

5. Die indischen *Vratyas* - und andere indo-europäische Hunde- und Wolfskrieger



Rudra und Indra, *Maruts* und *Vratyas* - die Hunde-Krieger der indo-arischen Hirtenstämme

In Nepal, aber auch in einigen Gebieten in der südlichen Hälfte Indiens, besonders in der Deccan-Region, wird der Hund verehrt, weil er Begleittier von Hindu-Gottheiten ist. Indra ist zwar der König der Hindu-Gottheiten, aber er ist zusammen mit dem Soma- bzw. Haoma-Ritual auch ein zentralasiatisches, schamanisches Substrat (> 154-5) und schon deshalb eng verbunden mit dem Hund, aber auch mit Hundefleisch-Essern. Im *Rig-Veda* empfängt Indra z.B. ein Opfer von hundert schwarzen Hunden. Eine Erscheinungsform Indras ist der *Ṣunahsakha* (~ der Freund der Hunde): In dieser Form wird Indra vorgestellt als kerngesund und fettleibig (ein Urbild des späteren Buddha?), und der Grund für diesen ausgezeichneten Zustand ist in der Tatsache zu suchen, dass dieser *Ṣunahsakha* nicht-vedische Rituale praktiziert: Er erscheint als ein nicht-brahmanischer Opferpriester im vedischen Wald, wie wir es bereits in der *Ṣunaṣepa*-Sage sahen (> 249-53). Indra-*Ṣunahsakha* ist das intensivste Indiz für Indiens indische Hundemenschen. Indra ist auch der Herr, je nach Quelltext manchmal auch der Sohn, der göttlichen Hündin Sarama, der Mutter der beiden Hunde Yamas. In den puranischen Mythen tritt Indra als Hund verkleidet auf, genauer: mit einem Hundegesicht. Auch andere mythische Figuren, die *Asuras* vor allem, die im indo-iranischen Bereich stärker verbreitet sind, werden mit Hunde-

gesichtern dargestellt (D.G. White, 94). Der *Asura*-Stamm in Chota-Nagpur in Zentral-Indien wird von Chattopadhyaya (56) zu den Nachfahren der *Asuras* der altindischen Literatur gerechnet: *Asuras* sind im Grunde die von den Indo-Ariern unterjochten Stämme der Urbevölkerung Indiens, dann deren Gottheiten, die nach ihrer Niederlage dämonisiert wurden. Auch der übers Land streifende Wind wird als göttlich-dämonische Gruppe von Figuren vorgestellt, die identifiziert wird mit der Meute Indras - in den vedischen Texten werden sie *Vratyas*, manchmal auch einfach *Hunde* genannt: In dieser mythischen Vorstellung ist die früheste Schicht der indischen Tradition des Hundemenschen aufbewahrt. Man glaubt, auch in den *Vratyas* (~ Bruderschaft, Verband, Gruppe; hier: kultischer, kriegerischer Männerbund des vorvedischen Indien) die vorarische Bevölkerung Indiens erkennen zu können, die sich auf der Deccan-Halbinsel und in den Randgebieten Indiens halten konnte. Da diese Zuordnung aber von nicht-indo-arischen Indern als Diskriminierung empfunden wurde, bemühte man sich um den Nachweis, dass die *Vratyas* noch in der Stammesorganisation mit totemistischen Clans lebten: *vraata* sei die *Gruppe* im Sinn von Clan und *vra(a)tyas* seien die Mitglieder dieser Gruppe - sie seien also „rückständige“ Indo-Arier (Chattopadhyaya, 168) - und mithin eine extrem frühe Komponente der vedischen, also doch indo-arischen Opferriten, die mit zunehmender Zentralisierung der Regierungsgewalt und gleichzeitig zunehmender Dominanz der brahmanischen Opferpriester an Bedeutung verlor

- es ging um eine Entsolidarisierung der Clangesellschaft, damit die akephal organisierten Stämme beherrschbar wurden: Das Reizvolle an dieser widersprüchlichen Herleitung der *Vratyas* ist die mögliche Erkenntnis, dass sie eben nicht eine rein indoeuropäische Erfindung darstellen, obwohl sie (auch) in allen indoeuropäischen Traditionen nachweisbar sind. In der vedischen Epoche Indiens fand ein grundlegender kultureller Wechsel statt: Die funktionale Trennung der priesterlichen und kriegerischen Funktionen in zwei getrennte Kasten. Mit Zunahme des priesterlichen Einflusses wurden blutige Opfer immer mehr verpönt. Die *Vratyas* waren zwar auch (noch) Priester in der Zeit dieses kulturellen Umbruchs, behielten aber die Opfergabe für sich selbst, anstatt sie ordnungsgemäß einem Brahmanen zu übergeben. Während die frühvedische Literatur (z.B. im 10. Buch des *Rig-Veda*) die *Vratyas* noch uneingeschränkt positiv darstellt, verachten die späteren Erben sowohl die frühvedische Literatur wie auch die *Vratyas*, denn die *Vratyas* feierten ihren geheimen Ritus in den Wäldern und nicht in der Nähe der Siedlungen. Ihre blutigen Opfer waren Rinder und sogar Menschen, wie ihre immer stärker werdenden brahmanischen Gegner - ganz analog zu Zarathustra im Iran - behaupteten. Die Opferfeiern der *Vratyas* fanden statt im Winter, in der indischen Jahreszeit *Sisira*, also in der dunkelsten Zeit des Jahres. Die Feiern dauerten zwölf oder 61 Tage und sollten der Natur wieder neue Kraft verleihen, der Hunger und die Erschöpfung der Menschen sollten vertrieben werden. *Vratyas* werden angeblich nur als weiße Hunde vorgestellt (D.G. White, 96), wie Falk aber nachweist, waren sie und ihr Anführer fast immer schwarz gekleidet (> 386-7). Da in dem ebenfalls frühvedischen Relikt der „singenden Hunde“ im 2.800 Jahre alten *Chandogya Upanishad* (> 463-82) ein weißer Hund die Gruppe anführt, wäre zu erwägen, ob nicht die Farbe vom Anlass abhängt oder ob die verschiedenen Quellen asynchron mit dem Wechsel in der Farbmeteraphorik korreliert waren.

Das Fest der vedischen *Vratyas* ist besonders in seiner zwölf-tägigen Dauer eine Parallelerscheinung zu den römischen Lupercalien (> VI) und zu den zwölf Winternächten des Odin-Wodan, der mit seinem Totenheer schwarz (!) gekleideter Krieger zu Pferd durch den tiefen germanischen Winterwald galoppiert. Zwischen ihm und dem indischen Gott Rudra gibt es vielfältige Gemeinsamkeiten bis hin zur Kopfbedeckung: Als Anführer des Totenheeres trägt Odin einen Schlapphut, Rudra einen Turban - diese Kopfbedeckung zeigt den *Anderen Zustand* ihres Trägers an und verweist so wieder auf schamanische Modelle. Rudra und Odin bzw. Wodan stehen nicht nur auf indo-europäischer Ebene in Verbindung: Eine Parallelerscheinung zu Rudra ist der saamisch-lappische Gott Ruto, der einen *north-urasian background* (Ränk) hat und von vielen Jägervölkern Sibiriens verehrt wird: Über die *Rudra* (~ Sirius; > 116: Bildkommentar) und *Ruto* gemeinsame rote Farbe sind beide verbunden auch mit paläolithischen Bestattungsritualen, bei denen Ocker die zentrale Farbe war. Rudra (~ der Heuler, das schreiende Baby) war der Wilde Jäger im Forst des *Atharva-Veda*, der wie Indra Chef der *Maruts* war, mit denen die *Vratyas* identifiziert werden können.

Die *Maruts*

sind eine als Junghirtenbund religiös überhöhte mobile Räuberbande, die als tanzende und singende, auf Instrumenten musizierende junge Männer vor- und dargestellt werden. Man bezeichnet sie als Begleiter des kriegerischen Götterkönigs Indra - mit ihm eint sie, dass sie als anonyme Horde und Indra als Individuum die Einzigen sind, die im *Rig-Veda* als Reiter auf Pferden bezeichnet werden; von Indra wird sogar gesagt, er habe sich in einem *Pferdeschwanz* verkörpert (in: *Rig-Veda* I, 32.12) - da Indra aus einem zentralasiatischen schamanischen Substrat stammt (man denke an das *hobby horse* des Schamanen), wie Thompson belegt, darf man annehmen, dass er vor der Domestikation des

Pferdes sich auch in einem *Hundeschwanz* (oder in einem ganzen Hund) verkörpert hat: In beiden „Schwänzen“ ist offensichtlich das Wesentliche des Gottes repräsentiert - ob bzw. wie die *Çunaçepa*-(~ Hundeschwanz)-Sage in diesen Kontext gehört, ist eine spannende Frage (249-54): Indra lenkt jedenfalls als Pseudo-Brahmane im vedischen Wald Rohita zu *Çunaçepas* Vater und ermöglicht so erst Rohitas Lösung aus Varunas Fessel und *Çunaçepas* Aufstieg. Der Anführer der *Maruts* wird *Hund* genannt und gilt als Repräsentant des Gottes Indra - mithin ist meine These keineswegs abwegig, der Gott dieser Junghirtenbanden sei ein *Hund(eschwanz)* gewesen, bevor er als Indra reduktiv zum *Pferdeschwanz* mutierte. Mehr noch: Der

chariot of the Maruts is pictured as one drawn by dogs (Hopkins, 155).

Die Pferde konnten also die Hunde selbst aus pferdigster Funktion nicht verdrängen. Die Autoren des *Rig-Veda* vereinseitigten die ambivalenten *Maruts* zu lustigen Wettergeistern, aber die *Maruts* gelten auch als Gefolgsleute des düsteren Gottes Rudra, der im *Rig-Veda* möglichst in den Hintergrund gerückt wird. Rudra gilt als Vater der *Maruts*, und sie werden explizit seine Söhne genannt (McCone, 120). Während Indra als Schützer der Stämme samt ihren Pferden, Kühen und Streitwagen gilt, also fürs Gesetz einsteht und somit für die (Re)-Domestikation der männlichen Jugendlichen innerhalb ihres Stamms, ist Rudra im *Rig-Veda* eine unheimliche Gestalt, die in der nachrig-vedischen Literatur als grünhaarig (~ in der Tradition des Wilden Mannes?) und in ein Tierfell gekleidet beschrieben wird - hier berührt sich Rudra mit Al-Khidr, dem Grünen Mann in der 18. Sure des *Koran*, aber auch mit dem Grünen Wolf Irlands. Wie die *Rudras* - so wurden die *Maruts* genannt, wenn man sie als Söhne des Rudra dachte - wurden auch die *Maruts* zu Halbgöttern erhöht, denen *mit abgewandtem Gesicht Opfer dargebracht* wurden (Kershaw, 108), was sie in diesem Detail mit der Art der

Opferung verbindet, wie sie in Griechenland der Göttin Hekate an Kreuzwegen dargebracht wurde (> III). Und auch am indischen Allerseelenfest, vergleichbar den *Anthesterien* Griechenlands (> 91-2), wird

dem Rudra Tryambaka (~ Kuchenopfer!) *an Kreuzungen geopfert ... dem bevorzugten Ort der Gespenster und der Seelen der Abgeschiedenen* (Kershaw, 108).

Damit ist ein weiteres verbindendes Detail in der Opferung erkannt, das die *Maruts* und Rudra mit der hündischen Hekate verbindet: Kreuz- und Dreiwege waren wohl lokalisiert an den Grenzen von Raum und Zeit, an denen wie Hekate auch Hermes, ein weiterer hündisch, aber auch wölfisch konnotierter indo-europäischer Gott, geortet wird (der diebische und meineidige Hehler *Autolykos* (gr. *lykos* ~ Wolf) gilt als ein Sohn des Hermes, so jedenfalls in der *Odyssee* (19, 395). Zu den *Maruts* gehören - wie zu ihren Kollegen im Iran - auch *Scharen weiblicher Dämonen, ein weibliches Geisterheer*, das Kershaw (111) mit der Wilden Jagd der weiblichen Geister in Hekates Gefolge, aber auch mit der süddeutschen Perchta und ihren Perchten (> 401-2) sowie mit Holda und ihrer Meute vergleicht. So hält Kershaw für gesichert, dass

unter diesen Geisterheeren der indo-europäischen Völker auch Horden weiblicher Gespenster waren.

Tiefenpsychologisch spricht einiges für die Annahme, dass die weibliche Anführerin der Wilden Jagd bzw. des Wilden Heers älter ist als der erst aus der Mitte der wilden Schar emporgewachsene und zum Vorbild solcher Wesen und zum Hochgott avancierte männliche Anführer Rudra oder Indra usw., während die weibliche Anführerin von der Hochgöttin zur Dämonin herabgestuft wird. Auch die indo-iranischen *Pairakas* (~ Hexen) und *Mairyas* (> 188) sind Indizien für weibliche Altersklassen, die zumindest anfänglich als gleichwertig mit den Initiationsgruppen männlicher Jugendlicher konzipiert waren:

Wir haben also den Fall einer Organisation, die nicht nur aus Männern, sondern aus Werwölfen beiderlei Geschlechts besteht,

bilanziert Przulski schon 1940 (141) und ermöglicht uns so, Roschers Bemerkungen am Ende des 19. Jahrhunderts über die Kynanthropie der Pandareos-Töchter (> VI) in den Kontext weiblicher „Amazonen“ zu stellen, denn Przulski geht noch 1940 wie Roscher 1896 und 1898 ungeniert und uneingeschüchtert von der Existenz weiblicher Werwölfe und von deren vor-indo-europäischen Grundlagen aus, wie ich sie im 1. und 2. Band der *Kynosophischen Zeitreise* bei paläoementalen Jägerkulturen vorgestellt habe. Dazu passt so einschränkend wie bestätigend Kershaws (112) beinahe amazonesisches Fazit:

Kulturübergreifend gibt es, obwohl eine Periode strikter Abgrenzung der Jungmannschaft von Frauen zu der Ausbildung gehört, dennoch Zeiten ausgesprochenen sexueller Freizügigkeit.

Ja, einige der weiblichen Pendants männlicher Junghirtenkrieger avancieren gar zu weiblichen Schutzgeistern, die als Ahnfrauen die Jungmänner, aber auch die Krieger der Erwachsenenklasse beschützen oder gar anführen, wie wir dies bereits aus dem vor-islamischen Arabien kennen (> IV): Es gibt

klare Fälle von weiblichen Gottheiten, die Männerbünde führen. Diana und Juno waren, bevor sie zu speziellen Schutzgöttinnen von Frauen wurden, „Anführerinnen der Jungmannschaften; sicher war dies der Fall bei der Juno Caprotina“ ... Juno war mit den beiden Gruppen der Luperci (> VI) assoziiert ... Die Artemis Orthia war in ähnlicher Weise mit zwei Mannschaften verbunden. Hera muss einmal eine vergleichbare Figur gewesen sein (man erinnere sich an die Hera von Samos als ein Paradigma für vor-patriarchalische Hera-

kulte in Griechenland und an Heras Heilige Hochzeit mit Zeus und an die Figur des Mann mit Hund als Weihegabe für Hera (> III)) ... Eine archaische Gestalt ist die „Herrin der Tiere“ ... „Jede ist die ‚große Göttin‘, die einer Männergesellschaft vorsteht, ... sie ist die Herrin des Opfers, auch Hera, auch Demeter (> III). Am engsten ist Artemis mit dem alten Jägerwesen verbunden,

wie Kershaw (112-3) mit Alföldi, Burkert u.a. argumentiert und so auch aus ihrer Perspektive eine Zeittiefe bis ins Paläolithikum eröffnet. Diese weiblichen *Gottheiten haben stets einen wilden, gefährlichen Charakter*, wie Kershaw (113) so vereinseitigend wie dennoch richtig festhält und ohne Hinweis auf Erich Neumanns tiefenpsychologische Erkenntnisse zum ambivalenten Charakter der weiblichen Gottheit etwas zu allgemein und trotzdem wiederum auch tiefenpsychologisch korrekt bilanziert:

Sie sind es, die töten, sie verlangen und rechtfertigen das Opfer.

Die frühe Existenz einer Göttin als Hündin in Ägypten (> III: Sothis) ist zwar nur ein Indiz, aber die Bezeichnung des männlichen Sirius als weibliche *Maera* zeigt einen Wandel an, der vor der Patriarchalisierung den Hundstern zumindest auch, wenn nicht sogar vorrangig als weiblich konzipiert erkennen lässt. Wie dem auch sei: Die weiblichen Scharen im Wilden Ahnenheer - im Iran die *mairischen* Frauen als irdische Repräsentantinnen der himmlischen *Maera* - müssen wohl mit der Patriarchalisierung weiter zurückgedrängt und umfunktioniert worden sein. Die jugendlichen *Maruts* ahmten die *Rudras* nach als eine wilde, ja tollwütige Schar von Berserkern. Sie mussten in der Initiations-Phase längere Zeit während ihrer Ausbildung wie wilde Tiere (~ Wölfe) im Wald leben: Dort starben sie den rituellen Tod als Kind, um als Mann wiedergeboren in die nächste Altersklasse aufsteigen zu können. Ab der Nutzung des Pferdes als

Reittier muss mit dem Altersklassenwechsel auch die Beförderung vom militärischen Status des „altmodischen“ jugendlichen Fußkriegers zum berittenen Krieger, später dann zum Ritter mit zunehmender Bedeutung der Adelsklasse, einhergegangen sein, wie eine Szene auf dem Kessel von Gundestrup suggeriert (> 414-21: Abb.). Auch hier ist ein Hund, manche meinen: ein Wolf (was in diesem Zusammenhang kein Widerspruch ist) exakt auf die Schwelle platziert zwischen den Status des Fußkriegers und den des berittenen Kriegers. Die in die Wildnis des Waldes zur Initiation verbannten Jungkrieger werden von „Lehrern“ ausgebildet, die zu Beginn der schriftlichen Tradition als „Pferdemenschen“ (in Indien die Gandharven, in Griechenland die Kentauren) überliefert werden - vielleicht ein Kompromiss, denn eigentlich müssten diese immer noch in der Wildnis lebenden älteren (Elite)-Krieger in den dörflichen Bereich der berittenen Erwachsenenklassen integriert sein. Der „Pferdemensch“ dürfte aber später auch eine Hommage ans Pferd als „technologische“ Innovation militärischer Konflikte sein. Dumézil nimmt an, dass Gandharven nur Männer werden konnten, die während der Rauh Nächte zwischen dem 24.12. und dem 6.1. geboren wurden und sich daher in dieser Zeit in Wölfe verwandeln konnten: Auch das indiziert die beiden Caniden Hund und Wolf als Vorgänger des Pferds - und erlaubt, die Komponente *Gan-* bzw. *Ken-* von *KUAN (~ Hund) abzuleiten. Dass Pferdmasken später denn Wolfs- bzw. Hundeprotome zu datieren sind, zeigt auch der nordische Wodans-Kult an, in dem Pferdmasken *auf etwas anderes als Bären- und Wolfsverwandlungen verweisen*, wie Kershaw (130) bemerkt. Pferdmasken ersetzen also in relativ rückständigen indo-europäischen Kulturen noch nicht die Hunde- oder Wolfsmasken, wie ja auch die griechischen Krieger bei der Bezeichnung *Hundsfellkappe* für den Helm bleiben und nicht zu einem Helm mit Pferdeschweif wechseln, wie z.B. Wilhelm II. Auch diese These bestätigt Kris Kershaw (130, FN 225):

Während aber die Bedeutungsschichten der Canidae (~ Hund/Wolf) weitgehend offen zutage liegen, ist die Pferdesymbolik nur lückenhaft erschlossen.

Auch dieses Entfaltetein der caniden Symbolik spricht ebenso für ihr höheres Alter wie die Tatsache, dass sich in Griechenland neben der Bezeichnung *Hundsfellkappe* auch der Hund als apotropäisches Schildzeichen des Kriegers halten konnte (> VI). Für das höhere Alter und das Beharrungsvermögen hündischer Symbolik spricht auch, dass sogar der römische *Vexillumträger* (~ Träger der roten Fahne der römischen Feldherren und Admirale) mit Hundsfellkappe überliefert ist (> *Rheinisches Jahrbuch* 27, 1859, Tafel 4/5, N° 10; Beleg in Scholz, 11, FN 11; non vidi). Auch in zahlreichen anderen indo-europäischen Kulturen konnte der Hund bzw. Wolf sich gegen das Pferd behaupten, denn im Gegensatz zu „Pferdemenschen“ besitzen wir jedoch eine

reichliche Anzahl von Belegen ... ausschließlich von den Canidae, den 'Hundemenschen'. Die Kimmerier wurden von den allertapfersten 'Hunden' der Skythen aufs Haupt geschlagen ... Romulus wird typischerweise in einem Wolfsfell dargestellt ... Conaires Stiefbrüder und ihr „fian“ zogen in Conacht (in Irland) wie blutrünstige Wölfe umher, und Finn verwandelte sich in einen Hund, wenn er seine Haube (~ Hundsfellkappe) über den Kopf zog ... Im Iran gab es zweibeinige Wölfe, die schlimmer als die vierfüßigen waren ... Die Daker, ein Kriegerbund, trugen einen Wolfsnamen (Kershaw, 130-1).

Der o.g. Gegensatz von Dorf und Wald bzw. Wildnis spiegelt die Abgrenzung des Eigenen vom Fremden: Jenseits des Dorfes liegen sowohl die Wälder als auch die Weiden, während die Wiesen dem Dorfbereich zugeordnet sind. Hirten gehören daher wie Jäger primär nicht zur dörflichen Sphäre. Dass diese räumliche wie symbolische Tren-

nung keine rein neolithische Erfindung ist, haben wir im 1. Band schon bei den Ainu erkannt - sie dürfte wohl schon mit der Bären-Mythologie komplett entwickelt worden und daher ins Paläolithikum zu datieren sein. Der Gegensatz von Dorf und Wildnis sollte den Gegensatz zwischen Hund und Wolf eigentlich verfestigen - der Wolf sollte als nicht-domestizierter Canide mit der Wildnis, d.h. mit 'Außerhalb', Raub - besonders von Vieh - und Gefahr (Kershaw, 143) konnotiert werden, während man eine eindeutige Konnotation des Hundes mit dem Dorf erwarten dürfte. Tiefenpsychologisch gesehen repräsentieren Wolf und Hund den Konflikt von Anima (~ Seele, Schatten) und Spiritus (~ Geist) und bekämpfen einander (Jung, 14/1, 22). Aber

in der Weltanschauung der Männerbünde 'bedeuten' Wolf und Hund dasselbe,

wundert sich Kershaw definitiv und wir uns zunächst auch: Zu erklären wäre diese Gleichsetzung mit den „barbarischen“ Komponenten des ambivalenten Hundes, die besonders bei Tollwut schmerzhaft erfahrbar waren und klassifiziert wurden als hundenspezifisches, eben „wölfisches“ Verhalten, das beim Hund als pathologisch zu verurteilen war, für den Wolf aber als normal angesehen wurde. Dennoch muss es - vielleicht nicht überall, aber in den meisten indo-europäischen Fällen - zumindest zu Beginn den von uns erwarteten klaren konzeptionellen Gegensatz zwischen Hund und Wolf gegeben haben. Das ist vielleicht an der Bezeichnung *Hundswürger* zu erkennen, der wir bereits in einem Zusammenhang begegnet sind, der u.a. auch typisch für Jungmännerbünde ist: Der lydische *Kandaules* (~ Hundswürger) wird von Herodot mit der Königin *Kandake* (> III, 8-12) assoziiert, und neben allen geographischen Schematismen, die man in Herodots Methode erkennen kann, bleibt doch relevant, dass hier ein Hundetöter mit einer Königin assoziiert ist - und dies gleich in zwei Weltgegenden,

nämlich in Nord-Afrika wie in Kleinasien: Die Aktion des *Hundewürgens* selbst dürfte Vorbedingung für den Aufstieg zum (Halbjahres)-König gewesen sein. Der Hundetöter war wohl homolog zum indo-europäischen Drachentöter: Beide erlegen das Tier, von dem Dürre bzw. Hitze verursacht werden - vom Drachen, indem er „die Wasser“ festhält, vom Hund, indem er als Sirius die Hitze des Sommers ins Unerträgliche steigert (noch in der Hebräischen Bibel gewinnt Elias seinen Wettbewerb mit den Regenmachern am Karmel, weil er mit seiner Methode und mit seinem Gott den ersehnten Regen herbeizaubert). Hundetöter und Drachentöter waren also (auch) Regenmacher, Fruchtbarkeitsmagier. Doch kommen wir wieder zurück zu *Kandaules*, dessen „Name“ aus zwei Komponenten besteht: *Kan* ist von *KUAN abgeleitet und bedeutet *Hund*, und *dau-les* geht zurück auf die Wurzel **dhau* (~ würgen). Während *kan* für geübte Kynosophen relativ stabil bleibt, sind die indo-europäischen Varianten von **dhau* auf den ersten Blick etwas schwieriger zu erkennen. Dennoch ergibt das Paradigma Einblicke, die den Schluss zulassen, dass der Aspekt des Würgens in vielen indo-europäischen Männerbünden von herausragender Bedeutung war, benannten sich viele Bünde doch in ihrer jeweiligen Sprache just nach dieser Tätigkeit: Aufgrund der Lautverschiebungen, die im Zuge der selbständigen Entwicklung der indo-europäischen Sprachen nach der Trennung von der Urgruppe stattfanden, sind also direkte Ableitungen von der Wurzel **dhau* u.a. zu benennen:

*Der Name der Daker, eines Volkes in Thrakien, von dem die heutigen Rumänen abstammen, lautete nach Strabo ursprünglich „Daoi“, das auf die Wurzel *dhau, 'erwürgen', zurückgeht, ebenso wie das phrygische „dawos“, 'Wolf' ... und der illyrische Daunus, der erste König der „Daunii“; außerdem der lat. Wolfsgott Faunus und der thrakische Kriegsgott Kandaon. Die Daker waren daher 'Wölfe',*

folgert Kershaw zu Recht und erklärt mit Eliade, dass wahrscheinlich Jungmännerbünde, die sich mit der Wurzel *dhau bezeichneten, die Bevölkerung fremder Territorien unterjochten und ihr ihren eigenen Namen aufzwangen: Der Name des Männerbundes als Ethnonym des künftigen, von ihnen zu gründenden Staates - die *Würger*, d.h. die „Wölfe“, repräsentieren das 'Außerhalb', die Wildnis, und sie würgen die „Hunde“, d.h. sie beuten die zivilisierte Substratbevölkerung aus. Da der Wolf als *Würger* viele Wolfsnamen prägt, die sich nicht vom indoeuropäischen *ul^hkos (~ Wolf) herleiten, kann ich ohne Kershaw (143, FN 260), die diese Erkenntnis nur festhält, aber nicht deutet, mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass *Würger* zunächst eine Fremdbezeichnung war, gegeben von der geplagten (eigenen oder fremden) Bevölkerung, die damit das kriminelle Element der Bünde betonte. Erst später dürfte die zoologisch eigentlich gar nicht so wolfspezifische Bezeichnung *Würger* von den Bünden selbst übernommen worden sein. Da der Wolf selbst seine Beute nicht durch Würgen tötet, verweist die Bezeichnung *Hundewürger* über den zoologischen Wolf hinaus auf die zweibeinigen Wölfe (> 377 & > VI), die im Schutz der Nacht und schwarz maskiert ihre Opfer überfielen und erwürgten oder erdrosselten, um alarmierende Geräusche während des Überfalls zu vermeiden. An Hermes (> 428), dem zum Helden überhöhten Anführer eines Männerbundes, erkennen wir diese Taktik wieder, wenn er die Herdenschutzhunde austrickst (> VI). Hermes führt wie auch Herakles den Beinamen *Kandaules* - während Hermes „nur“ reale Herdenschutzhunde austrickst und erwürgt, würgt Herakles den mythischen Kerberos, ohne ihn zu töten: Er bringt ihn „nur“ in seine Gewalt - Herakles beherrscht so den Tod, wird dadurch selbst unsterblich - und berührt sich so mit einem wesentlichen Kennzeichen der Elitekrieger, die sich ja auch für unsterblich hielten. Und nun schließt sich der Kreis zum Thema des *Hundewürgers*:

Herodot berichtet, dass die Griechen den Kandaules Myrsilos nannten; er war der letzte Heraklide, der in Sardes (> VI) regierte. Nikolaus von Damaskus nennt einen Sadyattes als letzten Herakliden ... So ergibt sich, dass Kandaules der sakrale Name des sonst Sadyattes genannten Königs ist. Als Kandaules ist er das irdische Abbild seines Vaters Herakles,

schließt Kershaw (144, FN 260) und macht deutlich, dass jeder König in Sardes als Repräsentant des (immer noch) tierischen Stammvaters den Titel *Kandaules* trug, sich also wahrscheinlich durch das Erwürgen eines mit Sicherheit besonders gefährlichen Hundes mit dieser Mutprobe für den Posten des Jünglingsgeliebten der Königin als der irdischen Repräsentantin der Großen Göttin qualifizierte. Indem er den Hund besiegte, übertrug er wahrscheinlich nach paläomentaler Logik die Fähigkeiten des Opfers auf sich selbst und vervollständigte seine barbarischen Komponenten um die zivilen Eigenschaften des „Hundes“: Erst jetzt hat er sich als geeignet erwiesen, die Rolle des Ersten Hundes im Staat zu spielen, wie sie noch von Platon in eben diesem Staat beschrieben wird (> VI) - nämlich den überlebensnotwendigen Gegensatz von *teuta (> 413) und *koryos zu verinnerlichen und von ihm konstruktiv für die Altersklassen der Erwachsenen in seinem Gemeinwesen zu gestalten. Der Gegensatz von *Dorf* und *Wildnis*, von *Hund* und *Wolf* zeigt auf der Würgerseite also ein beeindruckendes Paradigma: Besonders nah an der Wurzel *dhau befinden sich die illyrischen *Daunii* mit ihrem mythischen Ersten König, *Daunos* genannt, aber auch die *Dauni* Apuliens. Auch der lydische Königstitel *Kandaules* und auch der Name des thrakischen Kriegsgotts *Kandaon* mit seinen Mannen, *Daoi* genannt, sind noch recht nah an der Wurzel *dhau. Die *Deanas* in der altenglischen Dichtung *Widsith* (~ der Weitgereiste) haben sich vokalisch schon etwas stärker von der Wurzel wegentwickelt: Das hat eher mit der Zeit-

tiefe der Aufspaltung der indo-europäischen Sprachfamilie zu tun als mit der geographischen Distanz, denn der altrömische Gott *Faunus* befindet sich zwar näher am Apulien der dort *Dauni* genannten Jungwürger, hat sich aber konsonantisch eindeutig am weitesten von der **dhau*-Wurzel entfernt. Wenn wir uns aber deren erstes Phonem als stimmhaftes englisches *th* vorstellen, ist der Wechsel zum römischen *f* eher nachvollziehbar. Die Benennung der Jungkriegerbünde als *Würger* kann also nicht erst an der jeweiligen Endstation von deren „Wanderung“ stattgefunden haben, wie ich eben noch erwogen habe, sie muss schon zu Beginn der indo-europäischen Abspaltungen etabliert gewesen sein, sei es als Fremd- oder vielleicht doch als Eigenbezeichnung. Die eigentlich unzoologische Assoziation des „Wolfs“ mit der Methode des „Würgens“ verweist auf den Mimetismus der Jungkrieger ans „wölfische“, eben unzoologisch verstandene Modell ihres eigenen tierischen Verhaltens. Und die unzoologische Qualität der Zuordnung des „Würgens“ ist daher irgendwann, wenn Hund und Wolf nicht mehr den gegensätzlichen Sphären von *Dorf* und *Wildnis* zugeordnet werden, auch für den „Hund“ möglich; entgegen mag man, dass *Würgen* auch intransitiv verstanden werden kann, dass also der Hund zum passiven Würgen vom Kandaules veranlasst wird, so wie es z.B. von dem „hundewürgenden“ Hermes und der von ihm bei Hunden verursachten *Halsbräune* (~ Diphtherie, Rachenbräune) berichtet wird. Damit könnte man den unzoologischen Aspekt retten. Doch bleiben wir bei der These des Mimetismus, der viel besser zur Mentalität der Jungkrieger passt: Die tierische Maske der Jungkrieger kann einerseits als Mimetismus an die Ahnengeister, andererseits aber auch als Anpassung an die Jagdbeute verstanden werden, denn der jugendliche Jäger lauert dem Jagdwild wie ein beutegreifendes Tier auf. Auch hier dürfte der Wolf mit seiner arbeitsteiligen Jagdmethode im Rudel ein wesentliches Modell geliefert haben. Auch dieser Aspekt

hilft vielleicht den Widerspruch zu verstehen, dass die Jungkriegerverbände im eschatologischen Endkampf gegen den kosmischen Wolf (auch, wenn auch nicht ausschließlich) als Anti-Wölfe antreten - lebten und jagten sie doch wie Wölfe in der Wildnis. Die Imitation des Wolfs (wie auch anderer Beutegreifer) führt zu einer Methode indirekten Anschleichens, die in Griechenland z.B. zur Bezeichnung des Männerbundgottes Apoll als *Loxias* (~ seitwärts oder gewunden, jedenfalls nicht direkt oder gerade gehend) führt: Es ist eher die (hinter)listige als die „ritterlich“-direkte Kampfmethod, die den jugendlichen Männerbund kennzeichnet. Aus ihr gehen unmittelbar als Methoden zusätzlichen „Broterwerbs“ Diebstahl, Raub und Mord hervor, die wiederum als originär wölfisches Verhalten verstanden werden: *Sie imitieren Wölfe, d.h. sie leben von Plünderungen*, bemerkt der römische Geschichtsschreiber Servius zur Überlebensstrategie der *Hirpi Sorani*, eines mittelitalischen Jungmännerbundes (in: Kershaw, 126, FN 216):

Der Wolf oder Hund ist das bevorzugte Tier im indoeuropäischen Raum ... Das zur Verwandlung verwendete Mittel ist das tierische Fell; es ist selten ein vollständiges Kostüm - und mit hoher Wahrscheinlichkeit niemals in der Schlacht,

ergänzt Kershaw (129), wobei festzuhalten ist, dass das Tragen einer Tierfellmütze als Verlängerung der eigenen Haartracht und als Zeichen besonderen Verbundenseins mit den tierischen Stammeltern auch in der offenen kriegerischen Auseinandersetzung typisch war: Die griechischen Krieger bezeichnen noch den Bronzehelm als *Hundsfellkappe*. Nur als Einzelkämpfer tritt also der jugendliche Krieger im weitgehend kompletten Wolfspelz oder Hundefell auf, wobei das Protom selten wirklich vollständig gewesen sein dürfte, eher genügte die vordere Hälfte und natürlich die Hunderute oder der Wolfsschwanz, die wahrscheinlich

am Gürtel getragen wurden. Das Selbstverständnis des Einzelkämpfers und getarnten Raubmörders als einsamer Wolf wird im Werwolf-Glauben gespiegelt (> VI). Dabei verstehen die jugendlichen Hunde- und Wolfskrieger das wölfische Stehrecht als Naturrecht (ganz wie Wackernagels Hündchen aus Bretten; > VI), während naturgemäß die Bestohlenen das Ereignis als Plage erleben. Die ständige Störung der Erwachsenenwelt durch das Gesetz des Dschungels der jugendlichen Banden muss mit zunehmender Sesshaftwerdung der indo-europäischen Halbnomaden recht rasch als kontraproduktiv erkannt worden sein, und die Attraktivität monotheistischer Reformen wie der des Zarathustra liegt sicher auch in der zunächst ansatzweisen, dann endgültigen Befriedung der Gesellschaft und der vorbehaltlosen Kriminalisierung der Jugendkriegerverbände, der eigenen wie den Verbänden der anderen Stämme. Aber anders als in Afrika (> II) dauerte die indo-europäische „Initiation“ in die Gesellschaft der männlichen Stammesangehörigen, und zwar *aller, die jemals gelebt haben* (Kershaw, 40), wesentlich länger, manchmal erstreckte sie sich über Jahre. Und der

endgültig Initiierte existiert gegenüber dem Uneingeweihten in einer gesteigerten Wirklichkeit. Sein physischer Tod ist bedeutungslos (Kershaw, 40).

