

RELIGIONSETHNOLOGIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE ERFORSCHUNG ALTER KULTUREN

Die im Titel angegebene Aussage soll hier am Beispiel einiger Erscheinungen der etruskischen Religion erhärtet werden. In meiner „Religio Etrusca“ (Graz 1975) geht der Darstellung der Religion selbst ein Kapitel über die Quellen voraus. Diese werden in zwei Gruppen zusammengefaßt – direkte, also primäre Quellen (etruskische Dokumente schriftlicher oder archäologischer Art, unberührt von den persönlichen Ideen, Vorurteilen und Interpretationsabsichten der alten lateinischen und griechischen Autoren) und indirekte, also sekundäre Quellen (Angaben und Zitate bei den Schriftstellern der ausgehenden römischen Republik, der Kaiserzeit und der Spätantike).

Alle Versuche, das direkte Primärmaterial mit dem indirekten Sekundärmaterial zur Deckung zu bringen, sind bis heute meist unbefriedigend geblieben. Zweifels- ohne ist die Glaubenswelt der Etrusker mehrschichtig, und dies weiß man nicht erst seit heute. Es ist offenkundig, daß die älteste Schicht der großmediterranen Strate mit einer Muttergöttin angehört; eine jüngere wird von einem männlich vorgestellten ‚Hochgott‘ (Tin, Tinia) bestimmt, während die jüngste den Synkretismus mit italischen und griechischen Gottheiten zeigt. Ob dieser tiefgehend oder nur äußerlich ist, steht hier nicht zur Debatte. Das etruskische Pantheon, das wir auf der Bronzeleber von Piacenza vorfinden und dessen spätes Echo sich vielleicht bei Martianus Capella vernehmen läßt, steht wohl am Abschluß der Entwicklung der etruskischen Religion.

Oft wird die „Etruskische Disziplin“, von der die lateinischen Quellen berichten, mit der Religion der Etrusker gleichgesetzt, was aber nicht richtig ist. Die Disziplin ist die praktische Auswirkung der Religion auf bestimmte Bereiche des privaten und des öffentlichen Lebens, nicht aber die religiöse Anschauung selbst. Überdies liegen uns die Bücher der Etrusca disciplina nur in kärglichen Auszügen und Zitaten aus lateinischen Übersetzungen vor. Wieviel davon interpretatio Romana – römisch gefärbte Auslegung – ist (sei es aus Mißverständnis, sei es durch Umfunktionierung im Sinne der römischen Religion) oder gar christiana (wie bei den spätesten Zeugnissen nicht ausgeschlossen ist), läßt sich vorläufig nur mutmaßen.

Unter diesen Umständen müssen wir stärker als bisher das archäologische und epigraphische Material befragen, das ja reichlich vorhanden ist. Dieses Material spricht aber nicht immer eine klare, eindeutige Sprache und muß daher interpretiert werden. Damit erhebt sich die Frage nach Prinzipien und Fundamenten einer solchen Interpretation. Eine interpretatio Graeco-romana wäre ein Circulus vitiosus. Das epigraphische Material aber ist durch die Probleme der etruskischen Sprachforschung belastet. Dies zwingt uns in vielen Fällen, diesen Wegen als ausschließendes und entscheidendes Prinzip zu mißtrauen und einen weiteren Weg zu suchen und zu

finden, der uns zu einem annähernd richtigen Verständnis des Materials führt. Ein solcher Weg scheint in einer Hilfeleistung durch die den Mittelmeerraum betreffende Religionsgeschichte und den noch weiteren Rahmen der Religionsethnologie gegeben.

Die Religionsethnologie erforscht zwar primär das Glaubensleben der sogenannten Naturvölker, sekundär – als Archäo-Religionsethnologie – aber auch die Religionen der Hochkulturen hinsichtlich ihrer Grundlagen. Dies geschieht in unserem Fall, um ein einseitiges Interpretieren nach den Begriffen der klassischen Altreligionen zu vermeiden, aber auch um eine allgemeine religionswissenschaftliche Kontrolle zu besitzen.

