3
Hornung,
7. Stunde

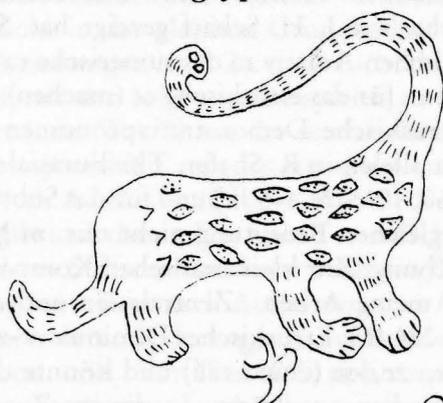


Abb. 5
Linden-Museum
Nr. 71535
(Tibet)

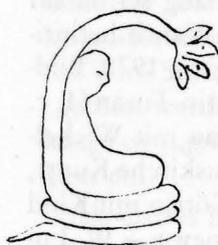


Abb. 4a
schematisch
(Tibet)

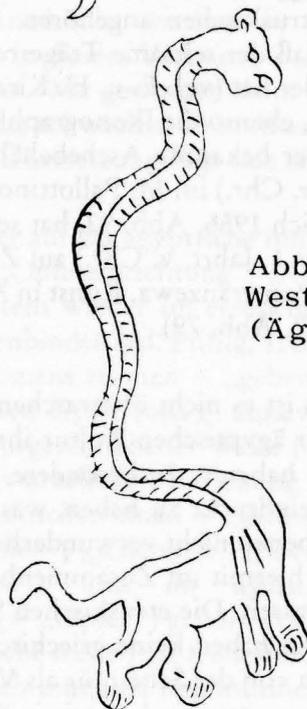


Abb. 6
Westendorf, Abb. 6
(Ägypten)



Abb. 4b
schematisch (Ceylon)

In meinen „Materialien zu einem Wörterbuch der Žaň-Žuň-Sprache“ (Teil III, in: *Monumenta Serica*, XXXII, 1975, S. 328 f.) und in meiner Rezension H. Walravens „Kleinere Schriften von Berthold Laufer“ (in: *Tribus*, 26, Stuttgart 1977, S. 150–152) habe ich einiges grammatisches Material vorgelegt, das im Vergleich mit der mongolischen Schriftsprache eine altaische Komponente des Etruskischen unter Beweis stellt. Sicherlich sollte man auch das etruskische Personalpronomen 1. Person (= mi) ergänzend einbeziehen, wenn wir dafür im Mongolischen bi mit dem Genitiv mini [u] haben, das dem mene im Altkanarischen mit seinen Beziehungen zum Altaischen entspricht, wie J. H. Scharf gezeigt hat. Schließlich möchte ich noch zum etruskischen Adlativ ra das sumerische ra (zu, für) und das kanarische ra erwähnen., für das etruskische ac (machen) das sumerische ak (machen), für das etruskische Demonstrativpronomen ei, ~~ed~~, ita, eit mehrere sino-tibetische Parallelen in R. Shafer, *The Eurasial Linguistic Superfamily* (in: *Anthropos*, 60, 1965, S. 445 ff.) und für das Substantive bildende -ta das Suffix -ta in der gleichen Bedeutung nicht nur im Mongolischen, sondern auch im Zhang-Zhung. Zur kleinasiatischen Komponente im Etruskischen verweise ich auf meine Arbeit „Zentralasien und die Etruskerfrage“ (in: *Kairos*, VII, 4, S. 284 ff.). Etruskisches Diminutiv -za, -ce erinnert mich an Zhang-Zhung -ce, -ze, -se (chin.: tzu) und könnte der asiatischen Komponente des Etruskischen angehören. In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß der seltsame Trägerrock der Todesdämonin Vanth hethitische Vorbilder hat (vgl. E. u. H. Klengel, *Die Hethiter*, Leipzig 1970, Bildtafel Nr. 10), ebenso die Ikonographie der etruskischen Göttin Turan (1. c. Tafel 62). Der bekannte Aschebehälter in Gestalt einer Frau mit Wickelkind (5. Jh. v. Chr.) in: M. Pallottino — H. u. I. Jucker, *Etruskische Kunst*, 2. Aufl. Zürich 1956, Abb. 92, hat seine Parallele in einer Göttin mit Kind (1. Hälfte des 1. Jahrht. v. Chr.) auf Zypern (vgl. W. Afanassjewa — W. Lukonin — N. Pomeranzewa, *Kunst in Altvorderasien und Ägypten*, Dresden-Moskau 1977, Abb. 79).

Andererseits ist es nicht überraschend, wenn auch gewisse Kontakte Etruriens mit der ägyptischen Kultur ihre Spuren in der etruskischen Sprache hinterlassen haben¹⁸). Insbesondere scheint der Totenkult Ägyptens die Etrusker beeindruckt zu haben, was bei der Bedeutung ihrer Fürsorge für den Verstorbenen nicht verwunderlich ist. Wie weit die etruskische Mumie von Agram hiermit im Zusammenhang steht, wird sich wohl nicht mehr ausmachen lassen. Die etruskischen Sarkophagdeckel mit der liegenden Figur des Toten haben keine griechischen, wohl aber ägyptische Parallelen. Das gilt auch von der Scheintür als Verbindung der Welt der Lebenden mit dem Jenseits in etruskischen wie in ägyptischen Grabanlagen¹⁹).

Die wenigen Beispiele, die sich mir beim Umgang mit dem Ägyptischen und dem Etruskischen ergeben haben, können sicherlich um weitere bereichert werden. Ich verweise hier zunächst einmal auf das ägyptische *mn* in der Bedeutung „fest“, „dauerhaft“, dann auch als *mnw* = „Denkmal“ und vielleicht noch im Namen der Gottheit *Min* (*mnw*). Es findet sich wieder im etruskischen *manim* als „Denkmal“ oder „Grabanlage“. Ich nehme jedoch eine gemeinsame mediterrane Wurzel *mn* an, aus der sich dann wahrscheinlich auch das griechische *mnema* und das lateinische *monumentum*, vielleicht auch das altbretonische *men* = „Stein“ im Menhir des Megalithikums herleiten, sämtliche in der gleichen Grundbedeutung. Die Frage etwaiger gegenseitiger Beziehungen ist z. Zt. noch nicht durchsichtig. Anders dagegen scheint es sich mit den folgenden Beispielen zu verhalten.

Das ägyptische *mwt* („der Tote“) aus der semitischen Komponente des Ägyptischen (hebr.: *mut*)²⁰⁾ erklärt mir das etruskische *mutana* = „Sarkophag“, wenn wir „*na*“ als Adjektivsuffix II mit der Bedeutung der Zugehörigkeit nehmen. Es ergibt sich dann „Das zum Toten Gehörende“ (-*a* ist lediglich Einschubvokal vor Suffixen und kann auch wegfallen: *mutna*). Die vorkommende Bildung *mutnia* ist nach Auffassung von A. J. Pfiffig²¹⁾ möglicherweise eine italischere Veränderung; vgl. auch die weiblichen Cognomina auf -*ania*, -*enia* und -*unia*. Vor allem läßt sich vom ägyptischen *mwt* nunmehr das bislang rätselhafte etruskische *mutince* in den Agramer Mumienbinden²²⁾ verstehen. Ich sehe in diesem Verbum (= „totsein“, „töten“) im Suffix „-*in*“ das Mediopassiv. Wir gewinnen dann die Verbform „getötet werden“, an die das Suffix des schwachen Präteritums „-*ce*“ angehängt ist („getötet worden“). Diese Übersetzung fügt sich sinnvoll in den Text ein.

Als drittes Beispiel verweise ich hier auf das ägyptische *mn* (sprich wahrscheinlich *men*) in der Bedeutung „Opfereinrichtung“, „Opferstiftung“. Das Wort findet sich meines Erachtens wieder im etruskischen *mene* = „Opfergabe“ in den Agramer Mumienbinden (ed. Pfiffig, 1. c., S. 48, C II, 2 ff.), wobei das -*e* Suffix des Verbalnomens zu *men* = „geben“ ist. Die Bedeutung scheint eine die verschiedenen Opfer (*młax*: *zusleve*, *fasci* [fäse] u. a.) umgreifende Leistung in fest vorgeschriebener Weise (etr.: *zixne*) zu sein. Dieses etruskische *men* steht in wurzelhafter Beziehung zu *mn* = „teilen“, „verteilen“, „geben“ etwa im baskischen *eman* = „geben“ oder im hebräischen *mnn* und *mnh* = „zuteilen“, „schenken“ ([*men* = „Teil“, *minhāh* = „Gabe“, „Opfergabe“) und im ugaritischen *mnh* („Geschenk“)²³⁾. Das ägyptische *mn* (= „Opfer“) gehört in die Spätzeit als Form des älteren *ḥmnj.t*. Das etruskische *mene* tritt frühestens auf dem Blei von Magliano auf und gehört wie auch *mut(a)na* und *mutince* in das 4. Jh. v. Chr.²⁴⁾.

In den genannten Beispielen haben wir es wahrscheinlich im Etruskischen mit Lehnwort der Sakralsprache zu tun. Jedenfalls kennen wir *mene* nur so und *mutana* bzw. *mutince* dazu aus der Funeralsprache. Dabei darf nicht vergessen werden, daß wir uns schon während der sogenannten archaischen Periode der etruskischen Kultur (8.—5. [6.] Jh.) bereits in der ägyptischen Spätzeit befinden, als Kulturgüter aus dem Niltal und religiöse Vorstellungen der Ägypter, seit dem 6. Jh. v. Chr. in zunehmendem Masse, in Italien und bei den Griechen bekannt wurden²⁵). Wenn wir G. Hölbl (Beziehungen Ägyptens zu Italien, Wien 1974, S. 124—151) folgen, müssen wir bei allen Berührungen der Etrusker mit Gegenständen aus dem Bereich der ägyptischen Religion vornehmlich an Inhalte des Volksglaubens denken. Lediglich im Funerären scheinen Entlehnungen aus der ägyptischen Hochreligion vorzuliegen.

Die Frage ist des öfteren gestellt worden, wieso einem Tibetologen Etrurien, einschließlich die etruskische Sprache, so von Interesse sein kann, daß es in einer Untersuchung von Beziehungen zwischen der ägyptischen und der indo-tibetischen Kultur erscheint. Ich muß hier auf einige meiner früheren Arbeiten verweisen, in denen etruskische Themen im Vordergrund standen. Wenn dort auch manches in den Einzelheiten oder in den schematischen Zusammenfassungen korrekturbedürftig sein mag, so hat sich doch andererseits die Grundkonzeption als durchaus richtig erwiesen. Vieles in der tibetischen Kultur, vornehmlich in Kunst- und Kunsthandwerk, aber auch im indo-tibetischen Pantheon des Buddhismus (Lamaismus), Kleinasiatiches, Mediterranes, Alteuropides, läßt sich allein über die sogenannte Pontische Wanderung des 9.—8. Jh. bzw. über Choresm aus dem urartäischen Medium erklären, das zugleich für eine der Komponenten des in sich komplexen Etruskertums, und zwar für die kulturtragende kleinasiatische, von einflußreicher Bedeutung war und daher auch an vielen Relikten der etruskischen Kultur erkennbar geblieben ist.

Die ostwärts gerichtete Wanderung schlägt mit dem Einbruch der Skythen Anfang des 8. Jh. von Ost nach West um. Wie schwierig es jedoch ist, den Ursprung etwaiger skythisch-etruskischer Parallelen festzustellen, zeigt das Beispiel des Greifenkampfes, den ich in meinen „Notizen zu einem etruskischen Stamnos in Altenburg“ (in: *Klio*, 1980, 2, S. 331 ff.) erwähnt und als Symbol etruskischen Angriffsgeistes verstanden habe. Raymond Bloch in seiner Arbeit „Traditions étrusques et traditions celtiques dans l'histoire des premiers siècles de Rome“ (in: *Comptes Rendus* 1964, Acad. des Inscr. & Belles-Lettres, Paris 1965, S. 348 ff.) will den Greifenkampf auf etruskischen Darstellungen aus einem keltischen Epos mit dem Raben als Verkörperung des Kampfes erklären. Dieses Epos bzw. das betreffende Motiv sei durch die Kelten in Italien bekannt geworden. Es muß jedoch darauf

hingewiesen werden, daß der Kampf mit einem Greif, auch mit dem dabei fallenden Krieger, bei den Skythen wie bei den Griechen und Etruskern gleichermaßen bekannt war. Nach den Vorstellungen der Antike (Aristeas, Herodot) stand das mythologische Volk der hyperboreischen Arimaspen im ständigen Kampf mit Greifen als den Hütern des Goldes. Das hat schon G. Dennis (*Die Städte und Begräbnisplätze Etruriens*, Leipzig 1852, S. 483) richtig erkannt. Bis in Einzelheiten übereinstimmende skythische, griechische und etruskische Darstellungen aus dem 6.–4. Jh. zeigt P. Lindegger in seinem Buche „Griechische und römische Quellen zum peripherischen Tibet“ (Rikon 1979, Abb. 3–8, 13). Der Ursprung des Greifen ist durchaus nicht gesichert (vgl. A. P. Smirnov, *Die Skythen*, Dresden 1979, S. 143 f.). Ostzypern hat den Greifenkampf bereits auf Darstellungen aus dem 14.–13. Jh. v. Chr. (Lindegger, Abb. 1). Greifen kannten Babylon und Assur, Ägypten nachweisbar im Alten Reich (G. Steindorff, *Die Kunst der Ägypter*, Leipzig 1928, S. 292). Die Etrusker scheinen das Motiv des Greifenkampfes von den in Italien ansässigen Griechen übernommen zu haben (vgl. Lindegger, Abb. 6: Tarent, Abb. 13: Motiv aus der griechischen Sage).

Was die etruskische und die ägyptische Kultur angeht, so sind beide als wesentliche Faktoren im Verbund des Mediterraneums in dessen Vorgeschichte verwurzelt, die nicht nur in der Vorgeschichte Zentralasiens, so z. B. im tibetischen Megalithikum, sondern auch in der reichen Ikonographie der Tibeter ihre Spuren unübersehbar hinterlassen hat.

Für die Erforschung des vorgeschichtlichen Mediterraneums wiederum wird man dessen westlichsten Ausläufer auf den Kanarischen Inseln, einschließlich Weißafrika, nicht außer acht lassen dürfen. Ich kann hier zur Dokumentation der diesbezüglichen Ergebnisse nur auf meine in *Acta Orientalia* (42, Kopenhagen 1981, S. 89 ff.) erschienene Bibliographie verweisen. Den Beziehungen der Mittelmeerkulturen nachzugehen, einerseits untereinander bis in ihren gemeinsamen Mutterboden hinein, andererseits in deren Ausstrahlung bis nach Indien und Zentralasien erfordert noch weitere kulturgeschichtliche und linguistische Kleinarbeit.

Im Totenbuch²⁶⁾, Kap. 9. zeigt die zugehörige Vignette das Tor zur Unterwelt (ägyptisch: *ḫm̄.t, d3.t*) von Wasser umgeben.

Es handelt sich hier bei der Vorstellung vom Wasser vor der Grenze zum Jenseits um ein weit verbreitetes Mythenmotiv²⁷⁾, das auch im tibetischen *Ge-sar-Epos* vorkommt²⁸⁾. Dort versperrt Wasser den Zugang zum Jenseits. Es muß auf der Suche nach dem in die Unterwelt entrückten Helden passiert werden²⁹⁾.

Das *Ge-sar-Epos* ist, wie ich des öfteren gezeigt habe, reich an altvorderorientalischen Mythenparallelen³⁰⁾. In diesem Zusammenhang sei beispielsweise darauf hingewiesen, daß der sogenannte Mistkäfer (ägyptisch: *ḫpr̄r*),

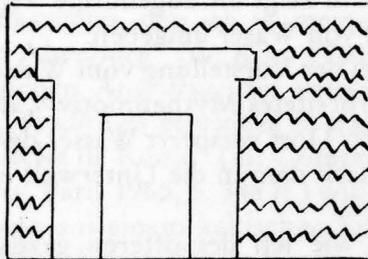
der vom Ägypter den Toten in Form eines Amulettes als Symbol eines neuen Lebens mitgegeben wurde, auch im tibetischen Mythos vom Helden Gesar vom Riesen als dem Vertreter der Unterwelt im gleichen Sinne verstanden wurde, wenn er den Geruch des lebenden Gesar mit dem Geruch dieses Käfers (mongolischer Text: cok xoroxoi) vergleicht³¹⁾.

Vielleicht erklärt sich aus der Vorstellung vom Wasser an der Grenze zum Jenseits auch der tiefere Sinn des rituellen Mumientransportes auf der Nilbarke beim Leichenbegängnis vor der Bestattung im Grab der Totenstadt. Diese Totenfahrt gilt als „Heimkehr im Frieden“ als Heimkehr der lebenden Seele des Verklärten³²⁾.

Auch das Gefilde der Seligen, das sogenannte Binsengebiet (ägypt.: šḥ.t ḫ3rw) bzw. das Gefilde der Opfergaben (ägypt.: šḥ.t ḥtp) ist vom Wasser umgeben³³⁾, was altmediterranen, auch den Etruskern ehemals, d. h. vor Übernahme der düsteren griechischen Hadesvorstellungen, bekannten Anschauungen entspricht³⁴⁾. Auf einer Stele der 18. Dynastie heißt es in Verbindung mit dem Toten „Er führt die Barke . . . zu den Inseln des šḥ.t ḫ3rw“ (Navelle, 1. c., S. 156 der Einleitung).

Schließlich ist neben der Totenfahrt anlässlich des Transportes der Mumie bei der Verquickung der verschiedensten, heterogenen Jenseitsvorstellungen der Ägypter auch die Fahrt des Verstorbenen im Sonnenboot zugleich die Reise zu jenseitigen Gefilden mit Zuweisung von Äckern an den grünen Ufern³⁵⁾.

Im Sargtext 151 kommt der Tote beim Verlassen des Grabes bzw. der Unterwelt aus dem großen See³⁶⁾; vgl. auch das Totenbuch, Kap. 67. Die eingangs erwähnte Vignette zum Totenbuch, Kap. 9 (Variante Kap. 73) des Papyrus Reinisch, hier als Zugang zum Reich des Osiris, dürfte somit unser besonderes Interesse verdienen. Der Weg durch das Wasser scheint ein Mysterium zu sein, Inhalt einer Art Gnosis (ägypt.: rh) der Ägypter. Dem liegen zweifellos archaische Vorstellungen von Tod und Leben im Wasser zugrunde.



Papyrus Reinisch: Eingang zur ḫmḥ.t

Das Relief einer etruskischen Urne zeigt neben dem Verstorbenen zwei obeliskentartige Gebilde, die auf einem rechteckigen, einem Altar ähnlichen Unterbau errichtet sind³⁷⁾. Die Bekrönung dieser Gebilde erinnert an das Pyramidion am oberen Ende der ägyptischen, aber auch einiger tibetischer Obelisken. Die Beziehung zum Totenkult steht außer Frage. Wie schon A. J. Pfiffig annimmt, sind diese etruskischen Obelisken als Sitze von Totenseelen oder todbezogener Gottheiten zu verstehen und darum recht gut aus megalithischen Vorstellungen herzuleiten, wonach ein Monolith neben Seelensitz auch Sitz einer Gottheit sein kann.

Zu den von mir bereits skizzierten ägyptischen Einflüssen auf den etruskischen Totenkult wird man ergänzend auch diese seltsamen, obeliskentartigen Gebilde etruskischer Graburnen hinzunehmen müssen. Wahrscheinlich gewinnen wir von ihnen aus gewisse Zugänge zur Deutung des viel diskutierten ägyptischen bnb in Heliopolis, dessen Sinngehalt umstritten ist, wenn wir von der besonderen Beziehung der etruskischen Beispiele zum Totenkult absehen und uns lediglich auf seine Aufgabe als Sitz einer Gottheit beschränken.