Dieser „Todesmut“ bzw. diese Todesverachtung, deren Träger man heute in nur ganz leicht verschobenem Kontext irrtümlich „Selbstmordattentäter“ nennt, verdankt sich in früherer Zeit nicht nur dem Kult der unsterblich toten Ahnen, sondern auch dem Tragen der Maske, die die Ahnen repräsentiert:

Aus Skandinavien besitzen wir Darstellungen von Kulttänzern, die sehr realistische Wolfsköpfe (nach Otto Höfler (1940, 110) sind es Hundeköpfe; > I, 42: Abb. 11) *und bis zu den Knien reichen*

de Pelzgewänder trugen ... andere Masken bestanden aus Teilen von Tierköpfen ... oder aus dem ganzen Kopf, wobei das Gesicht des Maskierten aus dem geöffneten Rachen herausschaute (> I, 231: Abb. 5.2), wie auf Bildern ... des Hades mit seinem ... Hundekopfhelm (> 193: Abb. 235 & 3.1; in: Kershaw, 41).

Die Pelzgewänder sind höchstwahrscheinlich weitere zum Maskenkopf komplementäre Teile desselben Spendertiers. Neben Wolf, Hund, Bär und Wiesel bzw. Vielfraß oder Marder als typischen Kriegertieren (die m.E. alle hündisch konnotiert waren; dazu weiter unten) gab es noch Pferd, Ziege und Löwe: Die Letztgenannten dürften auch chronologisch zuletzt in den Rang von Kriegertieren aufgestiegen sein - die Ziege mit der Neolithisierung, das Pferd hauptsächlich mit seiner späten Domestikation und der Löwe mit den Wanderungen in südlichere Regionen, in denen er sich z.B. als *ur-mah* (~ großer Hund; > IV) an die Stelle des Hundes schieben konnte. Ebenso ist der Wolf im Sumerischen der *ur-bar-ra* (~ der Hund der Außenseite ~ der Wildnis, denn *bara* bzw. *barbaru* bezeichnet wie das aus dem Akkadischen entlehnte griechische *barbaros* den Fremden im Gegensatz zum Einheimischen): Der Wolf als barbarischer Hund. Eine orientalisierende Phase in der griechischen Geschichte führte dazu, dass auch hier der Löwenkopf als Maske des Herakles die Hundsfellmütze des Vorgängerhelden ablöst (obwohl der Löwe in der Fauna Griechenlands bis zum -7. Jahrhundert nachweisbar sein soll; > 386: Abb. 11). Es kann also durchaus sein, dass Herakles einen vor-griechischen Gott der Jugendbanden erbt, indem er dessen Löwenkopfmäsk übernimmt - dann aber fehlten einige Jahrhunderte der Überbrückung bis hin zum löwenköpfigen Herakles. Wiesel- und Vielfraßkrieger (> 108-11) sind den Wolfskriegern ähnlicher als ihren Kollegen von der Löwen- oder Pferde- oder Ziegenzunft (Alföldi, 1974, 37), was ebenfalls für die hündische Konnotation von Wiesel und Vielfraß spricht. Der *Lar* (~ die gutwillige Variante des

Ahnen im vor-augusteischen Rom) wird auf Bronzestatuetten dargestellt mit einer Fellmütze, die aus Hundefell gewirkt war:

Die große Masse der auf uns gekommenen Larenbilder reproduziert ja mit ermüdender Gleichförmigkeit immer wieder die harmlos zierlichen Typen der augusteischen Zeit; die delischen Bilder, bestätigt durch campanische und durch einige wenige Bronzestatuetten von Lares pilleati (~ eine Fellhaube tragende Laren; > rechts), veranschaulichen eine ältere Vorstellung. Man darf daraus schließen, dass der Pilleus auch an den Compitalien (~ Fest der Lares compitales ~ die Laren der Scheidewege) getragen worden ist ... Und weiter: war dieser pilleus-galerus (~ Fellhaube, spitze Fellmütze; auch Kopfbedeckung römischer Priester, angefertigt aus dem Fell des Opfertiers) wirklich ... ursprünglich eine Tierkopphaube, so erhält nun ein merkwürdiges, stets mit einigem Misstrauen betrachtetes Zeugnis neues Gewicht. Die Lares praestites (~ schützende Laren), sagt Plutarch, hatten einen Hund neben sich und waren selbst mit Hundefellen bekleidet. Der Hund erscheint wirklich schon bei alten Kultbildern der Lares praestites in Rom sowie auf einer Münze vom Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus (Meuli 1975, 1, 271).

Bleiben wir noch kurz bei den Compitalaren und fragen mit Meuli nach ihrem Verhältnis zu den Lares familiares:

Unsere Compitalaren mit dem pilleus-galerus mögen ursprünglich ähnlich wie der wolfsbehelmtetruskische Hades ähnlich wie die Luperci ausgesehen haben, und wenn ursprüngliche Wolfs- oder Hundegestalt (beides kommt aufs gleiche hinaus) für die einen angenommen werden muss, so auch für die andern. Wie diese Hundegestalt zu verstehen wäre, liesse sich wohl genauer ausmachen (ein Fall für Kynosophen); in je-



Bronzene Larenstatuetten mit Pilleus (links im Louvre, rechts aus Italien). „Beide trugen wohl in der erhobenen Hand ein Rhyton (~ Trinkhorn), in der gesenkten eine Patera (~ Opferschale). Der Pilleus (~ Filz(kappe), von Freien getragen: „Servos ad pilleum vocare“ ~ zum Kampfe um die Freiheit herbeirufen) der Figur links bedeckt den ganzen Hinterkopf und fällt bis auf die Schultern; ob der Pilleus der Figur rechts etwa unvollständig erhalten ist, lässt sich aus der Abbildung nicht erkennen ... es ist zu erwägen, ob nicht die auffällige Haartracht vieler Larenbilder als Nachklang des Pilleus zu verstehen sei: eine reiche, das ganze Gesicht umrahmende und bis auf die Schultern fallende Lockenfülle, die sich oft über der Stirn besonders hoch erhebt“; eher ist wohl an die Imitation einer Hundsfellkappe als Frühform des Helms zu denken - das könnte implizieren, dass die frühen römischen wie griechischen Junghirtenkrieger und somit zumindest ein großer Zweig der indo-europäischen Familie sich mit dem Hund als tierischer Erscheinung des Junghirtenkriergottes identifizierten; interessant ist auch die Analogie in der Armhaltung mit der neubabylonischen Figur „Mann mit Hund“, die vielleicht den Hund als Ahnengott über den indo-europäischen Rahmen ausdehnt (> III, 148-62; dort besonders > 160-1: Abb. 196 & 197). Bild & Zitat in: Meuli, 1975, 1, Tafel 25 & S. 281-2.

dem Fall zeugt schon die Tierkopphaube nicht weniger bestimmt als die Tiergestalt für Herkunft aus dem Geisterreich der Toten ... Wie bei den Laren und Larenverehrern der Compitalia sind galeri,

galearia (~ Spitzhauben, spitzhauben-ähnliche Kopfbedeckungen) auch bei den *Luperci* anzunehmen; für die ... sagenhaften Verbindungen der *Laren* mit Romulus und den *Luperci* sowie mit Herkules ist das nicht unwichtig,

meint Meuli (1, 275 & 229) und eröffnet uns Kynosophen bedeutende Querverbindungen, die auf ein eher hündisches denn wölfisches, jedenfalls canides Urbild schließen lassen, das so unterschiedlichen Figuren wie Romulus, Herkules und Lar gemeinsam ist. Auch Kris Kershaw (143, FN 259) schließt sich - wie Meuli - dem alten Plutarch vorbehaltlos an und meint 2.000 Jahre später auch:

Das Tier, das z.B. den „Lar praestes“ begleitet, ist sicher ein Hund und kein Wolf.

Dieser Hund repräsentiert als tierische Erscheinungsweise des *Lar Praestes* die zivile Komponente der Alt-Römer: Ein *Lar* ist die vergötterte Seele eines Verstorbenen, die Haus, Hof und Familie schützt; ein *Lar praestes* (Plural: *Lares praestites*; *praestes* im Singular ~ schützend) ist also zunächst nur ein Pleonasmus, dann aber eine Intensivierung der Bedeutung, da die *Lares praestites* nicht mehr nur Haus, Hof und Familie schützen, sondern im römischen Verständnis die Stadt, die proto-römisch sicher noch als Dorf konzipiert war. Das 'Dorf' aber befindet sich konzeptionell mit dem *Hund* im Gegensatz zur 'Wildnis', in der die Jugendbanden ihr Überlebenstraining absolvieren, indem sie sich mit dem *Wolf* identifizieren. Dass die Wölfin zum Symboltier Roms aufsteigen konnte oder musste, dürfte wohl an der Glorifizierung und Beibehaltung räuberisch-imperialistischer Praktiken liegen, die sicher ihren Anteil am Zustandekommen des Römischen Reiches haben. Da die *Lares* eine Mutter haben, die wahrscheinlich mit der *Acca Larentia* bzw. *Acca Larentina* gleichzusetzen ist, dürfte die tierische Erscheinungsweise der alt- oder protorömischen Ahnengöttin eine Hündin gewesen sein. *Acca Larentia* (~ die Larenmutter), ist als die

römische Flurgöttin die Personifikation der Stadtflur und ihres tellurischen Segens und nach der Sage Gattin des Hirten Faustulus, die den Romulus und Remus genährt und erzogen haben soll (eine Analogie zur hündischen Amme spako, die Kyrus aufgezogen hat) ... Sie gilt auch als Mutter der zwölf Arvalbrüder (arvalis ~ zum Saatfelde gehörig; daher *Fratres Arvales* ~ die Arvalbrüder), ein Kollegium von zwölf Priestern, an deren Spitze ein Magister stand, der Sage nach schon von Romulus seiner Amme Akka Larentia zu Ehren eingesetzt. Ihre Würde war lebenslänglich und verblieb selbst denen, die im Exil waren. Sie kooptierten sich selbst den Magister auf ein Jahr an den Saturnalien; einer war Flamen (~ Eigenpriester; analog zum Brahmanen), der mit dem Magister das Opfer vollzog. An den Iden des Mai hielten sie, das Haupt mit einem Kranze von Ähren ... und einer weißen Binde ... geschmückt, *capite velato* (~ mit verschleiertem Haupt) unter Absingen eines Liedes ... einen Umzug um die Felder (vgl. den Umlauf mit Hund > II) in den Grenzen des ältesten Weichbildes von Rom, um Fruchtbarkeit von den Göttern und Schonung der römischen Felder von Mars insbesondere zu erleben. Ihr zu Ehren wurde von den Römern im Dezember ein Fest gefeiert, *Larentalia* oder *Accalia* genannt. Wahrscheinlich ist die *Acca Larentia* aus der tuskischen Religion in die römische Mythologie gekommen (in: Georges, *Lateinisch-Deutsches Wörterbuch*).

Die Bitte um Schonung der Felder ist doppeldeutig: Mars möge die Felder schützen oder er möge sie verschonen. Da von Georges u.a. die altrömische Göttin *Luperca* mit der *Acca Larentia* identifiziert wird, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen den wölfischen Eigenschaften der *Luperca* (~ die Wölfische) und dem hündischen Verhaltensrepertoire der *Acca*, das sich nur als die zwei Seiten einer Medaille begreifen lässt: Die Ambivalenz des *Canis* wird je nach Bedarf hündisch oder wölfisch vereinseitigt.

Der tierische Stammvater der zivilisierten Römer war also der Hund *und* der Wolf, was man durch eine sumerische Analogie erläutern könnte: Dort war der Löwe als großer (wilder?) Hund konzipiert - der Wolf wäre demnach im Alten Rom ein wilder Hund. Dann war die Römische Wölfin (> VI) nur die re-barbarisierte Hündin in vollkommener Entsprechung zu den ebenfalls re-barbarisierten Junghirten um Remus und Romulus: Beide - „Wölfin“ wie „wölfische“ Junghirten - repräsentieren den von seiner Ambivalenz zu seiner barbarischen Komponente vereinseitigten Hund: So erscheint Mars als Kriegsgott und Gott der Krieger im Kontext der erwachsenen Krieger eher hündisch und in der Assoziation mit den Jugendkriegern um Remus und Romulus eher wölfisch - und Mars als Wolfsgott sandte natürlich

*eine Wölfin, um die Zwillinge in der Wolfshöhle des Palatin, dem Lupercal, zu säugen. Als sie in dem Alter waren, da sie der Amme nicht mehr bedurften, wurden sie von einem Hirten namens Faustulus oder Faustus gefunden, dessen Name auf einen anderen Wolfsgott, Faunus (> *dhau ~ (wölfisch-hündischer Würger; > vgl. Kandaules), verweist. Er brachte sie nachhause zu seiner Gattin Acca Larentia, der Mutter der „fratres Arvales“ (Kershaw, 145).*

Ist es nur klangassoziative Scheinlogik, die *Arvales* mit den *Aralez* der Armenier (> VI) zu assoziieren und beide auf ein gemeinsames indo-europäisches Urbild zurückzuführen? Die wölfisch konnotierten Zwillinge Remus und Romulus sind jedenfalls die deutlich jüngeren Ziehbrüder der *Arvales*-Brüder: Spaltet sich hier im frühen Rom der den indo-europäischen Stämmen inhärente Widerspruch auf zwischen barbarisierten Jugendkriegern, die mit ihrem Stehrecht auch im eigenen Stamm eher kontraproduktiv wirken, und den die eigenen Felder schützenden und hündisch konnotierten *Arvales*-Truppen der erwachsenen Kriegerklasse?

Die Alten selbst identifizierten die Larren mit den „manes“, den Ahnen ... „und zwar Seelen guter Menschen, zum Unterschiede von den Larven und Lemuren, den unruhigen, spukhaften Geistern und Gespenstern der Bösen, Unseligen“ ... auch die Maruts etwa sind klar von den anderen Rudras, den spukenden Geistern geschieden ...

Der Lar wird (als Lar familiaris) am heimischen Herd zusammen mit der Vesta (~ römische Göttin des Feuers, die anderswo als Herdgöttin auch die Göttin der Ahnen ist; > I) und den Penaten verehrt, aber sein wichtigster Kultplatz ist an Grenzen und Wegkreuzungen (Lar compitalis und Lar vialis) ... Zu anderen Zeiten bewacht der Lar compitalis die Felder, und jedes Feld hat seinen Lar. Der Lar militaris, der dämonische Schutzherr des Schlachtfeldes, wird als speertragender Jüngling ähnlich den Dioskuren porträtiert, aber in ein Hundefell gekleidet und von einem Hund begleitet (Wissowa, 171; in: Kershaw, 41, FN 37 & 103-4).

Dass auch der das Feld bewachende Lar ganz wie seine an anderen Grenzen und Kreuzwegen wachenden Kollegen - vom Verhaltensrepertoire her hündisch konzipiert ist, bedarf keiner weiteren Beweisführung, man denke nur an Hekate (> III), die besonders an Dreiwegen und Hauseingängen geortet wird, und an Hermes, der ebenfalls bemerkenswerte Beziehungen zu Grenzübergängen und Hunden unterhält (> III). Dass auch der militärische Lar als Hund und nicht als Wolf konzipiert ist, ist zu erklären aus dem Kennzeichen des militärischen Verbands: Es handelt sich um das staatlich organisierte Militär und nicht um die Guerilla-Banden der Junggesellenbünde. Hund und Wolf sind also in diesem Kontext als Symboltiere der offiziellen Armee bzw. der Geheimarmee gegensätzlich konzipiert, und den römischen Kriegsgott Mars darf man wohl

einen zum großen Gott emporgewachsenen Lar militaris nennen, den einstigen Führer der kriegerisch gerüsteten Seelen, wie Odin Führer der Einherier (> 190-1; 216) ist,

bilanziert von Schroeder bereits 1908 (in: Kershaw, 104). Hund und Wolf sind aber im Kontext der Ahnen nicht immer gegensätzlich aufgefasst, sondern manchmal komplementär, wenn nicht sogar in manchen Situationen deckungsgleich konzipiert:

In der Weltanschauung der Männerbünde 'bedeuten' Wolf und Hund dasselbe. Wo wir einen klaren Gegensatz wie den von Dorf und Wald erkennen (> I, 168: Abb. 11 b), erwarten wir vermutlich, den Hund dem ersteren, den Wolf mit seinen Konnotationen von 'Außerhalb', Raub - besonders von Vieh - und Gefahr, dem letzteren zugehörig zu finden. Stattdessen bemerken wir, dass beide in ihrem Kampfgeist gleichwertig sind - Odins Krieger sind 'rasend als Hunde oder Wölfe', stehen im selben Verhältnis zum Tod und werden mit denselben Göttern verbunden (Kershaw, 143).

Hundemaske wie Wolfsmaske bewirken (neben berausenden Getränken wie *soma* und *haoma* usw.) also dieselbe Ekstase und existentielle Steigerung:

Die Maske zeigt, dass ihr Träger ein dämonisches oder übernatürliches Wesen ist. Er ist nicht mehr er selbst: Er ist ein Ahnherr (Kershaw, 41).

Maskenbrauch wurzelt, wie Meuli (1975, 1, 275) erkennt, im Totenglauben und im Totenkult und ist

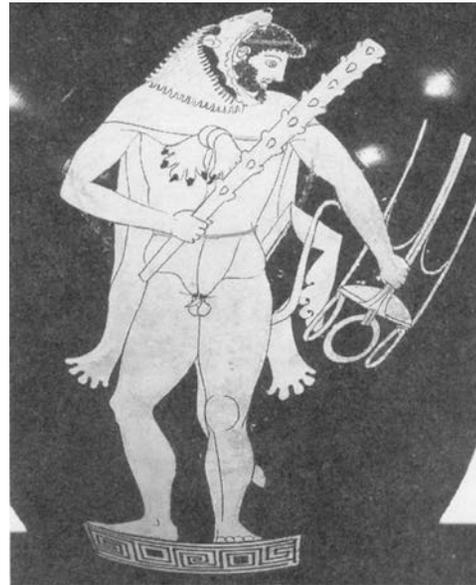
eines der faszinierenden Phänomene, die auf der ganzen Welt bei Völkern nachweisbar sind, die Zehntausende von Jahren hindurch keine Verbindung zueinander gehabt haben können,

wie Kershaw ergänzt und so meine - manche Leser erschreckende - Analogisierung von indo-europäischen Zeremoniellen mit analogen, manchmal sogar homologen amerikanischen oder afrikanischen Varianten über Zeit und Raum hinweg dem Vorwurf der Willkür entzieht (oder ihn sich zuzieht). Doch kommen wir nach diesem Anfall von Genugtuung wieder

zurück zur indischen Variante

der scheinbar rein indo-europäischen Jungmännerbünde, deren Tradition tatsächlich wohl vor-indo-europäisch ist: Rudra ist der Schutzpatron der Diebe und Räuber, womit auch und besonders die Junghirten gemeint sind, die sich von ihrem Stamm absondern - sie haben ein eindeutiges „Stehlrecht“: Rudra steht also für die Entdomestikation der männlichen Jugendlichen über die Stammesgrenze hinaus. Im *Sulagava*-Opfer wird Rudra das beste Rind der Herde dargebracht, indem man es auf einem speziellen Platz tötet. Alle Teile verbleiben am Opferplatz: Mit dem Opfertier erkaufte man sich Gesundheit für den Rest der Herde und die eigene Familie. Da die *Vratyas* nicht von Rudra und dessen Heeren *Rudras* - zu trennen sind und - wie Rudra - mit ihren Opfern eine gewisse Verantwortung für das Wohlergehen der Rinder übernehmen, könnte man schließen, dass in älterer Zeit die *Rudras* in Form von menschlichen Bündeln bei den Viehzüchtern auftraten und sie gegen Schutzgeld gegen ähnliche Bünde verteidigten. Das wäre aber zu eindimensional gedacht, denn diese Bündel ersparen dem Viehzüchter die Sünde, selbst ein Opfertier töten zu müssen, indem sie ihm das Opfertier scheinbar rauben und es für ihn töten (Falk, 65). Eine indo-europäische Rudra-Parallele ist der altiranische Gott Aesma: Seine Verehrer haben die gleichen Riten wie die vedischen *Vratyas*. Auch zu Aesmas Kult gehört das Schlachten von Rindern: Aesma erhält den Stier und wendet dafür den Tod der rest-

lichen Tiere der Herde ab. Ein „Heer“ zweifüßiger „Wölfe“ (> 210-3) dient dem Aesma und, indem es ihn zufriedenstellt, auch dem opfernden Viehzüchter: Diese „Wölfe“ sind sowohl des Menschen Wolf als auch seine Helfer. Auch im germanischen Bereich wird dem Wilden Jäger einmal im Jahr ein Rind geopfert, meist um die Wintersonnwende, dann holen sich das Wilde Heer oder die „höllischen Hunde“ ein Rind: Der Zweck ist Freikauf des Spenders vom Tod für Mensch und Hausvieh. Dazu wird häufig die beste oder schönste Kuh geopfert (Höfler, 121-26). Hauptaufgabe dieser Bünde ist es, mit diesen „Opfern“ die Fruchtbarkeit von Herde und Land zu sichern. In Indien und Iran und in Europa nahmen sich Spezialisten im Dienst eines Gottes auf dieselbe Art und Weise der Opfertiere an: Das verweist auf eine gemeinsame Basis vor der indo-europäischen Trennung in vereinzelte Stämme und Völker. Der Anführer der *Vratyas* und diese selbst trugen ein Kleidungsstück aus schwarzem Stoff, die Farbwahl zeigt seine Verbundenheit mit der Sphäre des Todes und eine patriarchalische Farbmotivik an. Schwarz trugen auch die alt-iranischen Aesma-Verehrer. Außerdem trugen die Bruderschaften Wolfspelze, weil sie sich in Wölfe verwandeln, und wenn Wolfspelze nicht verfügbar waren, verwendete man in einigen Gegenden Schaffelle, woher wahrscheinlich der Spruch vom *Wolf im Schafspelz* stammt. Auch bei den römischen Lupercalinen findet man Bocksfelle, mit denen die *Luperci* (~ Wolfsmenschen) bekleidet sind, was Höfler (64, FN 231) erklärt mit der Schwierigkeit, sich Wolfspelze zu beschaffen. Auch die Anführer der entsprechenden Burschenschaften der Wikinger wurden ebenfalls „Hunde“ genannt, obwohl sie Rentierfelle trugen (Falk, 21), vermutlich nur aus Not und ersatzweise, denn der Bug der Wikinger-Schiffe endet in einem „Drachen“-Kopf mit Nüstern, Zähnen und gerundeten Ohren des Hundes, nicht des Rentiers. Auch die zuerst aus Hundefell gefertigte Kappe (ursprünglich als Adjektiv *kúnen* ~ hündisch, dann als met-



Herakles als Schnittpunkt des Schamanen, des Jung-herdenkriegers (> 418) und des Wilden Mannes (Rotfigurige griechische Amphore; um - 480). In: Bartra, 35, Fig. 11.

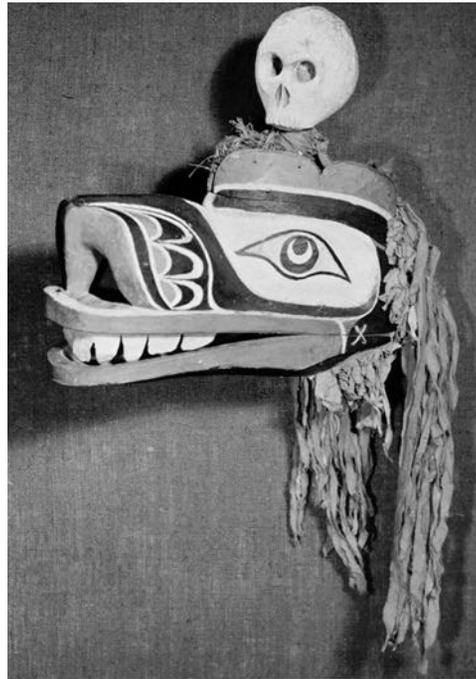
onymisches Nomen) der griechischen Krieger konnte später aus Rinds- oder Ziegenleder und aus Marderfell gewirkt sein: „Hundsfellkappe“ hieß sie dann immer noch. Felle galten auch im Alten Indien nie als Kleidungsstücke des Alltags, und so lasen sich die Felle als äußere Zeichen der Verwandlung in ein (Raub-)Tier deuten (vgl. > III, 596: Abb. V, 4 & > VI): So wird das Fell zum Protom bzw. zur *Protome*. Standen Felle nicht zur Verfügung, so trug man ausgefranste Kleidung, die in diesem Fall das Fell imitiert und als solches Wildheit und Missachtung der Gesetze einer zivilisierten Gesellschaft ausdrückt (Falk, 23).

Vor-indo-europäische Parallelen

finden wir bei den Nootka- und Kwakiutl-Indianern (> I) im Nordwesten Nord-Amerikas. Bei den Nootka gibt es das Wolfs-Ritual, veranstaltet von der Wolfsgesellschaft *Klukwanna* (W. Müller, 1981, 231). Auch die Initiation in diesen Männerbund heißt *Klu-*



Konzeptionelle Vorläufer des Werwolfs? Oben: Diese Felsgravierung von Besso-Noss am Onega-See in Russland zeigt einen Schamanen mit Wolfsmaske und Trommel hinter einem Rentier. Die indo-europäischen Junghirtenkrieger tradieren die Wolfsfell- und die Hundsfellkappe mit Ohren als schamanisches Erbe. In: Lommel, 175. Rechts: Bemalte Tiermaske eines Schamanen des Kwakiutl-Stammes: Die Maske wurde beim Hamatsa-Zeremoniell der Kwakiutl getragen (Vancouver/Kanada, 1880 bis 1900): Auf den Kopf der Wolfsmaske des Schamanen ist der Schädel seines Opfers gesteckt. Die Tiermaske kann geöffnet werden und zeigt dann ein menschliches Gesicht und so die Doppelnatur (> 373: Abb.) ihres Trägers: Mensch und Tier zugleich zu sein. In: Lommel, 91, Abb. 25.



kwanna und findet um den 21. Dezember zur Wintersonnwende statt. Die Bedeutung von *Klukwanna* ist nach W. Müller *einen Schatz finden*, weil das Wort angeblich mit dem gleichbedeutenden *tlugwala* der benachbarten Kwakiutl zusammenhängt. Mir wäre lieber, man fände eine Entsprechung zu „*klu-kwan-na*“, dann ginge die Bezeichnung nämlich auf die Wurzel *KUAN (~ Hund) zurück. Jedenfalls gewinnt man bei den Nootka einen geistigen Schatz durch Initiation in diesen Bund, weil man Anteil erhält am geistigen Besitz ihrer Gesellschaft (W. Müller, 1981, 232). Es würde hier zu weit führen, das mehrtägige Initiations-Fest detailliert zu schildern (> W. Müller, 231-3). Für unsere Zwecke genügen folgende Einzelheiten: Die Mitglieder der Gesellschaft maskieren sich zum Fest mit schwarz bemalten Gesichtern und einer umgehängten Decke, die vor dem Gesicht wie eine Wolfsschnauze gefaltet gehalten wird, *nur der oberste Wolf trägt eine Holzmaske* (> oben rechts). Beim Einbruch der Wölfe ins Elternhaus des Initianden wird das Feuer mit einem Eimer

Wasser ausgelöscht (> I, 505 & 517). Die *Klukwanna* nehmen den Initianden mit und verschwinden mit ihm im Wald:

Unter allgemeinem Gejammer zerstreuen sich die Leute in ihre Häuser, rasseln mit den Klappern und stimmen Gesänge an, um die Wölfe fernzuhalten. Am anderen Morgen erscheinen die Kinder an einer bestimmten Stelle, wo man sie vom Dorf aus sehen kann, mit geschwärzten Gesichtern und im Schmuck von Tannenzweigen. Die Leute versuchen, sie aus der Gewalt der Wölfe zu befreien, es misslingt aber. Nun bringen die Wölfe die Novizen ins Festhaus, wo sie in halber Abgeschlossenheit bleiben. Am Abend beschnüffelt (~ Beatmung? Einhauchen anderen Lebensodem?) ein Wolf die Initianden, sie werden vom Wolfsgeist befallen, d.h. sie verwandeln sich selbst in Wölfe und benehmen sich wie geistesabwesend und wie halb Ohnmächtige (W. Müller, 1981, 232).

Man vergleiche mit der Initiation des *stinkenden Hundes* in Afrika (> II, 589). Ähnliche Szenen wie am ersten Tag folgen in den nächsten Tagen. Am vierten Tag gelingt es nach dem vierten Versuch, die Kinder aus der Gewalt der Wölfe zu befreien, denn

beim vierten Mal sind die Wölfe so weit 'gezähmt', dass der Fang der Novizen gelingt (W. Müller, 1981, 233).

Der Bericht über dieses Ritual kann logischerweise nichts davon erzählen, was mit den Kindern im Wald geschieht - der Mythos springt hier ein und füllt die Lücke:

Die Novizen werden in die Wolfshöhle am Fuß der Berge geschleppt, dort 'getötet' (in einem Fall durch den Anblick einer todbringenden Keule) und wieder zum Leben erweckt ... alle Kandidaten erfahren im Wald jene Urweihe, der sich in mythischen Zeiten der erste Kandidat unterzogen hat. Sie werden sterbend zum Wolf und erwachen als neugeborene Menschen (W. Müller, 1981, 233).

Dieser erste Kandidat muss ein Schamane gewesen sein, mindestens aber das Modell für die Nootka-Schamanen - das Motto der Veranstaltung: *Stirb und werde*. Das schamanische Erbe der indischen *Vratyas* wird auch transparent, wenn wir von den sibirischen Schamanen erfahren, dass sie sich in ekstatischen Tänzen wie das Tier gebärden, das vom Fell und der Kopfbedeckung des Schamanen dargestellt wird:

Der Grenzübergang zwischen Tier und Mensch ist in der atavistischen Tradition der Jägerzeit schwach markiert; vielmehr besteht eine enge Verbindung und Durchdringung beider Sphären (Lommel, 175).

Es ist also in der Tat ein vor-indo-europäischer Atavismus, der von den indo-europäischen Jugendbünden praktiziert wird, und er kann sich in seiner vereinseitigten des-

truktiven Tendenz nicht mit der ganzheitlich-schamanischen Tradition legitimieren. Wer das Fell trug, ließ sich den Bart wachsen und vermied Körperpflege. Man(n) verdeutlichte so im germanischen Bereich (s)eine Widmung an Odin-Wodan. Der Bärenhäuter im Märchen, der sich nicht kämmen und die Haare schneiden darf, gehört auch in diesen Kontext - wie auch die hundsköpfigen Wesen bei den Südslawen, die angeblich vollkommen behaart und meist auch noch einäugig wie Wodan sind (Kretzenbacher, 22 & 87). Während jedes Mitglied der Jugendbande so zum *stinkenden Hund* wird und sich ungezügelt und lüstern der Laune des Augenblicks hingibt, repräsentiert der Anführer der *Vratyas* hingegen das unterdrückte Leben, die Nichtentfaltung und den Tod, denn er darf während des *Vratya*-Fests weder Fleisch essen noch sich mit Frauen einlassen (Falk, 28). Die 61-Tage-Variante des *Vratya*-Fests fand über die gesamte Jahreszeit *Sisira* statt (das alt-indische Jahr hatte sechs Jahreszeiten zu ca. 61 Tagen), während die kurze zwölftägige Variante außerindische Parallelen hat, die kalendarisch an den zwölf Tagen zwischen St. Stephan und Dreikönige stattfinden. Für diese kurze

12-Tage-Variante,

eigentlich sind es zehn Nächte, wird in der indo-europäischen Frühform des Fests ein Menschenopfer rituell verspeist: Die Verehrer des *Zeus Lykaios* (~ wölfischer Zeus) im griechischen Arkadien (> VI) aßen Menschenfleisch, um die Wolfsverwandlung zu bewirken, und bei den römischen Luperalien bestrichen sich die Vertreter der beiden Gruppen die Stirn mit Blut (Alföldi, 100): Das Trinken von Blut schaffte nicht nur in Rom eine Blutsbrüderschaft - gemeinsames Trinken von Blut gehörte zum Initiationsritual aller Werwölfe (Höfler, 146). In Kärnten und in Russland glaubte man, die Hundsköpfigen liebten es, Menschenblut zu trinken (Kretzenbacher, 15, 116, 121). Die Feiern in den Zwölften bewirkten also, dass die Mitglieder der Gemeinschaft über ein Menschenopfer

und den Genuss von Blut oder Fleisch zu „Blutsbrüdern“ wurden, die sich durch ihr Verhalten in Wölfe verwandelten. Besonders im germanischen Kreis ist häufig der Glaube überliefert, rohes Fleisch zu essen und Blut zu trinken verleihe außerordentlichen Mut und Kraft (Alföldi, 148). Gerade durch den Genuss von rohem Tierfleisch und von Menschenfleisch - sollte der Hund als Exkarnator nachgeahmt werden? - unterscheidet sich der initiierte „Hund“ nicht nur der indischen *Vratyas* von anderen Fleischessern (Falk, 42). Auch in indonesischen Kulturen z.B. muss Blut fließen, um der Erde wieder die Kraft zurückzugeben, die ihr das alte Jahr genommen hat (Barnes, 189). Wer nun glaubt, besonders fern von der Zivilisation zu sein, täuscht sich, denn gleichzeitig dient das Ritual dazu, Dichtung zu schaffen: Kampfzorn und dichterische Inspiration werden mit demselben Wortstamm bezeichnet (Höfler, 57). Das Dichten gehörte also auch zur Domäne dieser ökonomisch zurückgekommenen Jugendlichen im Alter von manchmal 10, meist 16 bis 20 Jahren, die sich als „Hunde“ zu indo-europäischen Bruderschaften zusammenschließen (Falk, 49 & 94): Noch für Mephisto in Goethes *Faust* war Blut ein ganz besonderer Saft, und so „fließt“ noch im diabolischen Teil der Weimarer Klassik das Blut mit der Kunst ineins. Die Blutsbruderschaft bewirkt und fördert tiefenpsychologisch die Wahrnehmung der männlichen Gegensätze, die sich im Jungmännerbund artikulieren, dass nämlich

Siegender und Sterbender auch immer dieselben sind. Der opfernd Siegende ist immer ein künftig geopfert Besiegter. Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der männlichen Gegensätze ist der erste Beginn des männlichen Selbstbewusstseins (Neumann, 1949, 149).