Eine archäo-religionsethnologische Interpretation von Hochkulturerscheinungen scheint – wie in unserem Falle – gerade dann angezeigt, wenn bei einem Schriftvolk infolge von Verlust oder teilweiser Unverständlichkeit der Dokumente die eigenen Aussagen der Zeugnisse teilweise oder ganz fehlen. Endlich besteht auch die Hoffnung, daß eine etwas weiter ausgreifende religionsgeschichtliche und archäo-ethnologische Rahmendarstellung die Interpretation neuen Materials bzw. die Neuinterpretierung des alten fördere und erleichtere.

Wie die Religionsethnologie als ein Zweig der systematischen Völkerkunde gilt, der sich in erster Linie mit den Glaubens- und Ritualformen befaßt, die sich bei den in Stammesverbänden lebenden schriftlosen Ethnien, den sogenannten Naturvölkern, finden, so ist das Studium der genannten Fakten innerhalb der Objektbezüge der Archäoethnologie als „Religions-Archäoethnologie“ zu bezeichnen. Diese als heuristisches Prinzip in die Erforschung und Darstellung der etruskischen Religion einzuführen war mein Anliegen angesichts der erwähnten Quellenlage. Es ging darum, einen Weg zu finden, der eine adäquate Interpretation disparater Schichten des Primärmaterials erlaubt. Es zeigt sich, daß derartige Elemente – dem Gang der Entwicklung entsprechend – sich einzuordnen begannen und als überlebende Resterscheinungen früherer, prähistorischer und archaischer Glaubensinhalte und Kultformen erkenntlich wurden.

Es sei hier an einer konkreten Figur der etruskischen Mythologie die Bedeutung ethnologischer Betrachtung gezeigt. Es handelt sich um HERCLE, den die Griechen Herakles nannten, die Römer aber Hercules, was von der etruskischen Namensform abgeleitet ist. Dieses mythische Wesen ist nämlich nicht nur, wie die landläufige Meinung festhält, ein Heros der Griechen; es findet sich auch bei den Etrusken und spielt auch im alten Rom eine Rolle. Eine ähnliche Figur findet sich bei den Phönikern unter dem Namen ‚Melkart‘.

Der griechische Herakles ist für den italischen Hercules wie für den etruskischen Hercle das ikonographische Typenmodell geworden, das hier wie dort am Löwenfell und an der Keule erkenntlich ist. Daß aber auch der griechische Herakles, der beliebteste Heros der Griechen, durchaus keine einheitliche Figur darstellt, war schon den Alten bekannt. Man wußte – wie Pausanias bezeugt, vom ‚heroischen‘ Herakles, dem Sohn des Zeus und der Alkmene, der Gattin des Amphitryon, und dem vorgriechischen Herakles, der zu den Idäischen Daktylen gehört. Diese wieder gehören wie die Kureten, Telchinen und Kabiren (und in gewissem Sinn auch die

Dioskuren) zu jenen dienstbaren, in einem engen Verhältnis zu einer weiblichen Gottheit (meist ist es die ‚Erdmutter‘ Demeter oder die Kulturbringerin Athene) stehenden Dämonen, unter deren Namen die vielen, zum Teil uralten halbgöttlichen, in ihrer Entwicklung steckengebliebenen oder abgesunkenen Naturwesen zusammengefaßt worden sind.