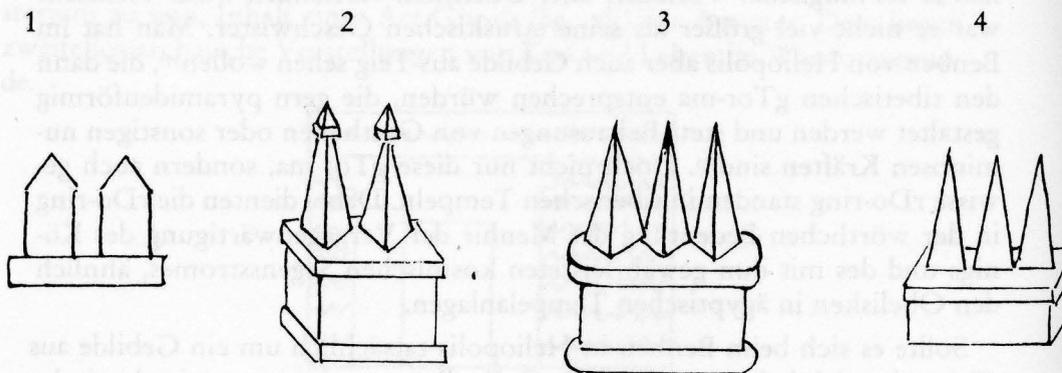
Wenn es zutrifft, daß bnb (auch mit Determinativ Obelisk) statt von bn = „Stein“ eher vom Verb wbn = „aufgehen“, „erglänzen“ oder „scheinen“ (der Sonne) abgeleitet werden kann³⁸⁾, dann liegen die megalithischen Vorstellungen, die wir für die etruskischen Beispiele angenommen hatten, ebenfalls an seiner Wurzel. Nach dem Pyramidenspruch 1652 ist mit ihm die Anwesenheit Atums gegeben.

Vielleicht hatte dieser Stein in Heliopolis obeliskentartige Gestalt. Wenn auch bnb wohl nicht identisch mit thn (Wort für Obelisk) sein dürfte, so gibt es doch zu denken, wenn man in Amarna und dann in griechischer Zeit beide Begriffe gleichgesetzt hat. Der Stein befand sich in Heliopolis im h.t bnb, dem Benben-Haus, oft auch als „Obeliskenthaus“ bezeichnet, zumal er als möglicher Vorläufer aller Obelisken verstanden wird. Vielleicht war er nicht viel größer als seine etruskischen Geschwister. Man hat im Benben von Heliopolis aber auch Gebilde aus Teig sehen wollen³⁹⁾, die dann den tibetischen gTor-ma entsprechen würden, die gern pyramidentförmig gestaltet werden und stets Behausungen von Gottheiten oder sonstigen numinosen Kräften sind⁴⁰⁾. Doch nicht nur diese gTor-ma, sondern auch gewisse rDo-ring standen in tibetischen Tempeln. Dabei dienten die rDo-ring in der wörtlichen Bedeutung des Menhir der Vergegenwärtigung des Königs und des mit ihm gewährleisteten kosmischen Segensstromes, ähnlich den Obelisken in ägyptischen Tempelanlagen.

Sollte es sich beim Benben in Heliopolis tatsächlich um ein Gebilde aus Teig gehandelt haben, wie auch R. O. Faulkner annimmt⁴¹⁾, so ist damit der megalithische Ursprung mit seinem spezifischen Sinngehalt durchaus nicht

in Frage gestellt. Die ägyptischen und etruskischen Objekte, wie sie hier zur Erörterung anstehen, sind jedenfalls archäologisch nicht mehr nachweisbar. Wenn man bedenkt, daß die gTor-ma aus Teig sehr kunstvoll verziert sind und dabei mitunter pflanzliche Motive aufweisen, so können auch die etruskischen Gebilde aus diesem unbeständigen Material gewesen sein. Unsere Skizze 2 ist wie 4 vereinfacht. In Wirklichkeit sind die Kanten der Pyramiden geperlt. In der oberen Hälfte umgibt sie je eine Blätterränke, sodaß man kaum an ein Werk in Stein denken kann, wenn sie nicht mit Kränzen behängt sind, wie auch andere Kultobjekte.

Die paarweise Aufstellung bei unserem etruskischen Beispiel, die jedoch auch für den bbn und die ägyptischen Obelisken bezeugt ist und dem dualistischen Denken des Ägypters entspricht, begegnet uns auch sonst im alten Orient, so etwa bei den beiden Paradiesbäumen (1. Kön. 7, v. 15 f.; 2. Chron. 3, v. 15 f.) oder in den beiden von Zweigen umwundenen Masten auf einem kretischen Libationsgefäß⁴²). Die damit verbundenen Vorstellungen vom Weltenbaum können durchaus mit dem etruskischen Gebilde mit seinem Blätterkranz, aber auch mit dem bbn verbunden gewesen sein, da sich in der megalithischen Umwelt Weltenbaum, Axis mundi und Götter- bzw. Geistersitz nicht mehr immer entflechten lassen⁴³). Auch der Ägypter kannte den doppelten Weltenbaum, die beiden jenseitigen Sykomoren. Schließlich darf hier noch an die hohen Flaggenmasten vor tibetischen Tempeln erinnert werden, die ihre ägyptischen Parallelen haben. Ich halte den bbn für ein speziell in Heliopolis für Atum geschaffenes und von Amenophis IV. wieder aufgegriffenes Objekt mit der Aufgabe einer Vergewärtigung der Gottheit und erwachsen aus megalithischen Vorstellungen. Insofern ist er verwandt mit den jüngeren Obelisken, auch wenn er in seiner Form von diesen abweichen sollte.



1) von einem Skarabäus Thutmosis III.

2) }
3) } von etruskischen Graburnen (schematisiert)

4) gTor-ma aus Teig (schematisch)

Megalithikum

Ägypten

Menhir:

Sicherung der Dauer —————→ wḏ (Stele), ṯḥn (Obelisk), ḏḏ („Pfeiler“)

Seelensitz (Sitz der Gottheit)→ wḏ, ṯḥn, bnbn (Benben-Stein)

Verbindung Diesseits-Jenseits→ wḏ

Axis mundi —————→ ṯwn („Pfeiler“)

phallisch —————→ ṯwn (?)

(Zu ḏḏ-„Pfeiler“ die Einschränkung in „Ägypt.-tibet. Parallelen“, Anm. 7).
(Zu ṯwn stütze ich mich trotz der neuerlichen Skepsis bei Martin, 1. c., und im „Lexikon d. Ägyptologie“ (Iun-Pfeiler) auf Kees „Götterglaube“, S. 96, 130, 218).

In meiner Abhandlung „Die Bedeutung der Na-khi-Ikonographie für ein Bon-Pantheon“⁴⁴⁾ habe ich am Schluß in Anmerkung 23 die Bilderschrift der Na-khi und die seltsamen Übereinstimmungen in ihrem Gebrauch der Ideogramme mit der Anwendung der ägyptischen Hieroglyphen erwähnt. Die Na-khi sind bekanntlich als Zweig der Ch’iang in der Gegend um den Küke-noor mit den Tibetern verwandt und siedeln heute nach ihrer einstigen, südwärts gerichteten Wanderung im Gebiet chinesisch-tibetischer Stämme in der Gegend von Wei-Hsi, Li-Chiang und Yung-Ning. Ihre Religion ist weithin die der tibetischen Bon-po und reicht somit in ihrer Kernsubstanz in vorbuddhistische Zeiten, d. h. vor das 7. Jh. n. Chr. zurück und ist wesentlich vom Stammland des Bon-Glaubens aus geprägt worden. Damit im Zusammenhang stehen zweifellos noch andere kulturelle Einflüsse aus Tibet.⁴⁵⁾

Die Bücher der Na-khi, meist dienen sie bestimmten Ritualien, bestehen aus Blättern eines groben Papiers und entsprechen im Format denen der alt-ägyptischen Papyri. Verwendet werden zwei Schriftarten, eine Silbenschrift, die uns hier nicht beschäftigt, und die eingangs erwähnte, gegenüber der Silbenschrift bevorzugte Bilderschrift, deren Aufgabe mnemotechnischer Art ist.

Zur Anwendung kommen Ideogramme, die entweder ein konkretes Objekt oder eng damit Zusammenhängendes darstellen, wie z. B. Sonne und

dazu Licht oder auch Tag. Ideogramme werden aber auch genau wie in Ägypten zur Wiedergabe von grammatikalischen Partikeln (Endungen usw.) verwendet, sofern der Laut des betreffenden Bildzeichens dieser Partikel entspricht. Auch bei der Bildung abstrakter Begriffe haben die Ideogramme phonetische Bedeutung. Kann jedoch die Aussprache eines Bildzeichens verschiedene Worte bedeuten, so fügt man, wiederum wie im Ägyptischen, noch ein Deutzeichen hinzu, das erkennen läßt, was das Wort aussagen soll. Mitunter können einem Ideogramme zu größerer Klarheit und Eindeutigkeit sowohl Laut- als auch Deutzeichen beigegeben werden. Die Schrift läuft in Zeilen von rechts nach links.

Die Übereinstimmungen mit den Prinzipien der ägyptischen Schrift sind auffallend. Nun vermutet J. Bacot⁴⁶⁾ in Anlehnung an Terrien de Lacouperie, daß die Na-khi dieses Schriftsystem aus Tibet erhalten haben. Seiner Meinung nach ist es ausgeschlossen, daß die Tibeter erst im 7. Jh. n. Chr. im Zusammenhang mit der Einführung des Buddhismus die Kunst des Schreibens kennenlernten. So hat man in gewissen, den Piktogrammen der Na-khi verwandten Bildern auf tibetischen Divinationstafeln Reste einer alttibetischen Schrift vermutet⁴⁷⁾, die zumindest zum Grundstock der daraus entwickelten, nur noch mnemotechnisch verwendeten Bilderschrift der Na-khi gehören könnte.

Ich gebe nunmehr aus der Fülle der Na-khi-Piktogramme einige merkwürdige Übereinstimmungen in der Gestaltung dieser Bilder mit ägyptischen Hieroglyphen. Viele der Ideogramme wie die für Mensch, Ohr, Hand, Fuß, ein auffliegender Vogel für „fliegen“, Ei, Körner, Pfeil (mit Bogen) für „schießen“ u. a. führe ich hier nicht an, da die Identität ihrer Gestalt in beiden Bilderschriften zureichend im Objekt begründet ist, das sie darstellen. Man könnte auch einige Zeichen der folgenden Liste hier mit einbeziehen. Ideogramme für Vagina (4), Land (6), die Gestaltung des Mondes (8) und vor allem Nr. 9 (hoch, über) geben uns allerdings zu denken.

Sicherlich hat diese Schrift, sollte sie aus Tibet stammen, seither bei den Na-khi mancherlei Wandlungen erfahren, Bereicherungen aus dem neuen Lebensraum, Anpassungen an spezifische Vorstellungen usw. Vor allem sollte nicht übersehen werden, daß die gezeigten Prinzipien der Verwendung der Piktogramme zu einem System entwickelt sind, dem das kulturelle Niveau der Na-khi durchaus nicht entspricht.

Die Frage, ob die Tibeter die Anregung zur Ausbildung einer Bilderschrift, sofern sie eine solche hatten, etwa aus dem Stammland der Bon-Religion, aus Zhang-zhung mit dem Kailâsa als uraltem Zentrum, erhalten haben, muß unbeantwortet bleiben. Ein Zusammenhang mit altvorderorientalischem Kulturgut, an dem die Bon-Religion so reich ist, wäre jedoch denkbar.

Na-khi

- 1)  ndü³ : austreiben
- 2)  p'a² : Gesicht, gkv²:Kopf 49)
- 3)  (nyi¹:Phallus)phonetisch nyi¹
- 4)  by³ [a³-bpa⁴]: Vagina
- 5)  bbu² : Eingeweide
- 6)  dü¹ : Land
- 7)  mbu¹ : Berg
- 8)  nyi² : Sonne, Tageszeit
- 9)  khu¹ : (Mond,) Nacht⁵⁰)
- 10)  zhou¹ : Pflanze
- 11)  nv¹ : Silber
- 12)  k'u² : Tor⁵⁰)
- 13)  ggo¹ : hoch, über

Ägyptisch

- 1)  śhr : austreiben
- 2)  hr : Gesicht
- 3)  mt : (Mann, männlich)phonet. mt
- 4)  hm.t : Frau, Determ.in hm.t:Vagina
- 5)  Determ. in k3b :Darm
- 6)  t3 : Land
- 7)  dw : Berg
- 8)  r^c : Sonne, Tag
- 9)  i^ch : Mond
- 10)  śm : Pflanze, Kraut
- 11)  hd : Silber
- 12)  c3 : Tor
- 13)  hrj : hoch, über

Sicherlich war Osiris, wie J. Assmann (Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich und München 1975, S. 72) gezeigt hat, kein Vegetationsgott, sondern in seinem Mythos sah man Vorgänge der Natur dargestellt. Im folgenden geht es jedoch um die Ursprünge dieses Mythos.

Zu den verschiedenen Vorstellungen, die sich im Osiris-Mythos vereinigt haben, z. B. die vom König als Kulturheros der Urzeit, der im Sohne neu ersteht⁵¹⁾, oder vom Totengott, gehören vor allem solche von der Schöpfung und deren Erhaltung. So ist Osiris dann der sterbende und auferstehende Gott. In der ältesten Fassung der Überlieferung, in den sogenannten Pyramidentexten, wird die Leiche des Getöteten ins Wasser geworfen, wo sie sich auflöst, bis Nut als Mutter des Osiris sie wieder restauriert (Pyr. 318, 825, 828). Aber auch Plutarch⁵²⁾ bringt in seinem Kommentar diese Deutung vom Sinn des Lebens und Sterbens dieser Gottheit, insbesondere im Zusammenhang mit dem Nil und seinen Perioden.

In eine meines Erachtens ganz andere Tradition gehört die Zerstückelung des Leichnams. Diese geschieht nicht im engen Zusammenhang mit der Ermordung. Erst, nachdem der Leichnam gefunden und aus dem Wasser geborgen war, wird zwischen die Beweinung und die Auferstehung der Vorgang des Zerstückelns eingeschoben. Das ist am deutlichsten in der Überlieferung im 18. Kapitel bei Plutarch zu erkennen, während Diodor⁵³⁾ den Vorgang eng mit der Ermordung verbindet. Über das Schicksal der Leichenteile, die Seth über das ganze Land zerstreut, wobei nach einer der Versionen jeder der 42 Gaue des Landes eine Reliquie erhielt, gehen die Berichte auseinander. Nach Plutarch habe Isis gemäß der einen Tradition die Teile dort begraben, wo sie von ihr gefunden wurden, weshalb es in Ägypten so viele Osirisgräber gäbe wie Teile des Leichnams, nach der anderen Überlieferung aber habe sie alle Teile gesammelt und wieder zusammengesetzt und den Orten, wo sie gefunden wurden, nur Nachbildungen zur Verehrung übergeben. Nach Pyr. 617 vereinigt Horus die Glieder des Osiris. Plutarch vergleicht das Schicksal des Osiris mit dem des Dionysos, der sich mitunter in Stiergestalt offenbarte und zerrissen (σπαρταγμός) wurde (Kommentar zu Kap. 34 f.). Der Mythos von der Zerstückelung (ägypt.: tšš) des Osiris kann durchaus erst aufgenommen worden sein, als mehrere Orte zugleich behaupteten, den Gott zu besitzen. Hermann Kees⁵⁴⁾ nimmt an, daß dieser Mythos vielleicht im Gebiet um Busiris entstanden ist, wo man einen Stier als den Zerstückelten verehrt hat (Pyr. 580). Nach Plutarch wird Osiris auch zerissen (διαρῖψαι).

In agrarischen, weit verbreiteten Mythen ist eine Zerstückelung ein der Schöpfung integrierter Vorgang; so im Mythos vom Urmenschen. In den Fruchtbarkeitsriten von Agrarvölkern werden mitunter die Teile eines zer-

stückelten Menschen auf das Land verstreut. Was jedoch die Vorstellungen einer archaischen Jägerkultur von der Zerstücklung und Neubelebung des Zerstückelten angeht, so stehen diese vielleicht in kontinuierlichem Zusammen mit dem agrarischen Zerstückelungsmotiv⁵⁵). Vielleicht sind an der Wurzel des Osiris-Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott als periodische Erneuerung des Lebens altjägerische Traditionen der Zerstückelung und Neubelebung anzunehmen. Vor Anwendung der Mumifizierung wurde in vordynastischer Zeit Ägyptens der Leichnam nach jägerischem Brauch zerlegt⁵⁶). Daneben mögen auch Relikte agrarischer Mythenmotive von der Zerstückelung einer Gottheit durch eine andere feindliche vorhanden sein. Wenn auch die Beziehungen zum Vorgang der Schöpfung fehlen, so läßt doch die Zerstreung des Zerstückelten eine Nachwirkung von Fruchtbarkeitsmythen dieser Schicht vermuten.

Im Zusammenhang mit Horus und seinem Gegner im Osiris-Mythos, Seth, möchte ich auf eine bekannte ägyptische Darstellung verweisen, auf der die Gottheit Horus und in der Aufsicht rechts von ihm Seth mit dem eselartigen Kopf eines Fabeltieres ein Seil mit Papyrus- und Lilienblüte an öen Ehzen um das Schriftzeichen sm3 (= vereinigen) schlingen, dessen Schaft zu einer Säule gelangt ist⁵⁷). G. de Santillana u. H. v. Dechend⁵⁸) vermuten Beziehungen zwischen dieser ägyptischen Darstellung und den indischen Konzeptionen von der Quirlung des Ozeans. Die indischen Bilder zeigen in Aufsicht rechts die den Göttern feindlichen titanischen Asuras, die mit z. Teil eselsähnlichen Fabelköpfen den typhonischen Mächten entsprechen, gegenüber aber die Götter. Beide fassen ein Ende der um die Säule des Weltberges als Quirl wie ein Seil gewickelten Schlange. Der Vergleich verdient behutsame Beachtung. Die Vorstellung von der kosmischen Drehung scheint vielleicht die Darstellung der ägyptischen Sternbilder in der Nähe des himmlischen Nordpols zu enthalten, wo das Nilpferd einen Pflock mit einem Seil hält, dessen Ende mit dem Sternbild des Großen Bären (äg.: ḥpš; Seth) verbunden ist⁵⁹).

Was das Zerstückelungsmotiv angeht, so kann hier noch auf eine tibetische Parallele verwiesen werden. Es handelt sich um einen Vorgang in einem der 'Cham genannten tibetischen Kulttänze, und zwar um den während der Wintersonnwende aufgeführten. Dabei wird die Teigpuppe eines Menschen zerstückelt und die Teile werden in die Zuschauer in die vier Himmelsrichtungen zerstreut. In der späteren buddhistischen Umdeutung dieses in seiner Substanz sehr alten, vorbuddhistischen Maskentanzes wird die Teigpuppe als Feind des Glaubens verstanden, den es zu vernichten gilt. Sie dürfte aber eher ein Substitut für ein ursprüngliches Menschenopfer mit fruchtbarkeitsmagischer Bedeutung an der Wende zu einem neuen Jahr ge-

wesen sein. In einer durch L. A. Waddel beschriebenen Version dieses 'Cham verzehren die Zuschauer von den Teilen, die sie erhaschen können oder nehmen sie als wirksame Reliquien mit sich fort⁶⁰). Wahrscheinlich liegen Ideen vom Opfer des Urmenschen zugrunde, wie sie auch im Osiris-Mythos vorhanden sein können, da mit Osiris Vorstellungen von einem mythischen Urkönig verbunden sind⁶¹).

Unsere Deutung des ursprünglichen Sinngeltes des Osiris-Schicksals wird dadurch gestützt, daß Osiris nach Plutarch (1. c.) auch mit dem Monde gleichgesetzt und in vierzehn Teile (auch 3 mal vierzehn = 42) zerstückelt wird, was auf die Zeit des abnehmenden Mondes verweist. In zahlreichen Mythen wird die Zerstückelung eines Urwesens mit der Fruchtbarkeit und dem Geschehen des Mondes in Zusammenhang gebracht⁶²).

Den Eintritt in ein neues Leben nach dem Tode bezeichnet der Ägypter mit Begriffen wie $w\dot{h}m\epsilon n\dot{h}$, d. h. „Wiederholung des Lebens“ im Sinne einer Erneuerung des individuellen Einzellebens, oder $w\dot{h}m\ m\acute{a}w.t$ als „Wiederholung des Geborenwerdens“. Dabei dürfte das nur auf den König angewendete $w\dot{h}m\ m\acute{a}w.t$ vielleicht mehr die Regeneration seiner Existenz anzeigen⁶²). In jedem Falle bedeutet der Eintritt in ein neues Leben nach dem Tode $\dot{r}j.t\ h\dot{p}r.w$, was sich am besten mit „Gestalt machen“ oder „In Erscheinung treten“, stets aber auf der anderen Ebene jenseits des Todes wiedergeben läßt. So sind auch die sogenannten Verwandlungskapitel bzw. Verwandlungssprüche im Totenbuch besser Sprüche des in Erscheinung tretens.

Bei einer Untersuchung der Frage nach möglichen altägyptischen Vorstellungen von einer Wiedergeburt im irdischen Lebensbereich müssen wir das Erscheinen eines höheren, göttlichen Wesens in einem niederen durch Einwohnen seines Ba, worunter vielleicht die psychische Bewußtseinskomponente zu verstehen ist, ausklammern. Auch der Tibeter kennt ähnliche Vorgänge der Inkarnation⁶³). Auszuklammern wäre auch das immer neue Erscheinen einer Gottheit in vergänglichen Körpern mit dem Zustandekommen einer sukzessiven Reihe wie etwa die der Apistiere.