So ist jedes Mitglied des Bundes ein potentieller Anführer und ein Opfer zugleich. Sind die hündischen Aspekte in der kurzen 12-Tage-Variante nur knapp zu erraten, so hat die lange

61-Tage-Variante

klarere kynologische Merkmale: Da wäre zuerst die Dauer des Fests zu nennen, die sich ziemlich genau deckt mit der durchschnittlichen Trächtigkeitsdauer einer Hündin. Als stärkeres Indiz ist der Name der Jahreszeit von Bedeutung, denn *Sisira* ist fast identisch mit dem Namen des Rüden, der der Gemahl der göttlichen Hündin *Sarama* ist (> 156-9): Sein Name ist *Sisara*. Das dritte Indiz ist der Opfergegenstand der *Vratyas* und ihr Ritualverhalten während des Fests: Das Opfer ist eine „menschliche“ Kuh, dargebracht von „Hunden“ in einer Zeit der Entbehrungen, um die Natur und die tiefstehende Sonne wieder in Gang zu bringen. Die *Vratyas* bewegen sich während der Opferung wie Hunde, sie bellen, laufen auf allen Vieren, (fr)essen aus Schüsseln, die auf dem Boden stehen, und versuchen mit ihrem Mund/Maul, sich gegenseitig das Rindfleisch aus dem Maul/Mund des anderen zu reißen. Diese kultische Handlung war notwendig, denn ohne sie würden alle Kühe sterben, die Sonne würde nicht wieder nordwärts ziehen und das Universum würde im Chaos versinken. Der Kult der *Vratyas* war nichts anderes als die Geburt eines neuen Jahrs mit neuem Leben und einer steigenden Sonne, die sich wieder weiter nach Norden traut. Ein archaisches Ritual, von Hunde-Menschen in hündischer Zeit (~ Trächtigkeitsdauer) durchgeführt an Opfern, die menschlich und tierisch zugleich sind.

Rudra - und der Hund im Würfelspiel der Junghirten

Das Rind des *Sulagava*-Opfers wird Rudra und seinen Scharen dargebracht, und der Ablauf der Opferung vollzieht einen Übergriff nach, den ursprünglich diese Heerscharen ohne Zutun des Viehbesitzers durchführten: Sie lärmten in der Nacht, raubten sich Rinder, zogen damit ab, töteten ein Tier und aßen zusammen davon. Der Abscheu vor der Tötung gewann bald die

Oberhand, indem das Opfertier mit dem Empfänger Rudra gleichgesetzt und wie Rudra verehrt wurde (Falk, 61). Die Kuh wurde in der Sabha getötet, einer ursprünglich mit Gräsern an Seiten und Dach bedeckten Hütte, die nah an einer Stelle außerhalb des Dorfs im Süden errichtet war, wo von allen Seiten die Wasser hinfließen und wo man die Toten verbrennt (Falk, 86).

An dieser Stelle lag nach Verdunstung des Wassers Salz an der Erdoberfläche. Viehzüchter hielten diese Stelle in hohen Ehren, während sie Landwirten als unfruchtbar galt. Salz bedeutet in der indischen Viehzüchter-Mythologie Samen, Zeugung: So lässt man die Toten als *Manen* (~ männliche Vorfahren) an der Zeugung teilhaben. Und in dieser Senke wurde ursprünglich auch das indische Würfelspiel durchgeführt, bis man aufwändigere Konstruktionen dafür erfand. Der Gewinner des Spiels ist der *Svaghni* (*sva* ~ Hund; > 245-7), der bei diesem ganz speziellen Spiel den Hunde tötenden Gott *Svaghna* auf seiner Seite hat und der deshalb gewinnt. Um einen Einblick in die Hundesymbolik dieses Spiels zu bekommen, müssen wir uns dem Spielmittel kurz zuwenden, und das sind Nüsse, die im Januar und Februar reifen, also in der Zeit der 61-Tage-Variante. Dieser Nussbaum gilt als haariger Baum, und Rudra ist der Gott besonders der Bäume mit grünem Haar (vgl. Al Khidr > 292). Rudra ist also die höhere Macht, die hinter diesem Nussbaum steht und als dessen Vater bezeichnet wird. Die ovalen Nüsse des Baumes sind die dreimal fünfzig „Würfel“ ohne Kanten im vedischen Würfelspiel. Die 150 Würfel repräsentieren eine Einheit von dreimal fünfzig Junghirten, die somit vor dem Hintergrund frühvedischer Lebens- und Wirtschaftsformen zu sehen ist (Falk, 107): Drei wandernde Scharen von 50 (= 49 plus 1) Mitgliedern wurden zu einem **koryos* zusammengefasst, dessen Hunde- oder Wolfskrieger in Untergliederungen organisiert waren, also in kleinen Banden, die aus Dreier-Multipla, meist aus neun, manchmal auch aus zwölf

Mitgliedern bestanden. Ein „Hund“ bildete z.B. mit elf anderen Kriegerern, die im Gegensatz zu dem in ein Hundeteilprotom gehüllten Anführer-„Hund“ nur noch in Rentierfelle gekleidet waren, den Kern der Truppe, die König Olaf den Heiligen in der Schlacht von Stiklastadir im Jahr 1030 besiegte. Der griechische „Wolf“

Dolon hat in Euripides' „Rhesos“ zwölf Mitstreiter, und die römischen Sallii, Luperci und fratres Arvali (> 384 & > VI) wurden alle aus Einheiten von zwölf Männern gebildet; die Letztgenannten sollen die zwölf Söhne von Romulus' Pflegemutter gewesen sein (Kershaw, 136-7).

Sie alle waren mithin Wölflinge. Die iranischen Jungkrieger-Verbände schlossen sich zur höheren Einheit von drei 50er-Gruppen als *kardakes* zusammen; ebenso sind die 150 Jungkrieger des irischen Helden *Cú Chulainn* (~ Hund des Culann) in drei 50er-Gruppen zusammengefasst (Kershaw bringt weitere Beispiele für 50er-Gruppen). Der Anführer der 50er Gruppe ist der „Hund“, und der Wurf im Würfelspiel, der den Anführer bestimmt, wird ebenfalls „Hund“ genannt. Da Aktaion (> IV, 371-7) von seinen fünfzig Hunden zerfleischt wird, könnte man ihn im Substrat des Akataion-Mythos als Anführer einer 50er-Gruppe auffassen. Gleiches könnte für den 50-köpfigen Kerberos gelten, der als anführende „Hund“ den Tod verkörpert - den anderer und seinen eigenen. Das alles könnte in der Zahlensymbolik des Nuss-Spiels enthalten sein: Das indische Würfelspiel besteht deshalb aus 50 Nüssen, und „Hund“, d.h. Anführer wird der, dem die Verlierernuss *Kali* zufällt. Kali ist als Spielergebnis materiell eine *eko'ksah* (~ eine Nuss), als Wesen aber ist Kali *ekaksa* (~ ein Auge habend; > 169). Einäugige, Blinde und Hunde erscheinen auch in den Mythologien der Antike als Todesboten - und der einäugige Wodan/Odin ist der Kriegergott der Germanen. Auch Rudra wird als *ekaksa* bezeichnet, womit er zu parallelisieren ist mit Wodan. Mit der

einäugigen Verlierer-Nuss steht Rudra an der Spitze des Würfelbundes, allerdings nur indirekt, da er sich ja als „Hund“ unter den Würfeln in der Spielgrube verbirgt (Falk, 109): Der Verlierer des Spiels wird zum „Herrn über das Opfertier“, er muss als „Hund“ das Opfertier zerlegen - und er wurde in frühester Zeit als Gegenopfer getötet. Es ist somit Rudra, den der *Svaghna* mit seinem Gewinnerwurf abwehrt. Da der „Hund“ die einzige explizite Verbindung ist zwischen dem vedischen Spiel Indiens und den Würfelspielen der europäischen Antike, muss in diesem „Hund“ folglich Sinn und Urzweck des Spiels zu erkennen sein: Der Hund stellt den Verlierer dar, und der Hund war im *Veda*, zusammen mit Rudra, mit dem Tod assoziiert (Falk, 110). Da aber Kali auch den Führer des Hirtenkriegerbundes bezeichnet, müsste das Urspiel dazu gedient haben, einen Führer, eben den „Hund“, zu ermitteln. Wer also das Hundergebnis hatte, und das heißt, wer die Nüsse nicht mehr vollständig zusammensetzen konnte (Falk, 133), in den fuhr Rudra, der wurde zu Rudra, zum Hund, zum Führer der wilden Schar (Falk, 111). Das Spiel um die Führung der Gruppe fand in der Zeit des *Sisira* statt, etwa Ende Dezember bis Ende Februar, in der Zeit, in der auch die *Vratyas* die 61-Tage-Variante ihrer Feier veranstalten. Die auf die Wintersonnwende folgenden sechs Monate werden den Göttern zugeordnet, die sechs Monate ab der Sommersonnwende, von der an das Tageslicht abnimmt, den *Manen*, den männlichen Vorfahren. Rudra ist an die Wintersonnwende gebunden, an die Dunkelheit der Nacht, er gehört in die Welt des Todes. Der Spielort, die *Sabha*, befindet sich südlich der jeweiligen Siedlung, also in jener Richtung, in der sich die Wintersonne befindet. Das notwendig unzivilisierte Verhalten dort ist Gegenstück zum geordneten Leben der Lichtgötter: Das Auswürfeln des Führers, der die Rolle des Todes übernimmt, und das sonst unübliche Schlachten einer Kuh, um Rudra zu besänftigen und um Hunger und Tod für ein weiteres Jahr abzuwenden. Und

in dieser Nacht wird auch Indra geboren, jener Gott, der zusammen mit den *Maruts* und *Vratyas* das folgende Jahr bestimmt: Das alles findet in dieser Nacht statt. Der Führer der Gruppe aber war als „Hund“ dem Reich der Lebenden schon entzogen. Er beteiligt sich nicht am Treiben der Gruppe und verzehrt nichts - eine auffällige ethnographische Parallele findet sich auf etwas anderer Ebene bei den Naskapi-Montagnais-Indianern, bei denen der Bärenötter als Gastgeber beim Festessen nicht mit aß (oft bewahrte man ihm aber einen Teil für später auf; Kohn, 32): Die Vorschrift, dass der Führer der *Vratya*-Gruppe nichts verzehren darf, geht daher vermutlich auf das Bärenzeremoniell oder das ihm zu Grunde liegende universale Großwildjagdzeremoniell zurück. Und deshalb war er zwar Führer, aber auch Verlierer. In der indo-europäischen Urfassung des vedischen Spiels wurden also keine Gewinner ermittelt, sondern man suchte einzig und allein den ehrenvollen Verlierer. Ganz analog verhalten sich die *Chatten* in der *Germania* des Tacitus (> 169), die mit den verschiedenen Lautverschiebungen erst zu *Hatti*, dann *Hassi* und *Hessi* und schließlich zu *Hessen* werden, und zwar zu „Hunde“-Hessen (> 398):

Das Würfelspiel betreiben sie seltenerweise in voller Nüchternheit, ganz wie ein ernsthaftes Geschäft; ihre Leidenschaft im Gewinnen und Verlieren ist so hemmungslos, dass sie, wenn sie alles verspielt haben, mit dem äußersten und letzten Wurf um die Freiheit und ihren eigenen Leib kämpfen. Der Verlierer begibt sich willig in die Knechtschaft: Mag er auch jünger, mag er kräftiger sein, er lässt sich binden und verkaufen (in der Übersetzung von Manuel Schmidt).

Das von Tacitus unverstandene rituelle Würfelspiel der *Chatten* erhält seinen ursprünglichen Sinn zurück, wenn man es verschränkt mit den typischen Kennzeichen der indo-europäischen „Hunde“-Krieger:

Ein Brauch, der auch bei anderen germanischen Stämmen vorkommt, jedoch selten und als Beweis vereinzelter Wagemuts, ist bei den Chatten allgemein üblich geworden: mit dem Eintritt in das Mannesalter lassen sie Haupthaar und Bart wachsen, und erst, wenn sie einen Feind erschlagen haben, beseitigen sie diesen der Tapferkeit geweihten und verpfändeten Zustand ihres Gesichtes. Über dem Blut und der Waffenbeute enthüllen sie ihre Stirn und glauben, erst jetzt die Schuld ihres Daseins entrichtet zu haben und des Vaterlandes sowie ihrer Eltern würdig zu sein ... Sie eröffnen jeden Kampf; sie sind stets das vorderste Glied, ein befremdender Anblick; denn auch im Frieden nimmt ihr Gesicht kein milderer Aussehen an. Keiner von ihnen hat Haus oder Hof oder sonstige Pflichten; wen immer sie aufsuchen, von dem lassen sie sich je nach den Verhältnissen bewirten; sie sind Verschwender fremden und Verächter eigenen Gutes, bis das kraftlose Alter sie zu so rauem Kriegerdasein unfähig macht.

Unter der rauen Schale des Edlen Wilden erkennen wir die typischen Junghirtenkrieger, wie sie von Irland bis Indien verbreitet waren. Kommen wir zurück zum vedischen Würfelspiel, das mit der Zeit angepasst wurde an neue wirtschaftliche Gegebenheiten, die sich aus der Tabuisierung der Rindertötung und der Zunahme der Landwirtschaft ergaben. An Stelle einer Kuh opferte man nun Reisbrei oder Gerste. Die Abkehr vom blutigen Teil des Opfers ist schon langfristig angelegt, wenn man die Bedingungen betrachtet, denen die Zerleger des Opfers als Gegenopfer einst unterworfen waren. Bevor man Böcke, Kühe und später Pferde zerlegte, muss man wohl zu Beginn Hunde zerlegt haben, die später die Funktion des „Sünden-Hunds“ übernahmen - ein Opfertier musste nämlich durch ein Gegenopfer gesühnt werden, das war zunächst der Zerlegende selbst, den wir jetzt wieder als den längst bekann-

ten „Hund“ aus dem Würfelspiel vor uns haben. Später wurde dann nicht mehr der Abdecker geköpft, sondern ein echter Hund erschlagen, meint Falk (162).

Opferschlächter und Hundekönig

Auch in Europa und Afrika haben sich Spuren vom Sünden-„Hund“ erhalten, die manchmal so entstellt sind, dass sie erst im neuen, d.h. originalen Kontext als Spuren des Ersten Tötters, Opferers, „Hunde“-Kriegers und Hundekönigs erkennbar werden:

Der Tötung eines Opfertiers an den attischen Buphonien folgte eine Gerichtsverhandlung, bei der jeder Teilnehmer die Schuld dem nächsten zuschob ... Der als Opferschlächter erlosene Anthide hatte nach der Opfertötung einen See zu durchschwimmen und verfiel nun für eine bestimmte Zeit irgendwelcher Ächtung. Denn als Ächtung, als Friedloslegung muss die Angabe verstanden werden, er verwandle sich in einen Wolf (Meuli, zitiert von Falk, 162).

In Sparta wurde die männliche Jugend in verschiedene Altersgruppen eingeteilt, als *krypteia* (~ Geheimbund) mussten sie spärlich bekleidet in der Wildnis hausen und sich mit Diebstahl und Mord durchschlagen - die hündisch konnotierte Artemis ist die Göttin dieser Jugendkrieger und erscheint als Herrin der Tiere allgemein, aber auch dieser „Tiere“ in der Wildnis. Sie verlangt Blut von ihren jugendlichen Kriegern und Opferbereitschaft von den Anführern: Sie testet z.B. Agamemnons feldherrliche Kompetenz mit dem Wunsch, er möge seine Tochter opfern vor dem Aufbruch der Griechen nach Troja:

A trial of valour was the murder of "helots" in the night, should they be caught ... Armed with a dagger, a few of them constituted an elite commando force who terrorized "helots". The "krypteia" may have been the culmina-

ting phase of the Spartan educational and training system, the "agoge" (Marinatos, 105).

Marinatos verweist auf eine westafrikanische Parallele, die die indo-europäischen Jugendbünde als vor-indo-europäisch relativiert, auf schamanische Totalidentifikation hinweist und so ein wahrscheinlich weitaus höheres Alter anzeigt: Es sind

the panther men of West Africa, an elite group which committed violent acts of murder and which was viewed with awe and fear by the rest of the community (Marinatos, 107).

Zu dieser unhündischen Analogie lässt sich ergänzend und vergleichend der *Hund* aus dem indischen Würfelspiel neben den Hund als reales Opfertier im afrikanischen Königsritual (> II) stellen, zu dem Frobenius in seinen *Monumenta Africana* Parallelen des Königs-mordes in Afrika und Indien aufzeigt, die von Übereinstimmungen in Details bis zu systematischen Kongruenzen in der Struktur reichen (> II, 531: Abb. 40). Stellt man den *Hund* aus dem indischen Würfelspiel in diesen Kontext, dann kann man dieses Jahresfest parallelisieren mit der „Opferung“ eines hundegestaltigen Vegetationsgottes, *der vor seiner Tötung die höchsten Ehren genoss und nach einem festlichen Umzug getötet wurde* (Weiser-Aall, 355). Dass der afrikanische Hund(ekönig) an Stelle des Königs in Fasoglo (> II, 513-21) getötet wurde, lässt auf Konsubstantialität zwischen dem König und dem Hund schließen - der König als Ur-Tier seines Volks, der Hund als Repräsentant dieses Ur-Tiers - und hat seine bemerkenswerte Parallele in einer weit entfernten, nämlich nordeuropäischen Variante des Mythos vom Hundekönig, der dort bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist: König Eystein von Upland (~ Südostnorwegen) setzt über die unterworfenen Drontheimer seinen Sohn Önund ein; die Drontheimer aber erschlagen Önund, und Eystein unternimmt einen zweiten Kriegszug und unterwirft das Land erneut:

*Er stellte nun die Drontheimer vor die Wahl, ob sie lieber seinen Knecht Thorir Fakai oder seinen Hund Saur zum König haben wollten. Sie entschieden sich für den Hund, weil sie glaubten, dann würden sie eher selbständig bleiben können. Sie ließen nun in den Hund Verstand von drei Männern hineinzaubern, und er bellte nun immer zwei Worte und sprach das dritte. Ein Halsband wurde für ihn gefertigt und goldene und silberne Ketten, und war einmal der Weg sumpfig, dann trugen ihn seine Gefolgsleute auf den Schultern. Es wurde ihm ein Hochsitz errichtet, und er saß auf einem Hügel nach Art der Könige. Er wohnte in Inderöen, und sein gewöhnlicher Wohnsitz hieß Saurshag. Es heißt, dass er seinen Tod dadurch gefunden habe, dass Wölfe in seine Herde einbrachen: die Gefolgsleute hetzten ihn auf, sein Vieh zu verteidigen. Da verließ er den Hügel und lief hin wider die Wölfe, und diese zerrissen ihn sofort (Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Kap. 12; in: Weiser-Aall, 350).*

Eine ähnliche Geschichte erzählt Saxo Grammaticus über die Schweden, die einen Hund statt eines Fürsten an die Spitze der unterworfenen Norweger stellten (Weiser-Aall, 350), und in der Chronik von den Lejre-Königen setzten die Schweden einen Hund über die Dänen ein:

Athisl, der König der Schweden, setzte über die Dänen einen kläffenden Hund als König ein, mit Namen Rache, den er über alles liebte. Als er eines Tages unter seinen Kriegern saß, mit königlicher Bedienung geehrt, sah er, wie sich einige Hunde auf dem Boden balgten, und als er sie trennen wollte, damit sie sich keinen Schaden täten, sprang er vom Tisch herab unter sie und wurde totgebissen ... Niemand wagte diese Botschaft dem König zu bringen; denn der ihm Raches Tod kündete, sollte sogleich

sterben. Snjo, der Hirt des Riesen Lae auf Laesö aber dreht die Sache listig so, dass der König zuerst sagt, Rache wäre tot (in: Weiser-Aall, 351).

In der dänischen Chronik Eriks wird nur erzählt, dass ein „Hund“ namens *Rakki* als König eingesetzt wurde und als *Rakki* von „Hunden“ getötet wurde, machte Athislus einen Hirten namens Snio zum König über die Dänen. Nimmt man *Rakki* als einen *Hund* des indo-europäischen Würfelspiels, dann erscheinen die *Hunde*, die ihn töten, als seine „Hunde“-Krieger, die den Opferschlächter und Hundekönig *Rakki* nach Ablauf seiner rituellen Herrschaftszeit rituell ermorden. Andere dänische Chroniken enthalten nur noch knappe Anspielungen auf die Sage. Die Überlieferung lässt sich in Norwegen am weitesten zurückverfolgen:

Neben dem Ortsnamen Saxhoug aus Saurshag ist ein Zeugnis für den berühmten Hund Saur im Skaldatal erhalten. Hier wird ein Skalde Erpr (8. oder 9. Jahrhundert) genannt, der sein Haupt löste durch ein Lobgedicht auf Saur, den Hund des Königs.

Sowohl für die norwegische Landschaft Upplond als auch für das schwedische Uppland findet man in der Überlieferung einen König Eystein mit dem Beinamen der Böse und Mächtige. Das deutet auf eine Vermischung hin. So konnte ohne Schwierigkeiten der Siegerkönig in unserer Sage zu einem Schweden gemacht werden (Weiser-Aall, 351).

In Schweden ist die Tradition dieser Geschichte bis ins 19. Jahrhundert belegt, und in der älteren schwedischen Literatur

ist vor allem die Fassung, wonach die Dänen den Hundekönig bekommen, beliebt. Der Däne Wadskjaer z.B. spielt dagegen auf die norwegische Fassung an (Weiser-Aall, 352).

Die politische Instrumentalisierung der Geschichte zur Agitation gegen andere Völker dürfte aber erstens älter sein als die skandinavischen Beispiele - man kennt diese Strategie ja schon von Griechen, Indern und Chinesen (> 8. Kapitel) - und zweitens dürfte sie sekundär sein, denn wir haben bislang einen Zug der Geschichte übersehen, der nicht in jeder Variante erzählt wird: Die erste und die dritte der nordischen Varianten sind sich gleich im Tod des Hundes, verursacht durch andere Caniden (Wölfe bzw. Hunde). Dieser Tod des Anführer-Hundes *Saur* als *Hund des Königs* durch seinesgleichen ist bedenkenswert, und man hat schon früh angenommen, dass hier ein uraltes Kultdrama in entstellter Form überliefert ist - dieses Kultdrama ist nach Ad. E. Jensen (in: Weiser-Aall, 354, FN 33) identisch mit der Wahl und späteren Tötung des Anführers der Junghirtenkrieger:

Der Hundekönig stellt einen Gott dar; diese und eine Reihe anderer Sagen, in denen als Tiere verkleidete Helden die Hauptrolle spielen, weisen auf ein altes Kultdrama zurück.

Dieses Kultdrama wird wahrscheinlich zur Jahreswende gefeiert von den als Hunde auftretenden indo-europäischen Junghirtenkriegern, und ihr Anführer, der Hund, ist zugleich das Opfer, das in diesem Neujahrs- und Jahreskönigzeremoniell gebracht wird.

Der Gott in Tiergestalt wird vor dem Opfer als König aufgefasst, um dann von seinen Artgenossen getötet zu werden, d.h. sich selbst zu opfern (Weiser-Aall, 354).

Es ist kaum anzunehmen, dass die bislang bekannten drei Überlieferungsgruppen aus Afrika (Äthiopien), Europa (Skandinavien) und Ost-Asien (China) unabhängig von einander entstanden sind, wie auch Weiser-Aall (356) meint. Aber wo ist der Ausgangspunkt zu suchen? Verlassen wir dazu die indischen *Vratyas* und betrachten wir die

Hunde- und Wolfskrieger anderer indo-europäischer Hirtenvölker

Nicht nur in der altgriechischen Tradition finden wir den Junghirten-Bund der wilden und hunds- oder wolfsköpfigen Krieger wieder; und nicht nur in der skandinavischen Überlieferung haben sich bis heute Sagenvorstellungen erhalten von einem *Kong Hundehoved* (~ König Hundekopf), der der Stammesheros ist und als *Hundekönig* und Ahnherr eines lange blühenden Geschlechts (Kretzenbacher, 101) eine steile Karriere macht. Von den Langobarden berichtet am Ende des 8. Jahrhunderts der Historiograph Paulus Diaconus aus dem Umfeld Karls des Großen, sie hätten in ihrem Heer blutdürstige *cynocephali* (~hundsköpfige) Krieger (McCone, 103), die

so wild zu kämpfen pflegten, dass sie gar Menschenblut söffen und, sofern sie das der Feinde nicht erstreiten können, aus rasender Wildheit sogar das eigene Blut tranken (Kretzenbacher, 82).

Für diese Krieger ist auch die Bezeichnung *Winnili* (~ heulend, rasend vor Wut) überliefert: Eine metonymische Bezeichnung für den *tollwütigen Hund*. Karls des Großen Historiograph Notker Balbulus berichtet zwischen 883 und 887 in seinen *Gesta Caroli* auch von den Normannen, sie hätten hundsköpfige Krieger in ihren Reihen. Die Langobarden stehen also keineswegs allein:

Die hundsköpfigen Junghirtenkrieger der Langobarden

Paulus Diaconus berichtet in seiner *Historia Langobardorum* (~ Geschichte der Langbärte), dass die Langobarden ihren endgültigen Namen von Wodan persönlich erhielten - vorher hätten sie *Winnili* oder *Vinnili* geheißen. Der Urahn der Langobarden muss in der Gestalt eines mythischen Hundes

konzipiert gewesen sein, vermutet schon Höfler (118) und verweist auf Wodans Beinamen *Langbardr*. Ebenso muss der langobardische Königsspeer auf Wodans Lieblingswaffe zurückgehen: Das langobardische Königtum der Frühzeit war ein Wodankönigtum, d.h. ein von Jungkriegerscharen im Exil neu gegründetes Reich. Man hat den Ursprung der *Winnili* in Süd-Schweden lokalisiert, von dort seien sie oder ihre exilierten Jungkriegerbanden über die Ostsee im Verlauf mehrerer Jahrhunderte ins Baltikum und von dort bis nach Nord-Italien gewandert - irgendwo auf diesem Weg sollen sie sich Wodans Beinamen *Langbardr* zugelegt haben. Etymologisch kommt der ursprüngliche Name *Winnili* von einer Wurzel, die sich in Schmellers *Bayrischem Wörterbuch* noch als *winnic* (~ mit der Hundswut behaftet, toll) erhalten hat. Das verweist auf eine Schar von Jungkriegern, die sich mit ihrem Ahnengott, dem Hund, total identifizieren, indem sie als Teilprotom eine Hundsfellhaube als Vorläufer des späteren Helms auf dem Kopf tragen und das Verhalten tollwütiger Hunde nachahmen, allerdings ohne die für wirkliche Tollwut typische Angstkomponente. *Walapauz* nannten die Langobarden die Maske, die den Geist eines gefallenen Kriegers darstellt. Dieser *Walapauz* bezeichnet einen Angehörigen oder Führer des Wilden Heeres, mit dem sich die langobardischen Jungkrieger identifizieren, er ist wahrscheinlich ebenfalls hündisch konnotiert. Im spätgermanischen England heißt der Anführer *Harlekin* (~ *harilo-king* ~ Heerkönig), in Nordfrankreich *Hel-lequin*. Bis heute hat sich die Tradition erhalten, gescheckte Hunde als Harlekine zu bezeichnen - eine nicht mehr bewusste indo-europäische Tradition? Dieser Harlekin ist nicht zu verwechseln mit dem mondbleichen, übermäßig zartfühlenden und verträumten Pierrot: Der Harlekin ist der leidenschaftliche, von Lebenskraft erfüllte bunt gescheckte Wildfang. Das passt besser zu einem Krieger; gleichwohl ist der Anführer dieser Krieger auch melancholisch wie Pierrot, da er am Ende des Kriegshalbjahrs geopfert wird. Diese Scharen von jugendlichen Elite-

kriegern und ihre hündisch konnotierten Anführer wurden von mittelalterlichen (christianisierten) Geschichtsschreibern verständnislos, weil in völliger Außensicht behaftet, als *cynocephali* (~ Hundsköpfige) bezeichnet. Paulus Diaconus gehört zu diesen Historiographen, denen die Methode der Empathie fremd ist: Dass die Hundsköpfe der Langobarden angeblich

Menschenblut trinken und selbst ihr eigenes Blut schlürfen, wenn ihnen der Feind entflieht,

ist so eine typische Entstellung, wenn ein Mindestmaß an Empathie fehlt: Menschenblut dürften die Mitglieder dieses Kriegerbundes schon lange vor der Schlacht geschlürft haben, als sie miteinander Blutsbrüderschaft schlossen, um in den elitären Bund aufgenommen zu werden nach dem Bestehen zahlreicher Mutproben. Und auch kurz vor der Schlacht dürften sie nicht nur Blut getrunken, sondern auch rohes Fleisch in der Manier des Hundes mit den eigenen Zähnen zerrissen und verschlungen haben. Vielleicht war es das Herz eines Hundes, das sie zu sich nahmen, um die kämpferischen Qualitäten ihres tierischen Vorbilds in sich einzukörpern - so taten es ja auch die nordamerikanischen Indianer der Plains, bevor sie den Kriegszug begannen (> I, 513). Vielleicht tanzten die Jungkrieger dann, den Kopf des geopferten Hundes von einem Mitglied des Bundes zum andern reichend und dabei (den Mond an-) bellend wie ihr Vorbild. Die Mitglieder des Bundes wurden vielleicht von den übrigen Altersklassen des Winnili-Stammes Langobarden genannt, weil die Jungkrieger das Haar nicht schneiden dürfen, damit man sie sofort als die dem Bundesgott Wodan geweihten Krieger erkennen kann. Einer von Wodans Beinamen war *Langbart/Langbardi*, und so muss der Gott gar nicht aktiv den Langobarden einen neuen, nämlich seinen Namen gegeben haben: Jeder dieser Jugendkrieger nannte sich und wurde von den anderen Stammesmitgliedern nach göttlichem Vor-

bild *Langbart* genannt. Aus dieser langobardischen Jungkriegerschar ging dann nach dem ersten König Agelmund auch der zweite König der Langobarden hervor: Lamissio. Paulus Diaconus berichtet aus christlicher Perspektive von einer „Dirne“, die sieben Knaben gebar und sie in einen Fischteich warf, um sie zu ertränken. Der erste König der Langobarden, Agelmund, der zufällig herbeiritt, hielt sein Pferd an und tastete mit seinem Speer nach den unglücklichen Kindern. Eines ergriff den Speer. Der König ließ das Kind von einer Amme aufziehen und nannte den Jungen *Lamissio*, weil er aus einem Teich (~ *lama* im Langobardischen) gerettet wurde: Diese Deutung des Namens prädestiniert Lamissio natürlich für die Sage, er habe auf dem Zug der Langobarden nach Süden mit einer Amazone in einem Fluss gekämpft - und gesiegt. Der Name wird aber auch anders überliefert, nämlich als *Laiamicho*, und das dürfte die ursprüngliche Form sein, die Paulus Diaconus leicht entstellt überliefert hat. Die Verkleinerungsform *Laiamicho* wird über das langobardische **lajamo* (~ Beller ~ Hund) von **laian* (~ bellen) abgeleitet und bedeutet *kleiner Beller*, somit *kleiner Hund*. Wenn Malone 1926 meint, es handle sich um einen Spitznamen, ist doch heute eher anzunehmen, dass wir es mit einem Ehrentitel zu tun haben, den der Führer der (sieben) Kriegerknaben trug. Und die Mutter des *kleinen Hundes* als Dirne zu überliefern, dürfte wohl auch eine Entstellung sein, denn des Paulus Diaconus Übersetzung der langobardischen Mutter-Bezeichnung *Zohe* mit dem lateinischen *meretrix* (~ Buhlerin, Dirne, Prostituierte) beruht

auf einer ähnlichen Doppelbedeutung wie „lupa“ im Sinne von Wölfin und Hure in der Romulussage, denn im Langobardischen wie auch im Deutschen kann ‘Zohe’ (Hündin) synonym mit ‘Dirne’ verwendet werden ... Die Geburt von sieben Kindern auf einmal lässt an einen Wurf Welpen denken (Kershaw, 160-1).

Nicht nur analog zu Remus und Romulus, sondern vergleichbar auch mit der Geburtslegende des iranischen Kyrus ist diese Königssage der Langobarden. Wenn der Hund also die tierische Erscheinungsform des Ahnengottes der langobardischen Jungkrieger ist, dann muss auch die Mutter und Geliebte der Jungkrieger eine „Hündin“ gewesen sein: Die Langobarden in ihrer Frühform als Winnilen sind bekannt für ihre Verehrung der Frea/Freia - eine Göttin, die wohl noch nicht ihre Dissoziation (vgl. Demeter und Kore; > III) erlitten hat in eine moralisch-mütterlich strenge Frigg oder Fricka (Odins Gemahlin und Hüterin monogamer Prinzipien) und in eine schöne(re), moralisch freizügige Freia/Freya: Die langobardische Konzeption der Freya spiegelt sich in einem Spottvers mit zwei Lesarten von Hjalti Skeggjason aus dem Jahr 999, in dem Freya hündisch konnotiert erscheint:

1. *Ich will nicht die Götter anbellern,
aber eine Hündin scheint mir Freya;*
2. *Ich will nicht über die Götter lästern,
aber eine Hure scheint mir Freya.*

Ein Vers, der die ursprünglich hündische Konnotation der Göttin konserviert - mit Bekanntwerden der Katze als Haustier vor allerfrühestens 5.000 Jahren wird Freya, die germanische Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin, mehr und mehr mit ihr konnotiert: Jetzt wird ihr Wagen von zwei Katzen gezogen. Während Freyas anatolisch-griechisches Pendant Hekate zumindest teilweise und hauptsächlich hündisch konnotiert bleibt, wechselt auch das Begleitpersonal Freyas ins Katzenlager über - so ihre Wilde Jagd:

The cats that drew her carriage became riding witches, flying through the night. Cats also inherited the dark daemonic aspect of Hel, the Germanic goddess of the underworld, and Hecate, the Greek chthonic goddess of nocturnal hunting and magic (Abt, 180).

Allen drei Göttinnen wurde die Katze als Konnotat frühestens vor 5.000 Jahren zugeordnet, und da sie alle drei auch noch hündisch konnotiert sind, ist der Schluss nicht gewagt, dass der Hund, besser: die Hündin ihr ursprüngliches Konnotat war. Nur die originäre, also hündisch konnotierte Freya/Freia alias Frea ist die langobardische „Hündin“, die einen Wurf von sieben männlichen „Welpen“ (~ wahrscheinlich die mythische Zahl der Jungkrieger in einer langobardischen Schar) zur Welt brachte. Wer's nicht glaubt, der setze sich auseinander mit der ersten Strophe des *Hyndluljod*, in der Freya die Riesin *Hyndla* (~ Hündchen) als ihre Schwester anredet. Und wenn Freya als „Hündin“ u.a. die Fruchtbarkeitsgöttin der langobardischen Jungkrieger war, dann war sie auch deren Todesgöttin, eine Art Walküre, ziemlich analog zu Hekate und ihrer Wilden Schar. Als Fruchtbarkeits- und Totengöttin in Hundegestalt steht sie der Acca Larentia als Mutter von Remus und Romulus nahe. Folglich muss der Vater, schließt Kershaw (162),

ein kriegerischer Gott in Hundegestalt gewesen sein. Wir sehen hier möglicherweise das alte Relikt eines Ahnenmythos. Die Geschichte von der Abstammung eines frühen Königs von einem Hund ist, zusammen mit dem ursprünglichen Hundenamen des Stammes, Winnilen, und den hundeköpfigen Helmen der langobardischen Krieger, das Gegenstück zum Komplex von Wolfskrieger, Stamm und Ahne ... diese Mythen gehen auf älteste kultische und genealogische Traditionen zurück,

erkennt Kershaw (162), ohne diese Traditionen auch im zirkumpazifischen Hundestammvater-Mythos und somit als vorindo-europäisch zu erkennen - das aber wissen wir schon aus dem 1. Band der *Kynosophischen Zeitreise*. Und noch eine Konsequenz liegt nahe: Da die grie-

chischen Krieger ihren bronzenen Helm immer noch Hundsfellkappe nennen, dürfte ihr Abstammungsglaube zu dem der Langobarden vollständig analog, ja sogar homolog sein. Ein weiteres Beispiel für einen Kriegerbund, der sich nach den Lautäußerungen seines hündischen Vorbilds benannte, sind die altenglischen Wuffinger:

Wuffa war ein früher König des angelsächsischen Königreichs East Anglia. Über die Frühzeit des Reiches von East Anglia ist wenig bekannt. Wehha gilt als der Begründer des dortigen Königtums, seine zeitliche Einordnung (um 500?, um 550?) ist unsicher. Als sein Nachfolger gilt Wuffa ... Die späteren Könige von East Anglia benannten ihre Dynastie nach diesem Ahnherren als Wuffinger (in: Wikipedia).