Besonders häufig ist bei den Etruskern die Darstellung des Hercle auf den gravierten Bronzespiegeln und auf Ringsteinen. Viele der bildlichen Darstellungen geben Szenen aus den bekanntesten Taten des Herakles, von denen die meisten typische Taten eines ‚Kulturheros‘ sind. Neben diesen Darstellungen, die auch bei unbeschrifteten Spiegeln nicht schwer zu interpretieren sind, kommen bildliche Aussagen vor, die der griechischen Heldensage durchaus fremd sind. Solche sind etwa die Beziehungen des fast immer jugendlich bartlos dargestellten Hercle zu Menrva (die immer in der Ikonographie der griechischen Pallas Athene auftritt). Er und diese Göttin scheinen die Eltern der etruskischen Mariś-Knaben zu sein (die nichts mit dem italischen Mars zu tun haben!) (Abb. 1). Hercle, der in diesem Zusammenhang ‚Genius‘ genannt wird, scheint aber auch der Vater des etruskischen Offenbarungsträgers Tages zu sein, von dem es wieder heißt, er sei ein Enkel des Jupiter (Abb. 2). Bedeutsam ist auch die Vergesellschaftung des Hercle mit Vil(a)e, dem griechischen Iolaos, dem Sohn seines Halbbruders Iphikles. Mit diesem bildet er eine Aktionsgemeinschaft, die typische Züge des mythischen Brüderpaares der Religionsethnologie trägt. Vom griechischen Mythos völlig verschieden ist die etruskische Version der Vergöttlichung des Helden. Dort versöhnt sich die Göttermutter Heras, die dem Herakles wegen des Ehebruchs des Göttervaters feindlich gesinnt ist, mit dem Helden und gibt ihm Hebe, die Göttin der Jugend, zur Frau.

Ganz anders ist der Versöhnung im etruskischen Mythos: Hercle wird von Uni, der etruskischen Heras, adoptiert, indem sie ihm von der Milch ihrer Brust zu trinken gibt (Abb. 3). Die Darstellung, die sich auf einigen Spiegeln findet, wird auf einem des 3. Jahrhunderts v. Chr. aus Volterra durch eine Schrifttafel ergänzt, die an der Säule hinter dem Thron der Uni befestigt ist. Ihr Text besagt: „Dieses Bild zeigt, wie Hercle als Sohn der Uni trank“.

Von diesem ungriechischen Brauch hat sich im Griechischen eine schwache Spur erhalten. Diodor (IV 39, 2 f.) sagt, Zeus habe die Hera nach der Apotheose des Herakles überredet, diesen zu adoptieren. Dies geschah in der Form einer fiktiven Niederkunft. Hera bestieg das Lager, nahm den Herakles unter ihren Kleidern an sich und ließ ihn dann zu Boden fallen. Auf diese Weise, sagt Diodor, machen es bis heute die Barbaren, sooft sie einen Sohn adoptieren wollen. Mit dieser Bemerkung des Diodor über den Adoptionsritus bei den Barbaren – und zu den Barbaren zählten bei den Griechen auch die Etrusker – verbindet sich nun über 2000 Jahre hinweg eine Beobachtung, die Wilhelm Brandenstein nach einer Angabe Deeters in einer Buchbesprechung (Orientalist. Literaturzeitung 1941, Nr. 12, Sp. 50) mitteilt: „Die Aufnahme des Herkules in den Olymp bedeutete in den Augen der Etrusker eine Adoption, die ihre Sanktion durch die *mater familias*, durch Juno erhalten mußte. Der Adoptionsritus ist auf etr. Spiegeln mehrfach dargestellt; er erfolgt in der Weise, daß der Adoptierte an der Brust der Hausmutter saugen mußte. Parallelen dazu

finden sich erst wieder im Kaukasus: Manche Swanen schließen statt mit Männern mit Frauen Blutsbrüderschaft [diese Übersetzung ist nicht ganz glücklich; wörtlich heißt Blutsbruder etwa ‚Hälftemann‘ (vgl. unser ‚Halbbruder‘), mit einem georgischen Lehnwort]. Sie legen der Frau den Zahn auf die Brust und sagen: Du Mutter und ich Sohn. Dreimal sagen sie das und sind ‚Blutsbrüder‘. Dann ist die Frau ‚Mutter-Stellvertreter‘, der Mann ‚Sohn-Stellvertreter‘“. Soweit Brandenstein nach Deeters, der seinerseits ein in Petersburg 1917 erschienenes Werk von Onjan über swanetische Texte zitiert. Der swanetische Ritus zeigt deutlich, daß es sich keineswegs um Blutsbrüderschaft handelt, sondern um echte Adoption in einem mutterrechtlichen Kulturkreis.