Nach H. Ranke.⁶⁴) geschieht Wiedergeburt, wie wir sie beispielweise aus der indischen Lehre von der Seelenwanderung kennen, vom Willen des betroffenen Menschen unabhängig, während sich $\dot{r}j.t\ h\dot{p}r.w$ in freier Wahl vollzieht. Es ist aber jegliches in Erscheinung treten als $\dot{r}j.t\ h\dot{p}r.w$ zu verstehen. Unabhängig von diesen Kriterien bleibt die Frage, ob ein Mensch vor seiner Geburt schon einmal auf Erden gelebt haben kann, also auch unabhängig von einer karmisch bestimmten Kette von Tod und neuer Geburt. Dabei ist dann zu bedenken, daß nach ägyptischer Auffassung letztlich das in anscheinend freier Wahl vollzogene $\dot{r}j.t\ h\dot{p}r.w$ schicksalhaft bedingt ist,

da Wesen, Charakter und Lebenslauf determiniert (äg.: §3j) sind⁶⁵).

Nach allen diesen Überlegungen erscheint mir die Erzählung von einer echten Wiedergeburt in dem bekannten ägyptischen Märchen von den beiden Brüdern⁶⁶), wonach der eine, Bata, nach seinem Tode in einem königlichen Kinde wiedergeboren wird, weiterhin ernsthafter Prüfung wert zu sein.

Selbst dann, wenn die beiden Brüder Gottheiten waren, wie Morenz (1954, S. 417) als Gegenbeweis zu einer echten Wiedergeburt ausdrücklich betont, ist das Märchen weitgehend ins Menschliche übertragen worden. So taucht auch die im Märchen enthaltene, sonst als Erzählung von Potiphars Weib bekannte Episode weltweit im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen auf. Wir finden sie nicht nur in der Josephgeschichte des Alten Testaments, sondern auch im tibetischen Geschichtswerk bTsun-mo-bka'-thang-yig als Bericht von dem frommen Mönch Vairocana⁶⁷). Merkwürdigerweise kennt der Tibeter auch die Vorstellung vom Baum, von dem das Leben oder Wesen eines Menschen abhängig ist (tib.: Bla-shing; Bla = äg.: Ba; shing = Baum), daß dieser Mensch sterben muß, wenn der Baum abgehauen wird, so wie Batas Leben mit dem einer Zeder fällt.

Wenn auch die allgemeingültige, insbesondere die theologische Vorstellung vom Schicksal des Menschen post mortem mit dem Begriff *Irj.t hpr.w* als dem in Erscheinung treten auf der anderen Seinsebene jenseits des Todes, nach einem Hinübertreten als einmaliger Vorgang, eindeutig gegeben ist, so kann dennoch die Möglichkeit einer Wiedergeburt im Diesseits durchaus zum vulgären Glaubensgut gehört haben, das sich auch sonst gern des Märchens bedient. Darauf hat schon Erwin Rohde unter Hinweis auf die „Popularpsychologie aller Völker der Erde“, insbesondere auf volkstümliche Erzählungen der Griechen, aufmerksam gemacht. Man darf hier auch an die christliche Tradition im Johannesevangelium erinnern, wo in Kap. 9, 2 entgegen der in sich recht unterschiedlichen kanonischen Auffassung vom Schicksal der Verstorbenen eine Wiedergeburt auf Erden für möglich gehalten wird, wenn die Jünger als Sprecher des Volkes angesichts eines Blindgeborenen fragen, ob dieser gesündigt habe, daß er blind geboren wurde. Diese Vorstellung wird, obwohl sie im Evangelium aufgezeichnet ist, von der christlichen Dogmatik ebenso übergangen wie offenbar eine mögliche Wiedergeburt von der ägyptischen. So hat das Volk auch in Johannes dem Täufer eine Wiedergeburt des Elias oder eines der großen Propheten längst vergangener Zeiten gesehen (Ev. Joh. 1, 21). In ähnlicher Weise wird in dem ägyptischen sogenannten Setna-Roman die Wiederkehr eines vor Jahrhunderten verstorbenen Zauberers vermutet.

Vielleicht läßt sich so die durch Herodot (II, 123) gemachte Behauptung vom Glauben der Ägypter an eine Wiedergeburt auf Erden einigermaßen

befriedigend aufgreifen, ohne sie gänzlich der falschen Information zu beschuldigen.

ZUSAMMENFASSUNG

Den vorliegenden Untersuchungen liegen als Voraussetzung rege Kontakte zwischen der Kultur am Nil und der Indiens einschließlich des Raumes nördlich vom Himâlaja zugrunde.

Was die zunächst besprochenen Fußabdrücke, etwa auf Philä, angeht, so ist wegen der relativ späten Beispiele, aber auch wegen der übereinstimmenden Bedeutung Anregung aus Indien wahrscheinlich. Trotzdem ist diese Abstammung wegen des Vorkommens prähistorischer Fußabdrücke auf Felszeichnungen Nordafrikas nicht unbedingt zwingend. Anders dagegen dürfte der schützende Schlangenbaldachin (Mehen) das Vorbild für ähnliche indische Darstellungen gegeben haben. Rätselhaft bleibt indessen der Ursprung des ägyptischen Schlangenhalspanthers auf tibetischen Kultgefäßen des 17./18. Jh. Vielleicht führt der Weg dieses Motivs über die Lung-Shan-Kultur mit kleinasiatischem Kulturgut.

Eingehende Untersuchungen erfordert noch der Einfluß Ägyptens auf das etruskische Funeralwesen. Von Worten eines gemeinsamen mediterranen Ursprungs abgesehen, lassen sich verschiedene Begriffe der etruskischen Funeralsprache mit Hilfe des Ägyptischen entflechten und sinnvoll deuten.

Von den mythologischen Vorstellungen interessiert das Wasser vor dem Tor zum Jenseits, ein weitverbreitetes, archaisches Mythenmotiv. Es erklärt nicht nur eine Textvignette und die Inseln der Seligen im ägyptischen Totenbuch, sondern kann auch den Mumientransport in der Nilbarke, die Herkunft des Toten aus einem See beim Verlassen der Unterwelt und das Wasser in der Nähe der Megalithgräber verständlich machen. Mit megalithischen Traditionen scheinen die etruskischen Obeliskten, wahrscheinlich auf Altären, in Beziehung zu stehen. Sie können als Sitz von Gottheiten gegolten haben. In Gestalt und Funktion, vielleicht auch im Material, sind sie den gTor-ma auf tibetischen Altären vergleichbar. Von diesen und den etruskischen Objekten ließe sich bei Beachtung der Pyramidentexte und unter Ausklammerung des Totendienstes vielleicht einiges zur Aufhellung des viel diskutierten Benben-Steines von Heliopolis gewinnen, zumal, wenn wir an die Funeralsprache denken, die Möglichkeit besteht, daß der etruskische Totenkult ägyptische Vorbilder gesucht hat, in diesem Falle für die Vergegenwärtigung von Gottheiten, was sich jedoch in keiner Weise dokumentieren läßt. Eine ebenfalls durchaus noch nicht geklärte Frage ist die nach dem Sinn der Zerstückelung des Osiris und der Zerstreung der

Teile seines Leichnams. Die Fruchtbarkeitsmagischen Zusammenhänge von Tod und Auferstehung des Gottes lassen Vorstellungen agrarischer Fruchtbarkeitsmythen an der Wurzel dieser Zerstückelung vermuten.

In meinen „Ägyptisch-tibet. Parallelen“ habe ich greifbare ägyptische Kultureinflüsse innerhalb der tibetischen Kultur nachgewiesen. Zu ihnen gehört wahrscheinlich auch ein Schriftsystem, das mit seinen Gesetzen, aber auch mit einigen Ideogrammen der ägyptischen Schrift entspricht und vor der Schaffung einer Schrift in Anlehnung an Gupta-Alphabete (im 7. Jh. n. Chr.) bekannt war, dann aber mit der im wesentlichen vorbuddhistischen tibetischen Bon-Religion zu den stammverwandten Na-khi im osttibetisch-chinesischen Grenzgebiet gekommen ist, wo es als mnemotechnische Bilderschrift bis in unsere Gegenwart verwendet wurde.

ANMERKUNGEN

- 1) Vgl. S. Hummel, Tut-ench-Amun auf dem Leoparden (in: *Orientalia Suecana*, XXIII-XXIV, Uppsala 1976, S. 65 ff.). — Für den tantrischen Buddhismus vielleicht hethitisch-chaldische Bezüge, durch Medien. — Zu alt-vorderorientalischen Einflüssen auf Süd- und Zentralasien vgl. S. Hummel, A Gnostic Miscellanea (in: *East and West*, 24, 3—4, Rom 1974, S. 349 ff.).
- 2) H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, 5. Abt. Leipzig 1891, S. 1005 f. mit Abbildung der Füße eines Priesters. — F. Ll. Griffith, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Oxford 1935, pl. LXX. — Diese Fußabdrücke sind nicht zu verwechseln mit den beiden Sandalen (tb.tj) als hieroglyphisches Zeichen für Herrschaft, obwohl auch diese die Gegenwart ihres Trägers realisieren sollen (vgl. Abb. 1 b in: W. Spiegelberg, *Ein neues Denkmal aus der Frühzeit der ägyptischen Kunst*, in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, 25, 1897, S. 7 ff.). Hierzu unsere Abb. 1 b. Hierzu L. Castiglione, *Zur Frage der Sarapis-Füße* (in: *Zeitschr. f. äg. Sprache und Altertumskunde*, 97, S. 30 ff.). Fußabdrücke aus älterer Zeit, als die von mir erwähnten, habe ich für Ägypten nicht ausfindig machen können, wenn wir von neolithischen Felszeichnungen absehen (vgl. G. Wilke, *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*, Würzburg 1913, S. 230).
- 3) S. Hummel, *Magische Hände und Füße* (in: *Artibus Asiae*, XVII, Ascona 1954, S. 149 f. mit Abbildung einer tibetischen Malerei). — Id., *Die Fußspur des Gautama-Buddha auf dem Wu-T'ai-Shan* (in: *Asiatische Studien*, XXV, Bern 1971, S. 389 ff. mit Beschreibung der Überlieferung von der Entstehung der Abdrucke in Pâtaliputra).

4) S. Hummel, Etruskisches in Weinmar (in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts, Bd. 53, Wien 1980, S. 19 f., Geste 9). Dort zur Geste 1 (Totenklage): Sie findet sich nicht nur bei den Ägyptern, sondern auch bei den Griechen.

5) P. Wirz, Buddhas Füße und Fußspur (in: Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern, XXVII, S. 1 ff.).

6) Herr Dr. Beinlich schließt nicht aus, daß es sich in Philä u. a. um Kritzeleien von Besuchern mit der Absicht des genannten Effektes handeln kann (briefl. Mitt. v. 7. 3. 80). — Für Fußsohlen in der Felsbildkunst vgl. H. Biedermann, Bildsymbole der Vorzeit, Graz 1977, S. 90

Zu den Einflüssen indischer Lehren auf die alexandrischen Neuplatoniker und Neupythagoräer, des Sâmkhyasystems und des Buddhismus auf die Entwicklung der Gnosis (Basilides) vgl. H. Berstl, Indo-Koptische Kunst (in: Jahrbuch d. Asiatischen Kunst, I, Leipzig 1924, S. 165 ff. mit Hinweisen auf R. Garbe u. a.). Klemens v. Alexandria wußte vom Buddhismus in Chinesisch-Turkestan (hierzu: Ägyptisch-tibetische Parallelen, Anm. 19. Zu den dort genannten ägyptischen Motiven in Chinesisch-Turkestan ergänzend auch das ägyptische Räuchergefäß in A. v. Le Coq, Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens, Berlin 1925, Neudruck Graz 1977, S. 41, fig. 13).

7) E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich und München 1972, S. 130.

8) A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl. Berlin 1919, S. 43, Abb. 5: Nâgas mit Schlange an der Stirn (Relief aus Amarâvatî, Indien, 1—3. Jh. n. Chr.); ferner A. Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan, Berlin 1912, Fig. 62 (Malerei aus Qyzil in Turkestan, vor dem 7. Jh.). Die Gestalt hat zwei Schlangen an der Stirn ähnlich den vom ägyptischen König getragenen beiden Uräen. Zwischen den Schlangen zeigt die Malerei eine (Sonnen?)Scheibe. — Zu den ägyptisch-indischen Beziehungen besonders die Anwesenheit buddhistischer Lehrer in Alexandria und Pflege indischer Studien an der dortigen Bibliothek im 3. Jh. v. Chr. Nach W. M. Flinders Petrie, Memphis I, London 1909, S. 16; III, 1910, S. 46, gab es schon im 5. Jh. v. Chr. indische Niederlassungen auf ägyptischem Boden. Wichtig ist der regelmäßige Handel mit Indien im 4. Jh. n. Chr. Weiters zum Thema in Almogaren, 1. c. Hierzu auch S. Morenz-J. Schubert, Der Gott auf der Blume, Ascona 1954: ägyptischer Ursprung des Lotussitzes von Gottheiten.

9a) Auch Shesha, die Weltschlange der Inder, die Symbol der Unsterblichkeit ist und die Welt umgibt, erinnert an die erdumringelnde Schlange (mḥn t3, šd m r3) der Ägypter, aus der Rê täglich verjüngt hervorkommt (Amduat, 12. Stunde, Hornung, 1. c., S. 188 f.).

9b) Ausführlich von mir beschrieben in: *Tribus*, 13, Stuttgart 1964, S. 60 mit Abbildung 4. Vgl. auch S. Hummel, *Bon-Ikonographisches im Linden-Museum*, Stuttgart (in: *Anthropos*, 63—64, St. Augustin 1968—69, S. 858 ff. mit Abb. 1).

10) Ausführlich bei S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten* Leipzig 1945, Tafel I und IV (sogenannte Narmer-Palette).

11) H. Bonnet, *Die ägyptische Religion* (in: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 2—4), Leipzig 1924, Abb. 161.

12) W. Westendorf, *Uräus und Sonnenscheibe* (in: *Studien zur Ägyptischen Kultur*, Bd. 6, Hamburg 1978, S. 201 ff.).

13) W. Westendorf, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes*, Berlin 1966, S. 10 ff. — E. Dondelinger, *Papyrus Ani BM 10.470. Kommentar*, Graz 1978, S. 8. — S. Hummel, Rezension M. Lurker, *Götter und Symbole der alten Ägypter* (in: *Almogaren*, VIII, Graz 1978). — Vielleicht waren ähnliche Vorstellungen bei den Hethitern mit den Gottheiten auf Raubkatzen verbunden, die zur Darstellung des Pharaos auf dem Pnather anregten (vgl. Anm. 1).

14) Vgl. die Abb. 69 in A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975, S. 173; aber auch die Pantherdarstellungen auf Gemälden in etruskischen Gräbern, z. B. in M. Moretti, *Etruskische Malerei in Tarquinia*, Köln 1974, S. 17: *Tomba delle Pantere*; S. 44: *Tomba dei Giocolieri*; S. 107: *Tomba dei Leopardi*. Pfiffig, 1. c.: *Grotta Campana in Veji*.

15) *Ägyptisch-tibetische Parallelen I*, Anm. 33. Dort auch zur Schlange als Seele und Seelenträger im Megalithikum. In Dendera wird die physische Komponente des Menschen (b3) auch als Schlange gezeigt (A. Mariette *Dendérah*, Paris-Caire, 1870—75, IV, 41—42).

Die Schlange als Darstellung der Seele auch auf einem etruskischen Spiegel aus dem 5. Jh. v. Chr. (in: G. Pfister-Roesgen, *Die etruskischen Spiegel des 5. Jhs. v. Chr.*, Bern-Frankfurt 1975, Spiegel Nr. 39). Das seltene Bild eines Schlangenhalspanthers als Totenbahre zeigt J. Leipoldt, *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (in: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 9—11), Leipzig 1926, Abb. 4.

16) O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, Leipzig 1920, Bd. 2, Abb. 559. — H. Schmökel, *Das Land Sumer*, Stuttgart, 2. Aufl. 1956, Abb. 44. — C. Vandersleyen, *Das alte Ägypten*, Berlin 1975, S. 87.

Zur Narmerpalette und Darstellungen auf dem Elfenbeingriff eines Messers vom Gebel-el-Arak aus der späten vordynastischen Epoche Ägyptens (Negade II) einerseits und zu südmesopotamischen Darstellungen und ihrer Datierung auch J.-Cl. Margueron, *Mesopotamien*, München 1978, S. 232 f.

17) C. Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kunst*, Antwerpen 1941, Tafel LXXII: *Hu-Gefäß im Huai Stil* (6.—3. Jh.).

Vor allem aber enthalten Malereien der folgenden Han-Zeit seltsame und verwandte Fabelwesen (hierzu: Han Tai Hui Hua Hsüan Chi, Peking 1955, chinesisch = Auswahl von Malereien der Han-Dynastie). Ein dem Schlangenthalsträger annähernd ähnliches Tier ist mir jedoch nicht bekannt geworden. — Hier sei am Rande auf eine Parallele hingewiesen, die lediglich religionsgeschichtlichen Wert haben dürfte, ohne daß gegenseitige Beziehungen zwischen Ägypten und Komponenten der tibetischen Kultur in Frage zu kommen brauchen. In Ägypten stand der Phallos unter dem astrologischen Schutz des Skorpions (äg.: *šrk.t*), einem Sternbild am Nordhimmel (vgl. Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, in: Studien zur Paläographie und Papyruskunde, herausgegeben von C. Wesely, Leipzig 1921 und 1924; H. Brugsch, Thesaurus, I, Leipzig 1883, S. 126, 128 f.). Das gefürchtete Tier wurde auch als Amulett getragen. In Tibet kann der Phallos durch einen Skorpion (tib.: *sDig-pa* [rwa-can]) dargestellt werden, der auch zum Zodiakus gehört. Die Angehörigen der alten Bon-Religion Tibets, die sich durch viele alt-vorderorientalische Relikte auszeichnet, malen das Bild des Skorpions apotropäisch neben die Hauseingänge. Vgl. hierzu S. Hummel, Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion (in: Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovico Biró Sacra, Budapest 1959, S. 176 ff. mit weiteren Realien zum Skorpion). Gern wird in Tibet der Skorpion auf einem Horn (tib.: *Thun-rva*) dargestellt, in dem magische Thun (meist verschiedene Samenkörner; vg. D. L. Snellgrove, *The nine ways of Bon*, London 1967, S. 256) aufbewahrt werden, die man den Dämonen entgegenwirft. Babylonisch ist der Skorpion GIR. TAB, an dessen Stelle ein Dolch treten kann. Von diesem stammt, wie ich gezeigt habe, der tibetische Ritualdolch Phur-bu ab, der u. a. phallische Bedeutung hat. Über den Phur-bu, als tibetische Gottheit personifiziert und mit einem Skorpion in der Hand, aber mit einem Dolchleib: S. Hummel, *Vajrakīla* (in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle, XXII'73 G, H. 3, S. 21 ff.). — In die gleiche Abstammung gehört der tibetische Zeremonialstab *Katvānga* mit drei Köpfen. In der Kriegsbeute aus Kadesch durch Thutmosis III war ein Stab mit drei Köpfen (äg.: *m3w.t* [*m*] *hr.w p^c.t*); vgl. K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Leipzig 1930, IV, 666. Diesen Hinweis verdanke ich den Herrn Dr. Frank Steiner in Leipzig und Dr. Horst Beinlich in Würzburg.

18) Zu ägyptischen Relikten in Etrurien auch G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien* (in: *Mitteilungen der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Ur- und Frühgeschichte*, XXVIII, 1, Wien 1978, S. 13 f.).

19) S. Hummel, *Etruskisches in Weimar* (in: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts*, Bd. 53, Wien 1980, S. 19 ff.). Dort auch in

der Tabelle mit den rituellen Handhaltungen der Etrusker zu Skizze 1: Diese Geste ist in Ägypten ebenfalls bei der Totenklage üblich; zu Skizze 11: Diese rituelle Gewandhaltung kennen wir vom ägyptischen Totenpriester. — Vielleicht beruhen doch gewisse Bauteile des verschollenen Porsennagraves (500 v. Chr.), z. B. die von Varro erwähnten Pyramiden über quadratischem Grundbau, auf ägyptischen Anregungen (vgl. G. Rühlmann, Kleine Geschichte der Pyramiden, Dresden 1965, Abb. 44).