Eine ähnliche Legitimation der Dynastie ist aus Schwaben bekannt, und zwar für die Dynastie der *Welfen* (~ Welpen). Der sicher schon entstellten Ursprungssage nach hatte Warin, der Graf von Altdorf und Ravensburg, einen Sohn namens *Isebart* (~ ein Wolfsmaskenname):

Dessen Gemahlin gebar einst zwölf Kinder auf einmal. Elf davon sollte auf ihr Geheiß eine Magd in einem Korb forttragen und ertränken.

Ein Reflex der „Zuchtpraxis“, einer Hündin nur einen oder nur wenige Welpen aus einem großen Wurf zur Aufzucht zu belassen?

Der Graf Isebart ertappte die Dienerin, als sie ihr Vorhaben ausführen wollte. Er fragte sie, was sie im Korb trage, und sie antwortete: Junge Welfe. Da hieß sie der Graf den Korb öffnen. Er sah die Knaben und erfuhr von der Dienerin, die sich nicht weiter sträubte, den grausamen Plan der Gräfin. Seither heißen die Grafen von Altdorf die Welfen (Binder, 54).

Eine zweifellos sekundäre Erklärung des Dynastie-Namens, wie Binder zu bedenken gibt:

Der Sage liegt vermutlich eine ältere zugrunde, in der die Grafen von Altdorf wirklich von Welfen (Hunden) abstammten. Zu diesem Schluss führt unter anderem der Hund im hessischen Wappen. Ein Überrest dieser Auffassung könnte die volkstümliche Redensart von den 'blinden Schwaben' oder den 'blinden Hessen' und der noch im 16. Jahrhundert für die hessischen Welfen bezugte Name 'Hunde Hessen' sein. Im hessischen Gebiet war die Sage von den jungen Welfen (~ Welpen) und Hunden sehr verbreitet (Binder, 54-5).

Dass der Name *Hunde Hessen* auf den keineswegs zufällig hundeähnlichen Löwen der hessischen Fahne bezogen wurde, ist so sekundär wie primär zugleich motiviert. Und die *Blindheit* der Hessen und Schwaben ist mit der Tatsache zu motivieren, dass Welpen mit geschlossenen Augen geboren werden, also in der frühesten Jugend *blind* zu sein scheinen: Das verweist auch auf den Jugendkult der Indo-Europäer, denn sie können den Jugendbünden offenbar nichts verweigern, sie fühlen sich offensichtlich verpflichtet, die von ihnen ja allererst in die Wildnis geschickten, eigentlich lästigen, ja ökonomisch kontraproduktiven, weil mit Stehrecht oder für die Betroffenen unerträglichem „Gastrecht“ ausgestatteten Bundesmitglieder und Blutsauger wie junge Saugwelpen zu umhegen und ihnen jegliche Schandtat nachzusehen:

Sie sind eben wieder Kinder geworden, die Gut und Böse nicht unterscheiden können,

so zitiert Schurtz 1902 in seinem Werk *Altersklassen und Männerbünde* (435) eine *Eingeborenenaussage*, die die Regression ins Kindliche mit der Idee der Wiedergeburt und der kindlichen Blindheit - *nicht unterscheiden können* - fürs Ethische legitimiert:

Diese Erklärung ist bemerkenswert, da sie das zügellose Auftreten der Neugeweiheten in logische Verbindung mit der Idee der Wiederbelebung bringt,

meint Schurtz. Verschränkt man gerade die schwäbisch-hessische „Welpen“-Tradition z.B. mit der provenzalischen Geschichte von der „ungarischen“ Königstochter (> VI), dann erahnt man, wie weit verbreitet in Europa dieses Erzählmuster gewesen sein muss, in dem Geburt, Kindheit, Herrschaft und Nachleben hündisch konnotierter Dynastien mythologisch überhöht werden. Dass es gerade die aus den Jungkriegerbünden hervorgehende Adelherrschaft ist, die sich der Bünde für neue Herrschaftszwecke bedient, hat schon Meuli (1, 55) erkannt:

Jedenfalls haben die Herren die uralte Institution zu einem heimtückischen Werkzeug des Terrors gegen ihre Hörigen auszubilden verstanden.

Ein Terror, der erst 1789 auf eine typisch ambivalente Weise beendet und durch einen neuen, „besseren“, weil „moralischeren“ Terror ersetzt wurde. Bleiben wir bei der fernerer Vergangenheit und beschäftigen wir uns weiter mit Funktionen und Struktur dieser hunds- oder auch wolfsköpfigen Kriegerbünde, die u.a. den ungewollten Grundstein zur späteren Herrschaftsform der Monarchie legen: Ein anderer germanischer Stamm, vermutlich an der Küste Pommerns zu orten, wird *glomman* genannt, die *Beller* (Kretzenbacher, 85; vgl. lat.: *clamare* ~ schreien - auf den Hund bezogen: bellen). „Hund“ nennt sich Thorir, der Führer der nordnorwegischen Bauern im Kampf gegen das Christentum und gegen König Olaf, den *Thorir der Hund* 1030 in der Schlacht erschlägt, dem König zur Namensweiterung *der Heilige* verhelfend. *Thorir der Hund* soll, so erzählt Snorri,

durch zauberkräftiges Fell (~ Protome) gegen Schwerthieb geschützt gewesen sein ... Snorri erzählt schon vorher, Tho-

rir Hund habe sich früher zwölf Rentierpelzröcke von zauberkundigen Lappen machen lassen ... Dies also in gleicher Weise als „Hund“ so wie einst die „berserkir“ (Höfler, 112).

Zauberkräftige Felle und zauberkundige Lappen erinnern uns an schamanische Praktiken, aber das „Lappen“-Motiv ist nicht ganz wörtlich zu nehmen, denn aus der Perspektive des christianisierten Snorri Sturluson macht es sich ganz gut, Thorir mit den Erzzauberern des Nordens, den Finnen, denen man jegliche Magie zuschrieb, in einen Topf zu werfen, um ihn abwerten zu können. Es handelt sich also um eine sekundäre Erklärung, womit auch die Rentierfelle relativiert sind - es wird sich ursprünglich um Hundsfellkappen oder Gürtel aus Hunde- oder Wolfsfell gehandelt haben, wie andere zeitgenössische Quellen nahelegen (Höfler, 112, FN 52): Das Anlegen des Hundeprotoms überträgt die kämpferischen Qualitäten des Hundes auf den Krieger - so erzählt die *Flateyjarbók* von der Schlacht bei Stiklestad gegen Olaf:

Marschall Björn (ein Gefolgsmann Olafs) schlug danach Thorir Hund mit einem scharfen Schwert, aber es biss (!) nicht. Da fragte er den König: Was soll ich gegen diese Leute machen, die kein Eisen schneiden? Der König antwortet: Schlagen soll man, die kein Eisen beißt. Er gab da Thorir einen so mächtigen Schlag, dass der fast bewusstlos wurde. Aber als Thorir sich aufraffte, ergriff er seinen Spieß und durchbohrte Björn (~ Bär ~ Bär-Serker?) und sprach: Wir wollen Bären erlegen, wenn ihr Hunde schlägt (in: Höfler, 114).

Der Name des christianisierten Björn hat offensichtlich seine frühere, d.h. berserkerhafte Magie verloren, während der Beiname des heidnischen Thorir diesen unverletzbar macht - in diesem christianisierten Bären-Zeichen hätte Kaiser Konstantin nicht siegen können. Auch als heidnischer Na-

mensträger mit der Komponente *Hund* ist *Thorir der Hund* kein Einzelfall in seiner Familie: Sein Enkel Sigurdr trägt ebenfalls den Beinamen *Hundr*, offensichtlich eine Familientradition. Thorir selbst wird wie viele andere Helden - wir sahen es bereits - bis hin zu den fellvermummten Perchten der Neuzeit (> 401-2) von zwölf Kampfgefährten begleitet, alle Mitglieder dieser Kampfbruderschaft gelten als „Hunde“, wie die Berserker u.a. als Bären galten. Berserkerhafte Kämpfer werden, z.B. im 6. Kapitel der *Ynglinga Saga* von Snorri Sturluson um 1220, in ihrer Wut zuerst mit Hunden, dann erst mit Wölfen, und in ihrer Kraft mit Bär und Stier verglichen: Hund und Bär sind also für den Berserker gemeinsam der referentielle Bezug, der Hund ist im Bezugssystem dem Bären keineswegs nach- oder gar untergeordnet - Snorri berichtet, dass

Odins ... men ... were as mad as dogs or wolves, bit their shields, and were strong as bears or wild bulls ... These were called Berserker.

Auch für Thorir und seine Zwölferschar gilt, dass sie die Vorkämpfer des Heeres waren, wie Snorri im Kapitel 221 betont - alle „Berserker“ waren in entscheidenden Kämpfen sowohl Kerntuppe als auch Vorkämpfer. Daher fehlt in der Gesellschaft der mittelalterlichen Hundsköpfe nie das Motiv einer berserkerhaft-blutigierigen Raserei, und dazu natürlich das dämonische Verfolgen von Christen, mit Vorliebe von Christinnen, wie Kretzenbacher (15) auch an südwestslawischen Volkserzählungen von Hundeköpfigen nachweist und daraus entwickelt, dass gerade im Kontaktbereich von zwei Völkern oder zwei Kulturen oder im Übergang von einer Religion zur nächsten, wie in Thorirs Fall die anstehende Christianisierung durch Olaf den Heiligen (!),

die stärkste Verbreitungsdichte der Mythen, Sagen, Märchen von den kynokphalen Dämonen und ihrem wilden Treiben ... liegt (Kretzenbacher, 20).

Während Kretzenbacher noch 1968 das Vorkommen der hundeköpfigen Tradition auf Slowenien einerseits und Finnland/Estland andererseits begrenzen will, wissen wir, dass die Kulturgrenze zwischen zwei Sprachfamilien ohne Ansehen der Epoche ausreicht, um die Phantasie von „hundeköpfigen Untermenschen“ zu wecken: Mögen die Feinde im südosteuropäischen Raum die Awaren, Petschenegen, Tataren, Hunnen oder Türken sein - hundeköpfig sind sie garantiert. Und hundekopfförmige Tondeckel für Töpfe aus der neolithischen Vinča-Kultur des Balkan zeigen, dass der Hundskopfhelm kein indo-europäisches Monopol war (> 406: Abb. 103). Die Hundeohren dieser Deckel mögen zwar grundsätzlich aus fertigungstechnischen und alltagspraktischen Gründen so kurz und beinahe konkav sein, sie weisen aber darüberhinaus auch auf eine Ohrenkupierpraxis bei Hunden hin, deren Motiv in der Wirklichkeit wie in der Keramik der Glaube an eine apotropäische Wirkung sein könnte, meint Kretzenbacher (103).

Die Sage vom nordischen *König Hunding*, der von *Helgi, dem Hundingsbani*, wie der Name schon verrät, erschlagen wird, wandelt Wagner im zweiten Teil des *Ring des Nibelungen* um in den Kampf Siegmunds gegen ... Hunding. *Helgi* und *Sigmund* verschmilzt Wagner zu *Siegmund*, in den alten Vorlagen aber stammen sie aus zwei verschiedenen Sippen: *Sigmund* ist ein *Volsungar* (bei Wagner: Wälsung), während *Helgi Hundingsbani* aus dem Volk der *Ylfingar* stammt, die im angelsächsischen *Widsith* (29) die *Wulfingas* genannt werden: Die Leute aus Wolfsland, das Wolfsgeschlecht. *Helgi* nimmt seinen Familiennamen wörtlich, denn er definiert sich als *Wolf* ausdrücklich gegen die *Hundingas* (in: *Widsith*, 23), die Leute aus dem Hundland. *Helgi* bezeichnet sich selbst als *ulf gran* (~ grauer Wolf) und verspottet Hunding, der ihn, als er sich verkleidet als Kundschafter an dessen Hof aufhält, mit einem *Hamal* (~ Hammel) verwechselt hat. Um diese Feinheiten küm-

mert sich Wagner natürlich nicht, im Gegenteil: Er verkehrt auch hier bewusst das Kräfteverhältnis, denn Siegmund hat nicht halb so viel Erfolg wie sein dänisches Vorbild Helgi, er stirbt im Kampf gegen Hunding, nicht nur, damit die Tetralogie Wagners weitergehen kann - man sieht auch, dass der angeblich so teutonische Wagner die germanische Kernaussage insgesamt umdreht: Die angeblichen Helden finden sich zum Schluss in den Trümmern ihrer eigenen Welt wieder, wie der ambivalente Wagner den machtgeilen Wotan/Wodan explizit und selbstkritisch aussingen lässt. Der siegreiche Helgi jedenfalls stammt aus dem Geschlecht der *Ylfingar*, der Wölflinge, das die „dekadent-domestizierten“ Hunde besiegt - während Siegmund, der in seiner Jugend mit dem Vater in Wolfsgestalt die Gegend unsicher machte, also ein „Wolf“ ist, von einem fiesem „Möpp“ (~ Hund ~ Hunding) erschlagen wird; ein Reflex hundsköpfiger nordischer Krieger findet sich auf dem Goldhorn von Gallehus (> III, 207: Abb. 5): Vielleicht wird hier sogar der kultische Kampf eines Hunding gegen einen Wölfling dargestellt. Wenn Kretzenbacher (86) generell eine Gleichsetzung von Hund und Wolf im germanisch-deutschen Traditionsbereich annimmt, dann dürfte das leicht übertrieben sein, denn der Sieg des naturwildes Wolfs über den domestizierten Hund ist eine Glorifizierung des Rückfalls in den „kruden Naturzustand“, den die Germanen und Kelten, wie fast alle anderen indo-europäischen Hirtenvölker auch, ihrer männlichen Jugend als phylo- wie ontogenetischen Bildungsroman aufzwingen oder erlauben, wie wir am Beispiel des Kessels von Gundestrup (> 416-7: Abbildungen) gleich sehen werden. Und wenn Wagner in der *Walküre* den scheinbar domestizierten Hunding über den Wölfling Siegmund triumphieren lässt, dann ist das nicht der Sieg der Zivilisation, sondern zeigt nur, wie verkommen diese Zivilisation ist. Hier liegt also keine Gleichsetzung von Hund und Wolf vor, sondern die Autoren der Erzählungen jonglieren gekonnt mit dem Gegensatz, den

Hund und Wolf repräsentieren. Kretzenbacher (88ff.) gibt weitere Beispiele kriegerischer Junghirtenbünde *mit Tiernamen, Tierfellvermummungen und charakteristischer Wildheit*. Auch er betont, dass der hohe Grad an Besessenheit nicht nur durch Rauschgetränke *im kultischen Opferbrauch* provoziert wird, sondern auch und vor allem durch die Totalidentifikation mit dem anverwandelten Tier. Und diese Tiermasken sind klar auf *zahlreichen Bildwiedergaben zu erkennen* (Kretzenbacher, 88-9):

**Unhündisches Intermezzo:
Ein Ausblick auf Tiermaskenkrieger
in Europas beginnender Neuzeit**

Im gesamten europäischen Mittelalter tritt der Hund, wie bei den Scaligern, oft als Wappentier auf. Die Tradition des Hundskopf-Helms ist bis ins späte Mittelalter lebendig, wie ein Hundskopf als Helmvisier für Kaiser Ferdinand I. bezeugt (> 411: Abb. 35). Aber am Ende des Mittelalters sind die Tiermaskenkrieger auf dem Rückzug: Überliefert werden sie für die Neuzeit hauptsächlich noch in Gebirgsgegenden wie den Alpen (> die langobardischen Maskenkrieger), auf dem Balkan (in: Rosen, *Die Balkanhaiduken*, 1878), aber auch im Kaukasus und Himalaya (Wackernagel, 21, FN 3), und auch in Japan die Samurai mit ihren maskenartigen Helmen (Wackernagel, 22).

Für die Schweiz weist Wackernagel den Fortbestand der Tiermaskenträger nach in der friedlichen Form im über den gesamten Alpenraum verbreiteten Perchten-Brauch und in der kriegerischen Form im Walliser *Trinkelstierkrieg* von 1550. In der Schweiz scheint das Tiermaskenkriegertum, dessen Träger die Hirten sind, in politischem Gegensatz zur Schweizer Ritterschaft zu stehen. Die Maskierung der Viehhirten als Stier ist noch dokumentiert im Wappen von Uri, aber auch in den Kantonen Schwyz und Unterwalden sind Rinder als Wappentiere bekannt. Der Uri-Stier wird in Verbindung

mit Wodans Totenheer gebracht (Wackernagel, 18). *Trinkel* (aus dem lateinischen *tintinnabulum* ~ *drenkila*; für die spanischen Pyrenäen hat Krüger (in: *Hirtenkultur*, 21 ff.) ebenfalls *tringole*, *trinkola* und *trinkoleta* nachgewiesen) bezeichnet in der Schweiz die großen Kuhglocken. Die Tradition des Herdengeläutes ist mit Sicherheit älter als ihre romanische Bezeichnung. Die Kuhglocken, die sich die Schweizer Hirtenkrieger umhängen, um nicht nur durch ihr Geschrei, sondern auch durch Lärm zu imponieren, sollten nicht davon ablenken, dass sie vor Einführung der Rinderwirtschaft in kleinerer Form von Schafen und Ziegen getragen wurden. Der Walliser Aufstand von 1550 beginnt in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar, also in der letzten der sogenannten zwölf Nächte und folglich am Dreikönigstag. Auch andere Schweizer Revolten beginnen auffällig an diesem markanten Datum. Neben dem Datum haben diese Aufstände drei weitere Kennzeichen gemein: Die Revolutionäre treten grundsätzlich ver mummt auf - was viel später zum sogenannten Vermummungsverbot für Demonstranten führte -, sie benehmen sich wie die Tiere, deren Glocken sie tragen (aber auch Kuhschwänze können zu militärischen Symbolen werden), und die wilde, *sich wie unvernünftige Tiere gebärende* (Wackernagel, 16) Schar setzt sich hauptsächlich zusammen aus ledigen und bündisch organisierten Burschen und auch aus solchen,

die es in ihrem Leben nicht zu einem selbständigen, haushäblichen Berufe gebracht haben (Wackernagel, 8).

Zur symbolischen Festigung des revolutionären Geheimbundes wird ein Schaf rituell geschlachtet und gemeinsam verspeist (Wackernagel, 15). Diese Jugendbünde sind lose organisiert, treffen sich an bestimmten Daten wie Fastnacht, aber auch bei Totenfeiern und bei politischen Anlässen, um dann eine *kriegerische und antistaatlich-revolutionäre Tätigkeit* zu entfalten

(Wackernagel, 9). Die friedliche Form wird *Heischezug* genannt und ist eine Sonderform der über fast das ganze Alpengebiet verbreiteten *Perchten*, für die

völlig identisches Brauchtum auf dem Balkan bei den Griechen, Bulgaren, Albanern und Walachen nachgewiesen ist (Wackernagel, 10).

Die Perchte oder Berchte ist eine Erscheinungsform der germanischen Frigg bzw. Hel, der schwarzgewandeten Totengöttin, die man an Kreuzwegen trifft. Bei den Perchten sind die Burschen in Pelze gehüllt, ihr Gesicht versteckt sich hinter wilden Masken, an denen nicht selten Hörner böseartig-teufelisch emporragen (Wackernagel, 10). Im dem Wallis benachbarten Savoyen sind die Aktivitäten der maskierten Hirtenkrieger noch besser dokumentiert: In den

Akten von 1428 und 1447 ist von Werwölfen und zauberisch-teufelhaften Räubern die Rede (Wackernagel, 12),

ein klarer Reflex der Maskenkrieger. In der römischen Frühgeschichte des Wallis, also vor 2.100 Jahren, sind die *Gaesaten* dokumentiert, die sich im Kampf *bis in Einzelheiten* nicht anders aufführten als

die mit Pelzen ver mummten oder auch nackten nordischen Berserker (Wackernagel, 12).

Die Kontinuität von der Römerzeit bis in die beginnende Neuzeit erklärt Wackernagel aus dem kulturellen Substrat, das weit hinter die Römerzeit zurückreicht. Auffällig ist dabei die Nennung der Zahl 300, so überfällt 1502 eine Horde von 300 Burschen die Bewohner des Ormont-Tales in der Greyerzer Grafschaft (Wackernagel, 13), auch für reguläre Aufgebote im Wallis wirkt die Zahl 300 strukturierend, und im europäischen Kontext erinnere man sich an die 300 todbereiten Spartaner bei den Thermopylen

oder an die 300 der heiligen Schar von Theben im antiken Griechenland. Auch die Streuung der Anlässe zwischen festen, markanten Daten und politischen Ereignissen ist europaweit dokumentiert: Im deutschen Bauernkrieg des 16. Jahrhunderts zogen an

den fastnächtlichen Tagen des Jahrs 1525 Aufrührer, hauptsächlich junge Burschen ... durch das Allgäu. Sie bedrohten jeden, der sich ihrer Bruderschaft nicht anschließen wollte, mit Aufessen der Lebensmittel. Einige ließen sich auf solche Erpressung nicht ein. Diesen ramnten die aufständischen Gesellen einen Pfahl vor das Haus zum Zeichen, dass sie nunmehr öffentliche Feinde seien (Wackernagel, 16).

Wackernagel ordnet die Schweizer Tradition der indo-europäischen Junghirtenkrieger folgerichtig den Rindviehzucht und Milchwirtschaft treibenden Hirten zu und kontrastiert sie mit den Ackerbauern, deren berufliches und öffentliches Alltagsleben ganz anders strukturiert ist: Drei Merkmale kennzeichnen die mittelalterliche Gesellschaft der Hochgebirgshirten - das

sehr stark ausgeprägte Sippendenken, die kriegerische Tüchtigkeit und die mit beiden Erscheinungen eng verbundene Blutrache, die eigentliche Fehde ... Durch die Blutrache ragt die Welt der Toten geheimnisvoll und kriegerisch in das Treiben der Lebenden hinein ... Tote sind es, die von den primitiven Masken dargestellt werden (Wackernagel, 20-1).

Zur Totalidentifikation mit dem anverwandten Tier können wir also hinzunehmen die Identifikation mit dem eines gewaltsamen Todes gestorbenen Sippenmitglied. Die Tradition der Tiermaskenkrieger ist aber nicht auf die indo-europäischen Hirtenvölker und ihre Nachkommen begrenzt. Die Schlacht zwischen den Truppen Karls des Großen und den Sarazenen bei Cordoba

hätte Karl beinahe den Großen gekostet, denn auch die Sarazenen lassen Elitekrieger auftreten, die Geweihmasken tragen und die Trommel mit den Händen schlagen (Kretzenbacher, 91). Die Requisiten des Geweihs und der Trommel stammen offensichtlich aus dem Schamanenfundus.

Ähnliche Junghirtenbünde gibt es bei den Türken als Grenzkriegerschaften (Wackernagel, 15, FN 1), und von den indo-europäischen Armeniern sind

phallische Bronzestatuetten armenischer Mimen mit Windhundmasken (Kretzenbacher, 91) überliefert sowie die Arales-Gottheiten (> VI) mit Hundeköpfen, von denen man glaubte, dass sie durch ihr Lecken die im Kampf Gefallenen wieder ins Leben zurückrufen könnten (Kretzenbacher, 91).

Dem armenischen König Het'un I., der im 13. Jahrhundert lebte, attestiert die sagenhafte Überlieferung ein Hundekönigreich (vgl. > II, 532-6). Aus dem nicht-indo-europäischen Georgien sind hingegen auf einem Silberbecher aus der Zeit um -1.500, der jetzt im Georgischen Museum in Tiflis ausgestellt ist, 22 Träger von Fuchs-Masken und Fuchsschwänzen in einer Kultszene zu sehen. Von dem altgeorgischen Zaren Wachtang I. Gorgasali (> 344-5), der im 5. Jahrhundert lebte, ist überliefert, dass ein Wolfskopf auf seinen Kriegsfahnen dargestellt war, wie dies auch bei Turkvölkern und Mongolen üblich war (Bibikow, 167), wo der „Wolf“ als Anführer von Kriegerscharen auftrat.

Hundsköpfige Elitetruppen gibt es also nicht nur bei den Langobarden, die sich in Oberitalien mit der ansässigen Bevölkerung vermischen und aus denen Jahrhunderte später das Geschlecht der Scaliger hervorgeht, die in Verona im Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert das Sagen haben; aber diese langobardischen Scaliger haben die hündische Tradition am besten bewahrt:

Exkurs: Die Scaliger in Verona, ihr Hundsymbol und der hohe Norden

Zwar benennt sich die veronesische Dynastie der Scaliger in Ober-Italien nach der *scala* (~ Leiter, Treppe), an der ihr berühmter langobardischer Vorfahre bestattet wurde, aber auf den Wappen und Mausoleen der Dynastie sind gleichermaßen Leiter- wie Hunde-Symbole zu sehen; neben Helmen in Hundekopfform tragen einige der Scaliger-Fürsten auch Namen, in denen der Hund als lexikalische Komponente enthalten ist, so haben

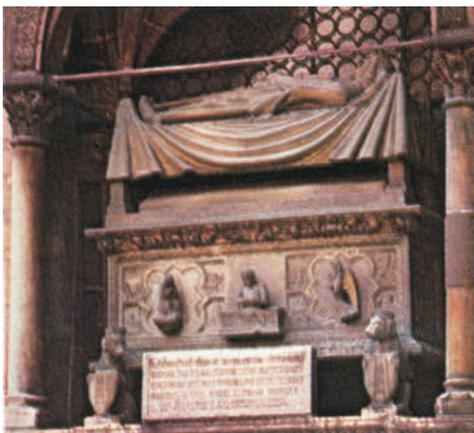
mehrere nachmals berühmt gewordene Angehörige des romanisierten Langobardengeschlechtes der Scaliger den Namen „Hund“ geführt. Sie sind zumal unter diesem Namen in die Geschichte eingegangen wie Cangrande I. (1291-1329), den eine Urkunde ausdrücklich „Canis magnus“ (~ lat.: großer Hund; Can grande ist die ital. Entsprechung) nennt. Fünf der ersten neun Scaligeri tragen den Namen „Hund“... Schon der Onkel väterlicherseits des vorhin genannten Cangrande I., nämlich Mastino I. (gestorben 1277), trägt solch einen Namen. Denn „mastino“ bedeutet in der Sprache des 13. Jahrhunderts einen „großen Hund“ (Kretzenbacher, 99).

Für diese Bedeutung von *mastino* gibt es zeitgleiche Belege in Dantes und in Boccaccios Werk. Ebenso hieß Cangrandes Neffe: Mastino II. (gestorben 1351); Cangrande II. war ein Großneffe von Dantes Gönner; dessen Bruder und Nachfolger Cansignorio war der neunte Fürst der Dynastie (gest. 1375). Er und sein Enkel Canfrancesco führen in ihren Namen das Hundsymbol bis zum Ende der Scaligerherrschaft (Höfler, 103). Selbst eine natürliche Tochter Cangrandes II. trug den Namen *Cagnola* (~ kleine Hündin). Der Name *Cane* ist in Ober-Italien, dem Endpunkt der

langobardischen Wanderung, die an der Ostseeküste begann, keineswegs selten, er ist sogar über die Grenzen der heutigen *Lombardei* (~ „Langobardien“) hinaus nachgewiesen, denn das Langobardenreich mit der Hauptstadt Pavia umfasste ursprünglich Nord-Italien und Teile Mittel- und Süd-Italiens - so war z.B. *Cane Facino* ein Söldnerführer (!) des 14./15. Jahrhunderts: Er stammte aus Casale in Monferrat und gehörte zur einflussreichen Adelsfamilie der *Cani*. Beide - der Söldnerführer und seine Familie - werden in Dokumenten sehr oft erwähnt. Ferione di Enrico di *Cane* stammt aus Pisa (er starb 1167).

Weitere *Cane*-Namensträger sind überliefert aus Padua, Vicenza, Mailand, Florenz, Perugia, Piacenza, Cremona, Poveglia und Genua (alle in: Höfler, 1940, 108). Gerade in Monferrat, der Heimat besonders mächtiger „Hunde“, die sogar in den Kämpfen Casales mit dem Byzantinischen Kaiserreich im 14. Jahrhundert eine wichtige Rolle spielten, war die langobardische Tradition besonders stark (Höfler, 108, FN 31). Pavia ist auch Geburtsort der Legende vom Heiligen *Guinefort* (~ starker Hund; > VI). Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass einige der *cynocephali* der Langobarden Vorfahren der Scaliger wie der übrigen norditalienischen „Hunde“ waren. Aber nicht nur ist der Hund als Namenskomponente ein Wesenszug der Scaliger: Auch ihre Grabmäler sind bedeckt mit Hundsymbolen - Hunde mit Kronen und Flügeln, Hunde als Wappenhalter und als Sargträger, Hundeköpfe als Helmzeichen:

Während das Monument (~ ein schlichter Steinsarg, ohne Bilder) von Mastino I. nur die Leiter (Scala) zeigt, sind auf dem Cangrandes I. (> 405) gekrönte Hunde zu sehen, die das Wappen halten, sowie der bedeutende Mann selbst mit einem Helm mit Hundekopf darauf (~ ein Helm, der in einen Hundekopf ausläuft). Mastino II. trägt einen Helm derselben Art ...



Gekrönte Hunde halten das Wappen auf dem Sarkophag von Cangrande I. della Scala in Verona.



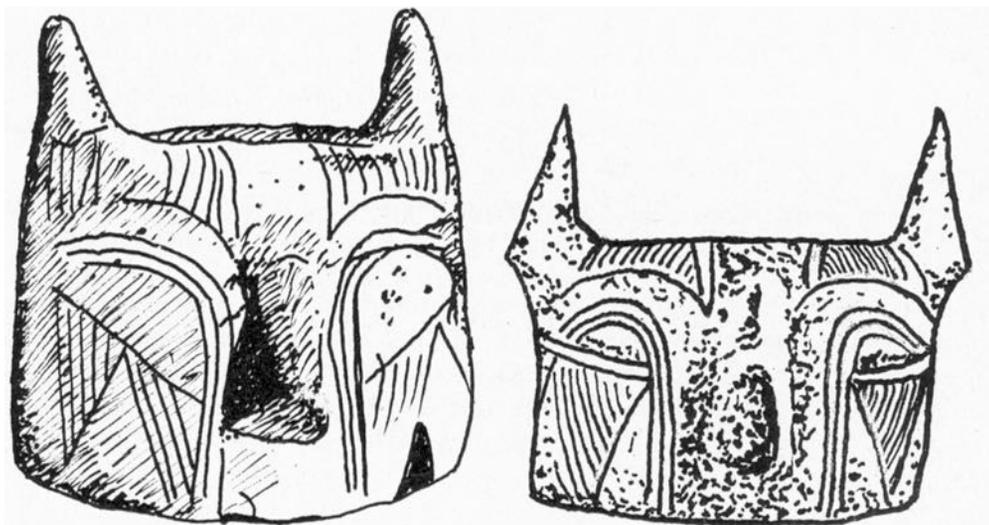
Detail des Reiterstandbilds von Cangrande I. della Scala in Verona, mit zurückgelegtem Hundskopfhelm.

Nordgermanische Frühformen der Hundskopfkrieger kennen wir aus Torslunda (> I, 42: Abb. 11) und als südgermanisches Gegenstück aus Gutenstein in Baden (> 407: Abb. 12.3). Cangrande trägt seinen Bildhelm lässig im Nacken (> oben rechts & 408), der „Hund“ Mastino hingegen hat seinen Helm korrekt aufgesetzt und präsentiert sich als richtiger Hundsköpfiger (> 407: Abb. 12.3):

Mastino II. trägt einen Helm derselben Art, der auch die (vier) Giebelenden seines Monumentes, die vier Eingänge des Grabmals von Cansignorio sowie die Münzen der Scaliger schmückt (ein Hund als Helmzeichen erscheint auch im Scaliger-Wappen). Offensichtlich war der Hund für diese Familie ein sehr ehrwürdiges Symbol. Die Erklärung sowohl dafür als auch für die Namen findet sich im langobardischen Stammbaum der Scaliger. Der hundeköpfige Helm ist ein metallischer Nachfahre der echten Hundeköpfe, welche die frühen langobardischen cynocephali (~ Hundeköpfige) getragen haben müssen, ein Verwandter der ursprünglichen „künen“ (~ griechische Hundsfellkappe) und von Romulus' wolfköpfigem Helm, während der Hund selbst auf die Vorstellung des Stammes von ihrem (!)

eigentlichen Ursprung zurückgeht. Der Hundekopf oben auf dem Helm muss also, weit davon entfernt, bloßer Zierat zu sein, als Symbolisierung des eigentlichen Wesens der Familie verstanden werden.