Zu diesem eindrucksvollen Beispiel eine kaum überflüssige Bemerkung: Es gibt bekanntlich unter den verschiedenen Hypothesen über die ‚Herkunft‘ der Etrusker jene älteste, klassische des Herodot, nach dem sie aus Kleinasien gekommen sind. Die zahlreichen, untereinander oft sehr verschiedenen kaukasischen Dialekte sind mit Ausnahme des Armenischen nicht indoeuropäisch. Es gibt in diesen Dialekten – besonders in jenen der Nordostgruppe – morphologische Eigentümlichkeiten, die sich in nicht geringer Zahl auch im Etruskischen finden; es gibt auch lexikalische Isoglossen, wenn auch in geringerer Zahl. Dies wird hier nicht erwähnt, um etwa für die kleinasiatische Herkunftshypothese zu plädieren, sondern um die mögliche Frage zu beantworten, was denn Etrusker und Kaukasusvölker gemeinsam hätten, das uns berechtigen könnte, aus einer die letzteren betreffenden ethnologischen Beobachtung archäo-religionsethnologische Schlüsse auf die Etrusker zu ziehen. Die Antwort kann nur lauten: Es besteht, wie jene Eigentümlichkeiten in beiden Sprachen(gruppen) zeigen, eine uralte kulturelle Beziehung im Wurzelgrund dieser in historischer Zeit so weit voneinander wohnenden Völker. Die ethnologische Parallele ist daher kein Zufall. (Zu dieser Parallele brachte bei der Jahrestagung des I.C. 1976 in Hallein bei der Diskussion über dieses Thema Prof. Stumfohl ein Faktum, das er selber 1944 in Mazedonien erlebt hatte. Ein deutscher Soldat (österreichischer Herkunft) sollte von Partisanen füsiliert werden. Im letzten Moment stürzte eine alte Frau herbei; sie riß ihr Kleid von der Brust, zog den Soldaten an sich und rief: „Das ist mein Sohn – jetzt schießt!“ Auf diese Weise rettete die Mazedonierin ihm das Leben.)

Schließlich sei noch auf einen anderen Heraklesmythos hingewiesen, der sich nur außerhalb von Griechenland, und zwar in Süditalien und Etrurien, findet. Es ist der „Herakles auf dem Amphorenfloß“, über den wir eine klärende Monographie von R. Stiglitz besitzen. Die Darstellung kommt auf geschnittenen Ringsteinen und etruskischen Skarabäen vor (Abb. 4), aber auch auf dem Griffzwickel einiger etruskischer Bronzespiegel (Abb. 5). Heracle liegt auf einem Floß, auf einem Rost, der über einige Amphoren als Schwimmer gelegt ist. Das Löwenfell benützt er als Segel, die Keule als Ruder oder als Steuer. Durch diese Attribute ist der Mann eindeutig als Herakles bestimmt. Bei den Spiegeln ist im oberen Abschnitt – vom Hauptbild unabhängig wie das, was der Griffzwickel zeigt – Thesan, die etruskische Göttin der Morgenröte, dargestellt, die das Viergespann des Usil, des etruskischen Sonnengottes, heraufführt. Wie Stiglitz nachgewiesen hat, handelt es sich bei der Fahrt auf dem Amphorenfloß um die Reise ins Jenseits. Die Vorstellung von der