Zu den ägyptischen Anregungen vielleicht auch die etruskische Sirene in O. W. v. Vacano, Die Etrusker, Stuttgart 1955, Tafel 82. Sie kann sehr wohl dem ägyptischen Ba-Vogel als Erscheinung des Verstorbenen nachgebildet sein. Es ist auch durchaus möglich, daß die ägyptischen Uschebti-Figuren (äg.: wšb.tj) als Ersatzleute des Verstorbenen, die dann im Neuen Reich in großer Anzahl als Diener des Toten in die Gräber gegeben wurden, die Beigabe von mehr als dreißig Figürchen aus Bucchero, z. B. im Regolini-Galassi-Grab, angeregt haben (zu den Figuren L. Pareti, La Tomba Regolini-Galassi del Museo Gregoriano, Citta del Vaticano, 1947, Tafel 28). Ich halte die Figuren nicht für Gottheiten.

Hierzu auch M. Schmidt, Ein ägyptischer Dämon in Etrurien (in: Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde, 97, Berlin 1971, S. 118 ff.) betr. etruskische Vase des 6. Jh. mit einem Messerhalter der Jenseitsbücher oder einer spätägyptisch belegbaren Darstellung des Anubis mit einem Messer; beides Hinweise auf die Totenwelt.

20) ugarit:mt; syr:mīt;akkad.: mâtu (briefl. Mitt. v. Prof. J.-H. Scharf, Halle, Saale, Leopoldina, v. 12. 3. 79).

21) briefl. Mitt. v. 17. 3. 80.

22) A. J. Pfiffig, Studien zu den Agramer Mumienbinden, Wien 1963, S. 51, IV, 5.

23) J.-H. Scharf, briefl. Mitt. v. 24. 3. 80.

24) A. J. Pfiffig, briefl. Mitt. v. 29. 2. 80.

25) J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens, Zürich 1936, S. 307. — Den Versuchen von V. Wanscher (La Langue Étrusque renaît, Kopenhagen 1951. — Id., La Vera Lingua Etrusca, Firenze 1952. — Id., Épigraphe Étrusque et Pré-Romaine, Kopenhagen 1954) wird man schwerlich zustimmen können. Vielleicht haben aber etr. *zamaθi* und äg. *d̄cm* für Gold eine gemeinsame Wurzel, Wanscher, 1951, S. 64b), ebenso etr. *hamye* und äg. *ḥnb.[t]* (= Feld, Acker), sowie etr. *suti* und äg. *šwd3* (= Grab, äg.: was die Mumie bewahrt), ferner etr. *ta* und äg. *t3* (= dies, Artikel). Zu *ta* S. Hummel, Materialien zu einem Wörterbuch der Žaň-Zuň-Sprache (in: Monumenta Serica, 1981, in Vorbereitung).

Zu den altmediterranen Worten (s. o. zu *mn*) gehören für „töten“ ägypt.: *ng3* (*nega*), altkanarisch: *neiga*, berb.: *neg.*, lat.: *necare*, griech. *nekrós* = tot.

26) E. Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, Berlin 1886 (Neudruck Akad. Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1971, Textband). — E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich-München 1979, Übersetzung.

27) H. v. Sicard, Der Wunderbare Hirsch (in: Acta Ethnogr. Acad. Scient. Hung., 20, 3—4, S. 231 ff.). Vgl. auch Ev. Joh., 21: Der Auferstandene am Ufer.

28) I. J. Schmidt, Die Thaten Bogda Gesser Chan's, aus dem Mongolischen, St. Petersburg 1839, S. 148—153.

29) S. Hummel, Der Wunderbare Hirsch im Ge-sar-Epos (in: Ethnol. Zeitschr. Zürich, II, 1973, S. 37 ff.).

30) Vgl. S. Hummel, A Gnostic Miscellanea (in: East and West, 24, 3—4, Rom 1974, S. 349).

31) Als Ergänzung zum Material in S. Hummel, Ägyptisch-tibetische Parallelen (in: Almogaren, IX—X, Graz 1980, S. 313 ff.).

32) H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 2. Aufl. Berlin 1956, S. 232 ff.).

33) S. Hummel, Vignette zum ägyptischen Totenbuch, Kap. 110 (in: Orientalia Suecana, Uppsala [in Vorbereitung])

34) Wohl am besten dargestellt auf einem Grabgemälde in der Tomba dei Tori (Tarquinia) aus dem 6. Jh. v. Chr.; vgl. hierzu A. J. Pfiffig, Religio Etrusca, Graz (ADEVA) 1975, S. 167 ff. mit Abb. 64. — Zum Jenseitswasser bei den Etruskern auch S. Hummel, Ein etruskischer Stammos in Altenburg (in: Klio, 62, 1980/2, S. 334): selbst der etruskische Hades konnte hinter Wassern liegen. Obwohl die Vorstellung vom Jenseitswasser sicher prä-megalithisch ist, dürfte es nicht ohne Bedeutung sein, wenn die Megalithgräber vorwiegend bei stehenden oder fließenden Gewässern angelegt sind.

35) Vgl. auch „Ägyptische Unterweltsbücher“, übersetzt und herausgegeben von E. Hornung, Zürich und München 1972.

36) Vgl. die Geburt aus dem Wasser. Sollte vielleicht der Teich bei Grabanlagen hier seine Erklärung finden? Vgl. die Megalithgräber am Wasser. — Hierzu auch das Urgewässer Nun als Ort der Regeneration.

37) A. J. Pfiffig, Religio Etrusca, S. 374 f. mit Abb. 143 b und mit weiteren Beispielen. — Id., Megalithische Elemente in den altitalischen Kulturen (in: Almogaren, III, Graz 1972, S. 109 ff., bes. Abb. 3). Zu megalithischen Elementen in Etrurien auch R. Aprile, Die Etrusker, Stuttgart 1979, S. 121: Wanderweg des Megalithikums ins Rhônetal, Grabanlagen in Vetulonia und Populonia; ferner S. Hummel, Ägyptische Miszellen I, 1. c.: Kopfstelen in Populonia, der Hammerträger im etruskischen Jenseits; auch S. v. Reden, Die Etrusker, Bergisch-Gladbach 1978, S. 241, 247: Gräber in Vetulonia, Kopfstelen in Populonia. — Die etruskischen Kuppelgräber sind

wahrscheinlich zumindest nicht direkt von den mediterranen Kragerundbauten herzuleiten, sondern eher kleinasiatischen Ursprungs, ohne daß hier dessen Wurzeln untersucht werden sollen (vgl. S. Hummel, *Das tibetische Megalithikum*, in: *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, II, 1975, Anm. 25; Fr. Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, Berlin und Leipzig 1929, S. 159). In Hinsicht auf die folgenden Feststellungen möchte ich annehmen, daß sowohl das Gräbermegalithikum als auch das sogenannte Denkmalsmegalithikum durch gemeinsames Anliegen verbunden sind. Das Megalithgrab und der Menhir, ob er für Verstorbene oder für Lebende errichtet wird, dient der Dauer als Aktivierung des Lebens und Überwindung des Todes durch die Lebenden. Ich halte das Denkmals- bzw. ethnologische Megalithikum lediglich für eine jüngere Phase. — Vielleicht ist auch das als Lituus bekannte Würdezeichen der Etrusker megalithischen Ursprungs (vgl. A. J. Pfiffig, 1975, S. 48 f. mit Abb. 5: Lituus; S. v. Cles-Reden, *Die Spur der Zyklopen*, Köln 1960, Abb. 60), ebenso kann bei Gestaltung der geflügelten Lasen die wahrscheinlich megalithische Vorstellung von den Schwanenjungfrauen beteiligt sein (vgl. S. Hummel, 1975, 1. c., S. 42—43). Endgültige Beantwortung der Frage bedarf weiterer Untersuchungen. Wie die mit Wasser in Beziehung stehenden Schwanenjungfrauen für Schicksal und Weissagung zuständig sind, so ist der geflügelten Nymphe Vegoia (*Bigois nymphae*; etr.: *Vecuia*), die auf einem etruskischen Bronzespiegel „*LA-SA VECU*“ genannt wird, die Blitzweissagung zugeschrieben. Ebenso gibt es die tibetischen, weiblichen *sMan*-Gottheiten. Sie stehen in Verbindung mit Weissagung, bewohnen Gewässer und zeigen sich oft in Gestalt von Wasservögeln (R. A. Stein, in: *Étude du Monde Chinois, Extrait de l'Annuaire du Collège de France*, 1970/71, S. 447).

38) Vgl. E. Dondelinger, *Der Obelisk*, Graz (Akad. Druck- u. Verlagsanstalt) 1977, S. 28. — Die Pyramidenspitze als Sitz der Sonne. bnb als Sitz des Ba des Sonnengottes und des verstorbenen Königs in der Unterwelt im „Buch der Anbetung des Re im Westen“, ed. E. Hornung (*Aegyptiaca Helvetica*, 1976, 3), II, S. 49.

39) K. Martin, *Ein Garantsymbol des Lebens*, Hildesheim 1977, S. 11. — H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, 2. Aufl. Berlin, 1981, S. 283.

40) Zu den tibetischen *gTor*-ma auf Altären und zur Bedeutung dieser Gebildbrote R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, 2. Aufl. mit Einführung durch Per Kvaerne, Graz (Akad. Druck- u. Verlagsanstalt) 1975, Kap. XVIII. Gleichzeitig dienen die *gTor*-ma der Ernährung der sie behausenden Gottheiten, d. h. der Existenzsicherung wie der Menhir. Das aber könnte auch für die etruskischen Objekte geltend gemacht werden.

- 41) R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969. — Vgl. Erman-Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I. S. 459: bnb mit Determinativ M 44 = X 8 (konisches Backwerk).
- 42) S. Hummel, *Die Kathedrale von Lhasa. Imago mundi und Heilsburg* (in: *Antaios*, VII, 3, Stuttgart 1965, S. 280 ff.).
- 43) S. Hummel, *Die verschlossene Urflut im Stadttempel zu Lhasa und die Weiden vor dem Heiligtum* (in: *Kairos*, Salzburg 1964, 3—4, S. 173 ff.): altvorderorientalische Traditionen. Aus den angeführten Gründen halte ich die Schreibung ḥnwj, d. h. die Aufspaltung in zwei Obeliskten, für am ehesten verständlich. — Vom bnb und von den genannten Königsobeliskten in Tempelanlagen sind die Grabobeliskten zu unterscheiden, die nach Martin (1. c., S. 57) im Alten Reich mit der ägyptischen Grabstele verwandt sind. Sie dienten wie die Stele mit dem Namen des Verstorbenen zu dessen Verlebendigung und somit dem Kontakt zwischen dem Toten und den Lebenden. Dieses wiederum ist megalithischer Vorstellung gemäß. Auf spätere Wandlungen dieser Vorstellungen kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. auch S. Hummel, *Ägyptische Miscellen* (kleine Menhire im Inneren megalithischer Gräber; hierzu dann auch die Miniaturobeliskten in Gräbern des Neuen Reiches); Id., *Ägyptisch-tibetische Parallelen*, 1. c., Anm. 6 (zum Mumienschild bzw. Namen), Anm. 7 (zur Stele). Zur Bedeutung der Hieroglyphe „Obelisk“ als „Dauer“ auch meine „Ägypt. Miscellen“. Auch prämegalithische Ideen vom Baumkult können in den Sinngehalt der Pfeiler aufgenommen sein (z. B. im Djed [äg.: ḏd] — Pfeiler wie im Benben Vorstellungen vom Urhügel aus vormegalithischer Zeit. Zweifellos diente der Obelisk wie der bnb der Vergegenwärtigung der Gottheit, andererseits aber auch des Verstorbenen (Grabobelisk); zur Stele: *Ägypt. Miscellen*, I, Anm. 7 (dort auch zur Pyramide; zur Stufenpyramide, Anm. 5. — Anderer Auffassung Fr. W. v. Bissing, *Hatte die Pyramidenform mystisch-symbolische Bedeutung?*, in: *Forsch. u. Fortschritte*, 26, 9—10, S. 113 ff.).
- 44) In: *Zentralasiatische Studien*, 13, Wiesbaden 1979, S. 431 ff.
- 45) S. Hummel, *Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur* (in: *Monumenta Serica*, XIX, 1960, S. 307 ff.) — Id., *Materialien zu einem Wörterbuch der Žaň-Žuň-Sprache* (in: *Monumenta Serica*, XXXI, 1974—75, S. 488 ff., XXXII, 1976, S. 320 ff.).
- 46) J. Bacot, *Les Mo-So*, Leiden 1913, S. 66. — Terrien de Lacouperie, *Beginnings of Writing in Central and Eastern Asia*, London 1894.
- 47) E. de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*, Paris 1881, Tafel 41.
- 48) S. Hummel, *Materialien zu einem Wörterbuch der Žaň-Žuň-Sprache* (in: *Monumenta Serica*, XXXI, 1974—75, S. 488 ff.; XXXII, 1976, S. 320 ff.; wird fortgesetzt).

- 49) Für Kopf (Nr. 2) ist sonst gebräuchlich gkv^2  .
- 50) Nr. 9 hat zwar Ähnlichkeit mit chinesisches  (☽), was jedoch als Sonne und Mond die Bedeutung „hell“ (= Ming²) hat. Desgleichen erscheint Nr. 12 als Hu⁴ (= Tür) ähnlich in der chinesischen Bilderschrift, bekommt aber dort noch einen zusätzlichen oberen Horizontalstrich. Die entsprechenden Na-khi-Worte dürften mit ihrem Ideogramm kaum aus der chinesischen Schrift abzuleiten sein wie vielleicht die mnemotechnische Bilderschrift der Cuna-Indianer (vgl. hierzu E. M. v. Hornbostel, Chinesische Ideogramme in Amerika, in: *Anthropos*, XXV, 1930, S. 953 ff., worauf mich Herr Prof. Dr. Dr. H.-J. Scharf in Halle aufmerksam gemacht hat). Interessant ist immerhin, daß im Chinesischen „Frau“ (= Nü³ als  geschrieben wird und  sie alte Form  „Mund“ (= K'ou³) ist. Die übrigen Zeichen stehen im Chinesischen nicht zur Diskussion. — Zur Na-khi-Schrift auch J. Schubert, *Na-khi-Pictographie* (in: *Buch und Papier*, Leipzig 1949, S. 114 f.).
- 51) Vgl. S. Hummel, *Der Osiris-Mythos in Tibet* (in: *Central Asiatic Journal*, XVIII, 1, S. 23 ff.; XIX, 3, S. 199 ff.).
- 52) *De Iside et Osiride*. Th. Hopfner, *Pluarch über Isis und Osiris*, Prag 1940—41, Teil II, S. 146—183. Neudruck Hildesheim 1974.
- 53) *Diodorus Siculus, Bibliothekē historikē*, I, 85.
- 54) *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941, S. 258. — Vgl. auch im Neuen Reich den Mythos vom Bata (b3t3), vom Stier, der getötet wird und aufersteht.
(*Lexikon der Ägyptologie*, herausgeg. v. W. Helck u. E. Otto, Wiesbaden, Bd. I, 1975, S. 632 b). Nach Kees, 1. c., S. 12, 258, kann der Kult des geschlachteten Stieres im 11. Gau an der Überlieferung vom zerstückelten Osiris beteiligt sein.
- 55) A. Closs, *Zerstückelung in autosuggestiver Imagination, im Mythos und im Kult* (in: *Temenos*, 15, 1979, S. 5—40).
- 56) E. Dondelinger, *Das Totenbuch der Ägypter* (in: *ADEVA Mitteilungen*, 29, Graz 1971, S. 13 ff. unter Hinweis auf Pyramidentexte, ed. Sethe, Leipzig 1908-10, § 843).
- 57) K. Lange u. M. Hirmer, *Ägypten*, München-Zürich 1967, Abb. 88.
- 58) *Hamlet's Mill*, Boston, S. 163 f. mit Abbildungen.
- 59) Vgl. H. Brugsch, *Thesaurus*, Leipzig 1883—91, S. 124, Abb. 1.
- 60) Vgl. M. Hermanns, *Mythen und Mysterien der Tibeter*, Köln 1956, S. 157 f., 167. — W. Filchner, *Kumbum Dschamba Ling*, Leipzig 1833, S. 324. — S. Hummel, *Die Maske in Tibet* (in: *Antaios*, XI, 2, Stuttgart 1969, S. 186).
- 61) *Ägyptische Miscellen*, I, S. 314.
- 62) Vgl. Ad. E. Jensen, *Das Weltbild einer frühen Kultur* (in: *Paideuma*, 1944, 3, S. 1 ff.).

- 63) S. Hummel, Ägyptische Miszellen (in: *Almogaren*, IX—X, S. 319).
- 64) Zum Wiedergeburtsglauben der alten Ägypter (in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde*, 79, 1954, S. 52 ff.).
- 65) S. Morenz, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, Berlin 1960.
- 66) Pap. d'Orbiney (Brit. Mus.), Übersetzt u. a. von A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 197 ff.
- 67) B. Laufer, *Der Roman einer tibetischen Königin*. Tibet. Text und Übersetzung, Leipzig 1911, S. 15, f.; Kap, 7 und 8 = S. 51 f. und 146 f.
- 68) Wiedergeburt auch im Volksglauben der Alt-Kanarier (vgl. L. Torriani, *Die Kanarischen Inseln und ihre Urbewohner*; herausgegeben von D. J. Wölfel, Leipzig 1940, Neudruck Hallein 1979, S. 123). Über die Seelenwanderung bei den Kabbalisten im Gegensatz zur offiziellen indischen Theologie vgl. G. Scholem, *Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik* (in: *Eranos-Jahrbuch*, XXIV, Zürich 1956, S. 55 ff.) — E. Rhode, *Psyche*, 5. u. 6. Aufl., Tübingen 1910, II, S. 135.

NACHTRÄGE

I) „Ägyptische Miszellen“ (I) in „*Almogaren*“, VIII, S. 93 (Pfeiler seiner Mutter) (äg.: *ḥwn mwt.f*):

Der Sinn ist wahrscheinlich die Selbstzeugung im Leibe der Mutter, bei der Vater (= der Alte) und Sohn (= der Junge) ein und die selbe Person sind (z. B. im Titel von Geb, Min, Horus u. a.), eine Vorstellung, die auch im Zervanismus in Verbindung mit der Zeit auftritt, wenn der Alte und der Junge identisch sind. Auch Stier seiner Mutter (*k3 mwt.f*), Min. Zum *ḥwn*-Pfeiler in Heliopolis, der mit Rinderkopf dargestellt wird, auch der Zusammenhang von Megalith und Rind im Mittelmeergebiet, worauf schon R. Heine-Geldern (*Die Megalithen Südostasiens*, in: *Anthropos*, 23, 1—2, S. 284) hingewiesen hat. Zum *ḥsd*-Baum im *bmbn*-Haus in Heliopolis vgl. S. Hummel, *Die Kathedrale von Lhasa* (in: *Antaios*, VII, 3: heiliger Stein und heiliger Baum).

Zu S. 94, Anm. 34:

Die Kopfstelen von Populonia (R. Aprile, *Die Etrusker*, Stuttgart 1979, Abb. S. 124) stehen vielleicht in Beziehungen zu ligurischen Menhirstelen (Aprile, Abb. S. 21), die eine große Ähnlichkeit mit den von mir (Ein etruskischer Stamnos in Altenburg, in: *Klio*, 62, 1980/2, S. 331 ff.) genannten vorkeltischen Menhirfiguren im Dépt. Marne erkennen lassen.

II) Zu „Ägyptisch-tibetische Parallelen“ in „*Almogaren*“, IX/X, S. 316 (Schutzgottheiten):

Auch die alttibetische Vorstellung von den Schutzgottheiten als Schulter-

gottheiten war den Ägyptern bekannt. So wohnt nach der Lehre des Cheti (MR, ed. Sallier, 2, XI 1/3) der Schutzgeist Rnn.t auf der Schulter wie der tibetische Pho-lha und Mo-lha. Zur Vorstellung von Schultergottheiten, insbes. bei den Tibetern, vgl. S. Hummel, Die Gottheiten der Schulter in Tibet (in: *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIV, Roma 1959, S. 183 ff.).

Zu Ägypten auch Jamblichus *Peri mysteriōn* (ed. Th. Hopfner „Jamblichus, über die Geheimlehren“, Schwarzenburg 1978, S. 177–185): Nach der ägyptischen Lehre der persönliche Schutzgeist = Schicksalsbestimmer. In den Nachträgen (S. 20) zu „Ägypt.-tibet. Parallelen“ vor „Zu S. 319 . . .“ einfügen: Zu S. 318 (Totenwage):

Die Wage beim Totengericht wurde auch von der Ikonographie der Ostkirche übernommen. Auf einer russischen Ikone (um 1600) mit dem Jüngsten Gericht hält Gott die Wage, auf der die Seelen der Verstorbenen gewogen werden (U. Abel, *Russische Ikonen aus dem Nationalmuseum Stockholm*, Berlin 1978, Tafel 15).