So fasst 2003 Kris Kershaw (164-5) Otto Höflers Erkenntnisse von 1940 zusammen: Um den Hund als den transpersonalen tierischen Stammvater der langobardischen Scaliger zentriert sich ursprünglich deren gesamte Symbolik. Der zum höheren Ruhm des Herrschers von Verona angestellte Schreiber Ferreto de Ferreti aus Vicenza erzählt denn auch in der Biographie des Cangrande, dessen Mutter habe ein Traumgesicht gehabt, sie werde einst einen Hund gebären, vor dessen lautem Gebrüll - müsste es nicht genauer heißen: Gebell? - der einst die Erde erzittern würde. Kretzenbacher (100) relativiert das Traumgesicht völlig zu Recht mit dem Hinweis auf Alexander den Großen, von dem z.B. Plutarch die gleiche Geschichte erzählt, nur knapp 1.300 Jahre früher - der Schluss, es handle sich um ein einfaches Wandermotiv, unterstellt aber, dass die Geburtslegende des Cangrande, die wir in abgewandelter Form noch bei so heiligen Menschen wie Dominik und Bernhard antreffen (> VI), keinen Sitz



Keine Typengeschichte des Hundehelms (denn die müsste ja auch seine Vorstufen, nämlich z.B. die altgriechischen, vorhomerischen Kappen und Masken aus Hundefell oder Hundeleder miteinbeziehen, z.B. die kultische Hunderrachenkappe des Totengottes Hades; > 193: Abb. 235 & 3.1), aber doch eine Galerie quer durch Zeit und Raum: Die Bindung des frühen „Hundehelms“, sei er aus Leder, Fell oder später aus Metall, an kultische Vorgänge wie die Heilige und d.h. hier: Hündische Hochzeit z.B. des Hades mit Kore/Persephone (> III) oder z.B. des saharischen Hundemannes mit einer Menschenfrau (> II) steht außer Frage, dafür habe ich in dieser Kynosophischen Zeitreise eine (mich) überzeugende Menge an Indizien zusammengetragen. Ob aber diese maskenartigen Tonkopf-Deckel aus der frühesten Schicht der altbalkanischen Vinča-Kultur (um - 5.000) an den Anfang der Galerie gehören? Man hat in ihnen Bären- oder Katzenköpfe erkennen wollen, aber die Katze als Bildspender scheidet aus, meint Gimbutas, weil sie damals noch gar nicht domestiziert war. Wenn aber die Wildkatze gemeint ist? Andererseits kann die Vinča-Kultur als neolithische Nachfolgerin der mesolithischen Lepenski-Vir-Kultur am Eisernen Tor der Donau verstanden werden. Und dort hatte der Hund eine kultische Funktion innegehabt (> VI; vgl. auch Bökönyi, 1975). Kretzenbacher (102-3) fügt die Abbildung der Vinča-Tonkopfdeckel kommentarlos in seine Bilanz der hundeköpfigen Krieger und Könige ein; er suggeriert also lediglich die Zugehörigkeit dieser neolithischen Tondeckel-Masken zur Galerie der kultischen Hundehelme, verstanden im weitesten Sinn als Wandlungs-Gefäß. Auch ich kann die Daseinsberechtigung dieser Tonkopf-Deckel in der Galerie nur suggerieren. Hier also eine Galerie, die von den eindeutigen und ältesten überlieferten germanischen Exemplaren des Hundehelms aus dem badischen Gutenstein (> 407: Abb. 12.3) und aus dem nordgermanischen Torslunda (> I, 42: Abb. 11) über die hundsköpfigen Lurenbläser auf einem Felsbild aus der schwedischen Bronzezeit (> 407: Tafel 15.3), deren kultische Bedeutung schon über die Musik allein, aber zusätzlich noch über das Kultschiff mit Lebensbaum vermittelt wird - über den Helm Cangrandes (> 405 & 408) und Mastino I. (> 407: Tafel 12.3) bis zum Hundskopf-Helm, den Hans Seusenhofer für den späteren Kaiser Ferdinand I. (1526/29) hergestellt hat (> 411: Abb. 11). Die Helmträger wurden nach ihren Helmzeichen benannt - „das spricht dafür, dass dieses Helmbild nicht als bloß ästhetischer Schmuck zu verstehen ist, sondern tiefer und umfassender: als Wesensteil, Wesenszeichen, das will sagen - als echtes Sinnsymbol ... als Wesensgabe und Kraftverleihung“, was wohl für einen Helm Karl V. nicht mehr zutrifft. Zoologisch nicht stimmige Zusätze wie z.B. Flügel am Hundehelm steigern die kultische Kraft der Maske. Zitat in: Höfler, 1940, 124; Bild in: Kretzenbacher, Abb. 103.

im Leben habe, was angesichts der durchgängigen und intensiven Bildtradition des Hundemotivs in der Scaliger-Dynastie völlig unsinnig wäre. Im Gegenteil: Schon Jahrzehnte vor dem Traum der Schwangeren

trug bereits Mastino I. einen Hundenamen. Und ein Dichter wie Dante, der schon in den ersten Versen seiner *Göttlichen Komödie* (> 301-2) Cangrande als den edlen *veltro* (~ Windhund) preist, der die Wölfin, das Sym-



Darstellung eines Hundehelms auf einer Schwertscheide, gefunden im badischen Gutenstein und um 600 datiert. In: Höfler, Abb. 3.

boltier der Habsucht, besiegen soll, auch Dante wird seinen großen Gönner nicht mit einem Symbol überziehen, das in dessen Leben keinen wesentlichen Platz einnimmt, nein: Dieses Symbol fasst das Wesen dieses Menschen geradezu kongenial zusammen. Und so meint Höfler wohl zu Recht:

Das Pathos des Scaligersymbols konnte (in Dantes Werk) nicht machtvoller und nicht stolzer zum Ausdruck kommen. Wir wiederholen die Überzeugung, dass ein Wahrzeichen, das so sehr die Seele einer Gemeinschaft darstellt, nicht von ungefähr - sei es durch willkürliches Erfinden, sei es durch unwill-



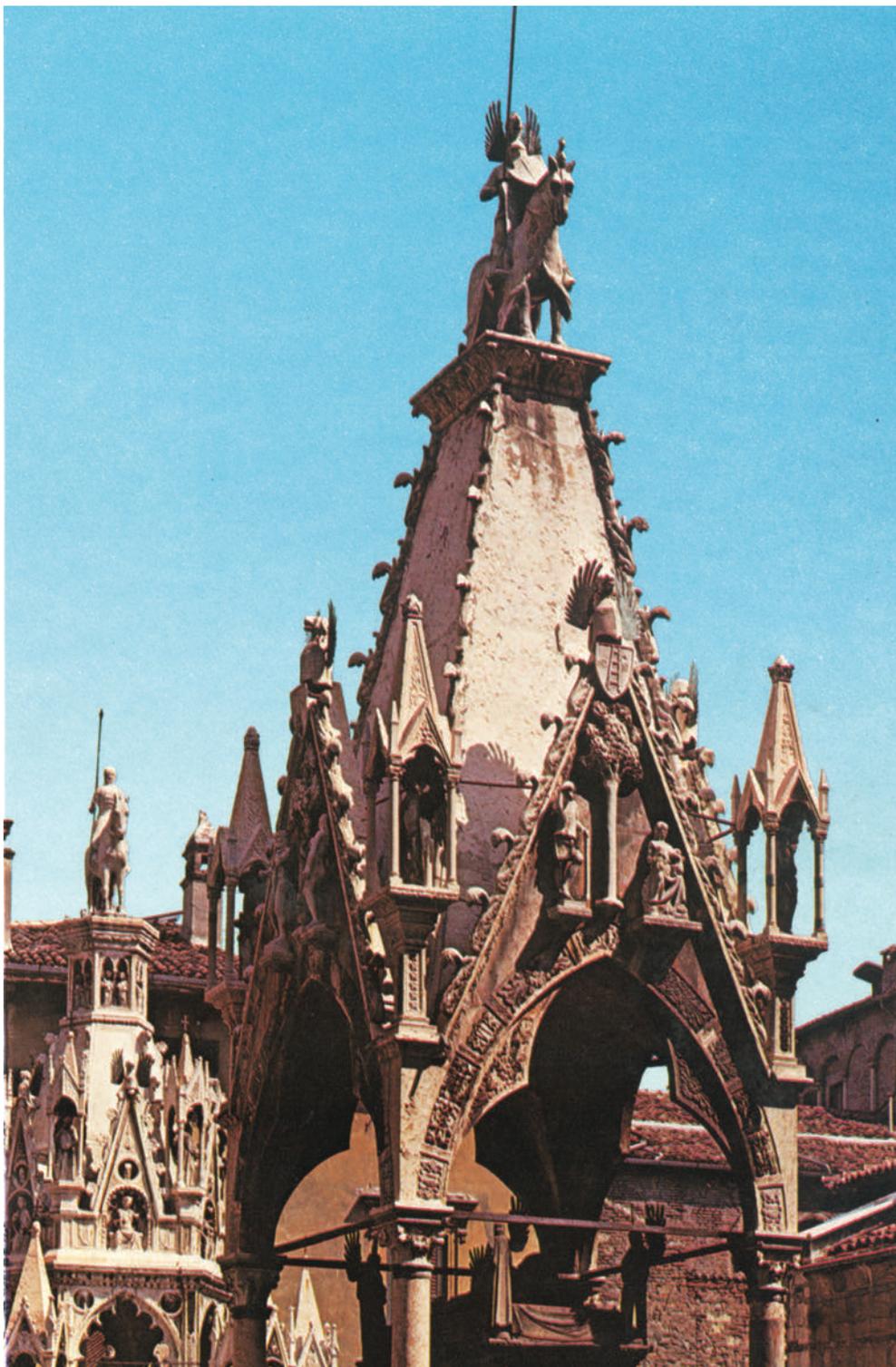
Das Reiterstandbild von Mastino I. in Verona (> 409). Unten: Germanische Lurenbläser mit Hundeköpfen aus der schwedischen Bronzezeit. In: Höfler, Abb. 12.3.



kürliches Missverstehen - sich einer selbstbewussten Einheit von Menschen anheftet. Das Hundsymbol wird uns fast unmittelbar sichtbar, als die Scaliger ins Licht der Geschichte treten. Seine Ursprünge liegen, wie die der Scaliger-sippe, noch immer in tiefem Dunkel,



Vor der ersten Stadtmauer Veronas aus dem frühen 12. Jahrhundert steht die Reiterstatue Cangrandes auf jenem Platz, der ihr 1964 bei der Umstrukturierung des ganzen Baukomplexes gegeben wurde. Cangrande, der bekannteste Vertreter des Hauses Scala, beherrschte Verona von 1311 bis 1329. Im Jahr 1324 ließ er die Stadtmauer erweitern, so dass die Stadt bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts innerhalb der Mauer Raum zur Entwicklung fand. Die riesige Stadtmauer sicherte eine gut befestigte, aber dünn besiedelte Stadt, die innerhalb der Mauer Felder zur Versorgung anlegen konnte. So konnte die Stadt langen Belagerungen problemlos standhalten. Die Erweiterung erlaubte dann auch die Errichtung des Castelvecchio, vor dem nun die Statue Cangrandes steht.



meint Höfler (107) im Jahr 1940 und macht sich an die Arbeit, diese Ursprünge aus dem Dunkel ans Licht der Kynosophie zu holen - bis auf die beiden letzten, zeitbedingt etwas bräunlichen, weil germanophilen Seiten seiner Analyse kann man den größten Teil auch heute noch verwenden, wenn man bereit ist, die angeblich nur germanische Denkweise der „Hundsköpfigen“ durch „Paläomentalität“ zu ersetzen. Kommen wir nun noch kurz zu dem zweiten Symbol der Scaliger-Dynastie, das ihr den Familiennamen *della Scala* gab, zur *scala* (~ Leiter, Treppe): Quantitativ dominiert es seinen Konkurrenten, das Hundsymbol, bei weitem, es ist ja auch viel leichter darzustellen als eine weitgehend naturalistische Hundskopfdarstellung. Aber in welcher qualitativen Relation steht die Leiter bzw. Treppe zum Hund?

Hund und Treppe in der Symbolik der Scaliger

Der Langobardenkönig Alboin ist mit seinem Schwert in Verona unter einer Treppe bestattet, die zu seinem Palast führte. Der veronesische Herzog Giselpert, so berichtet Paulus Diaconus (II, 28), hat später das Schwert des Königs aus dem Grab wieder hervorgeholt, eine Tat, die bei den Germanen höchste Reputation genoss, wie man schon dem *Hervörlied* der *Edda* entnehmen kann: Hier ist es die Königstochter *Hervör*, die aus dem Hügel, in dem ihr toter Vater Angantyr lebt (!), dessen Sieges Schwert birgt - man denke an die plötzlich während der Jagd mit Hund verschwundenen Herrscher, die in einer Höhle die Zeiten verschlafen, um zur Zeitenwende gewaltig ins Geschehen einzugreifen (> VI). Die Tat hat also eine die Herrschaft des Täters legitimierende Funktion, da sie den Sieg verheißt: In diesem Zeichen wirst du siegen! Denn Alboin erobert 569 Verona und wird der Gründer des langobardischen Reichs in Italien. Und die Scaliger verwenden als Rufnamen neben ihren Namen mit *can*-Komponenten

am häufigsten den Namen Alboin, mit dem sie sich ebenso identifizieren und charakterisieren wie mit ihren Hundennamen: Sie legitimieren ihre Dynastie, wie Herzog Giselpert im 8. Jahrhundert seine Herrschaft, mit dem langobardischen König Alboin. Herzog Giselpert rühmt sich natürlich nicht nur, das Sieges Schwert des in Verona getöteten Alboin aus dessen Grab geholt zu haben, nein, er hat den König auch im Grab gesehen, d.h. hier lag keine verwesene Leiche, sondern ein fortlebender Toter; Giselpert will offensichtlich als Wiedergänger Alboins erscheinen und sich so gleich doppelt legitimieren. Alboins Bestattung neben der Treppe, die zu seinem Palast führt, erscheint als eine modernisierte Fortsetzung einer früheren und nicht nur germanischen Tradition:

Der Isländer Hrappr, der sich, ein echter „lebender“ Toter, neben der Feuerhaus-Schwelle beisetzen ließ, um „sein Hauswesen auch weiterhin besser überwachen zu können“,

ist nur eine germanische Variante, die Höfler (133) in den Sinn kommt: Kynosophen wissen schon lange, dass der Zugang zur Anderen Welt der Ahnen an der Feuerstelle zu finden ist, nicht nur bei den Germanen, sondern in fast ganz Eurasien paläomentaler Prägung (> I & > II). Die Feuerstelle selbst ist die Schwelle, von der aus die Ahnen das Treiben ihrer Nachkommen überwachen und schützen. In der *Elektra* des Sophokles versichert sich auch der Muttermörder Orest der Zustimmung seiner Ahnen, wenn er vor der schrecklichen Tat

die väterlichen Sitze der Götter, die das vordere Tor bewohnen hier (v. 1374-5 in der Übersetzung von Schadewaldt),

zu deren Verehrung aufsucht, natürlich die *väterlichen Sitze*, doch das ist zu wenig, denn die mütterlichen Ahnen werden den Muttermörder bis in dessen Wahnsinn und Tod hinein verfolgen. Hier in Orestes' legitimierendem Besuch der Ahnen hat das vor-



Ein letzter Spross der Hundsfellkappe: Der Rest eines geschlossenen Helms, den Hans Seusenhofer für den späteren Kaiser Ferdinand I. (1503 bis 1564) zwischen 1526 und 1529 hergestellt hat, mit dem Visier in Form einer Hundemaske: Der spätere Kaiser als einer der letzten hundsköpfigen Ritter des späten Mittelalters. Zu diesem Visier gab es ein Wechselvisier mit der Maske eines menschlichen Gesichts (heute in der Wallace Collection A 204 in London). Das Wechselvisier verrät die Doppelnatur seines Trägers (> 373: Abb.). Das Hundevsier ist „geriefelt und gewulstet getrieben“ mit vergoldeter Ätzung: „Das bezeichnendste Beispiel für das Weiterblühen jenes phantasiereichen, reichen, barockischen Stils in Treib- und Ätzkunst, worin Hans Seusenhofer seinem älteren, 1517 gestorbenen Bruder Konrad folgt“. Auf einen Hundehelm im Italien des 16. Jahrhunderts verweist A. Uboldo in seinen „Notizie preliminari sul uso, sulla materia e sulla forma degli elmi“, 1840 (auf Tafel IV,c, mir nicht zugänglich); in der Waffenkammer des Schlosses Glurns im Südtiroler Vinschgau werden laut Kretzenbacher (99, FN 34) drei „Hundsgugel“-Helme aufbewahrt (mir nicht zugänglich); man vergleiche mit den Schembart-„Helmen“ aus Nürnberg (> 203: Abb. 2). Bild & Zitat im Ausstellungskatalog: „Die Kunst der Donaueschule, 1490 - 1540“, Linz 1965, Abb. 35.

dere Tor die Funktion der Schwelle übernommen, wie in der Bestattung des Königs Alboin die Treppe die Stelle der isländischen Feuerhausschwelle einnimmt - in allen Fällen ist es eine Engstelle, eine Passage. Wir wissen nicht genau, welche Tiergestalt den väterlich-göttlichen Ahnen des Orest zukommt - seine mütterlich-göttlichen Ahnen sind jedenfalls hündisch konnotiert -, aber wir wissen genau, dass die langobardischen Krieger - *Winnili* wie *Langbardr* - hunds-köpfige Krieger waren, die sich mit dem Hund identifizierten: Wesensgabe und Kraftübertragung zugleich bedeutet diese Identifikation. Die kultische Verehrung der Treppe als Schwelle, an der Alboin bestattet ist, lebt noch im 8. Jahrhundert des Giselpert wie im 13. und 14. Jahrhundert der Scaliger. Wir wissen nicht, ob Giselpert sich mit dem Hund als Ahn bzw. Stammvater identifiziert hat, das wissen wir auch nicht von Alboin, aber dass die Scaliger sich identifizieren sowohl mit dem Hund wie mit der Schwelle, an der der Ahn bzw. Stammvater ihrer langobardischen Dynastie begraben liegt, das ist gewiss. Eine so lange Tradition hunds-köpfiger Krieger aber legt nahe, in Alboin selbst einen „Hundskopf“ zu erkennen, der, wie sich das für einen „Hund“ gehört, unter der Schwelle, also am Eingang zum Haus oder Palast, beigesetzt ist. So erscheint die Leiter, die eine *scala* (~ Treppe) ist, am Ende als die Schwelle, auf der Kynosophen den Hund bereits in allen Erdteilen lokalisieren konnten.

**Zurück zu den indo-europäischen
Junghirtenkrieger:
Das Verhältnis von *koryos und
*teuta/teuto bzw. tewta**

In Anlehnung an Cangrandes, aber auch Alexanders Geburtslegende vom Hund, der die Welt zusammenbellt, sieht man: Wenn man nur laut genug brüllt bzw. bellt, kann man als besitzloser Jugendlicher bei den Indo-Europäern eine steile Karriere machen. Besitzlos und vom Familienkreis ge-

trennt gibt sich der 14- bis 20-jährige Jugendliche in Alt-Irland der Wolfsucht hin: In Hundegestalt, d.h. hier in Gestalt des Wolfs, geht er nach Belieben und später auch seine Nachkommenschaft, und sie töten Vieh nach dem Muster der Wölfe (McCone, 106). Im Alt-Irischen konnten **cú* und **con* für Hund und Wolf ohne strenge Unterscheidung gebraucht werden. Die Konzeption des Hundes ist im Zusammenhang mit diesen Jugendbünden ein entdomestizierter, wieder verwilderter Hund, der Wolfsverhalten annimmt - ein *canis ferus* (~ Wildhund). Der männliche Jugendliche verlässt die **tewta* oder **teuto* (~ Familie, Clan, Stamm), also das eigentliche Volk, und schließt sich dem ur-keltischen **koryos* oder dem ur-germanischen **haryaz* an, d.i. das umherschweifende Rudel der besitzlosen Junghirten oder gar der enterbten oder nicht erbberechtigten Königsöhne. Diese haben manchmal sogar den ausdrücklichen Auftrag, neue Königreiche zu gründen mit den Junghirten, diesen blutdürstigen, meist hunds- oder wolfsköpfigen und ansonsten so gut wie nackt kämpfenden *Berserkern*: Die Etymologie dieses Wortes wird primär auf den Bären bezogen - man legte das Fell des Bären an, um sich mit dem Tier total zu identifizieren -, später geht der ursprüngliche Bezug verloren und die Sagenschreiber und Historiographen wenden den Begriff des Berserkers auf alle tiergestaltigen Krieger an. Daraus entsteht der teilweise glaubwürdige Versuch, das Wort nicht mehr über **bera* (Bärin!), sondern über die Wurzel **berr-* (~ bar, nackt) zu erklären, da auch Tacitus in seiner *Germania* die germanischen Junghirtenkrieger meist nackt kämpfen lässt (bis auf den Kraftgürtel ~ z.B. ein „Hundeschwanz“; afrikanische Beispiele > II, 202, 216, 272, 302: Abb. 1-10, 379-92) und da die Assoziation zum Bären kaum zu erklären ist, wenn die Krieger in Hunde- oder Wolfsmasken auftreten. Dennoch werden tierköpfige Krieger mit Fellen oder Pelzen „bekleidet“ dargestellt, so dass letzten Endes die etymologische Frage offen bleiben muss - man betrachte nur den Hund-

oder Wolfskrieger auf der Torslunda-Platte. Tacitus bezeichnet in seiner *Germania* (31,2) den *wilden Haarwust* der Jungkrieger als *squalor*, das R. Much mit Strobelkopf übersetzt, aber *squalor* bezeichnet neben *Unsauberkeit* und *Elend* auch das *Trauergewand*, woraus man schließen könnte, dass der Habitus des noch nicht erfolgreichen Jungkriegers dem des indo-arischen „Hundes“ als dem melancholischen Anführer der Jungkriegerschar entspricht. Der soziale Gegensatz zwischen **koryos* und **teuta/teuto* bzw. *tewta* wird betont: Der **koryos* besteht als „Werwolf“-Verband aus zwar besitzlosen, aber adlig geborenen Junggesellen, die ein zügelloses, auf Jagd, Raub und Krieg angewiesenes vagabundierendes Leben am Rand der **teuta*, der mehr oder weniger sesshaften Gemeinschaft führen. Die **teuta* hingegen wird erbaut auf Ehe und Verwandtschaft, Besitz und Gesetz, und ihre wirtschaftliche Grundlage ist vorwiegend die Viehzucht, die von etwas Ackerbau ergänzt wird. Der „Werwolf“-Verband des **koryos* besteht aus Fußkriegern, bewaffnet mit Speer und Schild, während der militärische Verband der sesshaften Gemeinschaft einerseits aus Reitern, andererseits aus Streitwagenbesitzern mit Fahrern sich zusammensetzt, je nach Größe des Eigentums, das sich hauptsächlich über die Rinderzahl definiert: Auch bei den Germanen, wie bei anderen Hirtenvölkern auch, gibt es den *cattle complex*, den engen Zusammenhang zwischen Vieh und Reichtum und gesellschaftlichem Ansehen. Der Gegensatz zwischen der **teuta* und dem **koryos* könnte nicht ausgeprägter sein. Der Eintritt in den **koryos* und der Aufstieg in ihm werden aufgrund blutiger Proben erlangt. Und die Mitglieder sind Wutanfällen zugängliche Fußsoldaten, deren wildes Aussehen durch eine besondere Haartracht, Nacktheit oder Wolfs- oder Hundfellbekleidung gesteigert werden kann. Wegen solcher Charakteristika und auch weil seine Mitglieder als Tierbesessene auftreten, wird der **koryos* einer - allerdings tollwütigen - Hundemeute oder einem Wolfsrudel gleich-

gestellt. Die Spannung zwischen den Generationen wird durch die „Verbannung“ so zwar abgebaut, führt aber zu einer „Verwildering“ der Ausgestoßenen in vielerlei Hinsicht, wie sie noch von den Wikingern dokumentiert wurde. Mit etwas Glück konnte der Junghirte nach dem 20. Lebensjahr (s)ein Erbe antreten und wurde danach wieder in die **teuta* aufgenommen. Er behielt seinen Junghirten-Namen meistens bei, woraus sich die häufigen Familien- und Vornamen z.B. in Irland mit der Wurzel **cu* oder **con* (~ Hund und/oder Wolf) sowie die deutschen Vornamen Wolfgang, Wolfram usw. erklären. Ob der **koryos*-Verband erst viel später in vollends zügellose, kriminelle „Werwolf“-Banden sich wandelt oder ob der **koryos*-Verband sich prinzipiell oder auch nur in bestimmten Regionen aus Familien mit „Werwolf“-Traditionen rekrutiert bzw. ob die Anführer des **koryos* ab einem von der gesellschaftlich-ökonomischen Entwicklung abhängigen Zeitpunkt aus „Werwolf“-Dynastien stammen, diese Fragen müssen z.Z. noch offen bleiben. Für das germanische Nord-Europa scheint sicher zu sein, dass zumindest in einigen Regionen bereits eine dynastische Tradition etabliert war, wie Höflers (119-20) Beispiel zeigen könnte:

Es entstammt der Sippe des berühmtesten unter den Skalden, Egil Skalagrimson. Von Egils Großvater, Kveldulf, d.h. „Abendwolf“, berichtet die Saga: Jeden Tag, wenn es gegen Abend ging, wurde er böse (stygg), so dass wenige mit ihm sprechen mochten; er war Abendschläfer; die Leute sagten, er könne die Gestalt wechseln ... sein Vater führt den merkwürdigen Namen Bjalfi: der aber bedeutet „Pelz“, „Tierfell“ und wird wohl erst ganz verständlich, wenn man die Verwandlung dessen, der „hamrammr“, d.h. verwandlungsfähig war, mit den Fellmasken der Verwandlungskulte zusammenbringt. Sein Name scheint also ebenso bedeutungsvoll wie der Wolfsname seines Großvaters Kveldulf.

Die Sage teilt weiter mit, dass Kveldulf *forvitri* gewesen sei, was Höfler wohl zu Recht als *zukunftsichtig* versteht, was im *Einklang mit Kveldulfs dämonischer Art stünde* und was mit seinem „hündischen“ Charakter harmoniert, weil der Hund ja in schamanisch geprägten Kulturen ebenfalls als *zukunftsichtig* verstanden wird, da er vor dem Menschen erschaffen wurde und deshalb der Zeit des Menschen voraus sei. Kommen wir zurück zur nordischen Genealogie der „Werwolf“-Familie Kveldulfs:

Der erste Sohn Ulfs hieß Pórolf (~ Por-Wolf), der jüngere, der seine Art erbte, Grim. Dieser Name ist zwar, im Gegensatz zu Bjalfi, häufig, aber das beweist natürlich nicht, dass er hier ohne Absicht gewählt war. Seine Bedeutung ist eigentlich „Maske“; vgl. die Zusammensetzung Isegrim für den Wolf. Schon Höfler (120, FN 84) verweist darauf, dass im schweizerischen Jungmannschaftbrauchtum ... eine symbolisch-kultische hundeähnliche Maske, Isegrind (> 204-7) genannt, bis heute eine Rolle in Bräuchen spielt, die mit dem Werwolfswesen in engstem Zusammenhang stehn ... im Norden ist Grimólfr (~ Grim-Wolf) ein häufiger Name,

der wahrscheinlich ebenfalls auf die *symbolisch-kultische hundeähnliche Maske*, in der Schweiz *Isegrind* und im Norden eben *Grimólfr* genannt, zurückgeht. Dass die Sippe Kveldulfs ausdrücklich eine besonders nahe Bindung an Odin/Wodan bezeugt, verstärkt den Eindruck, dass wir es hier mit einer Dynastie von „Werwolf“-Anführern zu tun haben. Diese Option lässt beide Zustände zugleich zu: Den des „tollwütigen“ *koryos-Mitglieds bzw. -Anführers am Abend und in der Nacht und den Zustand des (relativ) gesitteten *tewta*-Mitglieds tagsüber: Eine dauerhafte schizoide Spaltung in Dr. Jekyll und Mr. Hyde (~ engl.: *hide* ~ 1. (sich) verbergen; 2. Haut, Fell). Vorgelesen war aber eigentlich eine dauerhafte

Zuordnung entweder zu dem einen oder zu dem anderen Zustand, bewirkt und beglaubigt durch ein Wandlungsritual: Eine szenische Darstellung dieser Wandlung vom *koryos*-Hirtenkrieger zum *tewta*-Mitglied zeigt vermutlich ein Kultkessel, der in Gundestrup in Jütland gefunden wurde.

Der Kessel aus Gundestrup oder die „Herrin der Tiere“ einmal anders

Den aus Silber mit vergoldeten Reliefplatten gearbeiteten Gundestruper Kessel fand man zwar in Jütland, hergestellt wurde er aber zwischen dem -3. und -2. Jahrhundert im keltischen Kulturraum, vermutlich war er ein Tauschobjekt. Auf diesem Kessel (> 416: Abb. 3 E) sehen wir in einer szenischen Darstellung die Aufnahme der Junghirten in den Stamm: Die vormals als Fußsoldaten in Hunde- und Wolfsprotomen kämpfenden Jugendlichen werden nach einer Art Taufe im Kessel verwandelt in berittene Krieger, ob sie dabei auch eine Geistwandlung durchgemacht haben, wie Neumann (84 ff.) sie sich erhofft, ist nicht mehr zu klären. Die „Herrin der Tiere“ ist auch die „Herrin der Kriegertiere“ und ist auf anderen Szenen des Kessels, z.B. bei der Auerochsjagd, dargestellt: Dabei kann man in den Gundestruper Szenen bereits

deutlich zwei weibliche Typen unterscheiden: die alten Priesterinnen, deren Haartracht der großen Göttin der Tiere entspricht, an welche sie sich wenden; sie sind offenbar die eigentlichen Fruchtbarkeits- und Wahrsagepriesterinnen. Daneben sehen wir jugendliche weibliche „schwebende“ Figuren, die schon den später auf Besenstielen reitenden jungen Hexen ähneln. Sie haben als artemisartige Jagdgöttinnen amazonisch-walkyrischen Charakter. Die eine kämpft mit einem Raubtier, die andere, mit einem Schwert in der Hand, tötet anscheinend einen Auerochsen (Neumann, 273-74).

Der Übergang von einem älteren weiblichen Typ zum jüngeren ist aus der Vorherrschaft der männlichen Götter im indoeuropäischen Pantheon zu erklären: Der Götterchef Wodan/Odin ließ die Walküren die im Krieg gefallenen „Helden“ einsammeln, um sie in Walhall um sich zu scharen für den „Endsieg“. Dieser Teil des Kessels ist so etwas wie ein Seligkeitsversprechen an die tapferen Krieger, wie man es aus dem *Koran* kennt. Es führt mit zu einer Selbstvergessenheit im Kampf, die die besondere Einsatzfreude der jungen Krieger teilweise erklärt. Ein anderer Teil der Erklärung ist die Struktur des „Matriarchats“. Das „Matriarchat“ ist nach Neumann (257) gekennzeichnet durch zwei Merkmale, die sich wechselseitig bedingen: Erstens das Zusammenbleiben der Frauengruppe von Großmutter, Mutter, Tochter und Kindern, den Trägern der matriarchalen Psychologie und der Mysterien. Und das zweite Merkmal ist die „Ausstoßung“ des Männlichen, der Söhne, welche auf diese Weise immer nur am Rand der Frauengruppe bleiben. Daraus resultiert die spezifisch männliche Qualität der Männer und führt zu der, wie Neumann meint (257), entwicklungsgeschichtlich notwendigen männlichen Differenzierung und Spezialisierung. Diese einseitige Entwicklung des Männlichen führt nicht nur zu einer für den Schutz und die Erhaltung der Frauengruppe notwendigen erhöhten Kampf- und Jagdfähigkeit, sondern verstärkt auch kraft der entstehenden Polarisierung zwischen Männlichem und Weiblichem die gegenseitige sexuelle Attraktion:

Die Entwicklung der Gegensatzstruktur mit der daraus entstehenden Spannung wird so zur frühesten Form der sozialen Gliederung ... Aber die Macht der Göttin treibt das Männliche auch in die blutige Aktivität des Tötens. Deswegen ist die Große Göttin als Jagd- und Kriegsgöttin für das Männliche auch Todesgöttin. Sie entmenschlicht die Männer zauberisch und verwandelt sie in Kampftiere, die als Trabanten der Göttin tötend unter-

gehen. Auch in dieser Form ist sie Herrin der Tiere, und die orgiastische Form ihres Kultes verbindet sich mit der Erregung des raubtierhaft Kriegerischen im Männlichen ... In dieser Entwicklung wendet sich das selbständig gewordene Männliche kraft der Qualität gegen das Weibliche, zu deren Differenzierung es durch das Weibliche veranlasst worden war (Neumann, 257-58).

Die matristische Grundordnung sorgt also auf Dauer selber für ihre Wandlung ins Patriarchat. Uns interessiert in diesem Zusammenhang mehr als diese Ironie die Entmenschlichung der indo-europäischen Junghirten durch wahrhaftige Entdomestikation, nämlich durch ihre Ausstoßung von Heim und Herd ins Niemandsland des rechtsfreien Raums, in dem sie sich durch Vergewaltigen, Stehlen und Morden den Unterhalt und die Unterhaltung ihres Lebens sichern. Die Große Göttin ist auf wahrhaft unüberbietbar zynische Art auch in diesem Zusammenhang die Herrin der „Tiere“: Die Herrin der entmenschlichten, tierischen Kampfmaschinen der Wolfs- und Hundemenschen. Offensichtlich werden matriarchal-egalitäre Komponenten in der Kunst und in der gesellschaftlichen Struktur der Kelten tradiert, die auch die besondere Grausamkeit ihrer Junghirtenkrieger erklären. Aber in der Übergangsphase zum Patriarchat bleiben die Krieger- und Jägergruppen der Hirtenvölker wie auch die Häuptlinge, Opferpriester und Seher noch Trabanten der Großen Göttin, von der sie in dialektischer Weise beeinflusst bleiben:

Die Entwicklung der Willens- und Handlungsaktivität des Männlichen wird von der Großen Göttin - wenn auch indirekt - ebenso begünstigt wie die Entwicklung der Geistseite. Denn auch in dem ursprünglichen Auftauchen des Geistes aus dem Unbewussten ist das Männliche auf den Ur-Brunnen der Wasser und der Tiefe angewiesen, welchen die Große Mutter verwaltet (Neumann, 258).



Eine Außenplatte des Kessels von Gundestrup (aus dem -2. oder -1. Jahrhundert) zeigt wahrscheinlich die Wandlung von Fußkriegern der Junghirtenverbände in berittene Krieger der erwachsenen Altersklasse, also die Rückkehr der *koryos-Mitglieder in die *teuta (~ Stamm). Ein Hund oder Wolf springt den zu verwandelnden Jungkrieger oder den Lebensbaum an. In: Olmsted, Tafel 3 E. Unten: Knochenritzung aus dem Magdalénien (Raymondon/Dordogne/Südwestfrankreich), entstanden um -12.000: Männer in zwei Reihen, Kopf, Rückgrat und Vorderbeine eines Bisons. Handelt es sich um die Darstellung eines schamanischen Wiederbelebensritus oder um eine zu Gundestrup analoge „Geistwandlung“ von Jungkriegern. In: Leroi-Gourhan, Abb. 242.



Dieser *Ur-Brunnen der Wasser und der Tiefe*, der den magischen Trunk, das Wasser des Lebens und mit ihm den Ursprung allen schöpferischen Lebens spendet, wird durch den Gundestruper Kessel „wiederholt“, und in einer seiner Szenen wird der dreidimensionale Kessel zweidimensional als Taufbecken wiederholt (> ganz oben). Viele Muttergöttinnen werden als Hüterin des Brunnens bzw. der Quelle verehrt - der Hund, vielleicht

eher: die Hündin in unmittelbarer Nähe dieser „Quelle“ repräsentiert vielleicht die Muttergöttin. Die Entdomestikation wie die Domestikation des Menschlichen allgemein und des Männlichen insbesondere durch das Weibliche verläuft, wie Neumann (267) darlegt, über eine unbewusste, der Gruppe wie dem Individuum bedeutsam erscheinende Praxis, die wir heute als Ritual bezeichnen. Jede wesentliche Tätigkeit wird in diesem



Oben: Eine Innenplatte des Kessels von Gundestrup zeigt eine Göttin mit Tieren - für Neumann die „Herrin der Tiere“; unter der Göttin ist ein Canide dargestellt: Ihr Emblem? Unten links: Auf einer Außenplatte des Kessels ist die Todes-Göttin dargestellt. Unten rechts: Auf dem Kesselboden sehen wir eine Auerochsjagd (Mithras?) mit einem - diesmal eindeutigen - Hund: Hund und Wolf sind auf dem Kessel offensichtlich austauschbar. In: Neumann, 1988, Tafel 133.