Reise des Toten ins Jenseits, in eine Art Elysium oder Insel der Seligen, ist für die archaische Periode der etruskischen Religion durchaus bestimmend. Bei den Darstellungen in der Grabmalerei ist es aber, wie bei jener ältesten in der Tomba dei Tori in Tarquinia (Abb. 6), immer der Tote selbst, der die Reise unternimmt. Das gleiche gilt auch für die Darstellung auf den hufeisenförmigen Stelen Nordetruriens, wie auf jener bekannten aus der Certosa bei Bologna (Abb. 7). Die Jenseitsreise des Heracle hat dasselbe Ziel, stammt aber vielleicht aus einer Mysterienvorstellung, deren Heilsvorbild Heracle ist, dessen Bild auf dem Ring oder dem Spiegel des Toten wie ein Talisman dieselbe Heilserwartung in gläubiger Hoffnung ausdrückt. Wie weit hinter solcher Mysterienvorstellung Elemente des Schamanismus stehen, ist noch zu klären. Wohl fehlt in unseren Darstellungen das für den Schamanismus charakteristische Element der Ekstase, es ist aber die Jenseitsreise und die Idee der Verwandlung da: Heracle, der Löwentöter mit Keule und Löwenfell, ist auf diesen Spiegeln immer jugendlich, ja ein Knabe – gleichsam ein Neugeborener.

Man könnte nun noch fragen, warum sich diese Darstellungen ausschließlich auf Gemmen und Spiegeln finden, nicht aber in Werken der Plastik, der Reliefkunst und auch nicht der Vasenmalerei und der Großmalerei. Stiglitz hat auf diese Frage eine Antwort gegeben, die hier wörtlich angeführt sei: „Die Kunstproduktion der Gemmenschneider und Spiegelziseleure ist weitestgehend auf die Wünsche der Privatinteressenten abgestimmt, wie eben Gemmen und Spiegel Gegenstände der privaten, und zwar sehr persönlichen Sphäre sind. Ihr Dekor dokumentiert daher sowohl den künstlerischen Geschmack des jeweiligen Besitzers als auch dessen besondere thematischen Neigungen. Zumindest was die Gemmen anlangt, kommt noch hinzu, daß sie, im Ring verarbeitet, für den Träger desselben sogar von einer Art magischer Bedeutung sind. Aber auch bei den Spiegeln dürfen wir Ähnliches annehmen, weil der Spiegel als solcher schon durch die ihm innewohnende Kraft der Bildwiedergabe eine gewisse Mystik in sich barg. Zu berücksichtigen ist ferner noch, daß unsere Gemmen und Spiegel, soweit die Fundumstände bekannt sind, Teile von Grabinventaren bildeten, es sich also um Objekte handelt, die dem Toten besonders lieb waren oder mit denen er ein ganz bestimmtes Anliegen verband.“

Stiglitz erinnert daran, daß Herakles im Abstieg in den Hades mit der Herausforderung des Kerberos schon die Grenzen menschlicher Natur durchbrochen, und daß er mit der Gewinnung der goldenen Äpfel der Hesperiden ewige Jugend und Glückseligkeit gewonnen hatte. Nun war der Weg für die Fahrt zur Insel der Seligen frei. „Die immerwährende Sehnsucht des Menschen, nicht in freudlose Vergessenheit zu fallen“, so schließt Stiglitz diesen Abschnitt, „hat hierin ihre mythologische Erfüllung gefunden, und im Vorbild des Herakles bot sich gleichzeitig eine Hoffnung an. . . . Des Herakles Westfahrt sollte . . . dereinst auch die des Besitzers der Gemme oder des Spiegels sein, und er dort dessen teilhaftig werden, was jener einstmal erlangte.“

Wie schon erwähnt, haben die Spiegel mit dem Herakles auf dem Amphorenfloß im oberen Abschnitt die Göttin der Morgenröte mit dem Sonnenwagen. Dazu sagt Stiglitz: „Ohne Zweifel liegt hier eine Kontrapunktion vor, wie sie erst durch unsere Deutung des Herakles auf dem Amphorenfloß verständlich wird: die das irdische Leben erhellende Morgenröte ist konfrontiert mit der Fahrt in das andere Leben.“