Zu S. 319 (Stützen für das Individuum):

Die Mumie ist Stütze des Ba (etwa Bewußtseinsprinzip) wie die Statue dem Ka und die Stele dem Namen als Stütze dient. In neuer Seinsform post mortem vereinigt, werden Ka und Ba aber auch in ihren eigenen Manifestationen mannigfach hypostasiert (z. B. Ka-Schutzgottheiten). Im Sudan noch heute der Quarin und die weiblich Quarina, die mit dem Menschen geboren werden und mit ihm sterben (vgl. Samia al Azharia Jahn, *Zwillinge und ihr tiergestaltiges Alter Ego im Volksglauben der Sudanaraber und Nubier*, in: *Paideuma*, 25, Wiesbaden 1979, S. 159 ff.).

Zu S. 320 (Spermakommunion):

Vgl. die Barbelo-Gnostiker in H. Leisegang, *Die Gnosis*, 2, Aufl. Leipzig (Kröners Taschenausgabe, Bd. 32, S. 191); dort zu Ophiten (Aufhebung der Geschlechtsunterschiede, S. 135). Vgl. auch das Ägypterevangelium in E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen und Leipzig 1904, S. 23.

Zu S. 321, Anm. 33 (Schlangenhalspanther):

Zum Sinngehalt des Panthers gehört auch das Pantherfell der Sempriester (äg.: śm) beim Mundöffnungszeremoniell zur Neubelebung des Toten mit Fähigkeiten, die der Tod zerstört hatte.

Zu S. 323, Anm. 5 (megalithische Zentren):

Der Ursprung des am östlichen Mittelmeer gelegenen Zentrums wird von vielen im westlichen Mittelmeer gesucht. Das vom Westen kommende Megalithikum hätte dann im Osten (Kleinasien) kosmologische Ideen aufgenommen (vgl. S. Hummel, *Das tibetische Megalithikum*, in: *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, 1975/II, S. 34 b). Die Steingeburtmythen (z. B. Jerem. 2, 27) sind jedoch nicht megalithischen Ursprungs. Vgl. zu den diesbez. Myt-

hen S. Hummel, *The Tibetan Ceremony of Breacking the Stone* (in: *History of Religions*, VIII, 2). Streng genommen ist die megalithische Idee mit Totenkult verbunden. Das gilt auch für meine Arbeit in EZZ, 1. c.

Zu S. 323, Anm. 5 (Aufweg):

Hierzu auch der von mir in Anm. 1 angedeutete Weg durch den Tempel bis zum Allerheiligsten; vgl. E. Otto in K. Lange und M. Hirmer, *Ägypten*, München 1978, Abb. 69. Der Anstieg des Weges durch die Bauglieder als Weg zum Urhügel, wie der Weg durch die Alignements. Der Urhügel ist wie der Weltberg Ort der Toten, aber auch der Gottheit und Stätte des Stammesursprungs.

Das in Anm. 5 zum Weg Gesagte gilt auch, wenn dieser Weg, wie J. Assmann (*Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich und München 1975, S. 11) betont, in den ägyptischen Tempelanlagen von der Gottheit in öffentlicher Prozession allein in die Außenwelt beschritten wird. Die Anlage als solche weist doch andererseits mit ihrer Abfolge der Bauglieder als Weg zur Präsenz der Gottheit auf das Allerheiligste als Ziel hin.

II) Ägyptisch-tibetische Parallelen, I (Almogaren IX-X).

Zu S. 318 (Totengericht):

Wie in Tibet der Totenrichter Yama so hat Osiris seine Boten, die jeden Sterblichen erreichen und vor ihn bringen. Sie werden ausgesandt, um die einzufangen und vor ihn zu bringen, die sterben müssen (vgl. O. Firchow, *Die Boten der Götter*, in: *Ägyptologische Studien*, Berlin 1955, S. 88 f.).

Zu S. 319 (Vergottung der Glieder):

Hierzu auch H. Ranke, *Die Vergottung der Glieder des menschlichen Körpers bei den Ägyptern* (in: *OLZ*, 27, 1924, S. 58 ff.). Ferner G. Roeder, *Die Arme der Osiris-Mumie* (in: *Ägyptol. Studien*, herausgeg. v. O. Firchow, S. 248 ff.).

Zu S. 328 (mütterliches Prinzip):

Abhängigkeit des Thrones von der mütterlichen Herkunft oder auch von der Gattin wie in Ägypten auf den Kanarischen Inseln (vgl. L. Torriani, *Die kanarischen Inseln und ihre Urbewohner*, herausgeg. v. D. J. Wölfel, Leipzig 1940, Neudruck Hallein 1979, S. 240). — Auffallend ist die Betonung des Männlichen dann in der spätägyptischen Grammatik in der Tendenz, das Neutrum durch Maskulinum zu ersetzen: wo in Verbindung mit einem Partiz.-perf. (neutr.) oder mit Relativformen (neutr.) eigentlich ein Neutrum erwartet wird oder wenn sogen. Pseudopartizipien oder Partizipien, die sich auf Worte im Plural-fem. beziehen, maskuline Formen annehmen.

Wenn ferner Worte in Plural-fem. mit Demonstrativpronomen als Maskulina behandelt werden. Weitere Beispiele bei A. Gardiner, Egyptian Grammar, 3. Aufl. Oxford 1976, § 511. Im Mittelägyptischen bahnt sich diese Tendenz an, wenn Dualformen als Maskulina behandelt werden. Zum Problem auch J. Bergmann, Isis-Seele und Osiris-Ei, Uppsala 1970, S. 78: In der Spätzeit große weibliche Urgöttinnen (Isis, Neith) sehr oft als männlich bezeichnet. Schon im Amduat der 18. Dyn. Isis mit dem Bart (2. Stunde, ob. Register. E. Hornung, Das Amduat, Wiesbaden 1963). Neith mit Bart (ebenda, 1. Stunde). In der 26. Dynastie findet sich dann die göttliche M3c.t mit einem Bart auf Skarabäen.

Zum Gebrauch der Begriffe nhh und d.t (in „Ägyptische Miszellen“ und „Ägyptisch-tibetische Parallelen“, I):

Ganz wie im dualistischen Zeitmodell des Zervanismus aus cyklischer und infinitiver Zeit, wie es J.-H. Scharf (Die Sonnenuhr, in: Naturwissenschaftliche Linguistik, Leipzig 1981, S. 289) veröffentlicht hat, kann man auch die altägyptische Vorstellung non nhh und d.t skizzieren. Dann ist d.t der kontinuierliche Aspekt der Zeit, die Dauer; nhh dagegen Perpetuität cyklischer, periodischer Zeiteinheiten. So ist dann zu verstehen, wenn E. Hornung (Das Amduat, III, Wiesbaden 1967, S. 51) die Übersetzung „Ewigkeit“ für nhh und d.t zurückweist und dafür den Begriff der Zeit vorgeschlagen hat. Im Iran ist

$\chi\acute{\rho}\omicron\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\iota\omega\nu\nu\omicron\varsigma$ die cyklische Zeit und
 $\chi\acute{\rho}\omicron\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\epsilon\iota\omicron\varsigma$ die kontinuierliche.

NEUERSCHEINUNG

Karl A. Wipf

RELIGION UND GÖTTER DER ALTKANARIER

ca. 150 Seiten, Textillustrationen, Abbildungen, geb.,
15,5 x 22 cm, Schutzumschlag

Vorbestellpreis bis 31.12.1983: öS 225,-- (ca. DM 32,--)
(späterer Ladenpreis öS 285,-- (ca. DM 40,--))

Der Verfasser legt die neuesten Forschungen über die religiösen Kulte und die Götterwelt der Ureinwohner der Kanarischen Inseln vor.

BURGFRIED-VERLAG, Postfach 48, A-5400 Hallein

Dominik Josef Wölfel

MONUMENTA LINGVAE CANARIAE

Die kanarischen Sprachdenkmäler. Eine Studie zur Vor- und Frühgeschichte Weissafrikas.

Graz 1965. Nach dem Tode des Autors revidiert durch Prof. Dr.Dr. Alois Closs, Graz
1 Band, 948 Seiten, 8 Karten, 1 Porträt des Autors,
18,5 x 27,5 cm, Ganzleinen
öS 2500,-- (ca. DM 357,--)

... Wölfels kanarische Sprachdenkmäler werden ... in Zukunft eine wertvolle Ausgangsbasis für noch weitergezogene, vergleichende Arbeiten bilden können ... Mit der Drucklegung der Monumenta ist die Ernte der 35-jährigen Forschertätigkeit Wölfels, für die ihm in La Laguna das Ehrendoktorat verliehen wurde, für die Zukunft gesichert.

H.G.Mukarovsky in: Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, Band VIII, Jahrgang 1966, S. 101-107

Das umfangreiche Werk wurde nach dem Tode des Autors (1963) von A. Closs weiter betreut ... Nach meinem Dafürhalten liegt der unschätzbare Wert des Buches in seinem Charakter als Quellenwerk: Der Verfasser hat ein ungeheures Material, das die Sprache, Kultur und Geschichte der Kanarischen Inseln betrifft, zusammengetragen und sehr übersichtlich geordnet, einschliesslich Orts- und Personennamen mit genauer Quellenangabe. Für jeden, der sich mit den Ureinwohnern der Inseln zu beschäftigen hat, liegt hier das unentbehrliche Rüstzeug vor.

H. Kronasser in:
Die Sprache, Band XIV/1, 1968

Bestellungen an:
BURGFRIED-VERLAG, Fachbuchversand, Postfach 48
A-5400 Hallein - Austria

Buchbesprechungen

HANS SCHAUVERNOCH: Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteinklanges und der Seelenstimmung. Orbis Academicus, Sonderband 6, 278 S., 12 Tafeln. Verlag Karl Alber, Freiburg 1981. Ln, DM 58,—

Simple Gemüter haben in vergangenen Jahren und Jahrzehnten immer wieder versucht, die Idee der Sphärenharmonie als Beweis für mittelalterliche Naivität bei der Naturbetrachtung anzusehen. Als Gegenströmung hat sich die Auffassung herauskristallisiert, daß harmonikale Prinzipien nicht eine romantische Erfindung, sondern der Natur immanent sind. Die Betrachtung des Sonnensystems als kosmisches Gefüge, das durch Akkordverhältnisse verflochten ist und in der Seele des poetisch Begabten zum „Klingen“ kommt, fand ihren Ausdruck in Keplers Weltenharmonik, einem Werk, dessen Bedeutung immer klarer erkannt wird. Zugrunde liegen pythagoreische Erkenntnisse des durch Maß und Zahl bestimmten Kosmos, des Werdens und Vergehens als dynamische Komponente und des kosmischen Tanzes der Himmelskörper. Kepler entdeckte die Gesetzmäßigkeiten der „Orchestrierung“ und fügte der poetischen Dimension die wissenschaftliche hinzu. Diese reiche und faszinierende Weltanschauung historisch erfaßt und klar dargestellt zu haben, ist das Verdienst von Hans Schauvernoch, der in seinem Werk „die erste geschlossene Darstellung der Geschichte der Idee der Sphärenharmonie vorlegt und zugleich den religiösen Kern dieser Ganzheits-Vorstellung aufdeckt“ (H. Hunger im Geleitwort, S. 13).

Das gewissenhaft erarbeitete, auch in formschöner Sprache dargebotene Werk verdient größte Anerkennung, wird aber in vollem Ausmaß wohl nur von „eingestimmten“ Geistern gewürdigt werden können. „Der unbeschreibliche Wohlklang dieser Weltenübereinstimmung ist kein primärer Klang, er ist synästhetisch: nur durch Gedanken, nur mit dem innerlichen Ohre eines gotterleuchteten Sinnes kann er vernommen werden“ (S. 215).
H. B.

KARL KERÉNYI: APOLLON UND NIOBE

Werksausgabe Band IV (von der auf zwölf Bände geplanten Werksausgabe sind nunmehr insgesamt sechs Bände erschienen) — mit 20 Abbildungen, 541 Seiten, herausgegeben von Magda Kerényi, Albert Langen-Georg Müller Verlag GmbH, München-Wien, 1980, DM 42,— = öS 319,20

Jan de Vries (1890—1964), der angesehene niederländische Religionshistoriker und Germanist, wies in seinem Buch „Forschungsgeschichte der Mythologie“ darauf hin, daß „. . . von der griechischen Zeit ab bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein die Einstellung zur antiken Mythologie und des-

halb auch zu allen anderen polytheistischen Religionen denkbar ungünstig für ein richtiges Verständnis gewesen sei. Nur in zwei — zudem sehr kurzen — Perioden zeigt sich ein ernsthaftes Bemühen um den Sinn der antiken Religion und Mythologie, dies sind die Zeit der Romantik und das Jahrhundert, in dem wir leben. Die Grundbedingung dazu ist in beiden Fällen, daß die Vorherrschaft der Vernunft gebrochen war und daß man erst dadurch Zugang zu dem Wert und der Würde der Religion bekommen hatte. Beide Perioden kennzeichnen sich deshalb durch das Bestreben, die Mythen als Äußerungen religiöser Gefühle und Anschauungen zu verstehen . . . (Zudem hat) unsere Zeit auf dem Gebiete der religiösen Erscheinungen einen Horizont bekommen, der allen vorigen Zeiten abgeht. Die immer genauere Erkundung der Primitiven gab jetzt die Möglichkeit, die griechische Religion auf eine viel zweckmäßigere Weise mit jener der Naturvölker zu vergleichen . . . Daneben steht eine ungeheure Vertiefung der psychologischen Einsicht . . . (Man begriff), daß der Mensch von seinem Uranfang an ein homo religiosus gewesen ist.“ (362 f.)

Wie wir es später sehen werden, gelten diese anschaulichen Worte von Jan de Vries auch für die Hauptkomponenten des Mythologieverständnisses von Karl Kerényi (1897–1973). Das neue Buch der Werkausgabe „Apollon und Niobe“ — umsichtig betreut und sorgfältig ediert von Magda Kerényi — vereinigt 28 Studien und Aufsätze, von welchen 18 aus den Jahren 1932–1946 unter dem Titel „Apollon“ zuletzt 1953 und 10 aus den Jahren 1940–1948 in 1949 als „Niobe“ veröffentlicht wurden. Sie behandeln der Überschrift nach sehr verschiedene Themen, die indessen — nach den Worten Kerényis in der Vorrede zu Apollon (1937) — durch den „apolinischen“ Standpunkt der Behandlung miteinander eng verbunden sind. Im Hinblick auf das Dargestellte gewähren sie darüber hinaus dem Leser einen umfassenden Einblick in das Gesamtbild wie auch in den vielen Verästelungen der Mythologieauffassung des großen ungarischen Gelehrten.

Es wäre für den Rezensenten ein vermessenes Unterfangen, die 28 Arbeiten dieses Bandes einzeln schildern zu wollen. Wir werden vielmehr in diesen Beiträgen ihre gemeinsame, zeugende Quelle, das Mythologieverständnis von Karl Kerényi, behutsam aufdecken und es möglichst mit seinen eigenen Worten beschreiben.

Die Mythologie spricht die „wahre Wirklichkeit“ der Welt aus (28), die zugleich real und unreal ist; ihre Seinsgestalten gehören beiden Sphären an, sie manifestieren sich im Reiche der Natur wie auch des Geistes (10 f). Der Mythos, das „wahre Wort“, bezeugt das Geschehen im Kosmos. Er ist ein Strom von Bildern, oft eine Entfaltung desselben Grundmotivs, wie Variationen eines musikalischen Themas und hat seine eigene Denkform. Die Mythologie berichtete über die Urgründe der Welt, die „archai“, die wirkenden Mächte, nicht aber über die Ursachen; die Mythen antworten auf

die Frage nach „woher“ und nicht nach „warum“. Das mythologische Geschehen ist zeitlos; was sich einst vor der Erschaffung der Zeit ereignet hat, das wiederholt sich ewig und ist unvergänglich.

Die wirkenden Mächte der Mythologie sind Urbilder, die sich jedoch von den Archetypen C. G. Jungs unterscheiden; sie sind . . . „voller“, . . . „welt-erfüllte Gestalten, machtvolle Weltaspekte, die durch Projektion seelischer Inhalte allein ebensowenig zu gewinnen waren, wie durch — falls solches überhaupt möglich ist — kontaktloses Beobachten“ (290). Unter „Welt“ versteht hier Kerényi immer die „Welt des Menschen“.

Die Götter der Griechen sieht er als Urbilder, als „Realitäten der Seele“ und nicht als „Illusionen“ an; wollte man die antike Religion verstehen, so müßte man eine „Wissenschaft der Realitäten der Seele“ fordern (23); die Götter sind „auf griechische Art und Weise erkannte Wirklichkeiten“ (54), „Weltwirklichkeiten“ (99, 128) und als solche, sei es z. B. apollinisch, hermetisch oder aphrodisisch, immer neu in der Seele des Menschen erlebbar, ja, die Existenzweise des Menschen im Bild vorführend (290 f).

Die griechische Welt mit ihren Göttern ist eine „Welt des Menschen“ . . . „Sie ist eine göttlich-menschliche Welt: selbst das Göttliche, das Nicht-Menschliche in ihr vermag in menschlichen Formen zu erscheinen, und auch das Menschliche in ihr, ihre dunkle Hälfte, findet den Weg in solche Göttergestalten, deren Ort ursprünglich am Himmel war“ (272).

Kerényi schildert in den einzelnen Studien die Erfahrungsweise, die Aspekte, die Natur der Begegnung des Menschen mit der Gottheit, das Zu-Gefäß-Werden der Seele für das Divinum. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des Apollon, „für die Griechen der Gott der geistigen Menschen“ — und nicht nur der Dichter —, „der reine, heilige, läuternde Gott“, dessen Reinheit ihn dem Sonnenlicht vergleichbar macht, der mit dem Klang seiner Leier das All in Harmonie zusammenhält, die Sonnenstrahlen als Leierschläger gebrauchend (38 f). Doch, auf einer niedrigen Stufe der Erkenntnis, jener der primitiven Religion, zeigt Apollon auch die finsternen Seiten seiner Wesens: er erscheint in Italien als ein tödlicher Gott, der Herr der Unterwelt, sein Lächeln als Apollon von Veii ist das gnadenlose Wolfslächeln . . . „Die dunklen Vögel, Rabe und Krähe, sind samt dem Wolfe seine heiligen Tiere, deuten sein Wesen an — wie auf der anderen Seite der Schwan“ (40).

Kerényi bekennt sich, wie wir eingangs schrieben, als Wissenschaftler zum apollinischen Standpunkt. Er sieht diesen als eine geistige Haltung: die Selbstbesinnung und die Bewußtheit des Forschers, sein Wissen um die tiefsten Gründe und die höchsten Forderungen an sein Gelehrtendasein. „Dann wird auch eine streng methodische Beschäftigung mit dem wissenschaftlichen Gegenstand zugleich zu einer Art des Meditierens, da die

menschliche Existenz überhaupt gleichsam als zweiter Gegenstand in sie miteinbezogen wird“ (10).

So können auch die einzelnen Studien dieses erstaunlichen Werkes als Meditationen besonderer Art erkannt werden; hier wollen wir einige von ihnen noch näher besprechen.

Im Teil „Apollon“ des vorliegenden Bandes wollte der Autor nach eigenen Worten die Mythologie als einen historischen und zugleich menschlich anziehenden Stoff darstellen und auch diese Anziehungskraft erklären. Die Arbeiten in „Niobe“ handeln vor allem über das Thema „der Mensch in der antiken Religion“. U. a. erscheint Niobe als „Urfrau“, „ein Urbild des Menschen“, „die Urmutter des menschlichen Geschlechtes“ und wird im Mythologem des Mondes als mater dolorosa erschaut (264 ff). Prometheus tritt an ihre Seite, als der Leidende, beide „als Urbilder des Weibes und Mannes in ihrem Streben und Dulden“ (269 ff, 279 ff). Im Aufsatz „Urmensch und Mysterium“ wird das Geborenwerden auf der Erde untersucht (293 ff). Mit der Welt der Großen Mutter beschäftigt sich Kerényi in der Studie „Die Göttin Natur“ mit Hilfe des altorphanischen Mythologems der Höhle, die den Urgrund alles Seins in sich birgt (317 ff). „Die Göttin mit der Schale“ (403 ff) amplifiziert das Bild „der Frau, die der Erfüllung harret“.

Im Ganzen betrachtet, fügen sich die einzelnen Mosaiksteine des Werkes zu einem in höchstem Maße eindrucksvollen Gesamtbild der antiken Geistigkeit zusammen, das den Leser einer späteren Zeit nicht nur fesselt, sondern ihm auch eine wichtige Botschaft übermittelt: es zeigt die Wege zur Wiederaufnahme jener Möglichkeiten des Lebens und Weltverstehens, welche die Menschen unsere Jahrhunderte schon längst verloren haben. Es ist nicht übertrieben, wenn noch hinzugefügt wird, daß Kerényis Erkenntnisse für uns von existenzieller Bedeutung sind.