Sinn rituell praktiziert, die Jagd ebenso wie die Nahrungszubereitung, das Essen ebenso wie die Bereitung des Rauschtranks wie der Jagdgeräte. Dabei sind bestimmte Geräte männlich, andere weiblich konzipiert: Das Gefäß ist grundsätzlich weiblich konnotiert. So auch der Zauberkessel, der als Fruchtbarkeitssymbol zum Elementarcharakter des Weiblichen gehört (Neumann, 274). Der Zauberkessel von Gundestrup wiederholt das Große Runde und wird zum Garanten der Steigerung und Wiedergeburt des Lebens (Neumann, 275). Es bleibt nicht bei ei-

nem Kreislauf, sondern es kommt zu einer Erhöhung, die in Dichtung, Sehertum und Weisheit dem Menschlichen die Erreichung einer neuen Geistdimension ermöglicht (Neumann, 276) - Voraussetzung zu dieser Steigerung und Geistwandlung aber ist das vollständige Eintauchen des zu Wandelnden in seiner Ganzheit in das Große Weibliche:

Die Rückkehr in das Mutter-Gefäß (vgl. > II, 195: Abb. 133), mag dies als Erde, Wasser, Unterwelt, Urne, Sarg, Höhle, Berg, Schiff oder Zauberkessel

erscheinen ... Es kann sich bei dem Wiedergeburtsgeschehen um einen Schlaf in der nächtlichen Höhle (zur „Ewigkeit“ gedehnt in der Sage vom schlafenden Ideal-König, der auch dann von seinem Hund beschützt wird; > 268, 496-7 & VI), um den Abstieg in eine Welt unter der Erde zu den Geistern und Ahnen der Unterwelt ... handeln - in jedem Falle ist die Rückkehr zur Erneuerung nur nach dem Tode der alten Persönlichkeit möglich.

Die Rückkehr der ausgestoßenen Junghirten in das Mutter-Gefäß der *tewta/teuta* bedeutet im idealen Fall den „Tod“ der entdomestizierten, weil „gestorbenen“ und frisch „wiedergeborenen“ und daher jeglicher Sozialisation verlustig gegangenen Persönlichkeit, wie sie sich im *koryos* entfalten und „kindlich“ austoben konnte, und den Neubeginn, besser: Die Wiedergeburt als „zivilisiertes“ Mitglied der *tewta/teuta*. So gewinnt der Hund, der unmittelbar neben dem Taufkessel die Taufaktion überwacht, die Qualität des früheren Himmelhundes: Er ist Geleittier (durchaus als Psychopomp zu verstehen) der zu wandelnden jütländisch/germanischen oder keltischen Junghirtenkrieger des Gundestrup-Kessels, wie er wahrscheinlich schon Geleittier des jungen Schamanen novizen in der Grotte Chauvet war. Südlicher wohnende indo-europäische Junghirtenkrieger wie die Griechen tauschen in der 1. Hälfte des - 1. Jahrtausends den Hund und mit ihm die Hundsfellkappe gegen die Löwenkappe, nachdem sie, wie ihr großer Bruder Herakles, offensichtlich orientalisch beeinflusst sind. In der mythischen Gestalt des Herakles bündeln sich die Entwicklungslinien zum schamanisch-patriarchalischen „Herrn der Tiere“, zum indo-europäischen Junghirtenkrieger der griechischen Antike und zum mittelalterlichen Wilden Mann (> 386: Abb. 11 & 293: Abb. 1). Als Nachfolger des Bärensohns, wie sein Requisit anzeigt, schwingt der Wilde Mann Herakles, einem Halbgott nicht ganz angemessen, die Keule, die wir

auch bei Rubezahl u.a. Wilden Männern wiederfinden. Die Erfahrung dieser matriarchalen Grundsituation des Ausgestoßen-seins in die Wildnis und der nachfolgenden Wiederaufnahme in die *tewta* wird vom Männlichen in einer Weise verarbeitet, die langfristig zum Herrschaftsantritt der Männergruppe und des Patriarchats führt:

Typischer Ablauf ist, dass die im Matriarchat untergeordnete Männergruppe ihre Selbständigkeit und Eigenständigkeit allmählich erfährt und durchsetzt und sich nicht mehr zum Werkzeug ihrer feindlicher und wesensfremder Ritualien machen lässt.

Diese neue Selbständigkeit aber soll nach Neumann (149) vergeistigt werden durch Kunstproduktion, die aber nicht immer wunschgemäß gelingt, wie die Unterwerfung der Frau in der patriarchalischsten Kultur und Religion erweist. Das mag auch an der seltsamen Mischung liegen zwischen Vergeistigung, Zauberei und prophetischer Inspiration, die keinen Widerspruch mehr duldet:

Aber der Kessel ist nicht nur das Gefäß des Lebens und des Todes, der Erneuerung und Wiedergeburt, sondern auch das des Zaubers und der Inspiration ... die psychische Wirklichkeit der Dichter (geht) auf die der Propheten und diese auf die ... mit der Inspiration verbundene Besessenheit zurück (Neumann, 280).

Diese Besessenheit, die wir bislang nur negativ als berserkerhafte Kampfeswut der Junghirtenkrieger kennen und die bei Herakles dazu führt, dass er seine Familie auslöscht, kann also auch Kultur schaffen und das jeweilige Bewusstsein des Einzelnen und der Gruppe bereichern, so dass es im Sinne Neumanns zu einer Geistwandlung kommen kann. Erich Neumann verdeutlicht diese allgemeingültige Zusammengehörigkeit von Ergriffenheit, Wut, Geist und Dichtung an der zentralen Figur des indo-europäischen Pantheons, an Wodan-Odin und seinen Kol-

legen: Wodans Namensableitung ist eine Entfaltung des Wortes *Wut*, das ein ganzes Merkmalbündel der indo-europäischen Junghirtenkrieger zusammenfasst: *Wut* konnotiert im althochdeutschen Nomen *wuot* Raserei, im gotischen Adjektiv *wods* Besessenheit und Geisteskrankheit. Neben diesem Strang steht das angelsächsische *wop* für Stimme, Gesang, Leidenschaft, Poesie. Das lateinische Wort *vates* bezeichnet den gottbegeisterten Sänger, das alt-irische Nomen *faith* den Dichter, das alt-iranische *api-vatagati* die geistige Anregung, die Fähigkeit und den Wunsch zum Verstehen. Wodans durch diese ambivalente Männlichkeit - mal geisteskrank rasend, mal kulturschaffend-gottesfürchtig - gekennzeichnetes Gottkönigtum bleibt dem Großen Weiblichen unterlegen, wie Neumann (286) kritisch erläutert: Der tagelang am Schicksalsbaum bzw. der Weltesche hängende und auf Erleuchtung wartende Wodan/Odin macht deutlich, dass nur das Annehmen des verordneten Schicksals den früheren Schamanen und späteren Helden ausmacht. Und das Schicksal wird ihm immer noch von den Nornen diktiert, den Weisen Frauen, die wissen, wie alles war, wie alles ist und wie alles sein wird: Diese indoeuropäischen Helden sind Getriebene. Und das Schicksal erscheint ihnen als Altes, mütterlich Weibliches, welches ihnen Herkunft und Zukunft bestimmt (Neumann, 286). Noch Wagner lässt seinen Wotan im *Rheingold* zur Ur-Wala hinabsteigen, auf dass diese „Quelle“ ihm die letzten Geheimnisse der Welt entschlüssele. Bilanzieren wir diese paradoxe Mischung aus Fort- und Rückschritt am Beispiel des Kessels von Gundestrup:

Vorläufige Bilanz aus Gundestrup

Ein Wolf oder Hund steht als bezeichnendes tierisches Merkmal der Reihe des wölfisch/hündischen Junggesellenverbandes voran. Die Gesamthandlung schildert den rituellen Übergang vom **koryos* zur **teuta* (McCone, 113). Zum Vergleich

betrachte man die 14.000 Jahre alte Knochenritzung (> 416: Abb. 242) aus dem franko-kantabrischen Raymonden in der Dordogne, die vermutlich die „Wiederbelebung“ einer Reihe von schamanischen Novizen darstellt, vielleicht aber auch die Geistwandlung von einer Altersklasse in die nächste - die Analogie der Szene soll nicht die Unterschiede verwischen zwischen paläolithischen Jägern und keltischen Junghirten. Smith (70) versteht das grätenähnliche Zeichen als Symbol für den Atem ~ Äther (> I, 379). Auch eine Felsgravur von Besso-Noss am Onega-See in Russland zeigt einen Schamanen mit Wolfsmaske (> 387: Abb. 175), dessen Mentalität nicht zu verwechseln ist mit der unserer Junghirten. Aber das rituelle Erleben von Tod und Wiedergeburt der Persönlichkeit ist ihrer aller gemeinsamer Nenner: Die indo-europäischen Junghirtenkrieger tradieren nicht nur die Wolfsfell- und die Hundsfellkappe mit Ohren als schamanisches Erbe, aber schamanisches Erbe und schamanische Teilkontinuität in der indo-europäischen Hirtenjugend wird so manifest. Auch soll nicht dasselbe Muster für alle indo-europäischen Hirtenkulturen behauptet werden - so gab es z.B. Ausnahmen von der Altersstruktur, z.B. beim alt-irischen Nationalhelden: In seiner letzten Jugendtat erhält der erst sechsjährige Setantae seinen männlichen Namen *Cú Chulainn* aufgrund der Erlegung eines riesenstarken wütenden Hundes. Ein Jahr später, in seiner letzten Jugendtat, erhält er schon Speer und Schild, und einige Tage danach wird er sogar mit Streitwagen und Pferd ausgestattet (McCone, 113). Das indoeuropäische Schema ist dennoch: Die Erlegung eines starken Tieres als Männlichkeitsprobe, die Neubenennung des Initianden nach Hund oder Wolf, die Kopf- und Tierjagd jenseits der Grenze des Stamms, die Heimkehr und das Eintauchen in ein Fass voll Wasser als Aufnahme in den Stamm als vollberechtigtes Mitglied und dessen Ausstattung mit spezifischen Waffen als Aufnahme in den Männerbund (McCone, 113). Die Gewohnheit, Krieger mit Hunden und

Wölfen zu vergleichen, war keineswegs im indo-europäischen Raum mit den Kelten und Germanen auf den Westen und Norden beschränkt: Spuren eines Jungmännerbundes entdecken wir auch in der alt-iranischen und alt-indischen Literatur (> 5. Kapitel). Und die Unzahl der Männerbünde in der griechischen Mythologie erhält ihren Sinn und ihre Bewährung immer noch im Heldenkampf gegen die Ungeheuer der Großen Mutter (Neumann, 149). Die Junghirtenkriegerverbände als „Werwolf“-Gruppen verdanken ihre Existenz also einem matriarchalen Motiv. Bei den Griechen fand so ein „Werwolf“-Ritual noch in der klassischen Periode im abgelegenen und gebirgigen Arkadien statt, also in einem kulturellen Rückzugsgebiet: Menschenfleisch wurde mit Tierfleisch in einem großen Kessel vermischt und gekocht anlässlich des Festes des *Zeus Lykaios* (~ Zeus der Wolfsgott ~ Ahnengott einer wölfischen Jungkriegerschar). Wer während des Opfermahls ein Stück Menschenfleisch gegessen zu haben glaubte, wurde zu einem Wolf und musste neun Jahre in der Wildnis verbringen (McCone, 121). Das Leben als „Wolf“ in der Wildnis begann dort im Alter von ungefähr 16 Jahren und kann als Äquivalent eines später organisierten Militärdienstes (Burkert, 105) gesehen werden. Arkadische Krieger tragen statt der Schilde Wolfs- und/oder Bärenfelle. Und *Lyko-* (~ Wolf) ist ein ziemlich häufiger Bestandteil homerischer Personennamen (McCone, 122). Die Jugend Spartas wurde allerlei Mutproben und Wettkämpfen unterzogen: Man veranstaltete rituelle Schlachten zwischen zwei Junghirten-Mannschaften (in etwa vergleichbar den beiden Gruppen bei den römischen Lupercalien). Im Verlauf der Nacht vor der „Schlacht“ opferte jeder Verband dem Kriegsgott einen jungen Hund. Hier ist der Hund (> 614 ff. & > VI: *Kriegshunde im Alten Griechenland*) ganz deutlich Symbol des Kriegerverbandes und Weihetier des Kriegsgottes: Der Hund ist das zum Opfer geeignete, obwohl domestizierte Gegenstück zum Wolf, und wird als Wolfersatz

oder als dessen Pendant aufgefasst (McCone, 124). Wolfs- und Hundebünde haben ihre anatolische Parallele schon in den vor- oder frühneolithischen Leoparden-Männern auf den Wandmalereien von Çatal Hüyük; ihre „Kostümierung“ erinnert an die der späteren griechischen Kentauren und Satyrn. Burkert denkt an eine bereits afrikanische Tradition der Leoparden-Männer:

Der Leopard, als kletternde Großkatze, war der gefährlichste Feind der Primaten; anerzogenes Wolfsverhalten machte den Menschen zum Jäger, der Herr der Erde wurde. Stammen die Leoparden- und Wolfsbünde unmittelbar von diesem entscheidenden Schritt?

fragt sich Burkert (103) und verweist auf die Leopardenbünde Afrikas, die sich zu Meuchelmord und Kannibalismus verschworen hatten. Die den Leopardenmännerbünden (später?) folgenden „Wolfsvölker“ in Anatolien sind als *Luwier*, *Lykier* und *Lykaonen* bekannt und in ihrem Namen schon dem Wolf gewidmet; ja, sogar ganze Regionen in Anatolien werden von zeitgenössischen Geographen schon im -14. Jahrhundert zu dem Begriff *Lugga-Land* (~ Wolfsländ) zusammengefasst, so z.B. Lykaonien, Pisidien, Pamphylien und Lykien. Diese Wolfsvölker sind die Völker des Wolfsgottes als Ahnengott der Jungkriegerschar(en), und da ziemlich unterschiedliche Götter des griechischen Pantheons als *Lykaios* bezeichnet werden, darf man mit Kretschmer annehmen,

dass der Wolfsgott ursprünglich ein selbständiger Gott war, der erst nachträglich mit Zeus oder Apollo (auch Pan Lykaios auf dem Lykaion) gleichgesetzt wurde. Auf der theriomorphen Stufe war offenbar der Gott selbst als Wolf gedacht (Kretschmer, 1930, 15).

Die Assimilation des Wolfsgottes an prominente und zum Teil späte griechische Götter verweist auf die vor-griechische, d.h. vor-indo-europäische Existenz dieser Wolfsgöt-

ter. Dazu passt das hohe Alter der *Lugga*-Bezeichnung, die nicht von den Griechen stammen kann - sie muss also vor-indo-europäisch motiviert sein. Das lässt Kretschmer 1930 (16) zum Wolfsgott annehmen,

dass der Dienst dieses Gottes dem südlichen Kleinasien mit dem vorgriechischen Hellas gemein war.

Für die Annahme, dass Wolfs- und Hundegötter sowohl bei indo-europäischen wie bei nicht-indo-europäischen Völkern nicht nur in Anatolien und in Griechenland verehrt wurden, sprechen vielleicht auch hethitische Kultfunktionäre, die sowohl mit hethitischen wie mit sumerischen Begriffen bezeichnet werden. Dabei ist der Hund die grundlegende Kategorie, er ist der referentielle Bezug für *Wolf* und *Löwe*, wie wir schon in Sumer gesehen haben (> IV): Das Sumerogramm ^{Lu.MesUR.GER}_x ist der *Hundemensch*, der ^{Lu.MesUR.BAR}.RA ist der *Wolfs-mensch* - d.h. wörtlich: *Der nicht im Haus lebende Hund* (~ der fremde, seltsame Hund, vielleicht: der Hund der Wildnis); er wurde auch *Bruder des Hundes* genannt, was die ambivalente Nähe und Fast-Identität von Wolf und Hund betonen könnte.

Die Vielseitigkeit von Hundemenschen und -figuren in hethitischen Ritualen

Die Hethiter haben sich als wahrscheinlich erste Gruppe aus dem indo-europäischen Kernland verabschiedet, und zwar in Richtung Anatolien, wie Dolgopolsky (1989, 4) annimmt. Dabei gehen sie mit der anatolischen Urbevölkerung vermutlich anders, nämlich toleranter um als die später eindringenden Griechen: Die altgriechischen Historiker berichten, dass die anatolische Urbevölkerung, die *Leleger* (~ Lakken) im hündisch konnotierten Karien (> III, 490-2), die sich mehrheitlich nicht fügen

wollten, von den griechischen Eroberern zu Sklaven oder Hörigen gemacht wurden (Kretschmer, 190). Die Leleger, die bereit zur Anpassung waren, zeigten dies am besten durch weitgehende Aufgabe ihrer eigenen Sprache. In *Sieben gegen Theben* (154) gibt Aischylos einen Hinweis auf die von den eindringenden Griechen bekämpfte „Urbevölkerung“, nur scheinbar analog zum Kampf der Hethiter unter Mursilis gegen eben diese anatolischen Leleger: In Wahrheit war das hethitische Reich eher

a true melting pot of Hattian, Luwian, Palaic, Hurrian, Mesopotamian, and Hittite cultures,

wie Collins betont. Der Einfluss der Hethiter reichte bis nach Israel, denn im Relief von Beth Shan mit Hund und Löwe (> IV, 449: Abb. 2.36), das auf -1.700 datiert ist, erkennt Bill Humble hethitische Kennzeichen:

It may be Hittite art, and if so, confirms the Bible record that Hittites were in the land in the days of Abraham and his sons (Humble, www.knls.org/English/transcripts/humble03.htm).

Wenn das Relief hethitischem Einfluss zu verdanken ist, dann lässt es uns schon die herausragende Position des Hundes in der hethitischen Gesellschaft erahnen, aber auch seine ursprüngliche Akzeptanz im Lande Abrahams: Tiefenpsychologisch kann man Löwe und Hund verstehen als Symbole des Konflikts zwischen Anima und Spiritus; in der arabischen Alchemie wird der Löwe als das Symbol der unteren Sonne durch den Hund geschwächt und zum Verdunkeln gebracht, d.h. er wird durch die Eklipse zur Nützlichkeit und zu einer besseren Natur und zu einer vollkommeneren als die erste gewandelt (Jung, 14/1, 46, FN 145). Das Relief könnte also einen alchemistischen Hintergrund haben, zumal der Hund durch den Biss in die Hüfte des Löwen diesen nur schwächt, aber nicht tötet. Die Alchemie kann als Vorläuferin der Tiefenpsychologie aufgefasst werden: Das

Relief würde demnach eine archetypische Konstellation von Anima und Spiritus verbildlichen. Auf dieser Basis wäre es Israeliten wie Hethitern gleichermaßen verständlich. Kommen wir zurück zur Dominanz der Hethiter in West-Asien: Ihren Einfluss verdanken die Hethiter natürlich einem waffentechnologischen Vorsprung: Im frühen -2. Jahrtausend, bevor die großen Wanderungen seit ca. -1.200 begannen, kämpften die eurasischen Hirtenkrieger noch mit bronzenen Waffen. Ihre Eisenschwerter bezogen sie, bevor sie selbst mit deren Produktion begannen, von den Hethitern aus Ost-Anatolien, die bei ihrer Einwanderung die Metallarbeit dort von der Vorbevölkerung übernommen haben. Das Schmiedkönigtum ist vielleicht eine Erfindung der Hethiter, die es verstanden, die neue Technologie zu monopolisieren. Aber so schnell wie das Schmied-Königtum sich etablierte bei den verschiedensten Stämmen in ganz Eurasien, so schnell auch wurde der Schmied zu einer alltäglichen Erscheinung und sank wieder auf den reinen Handwerkerstatus zurück. Dennoch liefern der Spruch *Schmiede und Schamanen kommen aus demselben Nest*, der Hund als schamanisches Helfertier und die enge, nicht nur indo-europäische, sondern auch afrikanische Assoziation von Schmied und Hund Indizien, dass Schmied-König und Hund auch und gerade bei den Hethitern eine Ganzheit bildeten, wie sie auch noch für den alt-irischen Schmied *Culann* bezeugt ist, dessen Hund von *Cu Chulainn* (~ Hund des Culann) erschlagen wird - der Schläger nimmt dann die Stelle des Erschlagenen ein, daher sein Name. Im militärischen und königlichen Konnotationssystem der Hethiter wie der Indo-Europäer überhaupt spielte der Unterschied zwischen Hund und Wolf keine so große Rolle - so können Gamkrelidze und Ivanov 1976 (492-3) in ihrem Werk über die Indo-Europäer pauschal sagen, dass *The Wolf-Deity* die Gottheit des indo-europäischen Königtums und dass der Wolf bzw. Hund das Attributtier seiner Krieger war. Dimitrov präzisiert 2003 (154) für die Hethiter, dass der

wolf had sacral virtue in the ancient Hittite tradition. The supreme Hittite society was called "wolf clan" and the dressing of wolf leather had magical power,

ganz so, wie wir es bei vielen anderen indo-europäischen Hirtenkriegern sehen können. Repräsentanten des Wolf-Clans dürfen wir folglich in den „Wolfsmenschen“ erkennen (> 430 & 436-41), die in öffentlichen Zeremoniellen der Hethiter auftreten neben den „Hundemenschen“. Der Hund spielt bei den Hethitern eine große Rolle auch in verschiedensten „privaten“ Zusammenhängen, wie wir gleich sehen werden. In mythologischen Texten der Hethiter,

in which the sequence of counting of the "sacrificial animals" is of special importance, the dog follows the man (Dimitrov, 154).

Historiker leiten daraus ab, dass der Hund das zweitwichtigste Opferobjekt war nach dem Menschenopfer; Kynosophen schlugen versuchsweise vor, in dieser konsubstanziellen Nähe von Hund und Mensch als Opfer(tier) den Hund (als Alter Ego des Menschen) zu erkennen. Doch sollten wir uns zuerst kurz mit dem Hund als Hund befassen, wie er von den Hethitern gesehen wurde:

Der reale Hund bei den Hethitern und anderen Anatoliern

Die Wertschätzung der Hethiter für den Hund war klar gestaffelt und hing von seiner Gebrauchsfähigkeit ab; auch im hethitischen Gesetz, und zwar in den Paragraphen 87 bis 89, spiegelt sich diese Rangfolge: Zuerst kommen die Jagdhunde, dann die Herdenhunde und schließlich die Wachhunde (Collins, 1992, 211). Aber auch den Pariahund verachtete man nicht, war er doch als Müllentsorger auch sehr nützlich. Wird der hethitische König bei der Löwenjagd dargestellt, dann begleitet ihn (s)ein Hund (> IV, 665, Abb. 275), der ein

schwerer Windhund oder ein leichter „Molosser“ zu sein scheint. Auf einem hethitischen Siegel (> rechts) aus dem -13. Jahrhundert, das man in Megiddo in Israel gefunden hat und das man einem hethitischen Diplomaten in Mission nach Ägypten zuschreibt, sehen wir - je nach Archäologe - einen Hund (meint Gelb), einen Panther (meint Bossert) oder einen Löwen, der das Maul aufreißt (meinen Mora (alle drei zitiert in Singer) und Singer selbst). Ich halte das *ill-designed animal* für einen relativ gut erkennbaren Windhundtyp im ägyptischen Stil. Die Ohrform passt nicht zu einem Feliden, und von einem aufgerissenen Maul kann ich auch nichts sehen. Die Rückseite des Siegels nennt in vertikalem Schriftzug den Namen seines Trägers, links davon wird sein Titel genannt, nämlich *Wagenlenker*, und rechts liest man die Wörter *gut* und *Mann*. Dieser *gute Mann* (~ Mann aus gutem ~ adligem Haus) trägt mit *Wagenlenker* den offiziellen Titel eines Sonderbotschafters des hethitischen Königs, eines Beauftragten für besonders wichtige Staatsgeschäfte; in jener Zeit waren das hethitische und das ägyptische Königshaus durch die Heirat von Ramses II. mit einer hethitischen Prinzessin und durch den Friedensvertrag von -1.258 eng verbunden. Megiddo war eine bedeutende Relaisstation zwischen Ägypten und Hatti. Sollte die Vorderseite des Siegels tatsächlich einen Hund zeigen, und zudem einen Windhund im ägyptischen Typ, dann könnte das Siegel ein diplomatisches Entgegenkommen an die ägyptische Erwartungshaltung sein. Sein Träger aber war mit hoher Wahrscheinlichkeit auch ohne diese diplomatische Taktik dem Hund symbolisch eng verbunden - gehörte er zum Hunde-Clan, über den ich weiter unten noch nachdenken werde? Auf hethitischen Siegeln sieht man auch eine Art hängeohrigen Dachshund - wie Albrecht meint - mit dem Verhältnis 11:7 von Körperlänge und Widerristhöhe, die Vorbrust ist stark bemuskelt. Insgesamt glaubt Albrecht drei verschiedene hethitische Rassen erkennen zu können. Hethitische Darstellungen von Hunden gibt es in Malatya-Ordas (Albrecht, 24), wo ein Jagdhund (?) mit aufgerichteten Ohren, starkem Stop und ca. 66 cm Widerristhöhe zu sehen ist; ferner sind auf einer Felswand bei Bo-



Ein hethitisches Siegel aus dem -13. Jahrhundert, gefunden in einem Wohnhaus in Megiddo/Israel. Es zeigt, wie Singer meint, "a somewhat ill-designed animal, probably a lion, striding to the right (on the impression). Its long curving tail is similar to that of lions depicted on other seals and the very schematic head seems to represent the open mouth of a roaring lion ... Above the animal there is a large "filler" which resembles the floral motif L 1525 (rather than a bird, as tentatively suggested by Mora). An additional large "filler" is between the animal's legs, and there is a smaller one in front of his chest." Es kann sich also um keine Verwechslung handeln - Singer spricht tatsächlich von obigem Siegel. Zitat & Bild in: Singer, Abb. 1.

ghazköy (~ die hethitische Hauptstadt Hattusa) zwei Hunde mit ca. 70 cm Widerristhöhe, sehr schlanken Extremitäten und geringelter Rute zu sehen, ihr Hals ist mit starkem Kamm dargestellt, die Ohren sind nach oben und hinten gerichtet. Hundeknochen wurden auch in der Nekropole von Bogazköy gefunden (Macqueen, 137), und man darf angesichts der hethitischen Konzeption vom Hund davon ausgehen, dass seine Knochen sich dorthin nicht zufällig verirrt haben (> 425-6). Im weiteren Umfeld der Hethiter und dem ihrer kleinstaatlichen Vorgänger, also im Anatolien des -3. und -2. Jahrtausends, sind vergleichsweise nur wenige Bestattungen von Menschen mit Hunden oder separate Hundebestattungen bekannt: In Alaca Hüyük (~ das Machtzentrum der vorhethitischen Hattier nordöstlich von

Hattusa) hat man in vier Gräbern fünf Hunde gefunden - ein vollständiges Skelett unter der südlichen Mauer von Grab BM, zwei Hunde in Grab H, einen in Grab RM und einen Hund, der mit dem Gesicht dem Toten zugewandt bestattet war:

There is no doubt that the last dog belongs to this yet unpublished grave (Dimitrov, 153).

Im Tell von Selenkahiye fand man im Schacht eines Grabes unter dem Hof Q 26 das Skelett eines geschlachteten Stiers und einen intakt beigetzten Hund. Das Grab wird datiert auf ca. -2.450 bis -2.350. Deutungsabstinenten Archäologen würden sich gruseln, wüssten sie, dass Kynosophen hier versuchsweise an den Mithras-Mythos (> 261: Abb.) und mit noch größerer Bestimmtheit an das früh-indo-europäische Zeremonialopfer (> 87) von *cattle and dog* denken. Ferner haben wir Erkenntnisse zu zwei weiteren Fundorten - Titris Höyük und Dorak:

In 1992 in the Lower Town of Titris (middle-late Early Bronze Age ~ -2.600 bis -2.100) an intramural tomb (ein Indiz für Zweitbestattung) of adolescent and relics of a headless dog nearby were found ritual deposit?). The close distance is a precondition for connection between them, but this is not enough for sound conclusions,

meint Dimitrov (135) vorsichtig, und weniger vorsichtig denke ich an den früh-indo-europäischen Hundeschädelkult, denn die mutmaßliche Zweitbestattung innerhalb des Hauses legt nahe, dass der Schädel des Hundes nicht zufällig abwesend war, zumal der Rest des Hundes anscheinend komplett beigetzt wurde.

There is an information about a cist grave (~ a shallow rectangular grave cut into the earth or rock, sometimes stone-lined or slab-built) in Dorak in which a man, a woman and the skeleton of a dog are found. Here one must sound a note of caution,

meint Dimitrov (135), da die Fundumstände nicht geklärt sind. Zu dem o.g. Fund eines „enthaupteten“ Hundes als Grabbeigabe in der Frühen Bronzezeit gesellt sich in der Mittleren Bronzezeit ein Fund in Demirci Höyük:

In a ritual stone structure among the human relics (young child and a human bone) a headless dog skeleton was discovered. The traces of burning prove that this cult place had been used for sacrificial rites, which included the use of fire,

konstatiert Dimitrov (135-6) kühn, und wir bemerken die Parallele zwischen *adolescent* in *Titris* und *young child* in Demirci: Beide gehörten noch nicht der Altersklasse der Erwachsenen an - warum werden sie dann von einem „kopflösen“ Hund begleitet? Dimitrov anerkennt einerseits theoretisch das Bedeutungspotenzial dieser Hundebestattungen, wundert sich aber andererseits darüber, dass sie verhältnismäßig selten auftreten. Nimmt man aber seine eigene Erkenntnis hinzu, dass der Hund bzw. Wolf als Symboltier bei den Indo-Europäern einen extrem hohen Rang einnimmt, dann könnte man zu den „kopflösen“ Hunden, die mit Jugendlichen oder Kindern bestattet werden, vermuten, dass es sich um die Nachkommen oder gar um die potentiellen Nachfolger von herausragenden Mitgliedern der bereits stratifizierten Gesellschaft handelt. So gesehen gäbe die Quantität dieser Art von Hundebestattungen eine ganz andere Auskunft.

Und damit sind wir bei der symbolischen Konzeption des Hundes als königliche Konnotation angekommen, wie sie bei den Hethitern erkennbar wird und zu der ich im 3. Band und 4. Band der *Kynosophischen Zeitreise* schon einige Überlegungen angeboten habe (> III, 646-652 & > IV, 298-301 (zum Mischwesen Illuyankas), IV, 459-60 (schon zu den „Wolfsmenschen“) und IV, 537-40 (zu Lamaschtus Rehabilitation bei den Hethitern); man beachte auch die Abbildung 275 in IV, 665).

Die symbolische Konzeption des Hundes bei den Hethitern

Ist wie sonst auch sehr schwierig zu erfassen und darzustellen, da die Terminologie vom *Opfer* in der Geschichts- wie in der Religionswissenschaft bis heute uneinheitlich und widersprüchlich geblieben ist. Im Deutschen kommt noch der Doppelsinn des Opfers als Vorgang und als Objekt des Vorgangs hinzu. Ist also ein Hund, der in einem „Reinigungsritual“ nicht einer Gottheit geopfert wird, kein Opfer, sondern nur ein Vehikel, das die Unreinheit mit sich hinwegnimmt? Dann wäre das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, auch kein Opfer. Betrachten wir die Problematik konkret, und zwar am Beispiel eines hethitischen Rituals, das aus Bogazköy bekannt ist. Es handelt sich um ein Ritual, das Streit schlichten soll zwischen Vater und Sohn, Mann und Frau, Bruder und Schwester usw. und das deshalb innerhalb der Familie durchgeführt wird und zwar meist im Haus, selten außerhalb des Hauses, und wenn, dann sehr nahe am Haus, wohl direkt jenseits der Türschwelle. Robertson hat dieses Ritual 1982 vorgestellt und analysiert - nicht ganz ohne wissenschaftspolitischen Hintergrundgedanken, denn er wollte damit auch Greenewalts griechische Interpretation der Welpenopfer im Sardis des -5. Jahrhunderts widerlegen und sie als Spätform eines hethitischen Rituals identifizieren. Wir betrachten zuerst das Ritual in Sardis und konzentrieren uns dann auf das Ritual von Bogazköy, das nach Robertson die Urform des Sardischen Welpenopfers darstellt:

Das Welpenritual von Sardis - eine spät-hethitische Opferform?

Jedes der zahlreichen Welpendepots bestand aus vier Gefäßen (Krug, Schüssel, Weinkanne, Trinkschale) und einem eisernen Messer; in den Gefäßen befanden sich die mutmaßlichen Lebensmittel, nämlich ein ganzer Welpen, Brot (?) und Wein. Natürlich „überleben“ für den Archäologen nur die Skelette der Welpen, die wohl nicht älter als drei Mo-

nate waren. Die kleineren Knochen fehlen recht oft, natürlich auch der Penisknochen, woraus man nicht ableiten sollte, die Welpen seien alle weiblichen Geschlechts gewesen. Im Gegensatz zu Robertson geht Greenewalt 1978 davon aus, dass die kultischen Niederlegungen in Sardis als *Dinner* gedacht waren für die höhere Instanz, der das Opfer dargebracht wurde. Er leitet dies aus Schnittspuren ab, die man an einigen der insgesamt fast dreißig deponierten Welpen gefunden hat (> 426: Abb. 1 & 41.2). Robertson aber denkt grundsätzlich nicht, dass die Welpen verzehrt werden sollten, er stellt sogar in Frage, dass sie präpariert, z.B. gehäutet wurden, obwohl Schnittspuren an einigen Knochen erkennbar sind. Man fragt sich schon, warum dann das Messer mitgegeben wurde, denn das Brot hätte man brechen können, von den beigegebenen Lebensmitteln hätte man nur zum Verzehr eines Welpen ein Messer gebraucht. Die Schnittspuren könnten dann auf eine von den Opfernden geleistete Vorarbeit hinweisen, eine Art Entgegenkommen oder Vorleistung, um die Adressaten des Opfers noch günstiger zu stimmen. Geht man vom Verzehr der Welpen durch den Adressaten aus, dann lässt sich das Sardische Ritual in die griechische Tradition einreihen; lehnt man die Idee des Verzehrs ab, dann bietet sich die hethitische Tradition an, um das Ritual zu erklären. Ich folge hier dem hethitischen Ansatz Robertsons, obwohl ich einige Zweifel habe, zumal er in seiner Auseinandersetzung mit Greenewalt zwischen den Zeilen auch wissenschaftspolitische Ziele zu verfolgen scheint, die mit der Sache selbst wahrscheinlich weniger zu tun haben.

Im älteren Ritualtext von Bogazköy,

das ca. 150 km östlich von Ankara und am Nordrand der antiken Landschaft Kappadokien liegt und unter dem Namen Hattusa von -1.650/1.600 bis -1.200 Hauptstadt und Sitz der Großkönige und der Reichsverwaltung sowie zentraler Kultort war, in diesem Ritualtext erkennt Robertson (127) die ausführlichere Vorlage des Sardischen Rituals:



"Standard dinner deposit items (from ed 26): pottery jug, oinochoe, skyphos, dish; iron knife; immature canid skeleton". Unten rechts: "Ilia, one with cut-mark, the other without". Zitat & Bild in: Greenewalt, 1978, Abb. 1 (oben) & 41.2.

At two principal stages in the rite the officiant makes play with a threefold offering - a whole animal (sheep or small pig), a sacrificial loaf, and wine. A hole is dug in the ground, in or near the house; the threefold offering is buried entire; and the ground is leveled over it. At yet another stage, in one version of the rite, a small dog or puppy is buried in the same fashion. The rite can be performed whenever and as often as needed (Robertson, 127).