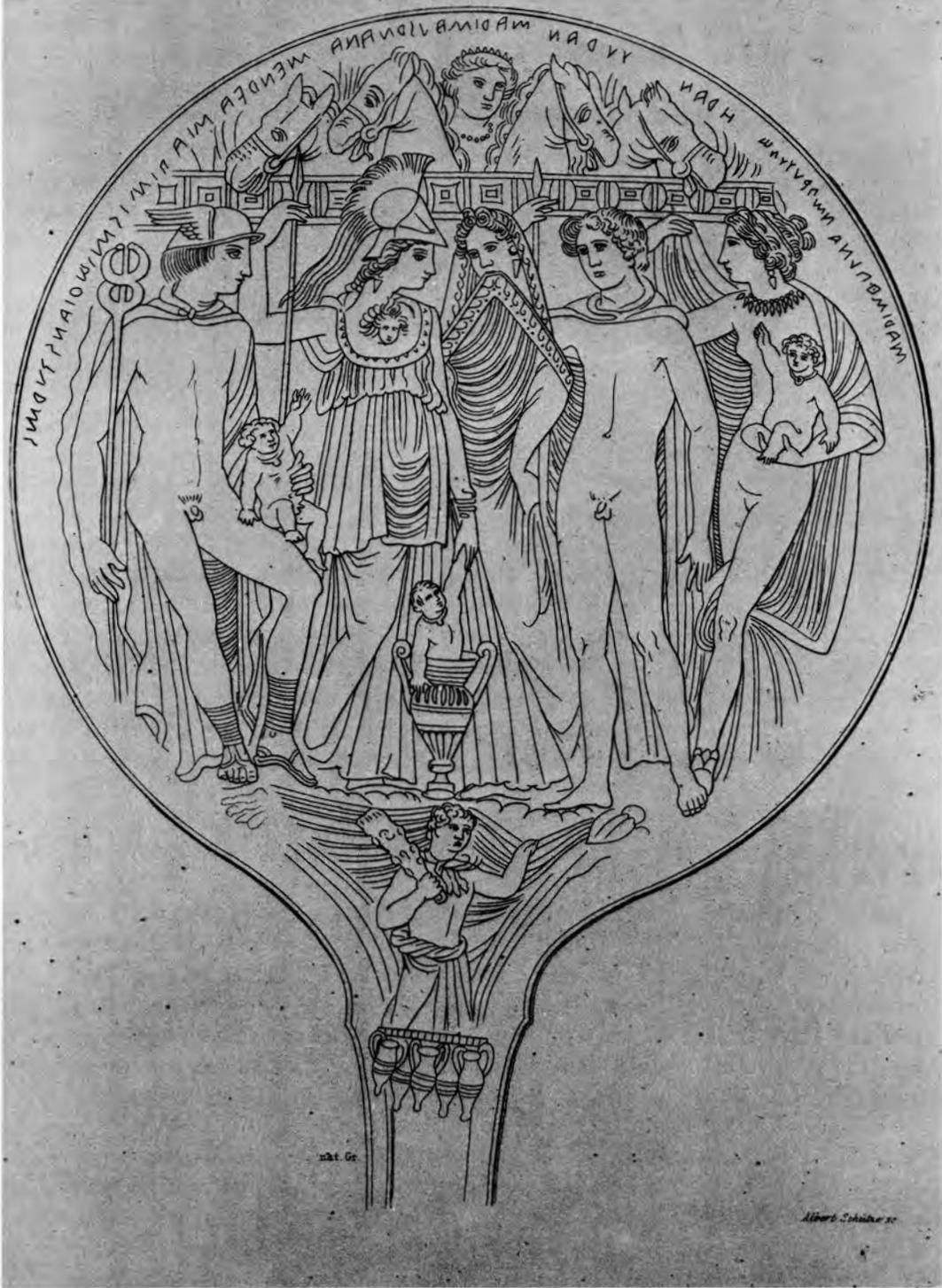


Abb. 1

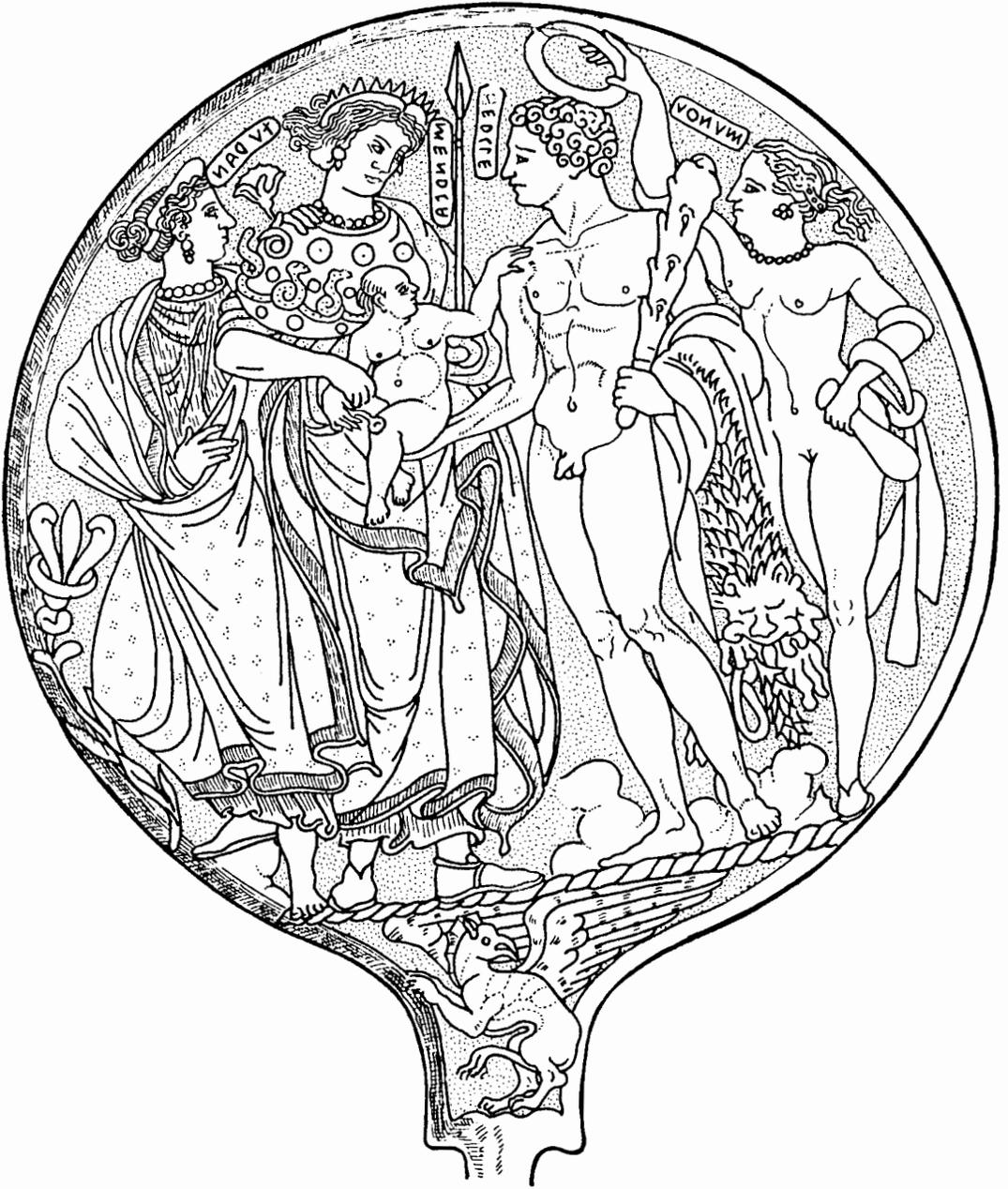


Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

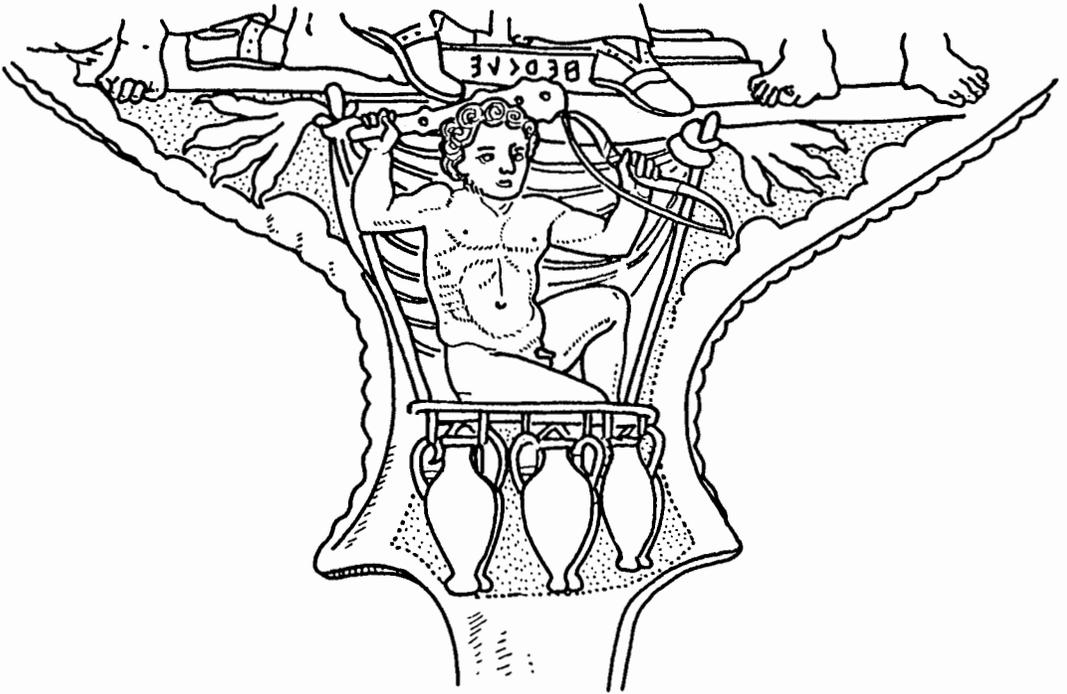


Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7

PFIFFIG, AMBROS JOSEF — Herakles
IN DER BILDERWELT DER ETRUSKISCHEN SPIEGEL

Die Mythen, die sich um HERCULE, den Herakles der Etrusker ranken, gipfeln in seiner Jenseitsreise und Adoption unter die Götter. Sterben, auferstehen, ewig leben — menschliches Los und menschliche Hoffnung — scheinen