Der Rezensent möchte bemerken, daß zu jedem Aufsatz des Bandes vieles zu sagen wäre; doch würden diese Ausführungen, welche ihren Ort in den Fachzeitschriften der Religionswissenschaft haben, den Rahmen dieser Besprechung sprengen. Hier sei nur generell darauf hingewiesen, daß Kerényis Betrachtungsweise den Phänomenen, der Erscheinungen gewidmet ist, die er liebevoll in allen Einzelheiten beschreibt und deren Individualität er unangetastet sein läßt — dies im Gegensatz zu manchen anderen Forschern, deren Freude in der Herstellung von Verwandtschaften, Ableitungen und Konnexen besteht, bis zu dem Punkt, wo von der lebendigen Vielfalt der Äußerungen der Gottheit nur noch eine theoretische Kunstfigur übrigbleibt. „Der heilige Bezirk der antiken Religion“ war für ihn, mit den Worten von Karl Reinhardt (1886—1958) wiedergegeben, „ein Temenos mit einem Statuenwald von Urbildern, Vorbildern und Gewähren für die Gegenwart“ (Vermächtnis der Antike, 226). Sein besonderes Interesse galt eben

diesen Urbildern und seine Vorliebe für das Morphologische, für die Gestaltslehre und ihre Bildungsgesetze, verbindet sein Forschen, wie dies schon Karoline Neubaur beobachtet hat, mit der Antikenauffassung Goethes.

Doch, neben vielen anderen Berührungspunkten hinsichtlich des Inhaltes der Gedanken sei auch auf die gestaltende Form verwiesen: Kerényis Aussagen erscheinen im Gewand einer ungewöhnlich schönen, luciden Prosa, sein Stil ist nicht der eines Fachwissenschaftler, sondern eines von seinem Thema ergriffenen Dichters.

In der letzten Studie von „Apollon und Niobe“ wird der Mensch in griechischer Anschauung dargestellt (427 ff). Die Ausführungen Kerényis, welche die ganze Fülle der griechischen Einsichten über diese Frage ausbreiten, schließen mit den Worten: „Der Mensch ist im eigentlichen Sinne, . . . wer mit Selbsterkenntnis Mensch wird, die gemeinsame Sache des ganzen Menschengeschlechtes vertretend: eine gemeinsame Sache, wie es eben die Solidarität des Menschen untereinander ist.“ (443).

„Die gemeinsame Sache des ganzen Menschengeschlechtes“ hat auch Kerényi beispielgebend mit seinem Lehren und Leben vertreten. Der Rezensent, dem das Glück zuteil wurde, den großen ungarischen Gelehrten als Vortragenden zu sehen, zu hören und zu erleben, kann bezeugen, daß Kerényis Wesen apollinisch geprägt war. Von seiner strahlenden Erscheinung, aus seiner Rede ging eine reinigende, läuternde Wirkung aus. Sein Buch „Apollon“ ist gerade in jenen Jahren entstanden, als die Welt, von Ideologien und Diktaturen bedroht, in die Barbarei zu versinken schien. „Apollon“ sollte eine Waffe des Geistes gegen diese Gefährdung sein. „Der eigenen geistigen Werte bewußt zu sein, Wolf zu sein der Ungeistigkeit gegenüber, Schwan vor der höchsten Reinheit des Geistes: das haben wir geerbt von der Antike als Apollonreligion“ (45; geschrieben im Jahre 1933).

Nun, die Bedrohung des Menschen durch die Ungeistigkeit von damals wich einer neuen von heute; der Ruf Kerényis ist eine zeitlose, immer gültig bleibende Mahnung.

Hans Schavernoeh

BIEDERMANN, HANS (hrsg.): St. Brandanus — der irische Odysseus.

Graz 1980. Kunstpergamentband mit 20 Seiten Einführung und 62 Seiten Federzeichnungen in Tondruck aus dem „Krumauer Bildercodex“ mit Transkription und Übersetzung der Beischriften. Querformat 28,5 x 22 cm; Akadem. Druck- und Verlagsanstalt. Preis öS 280,— (ca. DM 40,—)

Timothy Severins Buch „The Brendan Voyage“ (deutsch: „Tausend Jah-

re vor Kolumbus“, Hamburg 1979) hat als spannender Reisebericht im Stil Thor Heyerdahls die Hypothese populär gemacht, der altirische Abt Brendan (ca. 484–578) habe mit 17 Mönchen in einem einfachen Currach-Lederboot nach abenteuerlichen Streifzügen durch den damals noch unerforschten Nordatlantik Nordamerika erreicht und sei dann nach Irland heimgekehrt. Vorkolumbische Transatlantik-Reisen wurden in Form von Hypothesen und Theorien immer wieder angenommen (z. B. von José Alcina Franch in *Almogaren II/1971*), und auch Dominik Josef Wölfel vertrat die Auffassung alter Kontakte zwischen den Kulturen des Mittelmeerraumes und Mesoamerikas mit den Kanarischen Inseln als wichtigen Außenposten der Alten Welt im Atlantik. Neuere Hypothesen auf diesem Sektor, die zum Teil methodisch unausgegoren wirken, erwähnt Biedermann in seinem Vorwort auf S. 12–13, neigt aber in seiner kritischen Sichtung des legendären Traditionsgutes dann doch der Ansicht zu, die „*Navigatio Sancti Brandani*“ sei nicht in erster Linie als geographischer Reisebericht zu werten — auch wenn reale Beobachtungen darin eine Rolle spielen mögen. In erster Linie setze die Legende in christianisierter Form die Tradition der altirischen Immrama-Seefahrtsmythen fort, die sich mit Fahrten in das Westmeer befassen: in jenen Raum also, in dem jeden Abend die Sonne versinkt und der in der mythischen Geographie der alten Völker Westeuropas das Jenseits darstellt. Erwähnt sei, daß Biedermann diesen Gesichtspunkt in einem anderen Buch („*Wunderwesen — Wunderwelten*“, Verlag für Sammler, Graz 1980, S. 68–79) ebenfalls mythenkundlich bearbeitet hat. Wichtig ist die Folgerung, daß die älteren irischen Immrama, deren Motive sich in der Brandans-Legende zum Teil wiederholen, der empirisch-geographischen Deutung trotzen und daß daher „ohne die Betrachtung des mythenkundlichen Umfeldes eine vordergründige (d. h. erdkundliche) Deutung problematisch bleiben muß, und zwar auch dann, wenn in nautischer Hinsicht die Fahrt von Irland über Island nach Nordamerika durchführbar ist.“ Alteuropäische Weltbild-Vorstellungen spielen daher in diesem Rahmen offenbar die dominierende Rolle. Der Krumauer Bildercodex, eine aus Böhmen stammende Handschrift aus der Zeit um 1360, enthält — bisher kaum beachtet — einen in der Abfolge zwar lückenhaften und etwas verwirren, aber graphisch sehr ansprechenden Bilderzyklus der Brandanus-Legende. Die altirische Heiligengeschichte wird naiv und fabulierfreudig wiedergegeben, wobei einzelne Episoden im Sinne der kirchlichen Gnadenlehre — etwas jene vom „Höllenuurlauber“ Judas — breiten Raum einnehmen. Grotteske Teufelsgestalten werfen mit Steinen, ein Greif bedroht die Seefahrer, auf einem inselgroßen Wal wird ein Feuer entzündet (eine auch in alten Kartenwerken oft auftauchende Episode). Zweifellos haben wir hier ein interessantes Kulturdokument vor uns, das in der vorliegenden bibliophilen Edition viel Aufmerksamkeit finden wird. AR

M. FARINHA DOS SANTOS: Pré-História de Portugal
2. neu durchgesehen und verbesserte Auflage, 175 Seiten, 158 Fotos und
Zeichnungen, davon viele in Farbe. Lissabon 1974.

Manuel Farinha dos Santos war Lehrstuhlinhaber an der Universität Lissabon von 1960 bis 1968 und hat selbst mehrere Ausgrabungen geleitet. Sein mit hervorragender Sachkenntnis geschriebenes Buch bietet eine kurzgefaßte Übersicht über alles Wissenswerte der portugiesischen Vorgeschichte und macht den Leser mit dem neuesten Stand der Forschung vertraut. In der Darstellung der alt- und jungsteinzeitlichen Funde nimmt die Beschreibung der Felsbilder und des Inventars der Höhle von Santiago do Escoural (Alentejo) einen wichtigen Raum ein, auf S. 21—27 und 34—39. Die Höhle wurde 1963 entdeckt und 1964 und 1966 durch den Autor veröffentlicht. Ich habe die Malereien 1970 gesehen und kopiert und halte sie für jünger als die „vorläufige“ Datierung des Autors, der alle Bilder zwischen 17 000 und 13 000 v. Ztr. ansetzt. Im vergangenen Jahr hat der Autor eine neue Ausgrabungskampagne in der Höhle abgeschlossen, die vielleicht Klarheit über die Datierung ergeben wird.

Die zwischen Alt- und Jungsteinzeit liegende — hier Epipaläolithikum genannte — Periode niedriger Zivilisationsform (vielerorts eine Lücke) wird durch Ausgrabungen von Muschelschalenhaufen (Concheiros) erhellt, die durch das Nationalmuseum für Archäologie und Ethnologie in Lissabon von 1955 bis 1958 und später von 1967 bis 1968 unter Leitung des Autors stattfanden.

Als nächste Gruppe wird der Komplex der Megalithkultur vorgestellt, der Portugals reichster Schatz vorgeschichtlicher Bauten ist. In der Fülle der Abbildungen und Ortsnamen befinden sich einige bisher kaum beachtete Bauten und Dekorationen. Neben rein geometrischen und schematischen Malereien in rot und schwarz sind auch Bilder von Tieren, Menschen und Jagdszenen in stilisierter Weise auf einigen Dolmen gefunden worden (diese roten Malereien gleichen denen in offenen Felsüberhängen in Andalusien, besonders in der Prov. Cádiz. Möglicherweise wurden sie nicht von den Erbauern der Dolmen, sondern von späteren Kulturgruppen gemalt). Die ersten Malereien auf Dolmen wurden bereits 1684 entdeckt und 1734 beschrieben, die Jagdszenen identifizierte Leite de Vasconcelos 1896. Mendes Correia entdeckte 1924 und 1926 Malereien auf Dolmen (die ebenfalls mit den südspanischen schematischen Malereien vergleichbar sind); es handelt sich um Darstellungen von Menschen, Schlangen, Baummotiven etc., teils in Rot auf weißem Grund. Ferner haben wir hier auch Gravuren, wie sie aus Irland, der Bretagne und aus Galizien bekannt sind. Der Autor schreibt S. 55: „Abgesehen davon, daß die Kunst der Dolmengräber eine offensichtliche Ausgewogenheit für Farbe und Geometrie und einen augen-

scheinlichen Sinn für Raumaufteilung besitzt, bezeugt sie auch mittels ihrer eindrucksvollen künstlerischen Gestaltung, daß sich jene Menschen, indem sie die Gräber bemalten, des nebelhaften und beängstigenden Weges in die Ewigkeit bewußt waren.“

In Auswertung der Arbeiten von Leisner und Schubart u. a. wird das Thema der befestigten Siedlungen der Kupferzeit behandelt, wobei die zahlreichen Funde von Glockenbecherkeramik und Schieferplatten ihre Einordnung finden. Eine ausführliche Beschreibung und farbige Wiedergabe der Freilichtfelsbilder schließt sich an. Mit frühgeschichtlichen Stelen und Zeugnissen der kriegerischen Eisenzeit sowie die Wiedergabe einiger kostbarer Goldschmuckfunde schließt das Buch.

Uwe Topper

KARL A. WIPF: Wanderer in der Nacht. Religionsgeschichtliche Interpretationen zu altamerikanischen Chroniken. 230 S. mit 30 Textfiguren und Tabellen. Burgfried-Verlag, Hallein 1980. öS 285,— (ca. DM 40,—).

Der Zürcher Religionsforscher Karl A. Wipf legt hier die Früchte seiner langjährigen intensiven Beschäftigung mit den Wander- und Urzeitmythen der alten Kulturvölker Mittel- und Südamerikas vor, und zwar nicht aufgrund von Zusammenfassungen aus zweiter Hand, sondern auf der Basis eigenen Studiums der Primärquellen. Er legt gemeinsame Grundlinien bloß: das urzeitliche Chaos in der Dunkelheit, in der die Schöpfung erfolgt; die Wanderung aus der Finsternis in das „verheißene Land“, schließlich die Aufrichtung der kosmischen Ordnung im zugewiesenen Bezirk. Parallelen zu altweltlichen Mythen, vor allem zur Wanderung der Stämme Israels, sind augenfällig und dürften Anlaß zu grundlegenden Überlegungen über „Konvergenz oder Übertragung“ geben. — Das überaus wertvolle Werk ist nicht, wie es heute vielfach üblich ist, „wie ein Roman“ zu lesen, sondern glücklicherweise ein echtes Sachbuch von hohem wissenschaftlichem Standard, dessen Studium Gewissenhaftigkeit erfordert; eine Aufgabe, die dem seriös Interessierten jede Mühe reichlich lohnt!

H. B.

F. KARLINGER, E. LASERER (Hrsg.): Baskische Märchen (in der Reihe „Die Märchen der Weltliteratur“). S 288,—, 1 Karte. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1980. Hln DM 26,—.

Die großartige Märchensammlung des traditionsreichen Diederichs-Verlages wurde 1980 wieder durch mehrere Bände bereichert, unter welchen hier jener über die Volkstraditionen der Basken besondere Erwähnung verdient, stellt dieses Volk doch mit großer Wahrscheinlichkeit „die

älteste seßhaft gebliebene Bevölkerung” Europas dar (S. 253). Daß seine Zaubermärchen, Legenden, Sagen und Tiermärchen ein vielfach sehr archaisches Gepräge tragen, ist zu erwarten, und in der Tat lassen sich nicht alle Stoffe in die Kategorien der üblichen Typen und Motive einordnen (A. Aarne, St. Thompson). Im Baskenland hat einst Julio Caro Baroja das Grundmaterial für sein Werk „Die Hexen und ihre Welt” (dt. Stuttgart 1967) zusammengetragen, wobei alte weibliche Numina in christlicher Zeit verteufelt worden zu sein scheinen. Hier gibt es auch die archaischen Vorstellungen von den Laminak-Wesen, das sind ambivalente Naturdämonen; die „Itxusiak”-Zwerge, den Waldmann Basa-Jaun, den dämonischen Tartaro (der dem Tiroler Ork entspricht) und den Wilden Jäger Eiztari-Beltza. Meer und Gebirge als übermächtige Naturlandschaften prägen die Umwelt der Volkserzählung, in die freilich viele romanische Elemente eingeflossen sind. Das vorromanische Erbe des Baskentums würde es verdienen, sorgfältig aus dem Kompositum herausgelesen zu werden und könnte religionsarchäologisch sicherlich manche Frage nach den Vorstellungen des vorindogermanischen Europa beantworten. Angesichts der Tatsache, daß über das baskische Erzählgut kaum anderweitig Basismaterial in deutscher Sprache vorliegt, verdient das vorliegende, kenntnisreich kommentierte Buch besondere Beachtung.

H. B.

ALMGREN, BERTIL: Die schwedischen Felsbilder der Bronzezeit und ihre Deutung. In: Lebendige Vorzeit. Felsbilder der Bronzezeit aus Schweden. Sonderausstellung, zusammengestellt vom Archäologischen Institut der Universität Uppsala. 40 S. mit 29 Abb., Münster 1980.

Almgren macht in diesem Beitrag den interessanten Versuch, die bisher kaum interpretierten schwedischen Felsbilder der Bronzezeit mit Hilfe von religionsgeschichtlichen Analogien zu deuten. Seiner Meinung nach besteht die alte Auffassung von den Felszeichnungen als ausschließlich religiöses Dokument für die bronzezeitliche Glaubenswelt weiter, und zu der alten Deutung als Kultszenen — die allein nicht alle Aspekte erklärte — kommt die Erkenntnis von der damaligen Vorstellung einer „nichtsichtbaren Gottheit” hinzu. Dadurch meint er den größten Teil der Bildwelt in einen geschlossenen Glaubenszusammenhang einfügen zu können.

Er möchte sogar sowohl chronologisch wie inhaltlich mehrere Epochen in der Entwicklung der bronzezeitlichen Religion feststellen.

Als Vergleichsmaterial zu den schwedischen Felsbildern zieht Almgren die Quellen über die zeitgenössischen Religionen des Mittelmeerraumes und des Vorderen Orients (zwischen 1500 und 500 v. Chr., z. B. aus dem minoischen Kreta) sowie die Idee der „Unsichtbarkeit der Götter” bei den festländischen Germanen heran.

Das gesammelte Material ist sehr beeindruckend, solche Versuche machen aber immer nachdenklich. Schon die wohlklingende Vorstellung des „unsichtbaren Gottes“ ist in der Religionsgeschichte besonders umstritten. Was das konkrete Beispiel der minoischen Religion betrifft: nach Ch. Picard haben wir wirklich „noch keinen einzigen Beweis für die Existenz eines erwachsenen männlichen Gottes“. Einige Vegetationsgötter müssen aber bekannt gewesen sein, denn die griechischen Mythen spielen auf Hierogamien an, die auf Kreta stattgefunden haben. Ähnlich wie Almgren hat schon — der eigentümlicherweise nicht zitierte — A. W. Persson den Versuch gemacht, auf der Grundlage ikonographischer Darstellungen das rituelle Schauspiel der Aufeinanderfolge von Tod und Auferstehung der Vegetation zu rekonstruieren. Der schwedische Gelehrte glaubte, die verschiedenen Kultszenen in den Kreislauf der Jahreszeiten einfügen zu können. Einige Deutungen sind bestechend, doch ist die Rekonstruktion des gesamten Szenariums umstritten.

Aber auch einzelne Deutungen der Felsbilder sind bei Almgren fragwürdig. Nach ihm werden zum Beispiel die über Schiffen schwebenden „Akrobaten“ nun verständlich „als virtuose Tänzer, die die Gunst der Göttlichen Mächte gewinnen sollen, eine Vorstellung, die über die ganze Welt verbreitet ist. (vgl. in der Bibel — David tanzt vor der Bundeslade)“. Abgesehen von den falschen theologischen Interpretation der Szene aus der Bibel: Zeichnungen aus Knossos zeigen uns zum Beispiel Akrobaten beiderlei Geschlechts, die über dem Stier voltigieren. Die religiöse Bedeutung der „Akrobatik“ steht, nach M. Eliade trotz M. P. Nilssons Skepsis, außer Zweifel: das Springen über den Stier ist hier eine „Initiationsprüfung“ schlechthin. Ohne eine genaue Kenntnis des ganzen religiösen Komplexes sind also solche allgemeine Feststellungen immer bestreitbar. Es wäre nicht zweckdienlich, hier noch weitere Beispiele anzuführen. Wir verweisen nur darauf, daß man bei der Feststellung analoger Vorgänge archaischer religiöser Strukturen auf der Grundlage ikonographischer Darstellungen, die verschiedene Interpretationen erlauben, immer besonders vorsichtig sein muß. Der am meisten dauerhaft Wert des Beitrages liegt in der besonders reichen Dokumentation.

Tüskés Gábor (Szentendre)

DOMINIK JOSEF WÖLFEL, Die Religionen des vorindogermanischen Europa. Nachdruck aus dem dreibändigen Werk „Christus u. d. Religionen der Erde“, Wien (Herder) 1951. Im Burgfried-Verlag, Hallein 1980.

Die Bedeutung dieses Buches steht seit seinem ersten Erscheinen vor 30 Jahren noch immer außer Zweifel. Somit ist es ein Verdienst des Verlegers,

wenn er eine Neuauflage in Gestalt eines unveränderten Neudruckes herausgebracht hat. Im Folgenden sollen in Hinsicht auf die Religion der Megalithiker lediglich einige Gedanken zur Grundkonzeption des Werkes erwogen werden, die sich dem Rezensenten in den langen Jahren seiner Beschäftigung mit Megalithkulturen aufgezwungen haben, aber in keiner Weise den Wert dieses Buches mindern können.

Die uns zur Verfügung stehenden archäologischen Relikte lassen lediglich erkennen, daß die Toten in auffallender Weise in den Bereich der Lebenden einbezogen sind. Der Verfasser weist dabei nachdrücklich auf die Gefahr hin, zur Rekonstruktion der Megalithreligionen eine Interpretation der archäologischen Befunde aus den Vorstellungen der Erben vorzunehmen, sieht aber trotz dieser Gefahr mit Recht darin eine Möglichkeit zur Erschließung des megalithischen Totenkultes und seiner Ritualien (S. 252—253).