Das ist sehr praktisch, denn man braucht die Wiederholung nur einzustellen, wenn der Zweck erreicht ist - ein Ritual mit eingebauter Garantie. Es geht im Grunde darum, ursprünglich Zusammengehöriges, das jetzt getrennt ist, wieder zu vereinen. Wir hor-





"Jugs, which yielded bones of canids estimated to have been a few weeks or possibly three-months old; and a one and a half to two-months-old Alsatian (~ Deutscher Schäferhund) puppy". Zitat & Bild in: Greenewalt, 1978, Abb. 2.

chen gleich auf, dass neben Schaf (~ Lamm?) und Ferkel auch ein kleiner Hund bzw. Welpen in der derselben Weise rituell deponiert werden kann: Denn immerhin bestreitet die Hethitologin Collins ja, dass der Hund in Gemeinschaft mit anderen Haustieren (ausgenommen Schwein bzw. Ferkel) im Ritual verwendet werden kann, wenn es sich um Gaben an Gottheiten handelt. Mit Collins müsste man hier nämlich annehmen, dass keine Gottheit in dieses Ritual involviert ist. Die Weise Frau, die das Ritual durchführt,

employs many materials and objects familiar from other ritual texts - e.g., wool, wax, dough, salt, water, and, as already mentioned, domestic animals, bread, and wine - somehow bringing them into contact with the two household members and then disposing of them. Of the five animals employed, the last, a white sheep, is called a "carrier", nakkussi, and is taken away alive by the Old Woman. Another, a black sheep, is called a "substitute", tarpalli; after the household members have spit

into its mouth, it is killed and butchered and, like some other objects in the rite, burnt on the hearth. The other three animal victims - another white sheep, a small pig, and a small dog - appear in three separate episodes and form the most distinctive part of the rite. Each is called a "substitute", tarpalli, and after the household members have spit into the mouth of the sheep, or again after the pig and the dog are brandished over the household members, each is killed, but not butchered, and is then buried in a hole made for the purpose. With the sheep and the pig, bread and wine are also buried; these items are not referred to in the case of the dog, possibly through mere abbreviation (Robertson, 128).

Da in Sardis die Gabe von Brot und Wein zusammen mit dem Welpen gesichert ist, darf man - wenn Robertsons Prämisse stimmt - auch für Bogazköy annehmen, dass auch der Welpen - wie Schaf und Schwein - von Brot und Wein begleitet wurde. Während

Haustiere (~ Viehzucht?) und Brot und Wein (~ Ackerbau?) nur in diesem Ritual der Hethiter auch im Haus deponiert werden, ist ihre Niederlegung außerhalb des Hauses nichts Ungewöhnliches, wie wir am Ritual der Frau Malli noch sehen werden. Offen bleibt, ob die Deponate Gaben, d.h. Opfer an Gottheiten darstellen oder nur als Werkzeuge zur rituellen Reinigung konzipiert sind - *the distinction is often hard to make*, seufzt Robertson (129) resignativ. Da die Herdstelle (nicht nur) im Ritual von Bogazköy eine wichtige Rolle spielt - fast alle Stadien des Rituals spielen sich in ihrer unmittelbaren Nähe ab -, könnte man die in ein eigens dafür hergerichtete Erdloch deponierten Objekte als Gaben an Ahnengottheiten auffassen, die Zwist in die Familie getragen haben und ihn nun wieder eliminieren sollen. Die ökonomisch aufwändige Gabe von Schaf, Schwein, Brot und Wein wird in einem der Textbeispiele durch die Gabe eines Welpen zumindest relativiert, denn nach Robertson ist ein Welpen ökonomisch wertlos. Die Effizienz des Rituals scheint aber dadurch nicht beeinträchtigt zu sein, ja, in Sardis, wo nur Welpen und Brot und Wein deponiert wurden, scheint das Ritual gleich gut seine Dienste geleistet zu haben:

If the ministrations of the Old Woman were reduced to an economical minimum, we should have the Sardis offerings; for a puppy, as compared with three sheep or even with a small pig, is virtually worthless,

meint Robertson (129), und mag mit der Reduktion aufs Wesentliche eher Recht haben denn mit der Vermutung, der Welpen sei nur eine Notlösung armer Spät-Hethiter in Sardis:

And even though the offerings at Sardis may have been accompanied by other business that has left no trace, still the puppies and the standard service of vessels (mit Inhalt: Brot, Wein, Welpen) and knife are at once more modest and more strict than the earlier rite (Robertson, 129).

Ja, man kann Robertson nur Recht geben, denn die Gaben erscheinen in Sardis in der Tat *more strict than the earlier rite* und als Konzentration aufs Wesentliche, denn einerseits stellt er (132) auch fest, dass

the puppies are clearly essential to the rite as practiced at Sardis,

und andererseits dürfte das hethitische Königspaar wohl keine allzu großen ökonomischen Probleme gehabt haben und gleichwohl lässt es in einem Abwehrritual gegen ein negatives Vogelorakel einen preiswerten Welpen und noch preiswertere Hundefiguren einsetzen (> 433 ff.). Auch Robertson (129) erkennt, dass im Ritual

for purifying the king and queen, a puppy has a special function, being brandished over the royal pair and then all round the palace.

Es ist also wohl nicht sinnvoll, den Welpen aufs Ökonomische zu reduzieren, zumal sowohl die Herdstelle wie auch die äußere Hausmauer Passagen für gute wie böswillige Geister bzw. Ahnen ins Haus darstellen. Der Hund - nicht das Schaf und nicht das Schwein - liegt auf der Schwelle und kontrolliert den Eingang des Hauses: Sowohl im königlichen Palast als auch in den kleinen Häusern von Sardis, die mutmaßlich hethitischen Händlern gehörten und die mit ihrem Welpenopfer - so glaubt Robertson wohl zu Recht - sich an Hermes wenden, der als Gott der Händler und Diebe auch Diebstahl verhindern kann: So wird auch für Robertson der Welpen in Sardis zum adäquaten Opfer an einen ohnehin hündisch konnotierten Gott, nämlich Hermes (> 91: Abb.; > 379-80 & 501):

We cannot fail to be reminded of "Hermes dog-Throttler",

glaubt nun auch Robertson (132) und impliziert gegen Collins (ohne sie zu erwähnen), dass der Welpen einer Gottheit, näm-

lich der hethitischen Variante des Hermes, geopfert wird. Im Ritualtext von Bogazköy ist sogar ausdrücklich die Rede von zwei hethitischen Gottheiten, und Robertson überlegt, ob der Welpen in Bogazköy nun auch als Gabe an eine oder gar an beide Gottheiten konzipiert ist: So wird von der Weisen Frau mehrfach der Sonnengott erwähnt, und einmal ist auch die Rede von einem weniger bekannten Gott

Antaliya, who can undo the harm of evil-speaking. Otherwise, the rite is a piece of magic which is not addressed to the gods (jedenfalls nicht explizit). The animals and items that are buried or burnt on the hearth are instruments of purification rather than offerings. The animals serve as "substitutes", except for the last sheep, which is a "carrier"; and the spitting and the brandishing go with this idea.

Aber Robertson (132) erkennt auch die Ambivalenz der Situation in Bogazköy wie die seiner eigenen Argumentation, denn er meint gleich im Anschluss:

Yet the sacrificial loaf and the wine, which is poured out as a libation, are not used to purify and seem appropriate only as offerings.

So ergibt sich in dieser Argumentation eine klare Zweiteilung: Hier die Gaben von *loaf and wine* im Sinn von Opfer, dort der Welpen als Substitut - doch Substitut für was oder für wen? Das scheint auch Robertson implizit sich zu fragen, denn gleich im nächsten Satz gibt er seine starre Entgegensetzung von Gabe und Substitut auf, wenn er bilanziert, dass - wie so oft -

there is a mixture of ideas, and it would be very understandable if the buried victim (also doch wohl auch der Welpen?!), bread, and wine came to be regarded as offerings to a particularly deity (Robertson, 132).

Dennoch kann sich Robertson nicht zu einem ausgewogeneren Blick auf den Hund im hethitischen Ritual durchringen:

The dog has only a small part, and not a distinctive one, in Hittite ritual,

schlussfolgert der lieber in Quantitäten denkende Robertson (130) voreilig. Wenn ein Welpen aber sogar das Königspaar vor einem negativen Vogelorkel schützen kann, denke ich lieber qualitativ als quantitativ über die Rolle des Hundes in hethitischen Ritualen. Zieht man mit heutigem Kenntnisstand über die Opferproblematik im archäologischen Befund (> Beilke-Voigt, 2007, 28-9) eine Bilanz dieses Opfers bzw. dieser kultischen Niederlegung in Bogazköy wie in Sardis, dann können viele, aber nicht alle Fragen beantwortet werden:

Wo? Im Haus bzw. in unmittelbarer Nähe des Hauses, vorzugsweise in Herdnähe.

Was? Im weiteren Sinn Nahrungsmittel, nämlich Brot und Wein, Schaf und Schwein - aber der Hund wurde im Gegensatz zur griechischen Opferpraxis (> VI) nicht verzehrt von den Hethitern, weder rituell als Lebensmittel noch alltagspraktisch als Nahrungsmittel. Hinzukommt das in Sardis mitdeponierte Messer, will man die Gefäße nicht gesondert als Beigaben zählen.

Wer? Eine beruflich Opfernde, eine Weise Frau, die vielleicht in den Augen ihrer Klienten auch als Priesterin konzipiert war.

Wem? Hier scheiden sich die Geister, aber die Niederlegung von Nahrungsmitteln spricht für ein Opfer an eine höhere Instanz (Ahnenkult, Gottheit). Wird der Hund auch nicht verzehrt, so ist mit Robertson nicht auszuschließen, dass man ihn analog zu den Nahrungsmitteln als Gabe an die höhere Instanz betrachtet hat.

Warum? Ein sozialpsychologisches Motiv wird im Ritualtext klar benannt: Streit hat eine ursprüngliche Einheit entzweit, diese Einheit soll wiederhergestellt werden. Der Hund könnte die Funktion haben, die (dämonischen) Ursachen des Streits am Wiedereintritt ins Haus zu hindern - er hätte also Wächterfunktion.

Wie? Da wir über einen relativ ausführlichen Ritualtext verfügen, erfahren wir über das Wie des Vorgangs zahlreiche, aber nicht alle Details: Ob z.B. die tierischen Nahrungsmittel Schaf und Schwein im Zusammenhang mit der Niederlegung eines Hundes grundsätzlich nicht verwendet werden oder ob der Ritualtext sich hier nur die Wiederholung der Erklärung gespart hat, die er für Schaf und Schwein gibt -

these items are not referred to in the case of the dog, possibly through mere abbreviation; Robertson, 128) -,

ist nicht mehr zu klären, wäre aber von höchster Wichtigkeit, denn Robertsons These, der Hund sei ein besonders preiswertes Opfertier und werde deshalb in den ärmlichen Verhältnissen von Sardis ausschließlich verwendet, diese These ist doch sehr fragwürdig. Weitere Details zum Wie des Vorgangs bleiben ebenfalls ungeklärt, aber aus ethnologischen Parallelen kann man ableiten, dass neben beschwörenden Gesten vielleicht auch Musik und Tanz eine Rolle spielten.

Im Hethitischen ist neben den bereits erwähnten „Sumerogrammen“ der Begriff des *Hundemanns* als *LÚkuwa(n)*- bezeugt (Mallory, in: Mair, 42) - mit diesem Hundemann werden wir uns nun näher befassen: In einem Ritual des Sängers von Kanis(ch) werden in allerdings zerstörtem Kontext zusätzlich zu den *Hundemensch*en und *Wolfsmensch*en auch noch die *Lu.MesUR.TUR*, d.h.

die *Kleinhunde-Männer* oder *Junghund*- bzw. *Welpen-Männer*, erwähnt (Jakob-Rost, 419, FN 9). Eine weitere Spezies des Basistyps vom *Hundemann* ist der *Lu.MesUR.MAH*, der *Löwenmensch* (wörtlich: der mächtige, edle, erhabene Hundemensch; mit dem UR.MAH konnten auch andere Katzentiere wie z.B. Geparde oder Leopard bezeichnet werden - insofern sind die frühen Leopardemensch von Çatal Hüyük (> III, 547-50) vielleicht schon als *Lu.MesUR.MAH* aufzufassen). Alle drei „Tiermensch“ - *Hundemensch*en, *Wolfsmensch*en und *Löwenmensch*en - sind Inhaber kultischer Ämter, wobei nur der *Hundemensch* auch in individuellen Zusammenhängen erwähnt wird, während die beiden anderen nur bei Zeremoniellen im offiziellen (Staats)-Kult mitzuwirken scheinen - das spricht für die Annahme, dass die nur offiziellen „Tiermensch“ dem hethitischen Synkretismus aus politischen Motiven geschuldet sind, also als Reverenz an die Substratvölker zu sehen sind, während die auch in privaten Zeremoniellen auftretenden *Hundemensch*en auch originär hethitisch sind; betrachten wir deshalb zuerst ein „Reinigungs“-Zeremoniell zur Enthexung eines Individuums:

*Das Ritual der Frau Malli
gegen Schwarze Magie*

Wie die Mesopotamier (> IV, 491-563), so führen auch die Hethiter jeglichen Aspekt menschlichen Schicksals (Gefahren, Krankheiten, Vorzeichen) auf den allgegenwärtigen Einfluss der Götter zurück. Und die Gunst der Götter lässt sich einzig durchs Ritual zurückgewinnen, das den Zustand der Reinheit, d.h. der sakralen Normalität wiederherstellt, wie ein Ritual dokumentiert, das von einer Frau Malli durchgeführt und das für uns aufgezeichnet wurde: Dieses Ritual für die Befreiung ihres Auftraggebers von Behexung gehört zu den am besten erhaltenen hethitischen Ritualtexten. Typisch für ein Reinigungsritual ist sei-

ne Durchführung am Ufer eines Flusses. Dabei kann sowohl der Auftraggeber als auch die zaubernde Macht durch eine Teig- oder Ton- oder Wachsf figur vertreten sein. Frau Malli weiß zu Beginn natürlich nicht, ob diese fremde Macht weiblichen oder männlichen Geschlechts ist. Daher werden probeweise fünf Tonfiguren von der weisen Frau Malli in zwei Männer- und drei Frauenbilder unterteilt und rituell behandelt; das dauert fünf Tage, je Figur ein Tag. Frau Malli hat mehrere Assistenten, einer davon ist wahrscheinlich der Hunde-Mann. Liane Jakob-Rost, die das Ritual 1972 analysiert hat, ist sich nicht sicher, welcher Seite sie den Hunde-Mann zuordnen soll: Die erste Beschwörung, die Frau Malli nach der Diagnose des Übels und der allgemeinen Vorbereitung des Rituals durchführt, richtet sich an den *Sonnengott der Hand*. Nach einer Beschwörung an die Ersatzfiguren, von dem Patienten die von Frau Dr. med. Malli diagnostizierte *inan*-Krankheit wegzunehmen, wiederholt Frau Malli ihre

Beschwörung an den „Sonnengott der Hand“ mit unklaren Analogien zu Hundemännern und Viehfutter (Jakob-Rost, 12).

So fasst Jakob-Rost - leider kynosophisch unsensibel - den Ritualtext zusammen:

Die weise Frau spricht zu den Figuren: „... Sonnengott der Hand, auch der Hundemann, der Mann ist vor (ihm), und er hat seinen Bogen [] er hat seine [Pfeil]e (?), und er hat für seinen Hund „Hundekuchen“; [für die P]ferde soll eine Futtermischung sein und für den Menschen [sollen] Figuren aus Ton [sein (?)].“ (in: Jakob-Rost, 25).

Vor dem *Sonnengott der Hand* scheint also ein Hunde-Mann zu stehen, der mit Pfeil und Bogen und für seinen Hund mit Hundekuchen ausgerüstet ist. Da unmittelbar danach von Frau Malli eine Futtermischung für Pferde erwähnt wird, gibt es keinen ver-

nünftigen Grund, den Hunde-Mann anders denn als Führer eines Hundes aufzufassen, also nicht als Protomträger, wie wir sonst den Hunde-Mann kennen und wie wir ihn gleich in anderen hethitischen Ritualen kennen lernen. Dieser „Mann mit Hund“ - ist verwandt mit dem babylonischen Kollegen (> III, 148-57), der eine besondere Handhaltung zeigt? - scheint spezialisiert zu sein auf den Kontakt mit dem *Sonnengott der Hand*! Jakob-Rosts (63) vorsichtige Vermutung, es handle sich um einen Jäger (wegen Pfeil und Bogen), wird aufgrund dieser theologischen Spezialisierung doch nur wahrscheinlich, wenn der Sonnengott selbst jagdlich konnotiert ist - vielleicht sollte man hier an Sonnengott und Sirius denken, die manchmal ja auch mit Pfeil und Bogen konnotiert sind (> 117-8). Es folgen an diesem ersten Tag noch zahlreiche weitere Beschwörungen und Zauberhandlungen der Frau Malli, u.a. bricht sie

fünf Brote für die Gottheiten Marwayanza (~ eine Gottheit der Erdtiefe), miyanas EME (~ Zunge des Wachstums ~ Genius des Pflanzenwachstums: Die Wurzeln sollen wohl die Behexung unter der Erde festhalten), Daganzipa (von Jakob-Rost nicht erklärt) und ^DUTU (2x) (Jakob-Rost, 13),

um die Behexung, die sie vorher bereits unter die Erdoberfläche gebannt hatte, dort festzuhalten. Der Sonnengott ^DUTU hat

viele Wesenszüge mit dem akkadisch-sumerischen Sonnengott gemeinsam. Im mesopotamischen Bereich gilt ^DUTU/Samas als Feind von Dämonen, Krankheit und Zaubermanipulationen, als ein Gott, „der die Beschwörungen löst“ (Jakob-Rost, 85).

Binden und Lösen - bindende Götter wie Varuna und lösende Götter wie Indra (> 247-8) gibt es im gesamten indo-europäischen Pantheon. Ist es ein Zufall, dass der von Varuna gebundene Rohita nur gelöst

werden konnte mit Hilfe eines Hunde-Mannes namens *Çunaçepa* (~ Hundepenis)? Ist es zu gewagt, hier eine indo-europäische Konvergenz zu vermuten (> 249-53)? Wie dem auch sei: Im Ritual der Frau Malli hat der hethitische Kollege des mesopotamischen Sonnengottes offensichtlich die gleichen Kompetenzen, dabei erscheint der Titel *Sonnengott der Hand* nur als nebensächliche Spezifikation: Grundsätzlich setzte man den Kranken dem Sonnengott gegenüber, der übrigens als Sonnengottheit der Erde vielleicht noch weiblichen Geschlechts sein darf (Jakob-Rost, 86). Wir wissen, dass dem mesopotamischen Sonnengott Samas ein Hund zugeordnet ist, und wir wissen auch, dass das hethitische Ritual in der Zeit nach -1.400 niedergeschrieben wurde. Die Vermutung muss an dieser Stelle gestattet sein, dass der erst im -1. Jahrtausend in Mesopotamien auftretende Pazuzu (> IV, 541-53) als hündischer Dämon gegen Krankheiten eine Verselbständigung des Samas-Hundes sein könnte, während der hethitische Hunde-Mann noch eindeutig dem Sonnengott zugeordnet bleibt. Denn bei all ihren Verrichtungen für den Sonnengott assistiert der Hunde-Mann unserer Frau Malli, wobei der Ritual-Text leider sehr unklar bleibt:

Sie geht ein wenig von dort (dem Loch, in das sie die bannenden Mittel geschüttet hat) fort, und nahe der Grube bricht sie 1 dünnes Brot dem Marwayanza. Der Hundemann, der Mann, welche (!) sich vor (ihm?) bewegen (!), bricht 1 dünnes Brot der miyanit-Zunge; 1 dünnes Brot bricht sie/er der Dunklen Erde; 1 dünnes Brot bricht sie/er dem Sonnengott und sie sagt: „Dieses bewahre Du!“ 1 dünnes Brot bri[cht] sie dem Sonnengott (in: Jakob-Rost, 35).

Der Text legt nahe, dass für die weise Frau der Hunde-Mann das Opfern übernimmt, jedenfalls eindeutig dann, wenn es um das Brechen des Brotes für die *miyanit-Zunge* geht; offen bleibt, wer *der Dunklen Erde*

das Brot bricht - wenn nicht beide, Frau Malli und der Hunde-Mann gemeinsam das Brot brechen - und unklar bleibt auch, wer von beiden oder ob beide *1 dünnes Brot ... dem Sonnengott* brechen. Eindeutig ist dann wieder, dass nicht der Hunde-Mann, sondern Frau Malli den Beschreibungstext an den Sonnengott rezitiert, worauf die Malli allein ein zweites Brot für den Sonnengott bricht. Zwei Brote für den Sonnengott heben ihn vor allen anderen Adressaten hervor, es sei denn, dass wir es mit zwei Sonnengottheiten zu tun haben, die erste wird nach der dunklen Erde angesprochen und dürfte dann wohl die weibliche Sonnengottheit sein, während die zweite als männliche dem mesopotamischen Sonnengott Samas entspricht. Trifft diese Zweiteilung zu, dann hätten wir es hier mit einer Übergangsphase von der matriarchalen Sonnengöttin zum patriarchalen Sonnengott zu tun, die in der Volksreligion noch friedlich koexistieren. Bezeichnend wäre dann auch, dass gerade der weiblichen, irdisch-chthonisch konnotierten Sonnengottheit *der Hund* zugeordnet ist, während *die Malli* der männlichen Sonnengottheit allein opfert, ohne die Assistenz des Hundemanns. Zwar ist das hethitische Pantheon unter dem Titel *Die 1000 Götter des Hattilandes* bekannt, aber die im Ritualtext genannten Gottheiten rechnet Jakob-Rost eher zu den

genien- oder dämonenartigen Wesen ..., die in der Seele des Volkes verwurzelt waren.

Diese (niederen?) Gottheiten bestimmen also nachhaltig die hethitische Alltagspraxis, in der Frau Malli als Endstufe der frühen Schamaninnen erscheint, die jetzt nur noch mit Enthexung befasst wird, während sie ursprünglich priesterliche Funktionen ausübte, um die Seelen der Ahnen zur Wiedergeburt anzulocken. Am Ende des ersten Ritualtages wird ein Korb mit Ritualzurüstungen unter das Bett des Opferherrn gestellt. Am Beginn des zweiten Ritualtages erfolgt das

Hervorholen des Korbes unter dem Bett und Beschwörung an den Hundemann (?) mit dem Befehl, die Bezauberung zurückzugeben (Jakob-Rost, 13).

Der Hunde-Mann erscheint als Übermittler, der die Beschwörung an den Urheber zurückgeben kann, ohne selbst davon beschädigt zu werden. Im Ritualtext lesen wir dazu:

Am 2. Tage, wenn es hell wird, nimmt sie den Korb unter dem Bett fort, schwenkt ihn über dem Menschen hin und her und spricht: „O Hundemann, o Mann, diese Bezauberung gib Du dem zauberkräftigen Menschen zurück. Und es Deiner Heilmittel in Hülle und Fülle mit Räucherharz (?)“ (in: Jakob-Rost, 1972, 39).

Der „zweite“ Mann - o Mann - ist wohl als Apposition zum Hundemann, nicht als realer zweiter Mann zu verstehen. Die weise Frau schaltet zwischen sich und die behexende Person den Hunde-Mann als Medium ein. Allerdings tritt der Hunde-Mann vom dritten bis zum fünften Tag nicht mehr auf: Er hat seine Funktion erfüllt, indem er die Behexung auf den Behexer zurückwendet. Da die weise Frau Malli

nicht so sehr eine Priesterin im Sinne einer Tempelbediensteten als vielmehr eine Art Magierin gewesen zu sein ... scheint, die in der Volksreligion ihren Platz hatte (Jakob-Rost, 88),

könnte man versucht sein, auch den Hunde-Mann allein der *Volksreligion* zuzuordnen. Dem steht aber entgegen, dass er als Protom-Träger auch bei den *großen Festritualen* (Jakob-Rost, 89) der Hethiter auftritt, weil der Hund bei den Hethitern - wie bei den Iranern auch - ein so hohes Ansehen genoss, dass eine schwere Geldstrafe bei seiner Tötung ausgesprochen wurde, und man darf annehmen, dass dieses Vergehen sich auch auf das Leben des Übeltäters nach dem eigenen Tod noch negativ auswirkte.

Hunde-, Wolfs- und Löwen-Menschen in öffentlichen Zeremoniellen der Hethiter

Apotropäische Hundestatuen beobachten wie in Mesopotamien (> IV, 650-63)) auch bei den Hethitern die Eingänge von Gebäuden, und lebende Hunde wie Hundemenschen wurden auch bei individuellen Ritualen eingesetzt, wie wir gerade sehen konnten - dabei ist schon jetzt festzuhalten, dass bei Ritualen und Beschwörungen fast ausschließlich die Form UR.TUR (~ kleiner Hund ~ Welpen) verwendet wird. Da aus hethitischer Sicht das Wohlergehen des Landes

in erster Linie von der Wohlgesonnenheit der Götter gegenüber dem König und dem Königshaus abhängt (Bawanypeck, 12), macht die exponierte Stellung des Königs ihn besonders anfällig für magische Manipulationen, wodurch er seinen Feinden ein beliebtes Ziel bietet. Dies zeigt sich auch in den diversen Orakelanfragen und Ritualen zur Wiederherstellung der Reinheit des Königtums, der königlichen Familie oder auch des Palastes.

So wird z.B. beim geringsten Anlass die rituelle

Anfertigung eines Hündchens aus Talg durchgeführt, das als Wachhund nachts kein Unheil in den Palast hineinlassen

soll (Bawanypeck, 158), es erfüllt also eine apotropäische Funktion. Dieser aus Talg gefertigte Hund wird in diesem *Huwarlu* genannten apotropäischen Ritual

auf den Türriegel des Palastes gesetzt. Die Ritualexpertin redet ihn als „Tischhündchen“ des Königspaares an, der (!) tagsüber keinen Fremden in den Palast hineinlässt und auch in dieser Nacht die unheilvolle Angelegenheit nicht hineinlassen soll (Bawanypeck, 162).

Das *Tischhündchen des Königspaares* ist der Hund, dem unter der königlichen Tafel die Essensabfälle zugeworfen werden. Collins leitet 2007 aus dem Begriff *Tischhündchen* ab, dass es sich um einen *pet-dog* handelt und verweist auf die *Ilias* (23, 173-6), in der auch angebliche Schoßhündchen bzw. Tischhunde erwähnt werden anlässlich der Totenfeier für Patroklos: Dort findet Collins

a reference to nine "dogs of the table" belonging to Patroklos. Two of these are killed by Achilles and placed on Patroklos' funeral pyre.

Nun hängt es sehr von der Übersetzung ab, in welchem Licht die Hunde des Patroklos erscheinen; in der Übersetzung, die Collins heranzieht, sind es

nine dogs of the table that had belonged to the lord Patroklos. Of these he cut the throats of two and set them on the pyre.

Daraus leitet Collins ab, dass die

reference to Patroklos' dogs as "dogs of the table" is presumably a reference to dogs fed from table scraps, that is, pet dogs, and such a meaning is probably also to be attributed to the tallow puppy of the Hittite text.

In der Übersetzung der *Digitalen Bibliothek* aber heißt es:

Tischhunde, neun an der Zahl, besaß der Fürst; er durchtrennte zweien von ihnen die Kehle und warf sie sodann auf den Holzstoß. In der Übertragung von Voss hingegen heißt es: Neun der häuslichen Hund; ernährt am Tische der Herrscher, Deren auch warf aufs Totengerüste er zweie geschlachtet.

Von Voss erfährt man keine Details, wem die Hunde gehörten und wie sie geschlachtet wurden; in der „digitalen“ wie in der englischen Übersetzung wird ihnen die

Kehle durchgeschnitten - und Collins weist 1990 (220, FN 48) ausdrücklich daraufhin, dass das den Schlachtvorgang bezeichnende griechische Verb entweder bedeuten kann *he cut the throats* oder *he cut off the heads*. Collins erwähnt in diesem Zusammenhang auch einen Grabfund in Asine (> VI), wo

in a ritual burial, the head of a dog was placed in a tomb without an accompanying body.

Erinnert man sich also - auch mit Collins - an die Beisetzungspraxis „kopflöser“ Hunde im -1. Jahrtausend in Anatolien, aber auch in Südost-Europa, spricht einiges für die Enthauptung - für die aber optiert keiner der zitierten Übersetzer, obwohl sie dem Zeitgeist ebenso entspräche wie das Halsabschneiden. Natürlich kann man nicht ausschließen, dass es bereits zur Zeit der *Ilias* Schoßhunde gab, aber deren Existenz ist erst in römischer Zeit wahrscheinlich.

Sollte Patroklos tatsächlich eine Meute von neun Schoßhunden gehabt haben? Waren es nicht eher polyfunktionale, mindestens aber gebrauchsfähige Hunde? Ich denke, dass diese Tischhunde keine Hündchen waren - eine wahrscheinlich anachronistische Assoziation aus heutiger Sicht. Eher gehe ich von Jagdhunden aus, die auch eine Schutzfunktion wahrnehmen konnten. Gleiches nehme ich an für das hethitische Königspaar: Das hohe Paar lässt sich also tagsüber von einem realen Hund beschützen (höchstwahrscheinlich zusätzlich auch noch von menschlichen Leibwächtern), und die Funktion dieses realen Hundes übernimmt in der Nacht als Krisenzeit (zusätzlich und symbolisch gesteigert) der künstlich gefertigte Hund. Bawanypeck (162) nimmt an - wie andere Hethitologen auch - dass

der Hund den Hethitern in Bezug auf die Götter als unrein galt und daher für die Abwehr negativer Kräfte nutzbar war. Für die Unreinheit des Hundes

spricht, dass er zum Gefolge des Pestgottes Jarri zählte und vermutlich als Krankheitsüberträger angesehen wurde ... Instruktionen für das Tempelpersonal zeigen, dass Hund und Schwein sich den Göttern nicht nähern sollen ... Hunde und Schweine sind von den Vorräten und Gerätschaften der Götter fernzuhalten, damit sie nicht verunreinigt werden. Die Erwähnung der Tiere dürfte u.a. daher rühren, dass sie - anders als Schafe, Ziegen etc., die sich tagsüber außerhalb der Ortschaften befanden - eher Gelegenheit hatten, mit den Tempeln in Berührung zu kommen. Da herumstreunenden Tieren immer Schmutz anhaftet, mussten sie vom Tempel, von den Göttern und den Gegenständen, mit denen die Götter in Kontakt kommen, ferngehalten werden. Dass der Hund jedoch im Haus durchaus geduldet sein konnte, zeigt der vorliegende Text, in dem gar von dem „Tischhündchen“ des Königspaares die Rede ist (Bawanypeck, 162-3).

Es scheint sich also eher um eine unhygienische und weniger um eine rituelle Unreinheit gehandelt zu haben, wenn der Hund sogar in unmittelbarer Nähe des Königs, des Mittlers zwischen Göttern und Menschen, nicht nur geduldet, sondern von der königlichen Familie ernährt wird (Bawanypeck, 163), ja offensichtlich als Hündchen geradezu liebevoll verhätschelt wird. Auf das Problem dieser „Unreinheit“ ist noch zurückzukommen. Die Ritualexpertin weist diesem Hund

den Verantwortungsbereich „königliche Familie und Wohnung“ zu. Über diesen Bereich soll er - als apotropäische Figur auf dem Türriegel sitzend - den Eingang des Palastes bewachen, keine unbefugten Menschen und keine unheilvolle Angelegenheit (als Auswirkung des negativen Vogelarakels) hineinlassen (Bawanypeck, 163).

Die Unreinheit des Hundes bezieht sich also zunächst auf Götter, d.h. Tempel und deren Vorräte. Da die Ritualexpertin außer dem Hund aus Talg auch einen realen Hund während der Nacht im Königspalast einsetzt und zudem dem Königspaar noch weiße und rote Wollfäden um Hände, Füße, Taille und Nacken bindet, darf man wohl annehmen, dass der reale Hund entweder von weißer oder von roter Fellfarbe war (Kangal oder Akbash kämen hier in Frage), da die Farbe Weiß in der hethitischen Farbsymbolik für die Reinheit steht und da folglich ein andersfarbiger Hund die angestrebte Reinheit verhindert, zumindest erheblich beeinträchtigt hätte. Allerdings beweist dies noch nicht die grundsätzliche Reinheit des Hundes, denn

farbige Fäden, Schnüre und Bänder, die den Patienten und den verunreinigten Gegenständen zur Kontaktaufnahme angeheftet werden, sind ein beliebtes Mittel, Verunreinigungen zu übertragen und durch das Abschneiden zu entfernen ... Durch das Anbinden an die Ritualmandanten und den Palast wird der Kontakt hergestellt, mit dem die Verunreinigungen auf das Band geleitet werden (Bawanypeck, 164).

Es wäre also kontraproduktiv, in unmittelbarer Nachbarschaft dieser reinigenden Bänder eine Quelle der Verunreinigung zu dulden, als die der Hund in Bawanypecks ersten Überlegungen erscheinen könnte.

Im Gegenteil: Auch der Hund ist doch offensichtlich hervorragend geeignet, Verunreinigungen vom Königspaar und damit vom ganzen Land abzuwenden. Auch die

Verwendung von rotem Band zeigt, dass diese Farbe besonders gut absorbiert. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass rot als Farbe des Blutes die Lebenskraft symbolisiert und dadurch die Unheilstoffe wirksam bannen kann (Bawanypeck, 165).

Wir dürfen also weiter vermuten, dass die Fellfarbe des verwendeten realen Hundes eher rot war, da ja der Talghund eher die Farbe Weiß repräsentiert. So wären denn beide Farben auf hündischen Trägern wie auf Wollmaterialien präsent. Dass die Annahme eines roten Hundes als Apotropaikum bei den Hethitern nicht besonders gewagt ist, stützt die Tradition und Popularität des roten Hundes aus *Meluhha* (> 52 ff.) in West-Asien, die in jeder Hinsicht vorhethitisch ist. Nach weiteren Teilritualen führt die Ritualexpertin einen *Schwenkritus mit dem lebenden jungen Hund* durch,

der die Unheilstoffe als Substitut (!) des Königspaares von diesem und dem Palast entfernen soll. Die Rede der Ritualexpertin ist ... nicht zweifelsfrei zu deuten. Sicher ist, dass mit den Worten „der Penis ist groß (~ der Penis eines großen Hundes?), sein Herz ist groß“ den dämonischen Kräften ein Substitut angepriesen wird, damit die Schadensstoffe tatsächlich in selbiges einziehen. Dabei werden das Herz als Sitz des Lebens und der Penis als Symbol der Fruchtbarkeit besonders gerühmt (Bawanypeck, 169).

Anschließend wird der Hund auf einen Esel gesetzt - dazu meint Bawanypeck (170):

In unserem Ritual kommen sowohl der Hund als auch der ... Esel als Substitut (~ des Königspaares) in Betracht. Interpretiert man den zu ergänzenden Teil der Rede als die zum Schwenkritus mit dem Hund gehörige Beschwörung, wäre der Hund das Substitut, das von dem Esel fortgetragen wird, um die Unheilstoffe an einen unschädlichen Ort zu transportieren. Die andere Möglichkeit besteht darin, von zwei verschiedenen Substituten auszugehen: Dem Hund, der die Unheilstoffe während des Schwenkritus aufgenommen hat, und dem Esel, der für den Übertragungsritus besonders feilgeboten wird ... Geht man davon

aus, dass nur der lebende Hund als Substitut diene, würde der Esel erst später als Vehikel eingesetzt werden, um den mit Unheilstoffen belasteten Kadaver des Hundes ... fortzutragen.