in Bildern, die ein großes Vorbild zeigen, ein gläubiges Bekenntnis zu finden. Der Mythos, in dem sich eine über den Menschen hinausweisende Hoffnung ausdrückt, ist eine Welt, die nicht in Glauben und Zweifel, ja Unglauben gespalten ist. In ihm lebt die Vergangenheit, wird die Gegenwart erlebt und richtet sich der Blick auf die Zukunft.

Was die in den Gräbern gefundenen Spiegel — oft hervorragende Kunstwerke — in einer Synthese von Griechischem, Italischem und eigenständig Etruskischem von einem bestimmten Glaubensinhalt im Bild berichten, berührt eine Frage, eine Hoffnung, die im Sinne eines echten Mythos auch für viele Menschen unserer Epoche von Bedeutung sein mag.

In Subskription

Neuerscheinung.
 1 Band, 24 Seiten Text,
 32 Seiten Bildtafeln mit einer Beschreibung
 der Bildtafeln auf der gegenüberliegenden
 Seite. Format: 18,5 x 27,2 cm,
 Ganzleinen.

New publication.
 1 vol., 24 pp. text,
 32 plates with a description
 on the facing page.
 Size: 18,5 x 27,2 cm, cloth.

Vorbestellpreis bis zum Erscheinen
(pre-publication price):
 öS 220,— (ca. DM 31,—)