Das Megalithikum ist zweifellos auf einem Mutterboden vielfältiger religiöser Vorstellungen erwachsen. In ihm hat sich dann lediglich der Totenkult zu jenen Dimensionen ausgebildet, wie sie sich in den megalithischen Denkmälern als Zeichen eines Willens gegen den Tod präsentieren, und hat dabei den Charakter einer religiösen Bewegung, vielleicht mit einem gewissen Sendungsbewußtsein, angenommen. In welchem Umfang das den gesamten religiösen Ursprungsbereich erfaßt bzw. mit eingeschlossen haben kann, läßt sich am Beispiel der ägyptischen Kultur ermessen, die wesentlich vom Prinzip der Dauer (äg.: dd.t) bestimmt ist.

Die Grundkonzeption des Verfassers billigt dem Megalithiker als einzige Gottheit den sogenannten Hochgott zu, der mit dem Himmel identifiziert wird. Alle anderen Gottheiten stammen ihm aus der polydämonistischen und polytheistischen Schicht jener Gebiete, die von der Megalithreligion, die er als „vollkommen anikonisch“ bezeichnet (S 321), überlagernd ergriffen wurden. Man kann sich dabei des Gedankens nicht erwehren, daß hier eine dogmatische Konzeption vorliegt. Für das, was damit für die Megalithreligion vorausgesetzt wird, könnte im Endeffekt etwa das Schicksal der Idee eines Echnaton ein Beispiel sein, die aufgrund ihres künstlichen Charakters keinen Bestand haben konnte, weil die religiöse Vorstellungsumwelt, in der sie entstand, mächtiger war und die isolierte Existenz einer religiösen Bewegung nicht ertrug. Das dürfte in noch verstärktem Maße für die zeitlich viel weiter zurückliegende megalithische Bewegung zutreffen, die aus einem Mutterboden erwachsen ist, in dem ganz gewiß die Begegnung mit dem Numinosen derartige Abstraktionen als Verarmung religiösen Erlebens nicht zuließ. Die einzigen Mächte, die der Verfasser den Megalithikern neben dem Hochgott zuerkennt, sind Baum- und Wassergeister (S. 534).

Es steht somit nach wie vor die Frage an, ob die megalithische Bewegung

im Bereich ihrer Entstehung von jener Schicht getragen wurde, der sie entstammte, oder ob sie diesen ihren Wurzelboden verleugnen konnte und ohne jeden lebendigen Zusammenhang mit ihm gestanden hat. Der Verfasser betont mit Recht, wie gefährlich Rekonstruktionen aus religiösen Vorstellungen der verschiedenen Umwelt in den Provinzen des Megalithikums sind. Immerhin läßt sich aus dieser Umwelt der religiös vielfältige Inhalt der regional unterschiedlichen Megalithreligionen erklären. Zur Lösung unserer Frage kann, soweit wir über Realien verfügen, nur die Heimat der megalithischen Bewegung dienen, soweit wir eine von diesem religiösen Untergrund abgelöste megalithische Idee nicht akzeptieren. Noch mehr gewinnen jene Realien an Bedeutung, die über weite Entfernungen konstant geblieben sind, d. h. z. B. wenn eine religiöse Konzeption, etwa die Sinngebung einer megalithischen Steinsetzung oder die Gestalt einer Gottheit, nicht nur in untereinander verwandten Gebieten des Polytheismus, die von der megalithischen Bewegung erfaßt sind, etwa im Bereich des Mittelmeerraums, sondern auch in Gegenden mit einem davon völlig verschiedenartigen Polytheismus und Polydämonismus im Verband des Megalithikums so gleichartig auftritt wie im Ursprungsland der Megalithiker.

Ich will mich zur Illustrierung auf wenige Beispiele beschränken. Wenn z. B. die Steinhaufen (Kerkur) im tibetischen Megalithikum, wo sie als Lar-tse [rdsas, btsas; mong.: Obôl] bekannt sind, mit den gleichen Riten bedacht werden wie im alten Griechenland, wo sie als $\xi\gamma\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ (=Haufen) wie in Tibet Behausung einer Gottheit mit ganz bestimmten Funktionen waren, dann stellt sich die Frage, ob es da noch berechtigt ist, zur Aufrechterhaltung der Grundkonzeption die griechische Vorstellung von der Wohnung einer Gottheit der sekundären Umwelt zuzuschreiben, um vom Kerkur der Megalithiker lediglich als von einem Seelen- oder Totensitz zu sprechen, wobei der Verfasser zugeben muß, daß megalithische Steinhaufen auch ohne Begräbnis, d. h. ohne unmittelbarem Zusammenhang mit Totenkult vorkommen (S. 187, 363); vgl. den Rezensenten in „Das tibetische Megalithikum“ (in: Ethn. Zeitschr. Zürich, II/1975, S. 36, 42 f).

Ein wichtiger Faktor bei der Erschließung der Megalithreligion ist auch das Märchen, soweit seine Themen in den verschiedensten Gebieten des Megalithikums festzustellen sind, wobei wiederum aus besagten Gründen dem bedeutenden tibetischen Megalithikum, dessen Zusammenhang mit dem entfernten westmediterranen ich nachgewiesen habe, besondere Bedeutung zukommt. Was wir diesen Märchen entnehmen können, zu denen auch das Märchen von den Schwanenjungfrauen (auch in Tibet!) gehört, das vielleicht die geflügelte Gestalt der etruskischen Lasen mitbestimmt hat, ist vor allem die vermutliche Existenz einer megalithischen Gnosis mit der stufenweisen Jenseitsreise der Seele und mit der heiligen Hochzeit an ihrem Ende, wobei die Idee vom Stufenkosmos zugleich zu einer Sinndeutung me-

galithischer Stufenbauten, besonders über Gräbern, führen kann (S. Hummel, 1975, S. 42).

Was dann die Frage „vollkommen anikonischer“ Vorstellungen betrifft, so fallen in den keltischen Siedlungsgebieten innerhalb des westeuropäischen Megalithbereiches dreiköpfige Gottheiten auf, die jedoch in anderen Gebieten, in denen Kelten gesessen haben, fehlen. Wenn nun diese Trinitäten in einer Gestalt nicht nur im mittelmeeischen Raum verbreitet sind, sondern auch in Tibet in Verbindung mit megalithischen Vorstellungen vorkommen und dabei eine nicht vom Buddhismus ableitbare Sonderstellung einnehmen, so verdichtet sich die Vermutung, daß sie zum Bestand der ursprünglichen Religion der Megalithiker gehören.

Bei dem allen soll durchaus nicht vergessen sein, daß es wohl keine über das gesamte Megalithgebiet Eurasiens verbreitete einheitliche Megalithreligion gegeben hat, wohl aber im gesamten Megalithikum verbindliche Grundvorstellungen, ein Substrat, das wir trotz unterschiedlicher Provinzen der Megalithreligion, deren Entstehung der Verfasser untersucht und begründet, in beschränktem Umfang zu rekonstruieren vermögen. Dieses Substrat aber, das dem westmediterranen Mutterboden entstammt, scheint religiös viel weniger abstrakt und viel inhaltsreicher, aber auch vielschichtiger zu sein, als der Verfasser voraussetzt, wobei wir den Glauben an einen Himmelsgott durchaus stehen lassen. Im Mutterboden des Megalithikums hat der Wille zum Leben dann jene große megalithische, religiöse Bewegung entstehen lassen, die, falls sie von einem ethnischen Substrat des Ursprungslandes verbreitet worden sein sollte, in ethnisch verschiedenen Gebieten angenommen wurde, eine Bewegung, deren Totenkult und deren Jenseitsglauben in den Megalithbauten ihr eindrucksvollstes Gepräge gefunden haben.

Abschließend mögen noch einige Bemerkungen der Nachbestattung oder der Erneuerung von Grabbeigaben, praktisch als Zugang zum Grab in Verbindung mit dem Totenkult (S. 196). Wo dieses Loch nur einen ganz geringen Durchmesser hat (S. 365: 22 cm), wird bezweifelt, daß diese Anlage auch wirklich ein Grab war. Ohne diese Deutung in allen Fällen anzufechten, geben jedoch die altägyptischen Gräber mit ihrem Zugang für den Seelenvogel, worüber wir bildliche Darstellungen haben, zur Deutung als Seelenloch zu denken.

Die Pyramide wird lediglich als Kombination von Kistengrab, Terrasse und gestuftem Hügel erklärt (S. 399). Hierzu sollte das von uns zum Stufenkosmos und zur Jenseitsreise einer möglichen megalithischen Gnosis vorgebrachte Material zu erwägen sein; vgl. hierzu mein „Ägyptisch-tibet. Parallelen“ (in: *Almogaren*, IX–X, insbes. Anm. 5 u. 7). Den Osirismythos kann man ganz bestimmt nicht aus vorderasiatischen Fruchtbarkeitskulten herleiten (S. 404). Hier liegt der Ursprung wohl im Nilerlebnis des Ägypten-

ters. Ebenso bedenklich ist, dem Gotte Min ursprünglichen Heroencharakter zuzusprechen.

Was die Etrusker angeht (Kap. II, 4), so wird die Bedeutung Griechenlands für die etruskische Religion als „eine frühgriechische“ zweifellos überschätzt (S. 269 f.), obwohl man dem Verfasser in seiner Beurteilung der Religion ägäischer Völker und ihrer Bedeutung für die Etrusker beipflichten darf. Der Mundus ist ganz bestimmt nicht ein Heroengrab gewesen (S. 352). Hier wie auch bei der Deutung der konischen Gebilde auf etruskischen Altären (S. 273) führt die genannte Beschränkung des Sinngehaltes megalithischer Vorstellungen ad absurdum. Seit Erscheinen der ersten Auflage sind wir in der Etruskologie recht weit vorangekommen; vgl. A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975, zu den Themen S. 231 ff., 83 ff. u. 371 ff. Id., *Megalithische Elemente in den altitalischen Kulturen* (in: *Almogaren*, III, 1972, S. 109 ff.). Zu den anthropomorphisierten Menhiren auf etruskischem Boden und ihren vermutlichen Nachfahren vgl. S. v. Reden, *Die Etrusker*, Frankfurt 1978, S. 247; ferner S. Hummel, *Ägyptische Miscellen* (in: *Almogaren*, VIII, 1977, S. 87 ff. mit Abb.).

Das bedeutende Buch wird trotz mancher Einwände auf lange Zeit die Diskussion fruchtbar beleben, wozu die Neuauflage eine unentbehrliche Voraussetzung ist.

Siegbert Hummel

PFIFFIG, A. J.: *Herakles in der Bilderwelt der etruskischen Spiegel*. Einführung (S. 1–24) und 32 Bildtafeln nach Umzeichnungen von Joh. Thomas Ambrózy (S. 27–96) mit Beschreibung, Graz 1980 (ADEVA).

Wir können unter Mythen Berichte über Vorgänge in vorgeschichtlicher Zeit verstehen, in denen die menschlichen Ordnungen und die an diesen ausgerichteten Handlungen begründet sind, Berichte, in denen göttliche Wesen als die bestimmenden Kräfte auftreten. Hierher gehört dann die etruskische Überlieferung von Tages, d. h. von der Bekanntgabe der *Etrusca disciplina* durch einen göttlichen *Puer senex*, in dessen Gestalt zervanisch erkannte Mythenmotive von der ewig jungen, uralten Zeit verborgen sein mögen. Suchen wir aber im Mythos bedeutsame Aussagen einer Weltanschauung, die statt abstrakt konzipiert in die Gestalt anthropomorphischer Vorgänge gekleidet wurden, wie das etwa bei kosmogonischen Mythen von der Schöpfung durch Zerstückelung eines Urgottes der Fall ist oder in Hinsicht auf die periodische Erneuerung der Fruchtbarkeit durch Tötung und Zerstückelung, beispielsweise des wiedererstehenden Osiris, so ist die etruskische Religion auffallend mythenarm, sofern wir von mythologischen Aussagen absehen, die mit mehr oder weniger etruskischer Ausformung griechischer Herkunft sind.¹⁾

Das greisenhafte Kind Tages, das einst die in den Libri Tagetici verfaßte etruskische Disziplin, insbesondere die Haruspizien und die Blitzlehre, verkündete, führt uns zu Hercle, der zentralen Gestalt des wohl bedeutendsten und echten etruskischen Mythos, sofern es mit Mariś, dem Sprößling des Hercle, als solcher auch Epiur genannt, identisch sein sollte, was anzunehmen ist. Dabei müssen wir davon ausgehen, daß dieser Hercle, der als Nationalheros des etruskischen Volkes, das seine Abstammung auf ihn zurückführt, aus einer vorgriechischen Religion des Mittelmeergebietes stammt und mehr ist als der Sohn des Zeus und der sterblichen Alkmene, der Herakles der griechischen Sage, in der allenfalls ein Mythos zum Heroenkult abgewertet wurde. Das läßt schon einen Vergleich der Bildwerke des griechischen Heros mit den seit dem 6. Jht. v. Chr. in Etrurien zahlreichen Kleinbronzen erkennen, in denen die Etrusker den Hercle jugendlich und unbärtig darstellen. Die etruskischen Plastiken sind gegenüber den griechischen hintergründig und von einer auffallenden Dynamik. Sie müssen eine besondere Bedeutung gehabt haben, ganz gewiß nicht nur eine dekorative²⁾. Zudem enthält der etruskische Mythos von Hercle Motive, die wir aus der griechischen Sage nicht kennen und die wir nur z. Teil zu erklären vermögen, wie die von der griechischen Überlieferung abweichende Art der Adoption des Helden durch Uni (Hera) oder der Mythos von Mariś (Mars) als Kind der Ehe des Hercle mit Menrva (Minerva); Abb. 13, 14, 19, 27. Dabei dürfen wir nicht verkennen, daß sich auch hinter Menrva wie hinter Mariś eine ursprünglich etruskische Gottheit verbirgt, die nicht ganz der griechischen Entsprechung gleicht.

Dieser ewig junge Hercle unterhält Beziehungen zu Quellen, Thermen und Bädern, wie seine Bilder mit der Amphore oder an der Löwenquelle zeigen (Abb. 17, 29). Auf die Verbindung des Löwen mit dem Wasser hat schon J. J. Bachofen hingewiesen³⁾. Nach der römischen Götterlehre durchstreift Hercules mit seinen Herden Italien und ist so die Verkörperung ländlichen Segens (Hercules agrestis, Hercules silvans) und Mehrerer der Habe. Wenn Herakles orphisch als Chronos agératos das Prinzip der uralten und doch ewig jungen, nie alternden Zeit vertritt, erinnert uns das an zervanistische Vorstellungen und kann so eine Stütze unserer Vermutung sein, wonach Tages mit dem Puer senilis Mariś oder Epiur tatsächlich identisch ist.

Im etruskischen Epos verkörpert sich in Hercle darüber hinaus die Hoffnung auf eine Überwindung des Todes als Glaube an eine Überfahrt über das Wasser des Jenseits⁴⁾ zu den Gefilden der Seligen, dargestellt im Hercle auf dem Amphorenfloß (Abb. 30), vielleicht auch im Hercle auf Abb. 9, auf der meines Erachtens der Held mit dem Zeichen des Hermes (etr.: Turms) als Psychopompos gezeigt wird⁵⁾. So wandelt sich vergleichbar dem Mythos von Osiris das Schicksal des Hercle zum hoffnungs- und verheißungsvollen

Gleichnis sinnvollen Daseins und glückhafter Zukunft des Menschen.

Die Jenseitsreise zu den Inseln der Seligen ist zweifellos vorgriechisch und scheint dem gesamten vorindogermanischen Mittelmeergebiet anzugehören. Wenn dann um 400 v. Chr. die freudlosen Hadesvorstellungen der Griechen einbrachen, wie sie auf den Wandmalereien etruskischer Gräber dargestellt sind, so blieb doch der hoffnungsvolle Mythos von Heracle bis ins 3. Jht. v. Chr. und darüber hinaus weiter bestehen. Den Griechen wurde dieser Herakles zum Sötér. Bei ihrem Helden scheint wie beim römischen Hercules zumindest unterschwellig noch etwas von jener mythologischen Schicht durch, die sich bei den Etruskern viel mehr an der Oberfläche erhalten hat. Vielleicht erklärt sich aus der mit Heracle verbundenen Hoffnung auf ein ewiges, glückliches Leben, wenn die Spiegel mit Heracle wie seine zahlreichen Statuetten beliebte Grabbeigaben waren.

Einer der bedeutendsten Etruskologen unserer Zeit öffnet mit diesem selten schönen Buch, das man immer wieder zur Hand nehmen wird, zugleich einen Blick in eines der reizendsten und charakteristischsten Kapitel des etruskischen Kunsthandwerkes, das sich von der spätarchaischen Zeit (5. Jht. v. Chr.) bis ins 2. Jht. v. Chr. erstreckt. Die stilistische Entwicklung entspricht ungefähr derjenigen der Plastik, wobei allerdings der Einfluß der griechischen Kunst viel mehr hervortritt. Darüber hinaus sind die Spiegel eine bedeutende Quelle für unsere Kenntnis von der etruskischen Religion und Mythologie.

Zum Verständnis der Spiegel sind fünf Exkurse eingestreut, die über die auf den meisten Spiegeln sichtbare etruskische Schrift, aber auch über die Religion und die Frage dem Ursprung der Etrusker unterrichten. Danach sind die Etrusker das Ergebnis einer Volkwerdung aus einem autochthonen Substrat der bronzezeitlichen Apenninkultur, einer indogermanischen italischen Komponente und einem aus dem Osten des Mediterraneums eingewanderten Bestandteil (Tyrrhener), der als wesentlicher Träger der Sprache, Religion und materiellen Kultur anzusehen ist. Was die Religiosität der Etrusker angeht, so durchdringen sich eine auffallende Bindung an das Transzendente und eine bewußte Bejahung des irdischen Lebens. Die Frage, ob die etruskische Religion, mit der von Tages verkündeten Etrusca disciplina eine Offenbarungsreligion, auch eine dogmatische war, läßt sich aufgrund der spärlichen Quellen nicht mehr beantworten. Trotzdem dürfte, wie der Verf. in zahlreichen Veröffentlichungen gezeigt hat⁷⁾, das „Geheimnis“ der etruskischen Sprache und das „Rätsel“ des etruskischen Volkes der Vergangenheit angehören⁸⁾.

Siegbert Hummel

1) Über den Mythos mit dem Ungeheuer Volta (etr.: Velda, Lat.: Olta; hierzu A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz (ADEVA) 1975, S. 313 f.) wissen wir zu wenig, um ihn richtig einzuordnen. Zu den etruskischen

Mythen auch J. Heurgon, *Die Etrusker*, Stuttgart 1971, S. 353. Ein sehr alter Mythos um Vilae (Violens) mit einem Kult der Quellen und Wässer der Unsterblichkeit hat seinen Niederschlag in Bildern des Heracle mit Vilae gefunden (Abb. 15,16).

- 2) S. Hummel, *Etruskisches in Weimar* (in: *Österreichische Jahreshfte*, Bd. 53, Wien 1981). Dort zu Turan (=Aphrodite): A. J. Pfiffig erklärt mit dem Partizip von tur (=geben) als „Die Gebende“. Beachtlich ist jedoch auch die chaldische Göttin Turani als Gattin des Teseba, der dem mit Aphrodite verhelichten Hephaistos entspricht. Zur etruskischen Darstellung der Turan mit Zöpfen, während die linke Hand einen Gewandzipfel, die rechte aber einen Vogel vor die Brust hält, eine hethitische Plastik aus dem 6. Jht. v. Chr. (in: E. u. H. Klengel, *die Hethiter*, Leipzig 1970, Abb. 62). Die Etrusker hatten ein Cognomen hercle (fem.: herclenia).
- 3) J. J. Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Joh. Jak. Bachofens gesammelte Werke, herausgegeben von K. Meuli, Bad. 4, Basel 1954, S. 103).
- 4) Hierzu S. Hummel, *Ägyptische Miszellen*.
- 5) So auch bei R. Aprile, *Die Etrusker*, Stuttgart 1979, Abb. 13 (S. 30). Zur Auffassung vom Jenseits im Gegensatz zur späteren Vorstellung vom Leben nach dem Tode und deren Ausdruck in den ergreifenden Porträts auf den etruskischen Aschenurnen vgl. noch die verzweifelten Abschiedsszenen (hierzu G. Dennis, *Die Städte und Begräbnisplätze Etruriens*, Leipzig 1852, S. 488 ff.).
- 6) Hierzu besonders G. Pfister-Roesgen, *Die etruskischen Spiegel des 5. Jhs. v. Chr.*, Bern-Frankfurt/M. 1975.
- 7) Vor allem *Religio Etrusca*, Graz (ADEVA) 1975; *Die etruskische Sprache*, Graz (ADEVA) 1969.
- 8) Abb. 13 halte ich für eine Darstellung der Omphale, einer Form der Aphrodite Urania. Ihr war der Mond und der Venusstern heilig.

BITTERLI, URS (Hrsg.): *Die Entdeckung und Eroberung der Welt*. Bd. 1 — Amerika, Afrika. 354 S., 8 Karten. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1980.

Der Autor bzw. Herausgeber des vorliegenden Bandes ist Urs Bitterli, Professor für Kolonialgeschichte an der Universität Zürich und Verfasser des Buches „Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'“, München 1976. Hier bietet er dem kultur- und geistesgeschichtlich interessierten Leser eine sehr wertvolle Quellensammlung zur Entdeckungsgeschichte, er läßt also die alten Reisenden selbst zu Wort kommen und zitiert im Hinblick auf die Neue

Welt Dokumente und Berichte von der Saga Erik des Roten bis zur Unabhängigkeit der USA, im Hinblick auf Afrika von der Fahrt des Karthagers Hanno bis zu Napoleons ägyptischem Abenteuer. Schade, daß die Kanarischen Inseln, deren Conquista in vieler Hinsicht jene Mexikos vorwegnahm, nur ganz am Rande erwähnt werden (so etwa im Bordbuch des Kolumbus, in dem Eingeborenen Westindiens so beschrieben werden: „Sie gleichen den Bewohnern der Kanarischen Inseln, die weder eine weiße noch eine schwarze Hautfarbe haben“). Der Band stellt schon deshalb eine wichtige Einführung in das Basismaterial der Entdeckungsgeschichte dar, weil viele der dargebotenen Dokumente anderweitig nicht in modernen Editionen vorliegen.

H. B.

CARTER, GEORGE F.: *Earlier Than You Think. A Personal View of Man in America.* 348 S., 54 Abb. Texas A & M University Press, College Station 1980. US \$ 20.00.

In ALMOGAREN IX/X, S. 401, ist der erstaunliche Fund des „Menschen von Del Mar“, eines in vieler Hinsicht neandertaloid wirkenden Schädels, abgebildet. George F. Carter, dessen unorthodox-diffusionistische Ansichten in unseren Periodica häufig zitiert wurden, legt in seinem neuen Buch nicht nur diesen Fund vor, sondern weist auch auf mehrere ähnliche hin, die nicht zu dem üblichen Bild einer relativ jungen Besiedlung der Neuen Welt passen, und er beschreibt auch alte Werkzeugfunde, die in mancher Hinsicht an die einst vieldiskutierten „Eolithen“ (Steine aus der „Morgenröte der Menschheit“) erinnern. Es ist zu erwarten, daß dieses Buch die Erörterungen über das Alter des Menschen auf dem amerikanischen Doppelkontinent nachhaltig beeinflussen wird.

H. B.

CUNLIFFE, BARRY: *Die Kelten und ihre Geschichte.* Deutsche Ausgabe von „*The Celtic World*“, Maidenhead 1979. 224 Seiten, über 500 (z. T. farbige) Abbildungen, Pläne und Skizzen. Lübbe-Verlag, Bergisch-Gladbach 1980. Großformat, Ln. DM 98,—.

Ein wertvolles, schönes Buch, das als „populäres Standardwerk“ bezeichnet werden kann, typographisch ansprechend gestaltet und voll von ausgezeichnetem Bildmaterial; angesichts des sprunghaft steigenden Interesses für alles Keltische ist es völlig klar, daß ein Großband dieser Art kommen mußte — wurde doch die Ausstellung im Halleiner Keltensmuseum (1980) von über 300.000 Menschen besucht! Zu den Meriten dieses Bandes gehört

es, daß Fotos von zahllosen über viele Sammlungen verstreuten Objekten zusammengefaßt dargeboten und klug interpretiert werden, was ein eindruckvolles Panorama ergibt. Der Inhalt gliedert sich in eine Einführung, „Religion und Mysterium“ (Dreiheit; Erdmutter/Stammesvater; Hauptgötter; heilige Tiere; Schädelkult; heilige Stätten und Quellen; Votivgaben, Opferschächte und Kultbezirke); „Der Genius der Kelten“, „Das Schicksal der Kelten“, „Die Inselkelten“ und „Die Kelten heute“. Im Gegensatz zu vielen populären Büchern der letzten Zeit werden hier die vorindogermanischen Megalithbauten Westeuropas nicht als Kulturbesitz der Kelten angesprochen und das Problem der ethnischen Definition von Hallstatt- und La Tène-Kultur in dem Sinn angedeutet, daß es „höchst wahrscheinlich“ sei, „daß alle von dieser Klassifizierung erfaßten Gemeinschaften Kelten gewesen sind“ (S. 17). Daß allerdings die Marcomanni (Karte S. 18) offenbar zu den keltischen Stämmen gezählt werden, kann nur ein Irrtum sein. Ansonsten haben wir ein solides Werk vor uns, für das jeder Leser dem Autor (Professor für europäische Archäologie an der Universität Oxford, Verfasser von „Rom und sein Weltreich“) und dem Verlag zu Dank und Anerkennung verpflichtet ist.

H. B.

THOR HEYERDAHL: *Wege übers Meer, Völkerwanderungen der Frühzeit*, C. Bertelsmann Verlag 1978. — Preis ca. öS 230,—.

Was die prähistorische Schifffahrt betrifft, gibt es keinen berufeneren Wissenschaftler als Heyerdahl. Seit rund 50 Jahren befaßt er sich hauptsächlich mit den frühen Wanderwegen der Menschen und deren kultureller Herkunft. Seine Überquerungen des Pazifischen und des Atlantischen Ozeans mit den primitiven Fahrzeugen Kon-Tiki und Ra rief in der Fachwelt lebhaft Diskussionen hervor. Man warf ihm vor, er vertrete die Ansicht, daß die Maori-Polynesier von den peruanischen Inka und die Inka, Azteken und Maya von den Pyramidenbauern des alten Ägypten abstammen. — H. hat solche Behauptungen weder in seinen Reisebüchern noch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten gemacht.

„Wege übers Meer“ ist eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, die vorher an verschiedenen Stellen veröffentlicht worden sind und hier zusammengefaßt als Buch herausgegeben wurden, wobei jedes Kapitel mit einer kurzgefaßten allgemein verständlichen Einleitung versehen wurde. — Die Stärke Heyerdahls liegt in seiner interdisziplinären Schau prähistorischer Probleme und so gelingt es ihm, viele schwerwiegende Argumente zugunsten der Diffusions-Theorie bezüglich der präkolumbischen Hochkulturen Mittel- und Südamerikas vorzubringen. Er führt 53 Punkte zu ih-

ren Gunsten an (S 87 ff.)

Kanarenstrom und Humboldtstrom sind mächtige Straßen über die Ozeane. H. s Expeditionen mit Balsa- und Schilffahrzeugen (zuletzt mit dem großen Schilfboot „Tigris“ 1977/78), bewiesen, daß man sehr wohl damit in der Lage war, ganze Kolonisten-Flotten mit Spezialisten an Bord auszusenden, was nach neueren Ausgrabungen in Mittelamerika schon im 3. Jahrtausend v. Chr. vor sich gegangen sein könnte, womit man dem O-Jahr des Maya-Kalenders (3113 v. Chr.) nahe kommt, meint der Autor. — Ebenso gut fundiert sind H. s Ansichten über Wanderungen und Herkunft der Polynesier. — Bezüglich der frühen Besiedlung der Kanarischen Inseln könnte man der Theorie Heyerdahls folgen, wonach diese mit Schilfbooten von der nordwestafrikanischen Küste aus erfolgte (während, nach Meinung des Rezensenten, aber mangels eines geeigneten Schilfmaterials später die Hochsee-Schiffahrt von den Alt-Kanariern nicht mehr ausgeübt wurde).

W. Paula.

HEINZ-MOHR, G.: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. 6. Aufl., 320 S. mit 300 Vignetten und 10 Farbtafeln. E. Diederichs Verlag, Köln 1981. Ln DM 40,—.

Die 6. Auflage des bewährten Wegweisers durch die christliche Symbolik zeichnet sich durch Erweiterungen im Text und durch hübsche Vignetten (deren Herkunft freilich unerklärt bleibt, obwohl sie interessant wäre, z. B. Kynokephalos, S. 140) und 10 Farbtafeln aus. Eine gewaltige Stoffmenge ist knapp formuliert und praxisbezogen dargestellt — von „Alpha und Omega“ bis „Zypresse“ in rund 350 Stichworten. Vor- und außerchristliche Parallelen werden gelegentlich erwähnt, freilich nicht immer treffsicher (S. 255: „die geflügelte aztekische Schlange Quetzal“). Kleine Einwände im Detail sollen aber nicht von der Tatsache ablenken, daß das Buch von Heinz-Mohr auf langjährigem Quellenstudium basiert und vor allem den symbolforschenden Kunstreisenden hervorragende Dienste erweisen kann, dabei auch als Nachschlagewerk bleibenden Wert besitzt.

H. B.

RENATE TÖLLE-KASTENBEIN: Pfeil und Bogen im antiken Griechenland. 182 Seiten (Kunstdruckpapier), 58 Tafeln, 24 Abbildungen; Duris Verlag, Bochum 1980, Preis DM 55,—.

Der erste Band einer achtbändigen Reihe „Pfeil und Bogen in der Geschich-

te", über das Bogenschießen und die Bogenschützen im alten Griechenland, liegt vor und verdient besonders hervorgehoben zu werden. Es ist hier nicht nur ein Buch für Spezialisten, keine trockene Darstellung über dieses Thema geschrieben worden, sondern es ist eine Freude, eine Bereicherung und ein Genuß für jeden, der diesen Band zur Hand nimmt. Schon allein die Gesamtaufmachung und Gestaltung, vom Einband über die Titelseiten bis zu den Tafeln, sind hervorzuheben. Inhalt und Form sind hier gestalterisch miteinander verbunden, so wie wir das nur noch in den künstlerisch qualitätvollen Büchern des Jugendstils finden.

Der Inhalt ist wissenschaftlich fundiert, interessant geschrieben und für jeden verständlich. Durch die sehr guten Abbildungen wird der Text nicht nur aufgelockert, sondern das Gesagte auch noch veranschaulicht. Man kann in diesem Band nicht nur blättern, um sich hier und da zu informieren, man kann ihn auch lesen von Anfang bis zum Ende, und das mühelos; man kann auch nur die ganzseitigen Tafeln betrachten, sich gleichzeitig aber noch in den nebenstehenden Erläuterungen die Erklärungen holen. Ein kulturhistorisches Buch ist hier erschienen zu einem Thema, über das bisher so gut wie gar nichts vorlag, zumindest nichts an zusammenhängenden Ausführungen. Die Welt der griechischen Bogenschützen, und damit auch ein Stück der griechischen Kultur, des alltäglichen Lebens, der religiösen Anschauungen etc. wird hier vor dem Leser ausgebreitet. Der Autorin, Archäologin seit zwei Jahrzehnten, ist es gelungen, mit diesem Band ein Buch vorzulegen, das in sachlich fundierter Weise im Rahmen des gesteckten Themenkreises die Vergangenheit wieder lebendig werden läßt.

Zu Beginn des Buches findet der Leser die Beschreibung und Zeichnung der verschiedenen Formen des Bogens, außerdem wird er über den Einsatz und die Verwendung desselben informiert. Dabei wird er auch noch eingeführt in die griechischen Epochen und Stile und gewinnt so einen knappen Überblick über die künstlerische Entwicklung dieser Kultur. Wie es einem wissenschaftlich fundierten Buch entspricht, sind alle archäologischen und literarischen Zeugnisse, aber auch Text und Bilder mit dementsprechenden Nachweisen versehen.

K. Hahn

OTTO MAZAL: Byzanz und das Abendland. Handbuch und (um ein Register erweiterter) Katalog der Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österr. Nationalbibliothek, Buchausgabe. 538 S. Text, 56 Abb. auf Tafeln, davon 32 in Farben. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1981. Ganzleinen mit Schutzumschlag, öS 420,— (ca. DM 60,— + Mwst.).

Im Geschichtsbild des Mitteleuropäers ist Byzanz meist nur ungenügend

verankert. Dies ist weitgehend darauf zurückzuführen, daß im „Westen“ die byzantinische Epoche nur als langsamer Verfall klassischen Erbes bis zur türkischen Eroberung von Konstantinopel (am 29. Mai 1453) angesehen wurde. Übersehen wird bei dieser negativen Einstellung die Leistung von Byzanz für die Pflege und Weiterbildung der griechischen Kultur und für die Schaffung des gräkoslavischen Kulturkreises sowie die Befruchtung des Islam durch Byzanz, was bewirkte, daß auf dem Umweg über islamische Gelehrte weitere antike Werke und Ideen im Abendland Eingang finden konnten. All dies geht aus dem großen Katalogband von Otto Mazal klar hervor der (um ein wertvolles Register erweitert) 408 Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek für eine Wiener Sonderausstellung (25. Mai bis 28. Oktober) beschreibt und ihre Autoren biographisch schildert. Damit ist das Buch weit mehr als ein erweiterter Ausstellungskatalog; es handelt sich in der Tat um ein Basiswerk, das die Quellen der byzantinischen Geisteswelt erschließt und auch große ideen- und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung hat. Der letztgenannte Gesichtspunkt ergibt sich schon aus einigen hier behandelten Autoren wie Origenes, Prokopios, Jordanes, Michael Psellos, Plotinos, Jamblichos, Nonnos und Dioskurides. Sonst meist nur in Spezialstudien verfügbares Grundlagenmaterial wird hier übersichtlich in Wort und Bild dargeboten, um die Bedeutung von Byzanz für das Abendland zu illustrieren. H. B.

SCHAAFSMA, POLLY: *Indian Rock Art of the Southwest*. Santa Fe: School of American Research, and Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, 1980. xii plus 379 pp. 32 colored plates. Nearly 250 black-and-white photographs. Line drawings. 11 maps. 2 tables. ISBN 0-8263-0524-5. \$ 40.00.

This is another magnificent volume in the parade of those produced by Polly Schaafsma, long a leader in the study of Native American rock in the United States. Her research seems to have begun at a level many of us have yet to reach and, as this volume attests, shows no sign of abating in intensity, comprehension, sensitivity, and productivity. The text is clear, the illustrations supportive of the text and, in many instances, breath-taking in beauty.

The study covers hundreds of sites in an enormous territory covering Utah, west Texas, Arizona, New Mexico, and northern Mexico. Thousands of figures are examined as archeological data. Under Schaafsma's skillful handling, the data is used to produce understanding of origins of styles, their survival and variations as responses to pressures of various kinds, and

their significance within their cultural frameworks. Schaafsam delineates wide stylistic relations in geographical, cultural, and historic terms. What emerges is more than a review of the rock art of a region: it is a demonstration of how rock art can be used to widen and deepen our understanding of the dynamics of cultural systems.

Mechanically, the book begins with a general statement of what rock art is, the history of its study in the southwest, and the theoretical framework within which Schaafsma works. It deals with functions, symbolism, interpretation, dating, and techniques. The longest series of chapters discusses the pictographs and petroglyphs as units assigned to the succeeding archeological and historical groups inhabiting the area. In conclusion the author makes general statements about southwestern rock art esthetics, functions, and interpretations applicable directly to the data presented in the book. Each of these elements is handled dispassionately and provocatively.

The major cultural groups surveyed are the archeologically known Western Archaic, Hohokam, Mogollon, Anasazi, and Fremont peoples, and the historically known Pueblo (traceable as descendants of the Anasazi), Navajo, and Apache. The author sees rock art being created in the southwest by the Western Archaic people as much as three thousand years ago. The custom was adopted and continued by the succeeding cultures beginning in various parts of the southwest at different times: about A. D. 1 for the Anasazi in southern Utah and northern New Mexico and Arizona, between A. D. 700 and A. D. 1200 in the Fremont of Utah on the northern periphery of the southwest, the Hohokam and the Mogollon producing their own styles as well within these time periods.

Descendants of the Anasazi, the Pueblo continued in the overall tradition of their ancestors in a readily traceable line. The earliest Navajo rock art paintings are from northwestern New Mexico and date to the early A. D. 1700s. Apache rock art, less well known and unanalyzed as to styles, is also from within the last three hundred years or so.

There is no place in a review for exhaustive description of treatment within each of the cultural units of analysis of the art, but it exists in the book. Schaafsma presents well-documented, well-reasoned, persuasive categories within which to separate styles and organize presentation of chronology and function. Particularly impressive are her demonstrations of the esthetic and symbolic importance of rock art to Native Americans in both prehistoric and historic cultures of the southwest.

Persons seriously interested in studies of petroglyphs and pictographs should have *Indian Rock Art of the Southwest* in their libraries as a model of the use of such artifacts in wringing anthropological information from the artistry of ancient peoples. Anyone working with Native American rock art must have it.

James L. Swauger

PEDRO GUERRA: Los guanches del sur de Tenerife. Una paz que no fue traición. Centro de la cultura popular Canaria. 2. Edit. La Laguna/Tenerife, 1980. ISBN: 84-600-1962-4.

Pedro Guerra, Jahrgang 1937, Rechtsanwalt und Bürgermeister von Güimar/Tenerife, untersucht die vor allem auf Viana zurückgehende Behauptung, daß der letzte Mencey von Güimar, Anaterve, zur Zeit der Conquista ein Verräter an der Sache der Guanchen gewesen sei. Diese Behauptung wird bestritten und es werden dazu u. a. die unterschiedlichen Lebensbedingungen der Guanchen im Norden und im Süden von Tenerife klargestellt: Im Norden volkreiche und recht vermögende Menceyate mit besten Weidegründen und Äckern und dazu steilen und von See her recht unzugänglichen Küsten, — im ariden Süden eine wenig zahlreiche, arme und in etwa nomadisierende Hirtenbevölkerung, karge Weidegründe und dazu flache Küsten und gute Häfen, die Piraten und Sklavenjägern gute Landemöglichkeiten boten. Zu diesen erschwerten Lebensbedingungen und ständigen Bedrohungen kam noch der Einfluß einer christlichen Missionstätigkeit, die schon lange vor der Conquista im Raum von Güimar bestand. Die Eremita von Candelaria bestand z. B. schon seit 1458, der Missionar Anton war dort schon früher tätig! Die armen Guanchen in den Menceyaten des Südens waren christlichen Einflüssen zugeneigter als jene des reichen Nordens, zudem hatten sie praktisch im Falle einer Besetzung der Insel nichts zu verlieren. Aus wirtschaftlichen, soziologischen und aus religiösen Gründen nahmen sie an dem Widerstand des Nordens, dessen Vorherrschaft sie ständig erdulden mußten, keinen Anteil. Somit kann man nicht von einem Verrat an der guanchischen Sache sprechen. — An der minutiösen „Dokumentation“ dieses Büchleins erkennt man die sorgfältige Arbeit eines geschulten Juristen und Historikers. Eine beachtenswerte Veröffentlichung.

Niels Krack

VERLAGSANZEIGE

Edith Ebers - Franz Wollenik

FELSBILDER DER ALPEN

2. erweiterte Auflage, 152 S., viele Illustrationen, Tabellen, 48 Bildtafeln, 15,5 x 22 cm, gebunden, Schutzumschlag, öS 225,-- (ca. DM 32,--)

Franz Wollenik

ABWEHRHAND UND DRUDENFUSS

* FELSBILDER IN BAYERN *

176 S., 34 Illustrationen, 48 Tafeln, 15,5 x 22 cm, geb., Schutzumschlag, öS 235,-- (ca. DM 33,--)

Eine Studie über volkscundlich und symbolgeschichtlich wertvolle Felsritzbilder der Berchtesgadener Alpen, grösstenteils erstmals veröffentlicht.

Herbert Nowak - Franz Wollenik

SALZBURGER FELSBILDER

Felsbilder des Tennengaus, Band 1

ca. 150 S., viele Textillustrationen, Tabellen, 48 Bildtafeln, 15,5 x 22 cm, gebunden, Schutzumschlag
öS 235,-- (ca. DM 33,--)

Diese Bestandsaufnahme bietet eine Übersicht über die bisher noch kaum veröffentlichten Felsritzbilder des Landes Salzburg (Hallein, Kuchl-Gasteig, Golling-Ofenauerberg, Golling-Bluntauental etc.)

Band 2 (In Vorbereitung)

Pass Lueg, Tennengebirge, St. Wilhelm, Hochwieskopf; Alter und Deutung, Symboltabellen, Literatur usw.

ca. 150 S., 40 Bildtafeln, viele Illustrationen
öS 235,-- (ca. DM 33,--)

BURGFRIED-VERLAG, Postfach 48, A-5400 Hallein