Der Hund als *Substitut des Königspaares* lässt auf Konsubstantialität zwischen König und Hund schließen, analog zur *pars-pro-toto*-Opferung im Notopfer-Ritual der Inuit (> I). Will man aber unbedingt zwei Substitute für das Königspaar annehmen, dann müsste man dem Hund zumindest den höheren Rang zubilligen, da nur er im Schwenkritus - aus naheliegenden Gründen - verwendet wird und da nur er mit dem Königspaar in engen, sogar sehr engen Kontakt kommt. Und in anderen offiziellen Zeremoniellen treten zwar Hunde-, aber keine Eselmenschen auf - auch dies spricht gegen den Esel als ein (mit dem Hund gleichberechtigtes) Substitut des Königspaares. Wohl aber darf man Hund und Esel durchaus als Partner der *Herolde der Götter* auffassen, womit die angebliche Unreinheit des Hundes in Bezug auf eben diese Götter denn doch sehr zweifelhaft wird und sich als eine eher hygienisch konzipierte Unreinheit erweist, die hauptsächlich auf Tempelvorräte bezogen wird:

*Der lebende Hund wird hinausgebracht und tritt später wieder in Erscheinung. Dann fordert die Ritualexpertin das Hundefigürchen auf, das von den Herolden der Götter vertriebene Unheil nicht in den Palast zurückzulassen. Sie schließt mit den Worten „Und wohin ihnen, einem jeden, die Götter (zu gehen) bestimmt haben, dorthin soll diese unheilvolle Angelegenheit gehen!“ Die Übertragungsriten haben Wirkung gezeigt, das Unheil ist inzwischen vertrieben worden. Die Schadensstoffe sind aber noch nicht entsorgt. Das Hundefigürchen soll ihre Rückkehr in den Palast verhindern. Der Deponierungs-ort der *Lymata* (~ Abfälle; rituell Unreines) wird wiederum von den Göttern (also durch Orakel) bestimmt (Bawanypeck, 171).*

Nach der Durchführung des Orakels werden die „Abfälle“ auf unkultiviertem Land (also in der „Wildnis“) entsorgt. Anschließend werden ein Ziegenbock, ein Ferkel und ein „junger Hund“ als Besänftigungsoffer dargebracht. Schweine und Hunde werden wohl nur für chthonische oder dämonische Gottheiten als Opfertiere verwendet (Bawanypeck, 173). Die weggeschütteten Ritualmaterialien werden den imaginären Hunden und Pferden des *Jarri* (~ dämonischer Krankheitsgott; eine Art maskuline und vereinseitigte Gula; > IV) zum Fraß vorgeworfen. Eines dieser Versöhnungsoffer in unserem königlichen Ritual ist ein Hundeeopfer, wie dem Textfragment weiter zu entnehmen ist:

Es scheint ein erneuter Kontakt- und Übertragungsritus durch Schwenken des jungen Hundes über dem Königspaar stattzufinden. Dann wird er zerschnitten und (eine Hälfte? wird rechts zu den am Laubwerk befindlichen Opferbroten gestellt. Eine Gottheit, deren Name nicht erhalten ist, wird aufgefordert, sich satt zu essen und zu trinken (~ Jarri? Vgl. mit den Speiseopfern für Hekate nach dem monatlichen Reinigungsritual; > III). Wahrscheinlich soll sie dem Königspaar zukünftig günstige Vogelorakel zukommen lassen. Sofern die Deutung der Passage als Hundeeopfer richtig ist, muss hier ein Versöhnungsoffer an eine chthonische oder dämonische Gottheit geschildert sein. Wahrscheinlich handelt es sich weiterhin um die Beopferung der Heptade (~ eine Gruppe von 7 Gottheiten; hier dem Pestgott Jarri zugeordnet). Anschließend werden drei Tore für einen Durchschreitungsritus errichtet. Das Deponieren von Hundehälften rechts und links solcher Tore ist in den hethitischen Ritualen wiederholt belegt. Es ist davon auszugehen, dass die Hundehälften, nachdem sie der Heptade als Versöhnungsoffer angeboten wurden, weitere Verwendung im Durchschreitungsritus fanden (Bawanypeck, 175).

Das Tordurchschreitungszeremoniell besteht aus mehreren Sequenzen:

Drei Tore aus Weißdornstrauch werden für einen Durchschreitungsritus angefertigt. Schwarzes oder rotes Band wird angebunden; wahrscheinlich wird eine Schnur über einem der Tore hinweggezogen. An zumindest einem Tor wird Feuer entzündet (Bawanypeck, 176).

Das Durchschreiten muss früher ein Durchkriechen gewesen sein, wie wir es an Initiationsritualen in Afrika (> II, 584 ff.) erkennen; und man darf vermuten, dass die scheinbar obsessive Suche der paläolithischen Menschen nach Höhlen mit besonders engen Passagen partiell schon ähnlich motiviert war:

Bei dem Durchschreiten oder Durchkriechen solcher Tore werden die Schadensstoffe abgestreift und auf das durchschrittene Objekt übertragen. Kleine Äste und Stachel von Gestrüpp und dornigen Sträuchern sind für das Abstreifen und Zurückhalten der Schadensstoffe besonders tauglich. Der Farbe der Weißdornblüten wird magische Bedeutung zugeschrieben, die darauf beruht, dass den Farben Weiß und Rot kathartische Wirkungen und Lebenskraft eigen sind,

meint Bawanypeck (176) wohl völlig zu Recht, übersieht aber später geflissentlich die *Lebenskraft*, die das Durchschreiten eines „Tores“ aus zwei Hundehälften der Truppe vor dem Kampf spenden kann. Sie erkennt dann nur noch die kathartische Wirkung, d.h. dass *Schadensstoffe* von den Durchschreitenden abgezogen werden. Diese *Schadensstoffe* identifiziert sie ebenso einseitig mit dämonischen, d.h. negativen Einwirkungen niederer Gottheiten. Als *Schadensstoffe* haben wir aber auch die Kampfkraft zu identifizieren, die vor dem Kampf auf die Truppe durch Identifikation mit dem Tierstammvater, in diesem Fall mit dem Hund, übertragen wird, die aber nach dem Kampf von der Truppe entfernt wer-

den muss, damit die Krieger wieder friedenstauglich werden. Diese grundsätzliche Ambivalenz der *Schadensstoffe* sollte erinnert werden, wenn wir ähnliche, aber rein militärische Tordurchschreitungszeremonielle der Hethiter analysieren. Die Kombination des Weißdorn-Tores mit anderen magischen Mitteln wie farbige Wolle und Schnüre und Entzünden eines Feuers steigert die Absorption der *Schadensstoffe*.

Auch junge Hunde gehören zu den Materialien, die zur Steigerung der Wirkung von Tordurchschreitungsriten benutzt werden können. Damit sie die Unheilstoffe, die beim Durchschreiten der Tore abgestreift werden, absorbieren, schneidet man sie durch und legt die Hälften rechts und links des Tores nieder. In unserem Ritual wird ... das Zerschneiden eines jungen Hundes geschildert, der wahrscheinlich der Heptade geopfert wird. Die Hundehälften finden vermutlich im Durchschreitungsritus weitere Verwendung,

meint Bawanypeck (178), und man könnte weiter vermuten, dass das Versöhnungsoffer an die Heptade vielleicht eher noch eine Weihe war, die die Absorptionskraft der Hundehälften noch besonders gestärkt hat. So wird die weitere Verwendung der Hundehälften über den Verdacht erhaben, man habe sich das Opfer eines weiteren Hundes ersparen wollen durch schnelle Umfunktionalisierung. In diesem Zusammenhang fällt Bawanypeck ebenfalls auf, dass es eine

Affinität gibt von Durchschreitungsriten mit Hundehälften und dem Heer.

Darauf komme ich im nächsten Abschnitt ausführlicher zurück. Im königlichen Ritual gegen negative Vogelorkel wird

das Hundefigürchen ein letztes Mal angesprochen. Da es aus Talg besteht, ist daran zu denken, dass es schließlich dem Feuer übergeben wird und sich darin auflöst (Bawanypeck, 178).

Das weißliche Talghündchen wird im Feuer mit den Ahnen vereinigt. Deshalb kann man weiter vermuten, dass die Kombination von Feuer und Talghund die Wirksamkeit des Zeremoniells steigert, dass das Figürchen also nicht einfach nur vernichtet wird. Denn verschränkt man die hethitische Praxis mit der Konzeption von Feuer und Hund als Erscheinungsweisen der Ahnen(gottheiten) in Kulturen Zentral- und Ost-Asiens, dann kann man sogar von einem Synergie-Effekt ausgehen, den das Verbrennen der Talgfigur auslöst: Das Feuer dürfte kurzfristig stärker lodern, was paläoamental wohl verstanden wurde als Synthese der bislang getrennt verwendeten Erscheinungsformen der Ahnen(gottheiten) in Feuer und Hund (wenn man nicht den Talghund als Speisekonzentrat für die Ahnen verstehen will, aber auch dann wird ihnen ein Opfer in ihrer eigenen Gestalt dargebracht). Dieses Ritual gegen ein fürs Königspaar negatives Vogelorkel weist sowohl private wie öffentliche Aspekte auf. In rein offiziellen Zeremoniellen tritt der Hund in zwei Formen in Erscheinung: Als Hundemensch und als reales Opfertier. Im offiziellen Kult hatten die Hundemenschen wohl in erster Linie statische Funktionen, wie Jakob-Rost (420) meint, während

die Wolfsmenschen eher kinetische Handlungen zu verrichten hatten, etwa Tanzen und Umherlaufen ...

Man vergleiche den Tanz dieser „Wolfsmenschen“ mit Wotans tänzerischer Haltung in seiner Wolfs-„Maske“ (> 193: Abb. 3). Die Hundemenschen werden aber auch mit anderen Funktionären zusammen genannt, darunter auch mit den Pförtnern, was ihre „statische“ Wächterfunktion betonen könnte - dem steht aber entgegen, dass die Hundemenschen sich u.a. ganz wie Hütehunde bewegen, denn es heißt von ihnen auch:

Ferner treiben sie Vieh herbei, bringen dem König Geschenke und Tribut und bekommen Brot, Wein und Kleidungsstücke (Jakob-Rost, 419).

Die Kleidungsstücke belegen vielleicht, dass die Hundemenschen nur Kopfmasken oder höchstens Teilprotome tragen, ansonsten aber „normal“ gekleidet sind. Das herbeigetriebene Vieh könnte - wenn man die Hundemenschen als zivilisiertes Überbleibsel eines Junghirtenkriegerbundes versteht - die Simulation geraubten Viehs sein, das die Jugendkrieger zumindest zu einem Teil ab einer bestimmten Zeit, ab der man die Jugendbünde an die Kette gelegt hat, an den König abgeben mussten - das könnte auch den *Tribut* erklären, der sonst eher indiziert, dass die *Hundemenschen* nicht originär zum hethitischen Reich gehören. Das aber befände sich im Widerspruch zu ihrer hervorgehobenen kultischen Tätigkeit:

Es handelt sich ... um Maskenträger bzw. Maskentänzer, die sich durch Zuhilfenahme von äußeren Mitteln wie Masken oder Tierfellen den Anschein des betreffenden Tieres zu geben suchten. Ein deutlicher Hinweis auf eine solche magische Verkleidung ist z.B. KUB IX 31 II 11, wo man einen Knaben in eine Ziegenhaut gesteckt hatte. Dazu hatte dieser ständig wie ein Wolf zu heulen. Zur äußeren Aufmachung z.B. der Hundemenschen gehörte gleichfalls das oftmals belegte 'Bellen'. Diese Hundemenschen sind im Kult, speziell im Ritual beschäftigte Personen ... Aus den übrigen Belegen lässt sich feststellen, dass die Hundemenschen einen Obersten und einen Vorsteher haben (Jakob-Rost, 419).

Ist mit dem *Obersten* vielleicht der Gott der Junghirtenkriegerschar gemeint, wie er (nicht nur) für die indo-europäischen Bünde typisch ist? Ist der *Vorsteher* vielleicht dessen Repräsentant auf Erden als Anführer der Schar, wie wir ihn bei den *Vratyas* konkret kennenlernten?

Die zweite Gruppe der Kultfunktionäre, die 'Wolfsmenschen', haben z.T. ganz ähnliche Merkmale (wie die Hunde-

Menschen, was uns nicht mehr verwundert). Sie stehen in Verbindung mit protohittischen Gottheiten ...sie tanzen und spielen das GISPINANNA.GAL (?) (Jakob-Rost, 419-20).

Die Struktur dieses Kultspiels scheint nicht weiter bekannt zu sein, aber da die mesopotamische Hauptgöttin Inanna im Zentrum steht, könnten die Wolfsmenschen Partner der Inanna in einer Art Heiliger Hochzeit sein (> III, 537-8). Dazu passt gut, dass die Wolfsmenschen mit anderen Personen zusammen genannt werden, *vor allem mit 'Dirnen'*, hebt Jakob-Rost hervor und ist so vorsichtig, die *'Dirnen'* mit einem leichten Fragezeichen in Form von Anführungszeichen zu versehen - und wir denken an die *Maera* genannten Frauen, die mit den indo-arischen und indo-iranischen Jungkriegern gemeinsame Sache machen. Diese hethitischen Hunde-, Wolfs- und Löwenmenschen sind - wie schon Ivancik (323, FN 58) vermutet - Vertreter der Junghirtenverbände des synkretistischen hethitischen Reiches: Es sind anatolische wie griechisch-ionische wie indo-europäische Traditionen überhaupt, die in diesen offiziellen hethitischen Zeremoniellen überleben. Zu den *'Dirnen'*, die keine sind, merkt auch Kershaw (159) treffend an, dass *Dirnen* bzw. Huren häufig auch im Zusammenhang mit den indo-arischen *Vratyas* genannt werden, *besonders hinsichtlich kultischer Aktivitäten*, worin ich ein Indiz für sakrale, jahreszeitlich gebundene Promiskuität erkenne, in der der „Hund“ ja nicht nur bei indo-europäischen Völkern eine wesentliche Rolle spielt. Dazu könnte auch passen, dass die Wolfsmenschen aus verschiedenen Ortschaften stammen, also eine scheinbar bunt zusammengewürfelte Schar darstellen, und dass sie

in Spenden- und Opferlisten erwähnt werden, sie bekommen u.a. Schafe und Brot. In Prozessionen (?) laufen sie voraus, töten, schlachten und zerlegen (?) etwas (Jakob-Rost, 419-20).

Die Wolfsmenschen übernehmen die Funktion des Opferschlächters, für die der „Hund“ der *Vratyas* noch mit dem Tod „belohnt“ wird. Die jetzt freiwillige Abgabe von Schafen und Brot ist vielleicht ein Relikt der früheren Heischegänge und des noch früheren Stehlrechts der Jungkriegerbünde in einer jetzt durchorganisierten und auf dauerhaften Besitz angelegten Gesellschaft, die so die destruktiven Eingriffe der Jugendbünde zum Kult sublimiert.

Die 'Löwenmenschen' sind nur vereinzelt belegt. Sie gehen in einer (Ernte)-Prozession neben den „hazgara“-Mädchen (Jakob-Rost, 420).

Dass Löwenmenschen selten erwähnt werden, verweist wohl tatsächlich auf eine den indoeuropäischen Hethitern fremd gebliebene Konzeption der mesopotamischen Kulturen (> IV, 537 & 566: Abb. 31). Auch diese Maskenträger sind assoziiert mit 'Mädchen', was sie mit den Wolfsmenschen partiell analogisiert: Die üblichen Kennzeichen der Junghirtenkriegerverbände - Stehlen, Rauben, Morden und sexuelle Promiskuität - sind eigentümlich aufgesplittert verteilt auf die drei unterschiedlichen Gruppen von „Kultfunktionären“. Die möglicherweise *orgiastische Ausübung des Kultes*, die Jakob-Rost (420, FN 8) 1966 nicht ausschließen will und die für Kershaw 2003 unbestreitbar feststeht, lässt die beteiligten Frauen nicht in einem unterjochten Status erscheinen, da hethitische Belege in diesem Kontext von wilden Tieren berichten, die *vielleicht durch Frauen bezwungen werden* (Jakob-Rost, 420, FN 8). Das aber analogisiert diese Frauen mit der „Herrin der Tiere“, aber auch z.B. mit den Mainaden des Dionysos (> VI), die ebenfalls felide Raubtiere „zähmen“, und lässt sie als eventuell eigenständige Gruppe in der Altersklasse der Junghirtenkrieger erscheinen, zumindest als weitgehend gleichgestellte Mitglieder ihrer Verbände - hierin kann man ein matriarchales Relikt sehen. Auch Jakob-Rost betont die Verbindung der Tiermaskenträger mit vorhethitischen Gottheiten (> IV, 436 & 459-61) und nimmt eine Übernahme älterer,

nicht-indo-europäischer Kultformen an. Kershaw (159) hingegen vermutet eher

einen Synkretismus aus einheimischen Kultformen, die von den Hethitern ebenso wie die Götter der Churriter (~ Hurriter) übernommen wurden, und den eigenen indoeuropäischen Hunde- und Wolfsmasken der Hethiter.

Sollte die versuchsweise Identifikation der hethitischen Hunde-, Wolfs- und Löwenmenschen - in einem Beleg sind auch Bärenmenschen dokumentiert - mit Jungkriegerscharen richtig sein, dann ist vermittelt über die tierische Erscheinungsweise des jeweiligen Ahnengottes durchaus möglich, dass

es sich bei den erwähnten Tieren um ehemalige Totemwesen handeln könnte, wobei man neben der Kraft vielleicht auch den Schutz des Totemtieres genießen wollte ... Vielleicht haben in den Tagen der frühen Stammesgemeinschaften in Kleinasien einmal die Sippen, die das Emblem eines Hundes, Wolfes oder Löwen trugen, eine führende Rolle gespielt,

vermutet Jakob-Rost (421 & FN 6) wohl nicht zu Unrecht. Und da diese drei Gruppen über ihre hündische Bezeichnung im Sumerischen sehr affin sind, kann es sich um Aufspaltungen eines caniden Ur-Clans handeln, zu dem auch noch die Leopardenmenschen von Çatal Hüyük zu zählen wären (zumal Gimbutas (I, 226) neben Leoparden auch männliche Hunde als Begleittiere der dortigen Großen Göttin erwähnt). Bleiben wir deshalb noch ein wenig bei den *Wolfsmenschen* in hethitischen Zeremoniellen:

Exkurs: Wolfspriester in Pisidien

William Ramsey hat 1920 über *Pisidian Wolf-Priests, Phrygian Goat-Priests, and the Old-Ionian Tribes* nachgedacht. Pisidien war in der Antike der Name einer Region in Anatolien, die schwer zugänglich im west-

lichen Taurus liegt. Im späten Römischen Reich war Pisidien eine Provinz, die im Osten an Lykaonien (~ Wolfsland), im Süden an Pamphylien, im Westen an Phrygien und im Norden an Galatien grenzte. Die als kriegerisch bezeichneten antiken Bewohner Pisidiens waren als Bergvolk weder von den Persern noch von Alexander dem Großen zu beherrschen. Auch die römische Herrschaft, die mit Beginn des 1. Jahrhunderts einsetzte, war nicht unumschränkt. Auf einem pisidischen Grabstein liest man den Namen oder Titel *Gagdabos Edagdabos*, den Ramsey etymologisch auf die einfacheren Formen *Gdabos* und dann *Gdawos* zurückführt: Die griechische Bezeichnung *daos*, latinisiert *davus*, bedeutet nach Auskunft des antiken Autors Hesychios *Wolf*, und der phrygo-pisidische Gott *Manes* (~ Ahn?) wurde auch *Daos* genannt (> 378-84: *dhau* ~ (wölfisch-hündischer Würger). Vor diesem Hintergrund erscheint der vermutlich unter dem Grabstein beigesetzte *Gagdabos Edagdabos* als ein Priester des Wolfsgottes *Manes-Daos*, ja sogar als Hauptpriester dieser Gottheit, denn *eda* im Titel *Eda-gdabos* entspricht dem anatolischen *ida* (~ Berggipfel) und ist hier als *Chef* zu verstehen. Auf Münzen aus Themissonion, einer phrygischen Stadt im bergigen Grenzgebiet zu Pisidien, wird der Gott *Manes Daos* auch *Luk(abas) Sôzôn* genannt, und sein kompletter Titel war wohl *Manes Daos Heliodromos Zeus*, denn in diesem Fall entspricht das phrygische *Luk(os)* oder *Luk(abas)* dem pisidischen *Daos-Gdabos*, dem Wolfsgott, während *Sôzôn-Saozos* *Sonnengott* bedeutet: Der Wolfsgott war also auch Sonnengott, und man fügte seinem Titel erläuternd noch das griechische *Zeus* hinzu, wie Ramsey rekonstruiert. Für unseren Zusammenhang bedeutet dies alles, dass *Wolfsmenschen* in hethitischen Ritualen als Priester eines Wolfsgottes aufzufassen sind, die vielleicht aus Pisidien und/oder Phrygien an den Königshof delegiert sind. Zusätzlich erkennen wir, dass der Glaube an eine Wolfsgottheit *Lykos* sowohl bei den indo-europäischen Pisidern wie bei den wahrscheinlich nicht-indo-europäischen Lykaoniern verbreitet ist, denen er sogar den Namen gibt, und bei den Lykern, den Bewohnern der Region Lyki-

en, die im Norden an Pisidien und Phrygien, im Osten an Pamphylien grenzt. Der westliche Taurus war offensichtlich durchsetzt von Völkern, die zum Wolf als Emblem eine sehr enge, vielleicht eine ursprünglich sogar totemistische Beziehung hatten. Da die Lykaonier in der Antike als besonders kriegerisch galten, können wir vermuten, dass ihre Junghirtenkrieger sich mit dem Wolf(sgott) als dem Repräsentanten des rebarbarisierten Hundes identifizierten, analog zu den Epheben Spartas, dessen mythischer Gründer *Lykurg* (~ Zeus Lykoorgos bzw. Zeus Lykaios) wölfisch konnotiert ist, dessen Kriegsgott man aber Hunde opfert. Dass Hund und Wolf in diesem Kontext auswechselbar sind, belegt auch

ein militärisches Zeremoniell der Hethiter.

Dieses „Reinigungs“-Ritual genannte Zeremoniell für die hethitische Armee ist das älteste und vollständigste Zeugnis für eine Reihe homologer oder auch nur analoger Zeremonielle. Der hethitische Text lautet in meiner Übersetzung der französischen Übersetzung des Originals (KUB XVII 28 IV 45-56):

Wenn die Truppen vom Feind geschlagen sind, organisiert man ein Opfer hinter dem Fluss auf folgende Weise: Hinter dem Fluss schneidet man in zwei Teile einen Menschen/Mann, einen Ziegenbock, einen jungen Hund und ein Milchferkel. Und man legt die Hälften auf die eine und auf die andere Seite (~ der Armee). Aber davor macht man ein Tor aus „Hatalkesar“-Holz (~ Weißdorn) und man zieht darüber einen „Tijamar“ (es ist unbekannt, was damit bezeichnet wird, merkt Masson an). Dann zündet man hier vor dem Tor ein Feuer an und man zündet dort ein Feuer an. Und die Truppen defilieren hindurch. Aber sobald sie am Fluss angekommen sind, besprengt man sie mit Wasser. Dann macht man ein Opfer auf dem Land, wie man gewöhnlich ein Opfer auf dem Land macht (in: Masson, 6).

Ob der geteilte Mensch der Feldherr war, der die Niederlage zu verantworten hatte, wird nicht deutlich. Die Truppen gehen also zwischen zwei Feuern hindurch, dann durch ein Tor, das man wohl besser als Bogen versteht, denn was soll ein Tor auf freiem Gelände? Man vergleiche das „Tor“ aber mit dem römischen Triumph-Bogen - bei allerdings entgegengesetztem Anlass genutzt - und man kann vermuten, dass so ein „Tor“ nicht einseitig verwendet wurde, wenn also die Truppen eine Niederlage erlitten hatten, auch bei einem Sieg wird man wahrscheinlich ein Tordurchschreitungsritual zelebriert haben. Das Défilé geht nun weiter mit der Passage zwischen den Hälften der vier Opfer und endet am Ufer des Flusses mit einer Art Segen - oder gar Taufe/Wiedertaufe? Analog zum Milchferkel dürfen wir den *jungen Hund* der französischen Übersetzung wohl als Saugwelpen verstehen: Dieser Welpen ist analog zu den nach der „Reinigung“ Wiedergeborenen. In einem anderen hethitischen Text, der sich mit dem *Ritual der Anniwijani* für die *Lamma*-Gottheiten befasst, ist ebenfalls die Rede u.a. von der Anfertigung eines Hündchens aus Talg, mit dem ein apotropäisches Ritual durchgeführt wird. Nach anderen Ritualteilen erfolgt eine erneute Beschwörung des Hundefigürchens und die Unschädlichmachung der übrigen Ritualmaterien. Dann folgen ein Versöhnungsopfer und ein Tordurchschreitungsritual auf einer Berghöhe, die nicht mit einem Wagen erreichbar ist, also den „zivilen“ Rahmen verlässt und in der „Wildnis“ stattfindet: Auf dem Weg dorthin werden *der junge Hund und der erwachsene Ziegenbock* an der Spitze der Abteilung geführt. Auf der Höhe errichtet man ein „Tor“, wieder aus *Hattalkessar*-Holz. Dann schneidet man den Hund in zwei Teile, die man vor dem Weißdortor deponiert, einen Teil links, den anderen rechts. Da in diesem Text wieder von einem *ur-tur* (~ Welpen) die Rede ist, wird der o.g. *junge Hund* tatsächlich ein Welpen und vor der Abteilung her auf die Bergeshöhe getragen worden sein (zum Höhenkultus allgemein habe ich schon einige Anmerkungen gemacht (> III, 196, 456, 574).

An den beiden hinteren Seiten des Tores platziert man Laubwerk, auf das jeweils sieben Dickbrote gelegt werden ... Das Deponieren der verschiedenen Materien an der vorderen und hinteren Seite weist auf die symbolische Aufteilung in eine unreine und eine reine Sphäre hin. Der Hund, in den die Schadensstoffe einziehen sollen, wird an der unreinen Seite niedergelegt, wo das Tor betreten wird (Bawanypeck, 196-7).

Nachdem der letzte Augur das Tor durchschritten hat, zerbricht er es, stößt es fort und schreit dabei - der angebliche Urschrei nach der (Wieder)-Geburt? Danach wird auf der reinen Seite ein Versöhnungsopfer mit einem Ziegenbock durchgeführt. Diese Versöhnung kann erst stattfinden, wenn die beiden Hundehälften von den Durchschreitenden die *Schadensstoffe* absorbiert haben, wenn also die Ritualmandanten sich in einem *reinen* Zustand befinden. Auf einer anderen Tontafel wird das Zerteilen eines Welpen empfohlen, wenn man auf seinem Weg einen Vogel sieht, der ein schlechtes Omen bedeutet. Dann besorgt man sich aus der Umgebung einen Welpen oder jungen Hund und einen Ziegenbock, schneidet den Welpen in zwei Teile, deponiert die Teile auf der einen und der anderen Seite (des Weges?) und macht dasgleiche mit dem Bock. Danach mischt man das gekochte Fleisch (der beiden Opfertiere?) und das Fett und wirft das Ganze weit weg - eine Geste, die auch in Ost-Asien mit dem hündisch konnotierten *tsakh* praktiziert wird (> I, 13-4, 301-10). Auch wenn in den beiden letzten Zeugnissen nicht die Rede von einem Tor ist, darf man wohl annehmen, dass hier ein reduziertes Tordurchschreitungsritual stattfindet. In einem anderen Text werden die Sieben Gottheiten (~ Heptade als Pleiaden - landwirtschaftlich als Regensterne konnotiert; > I, 129-30, 494-6, 504-5; > II, 84, 198-201, 609; > III, 37-9, 598-9, 634; > IV, 367) als Adressaten des zweigeteilten Welpen und anderer Opfertiere erwähnt. Dieser Text widerspricht Collins Behauptung,

in the Hittite cult, puppies were never used as offering animals, as were the cow, sheep, and goat. The fact is attributable to the idea that puppies were not fitting offerings for the gods. The aversion of the divine realm to this unclean creature is clearly revealed in the Instructions to the Temple Personnel: Let neither a pig nor a dog of the gate enter the place of the stew! Is there something different (between) the mind of a human and (that) of the gods? No! Even (in) such (a matter as) this? No! Rather, (they are of) exactly one mind (Collins, 2007, 6 ~ Homepage Oriental Institute of the University of Chicago).

Die Instruktionen fürs Tempelpersonal können sich - wie bereits erwogen - tatsächlich nur auf die Hygiene der Vorratsräume beziehen, wäre es sonst nachvollziehbar, dass der angeblich höchst unreine Hund direkten Zugang zum hethitischen Königspaar während der Mahlzeiten (!) hat und dass er real und in Gestalt von Figurinen das Paar vor bösen Orakeln schützt? Ist das Königspaar von der Gleichheit im *mind of a human and (that) of the gods* ausgeschlossen? Dass der Hund in dieser Tempelvorschrift höchstwahrscheinlich eher aus Gründen der Hygiene vom Tempel ferngehalten werden soll, ist Collins selbst indirekt zu entnehmen, wenn sie eine weitere Tempelvorschrift zitiert:

If a pig or a dog ever comes near (them), and the "lord of the pot" does not throw them away, but gives (them) to the gods (so that they) eat from a polluted (implement), then the gods will give that one dung (and) urine to eat and drink (Collins, 1992, 225, FN 71).

Bevor ich die spezielle Funktion des Hundes analysiere, möchte ich einen Blick werfen auf indo-europäische Varianten des Rituals, zwischen zwei Hälften eines oder mehrerer Opfer zu defilieren. Vom Bestattungszeremoniell der makedonischen Könige (z.B. aus Anlass des Todes von Alexander um -323) ist als

wichtige Komponente das Reinigungsritual der Armee bekannt: Man warf die Eingeweide einer zerteilten Hündin ans Ende des Feldes, auf dem das Heer versammelt war, und zwar auf die rechte und die linke Seite; die Soldaten hielten sich alle im Raum zwischen den beiden Hälften auf, hier die Reiter, dort die Fußtruppen. Aus dem Jahr -182 berichtet Titus Livius von einer kalendarisch fixierten Reinigung der makedonischen Armee und präzisiert, dass man eine Hündin in zwei Hälften teilte: Die Vorderhälfte mit dem Kopf deponiert man auf die rechte Seite, die hintere Hälfte mit den Eingeweiden auf die linke Seite des Defilierweges; die Körperhälften markierten also ein symbolisches Tor:

Durch dieses Tor marschiert das Heer; voran werden die Waffen der früheren Könige getragen, dann kommt der König mit seiner Familie, die Leibgarde und schließlich das übrige Heer. Durch diesen Ritus werden vor allem die Waffen gereinigt und gekräftigt (man beachte das Vorantragen der Waffen der früheren Könige), und die blutenden Teile des Hundes saugen förmlich alles Schädigende von Waffen und Menschen ab. Der daran sich anschließende Scheinkampf hat apotropäische Wirkung (Scholz, 16-7).

Hier scheint die Reinigung ein jährlich wiederkehrendes Ritual zu sein. Doch bemerkt Scholz (17, FN 24) wohl richtig, dass

man ursprünglich das wehrfähige Volk vor jedem Kriegsauszug, und nicht nur jährlich gereinigt habe.

So richtig die Annahme auch ist, jeder konkrete Kriegsbeginn erfordere dieses „Reinigungs“-Zeremoniell, so dürfte doch auch die Annahme nicht falsch sein, dass eben dieses Zeremoniell auch unabhängig von konkreten „Reinigungs“-Anlässen jährlich und kalendarisch fixiert durchgeführt wurde bei Auszug und Rückkehr einer Altersklasse von Junghirtenkriegerern zu Beginn und am Ende ihres kriegerischen Halbjahrs.

Das Hundeeopfer und das kriegerische Halbjahr

Man darf wohl von einer sehr frühzeitigen, vielleicht schon vor-indo-europäischen kalendarischen Fixierung des „Reinigungs“-Zeremoniells ausgehen. Darauf lässt auch der Scheinkampf schließen, der in Makedonien wie in Sparta belegt ist:

Das Hundeeopfer der spartanischen Epheben an Enyalios-Ares (~ Kriegsgott) ist ein alter Reinigungsritus, der erst später mit dem Gott verkoppelt wurde; vor dem Kampfspiel opfert in der Nacht jede Partei im Phoibaion einen jungen Hund (~ Welpen?), um alles Schädigende von ihren Waffen abziehen und den Sieg durch das gekräftigte Mana der Waffen zu erleichtern.

Dass jede Partei einen Hund opfert, stellt auch Scholz (17) fest, erkennt aber nicht, dass sich hier die Deutung des Hundes als der beiden Parteien gemeinsame transpersonale Stammvater geradezu aufdrängt. Die Waffen werden auch nach Scholz nicht nur „gereinigt“, sondern mit den Fähigkeiten des Hundes, d.h. des Ahnen aufgeladen: Pausanias weiß im Gegensatz zu Scholz, dass im Phoibaion (~ außerhalb der Stadt im Südosten gelegenes Heiligtum mit einem Tempel der Dioskuren, den Zwillingssöhnen des Zeus) der Welpen von jeder „Kompanie“ geopfert wird, weil sie den Hund für das tapferste Tier und deshalb für das angemessene Opfer halten, das sie dem tapfersten Gott darbringen. Die Teile des geopfertem Hundes ziehen also nicht nur Schädigendes auf apotropäische Weise auf sich, sondern vermitteln den Waffen - und natürlich erst recht ihren Trägern - neue, eben hündische Kampfqualitäten. Diese These stärkt Scholz (17-8) mit dem Hinweis:

Das Kampfspiel der jungen Leute entspricht dem Kriege der Männer, und so muss man annehmen, dass die Spartaner

vor dem Auszug in den Kampf dem Enyalios-Ares einen Hund als Katharma darbrachten, um alles schädigende Orenda (~ ein negatives Mana) zu entfernen.

Wie so oft, so fällt auch hier Scholz hinter seine grundlegende Erkenntnis zurück, dass das Hundeeopfer eben nicht nur etwas Schädigendes entfernt, sondern den Durchführenden des Opfers auch stärkt (allerdings ist richtig, dass in Sparta der Hund dem Ares auch geopfert wurde, wenn eine im Kampf empfangene Wunde geheilt werden sollte). Scholz (18) bemerkt weiter:

Wichtig ist für diesen Ritus, dass Porphyrios nach Apollodoros behauptet, die Spartaner hätten als Pharmakos (~ Sündenbock) dem Ares einen Menschen geopfert. Das Menschenopfer ist uns ja schon öfter als kathartischer (~ „reinigender“) Vorgänger des Hundes begegnet, und so kann man für die Lakedämonier (~ Spartaner) annehmen, dass sie in älterer Zeit bei wichtigen Kriegsangelegenheiten noch einen Menschen, später und bei geringeren Anlässen einen Hund als Katharma darbrachten. Dem Hundeeopfer an Enyalios-Ares entspricht die Darbringung von Hunden an Ares durch die Karer. Auch hier war der ursprünglich selbständige Reinigungsritus gegen unheilvolle Kräfte später mit einem Gotte verbunden und dadurch sozusagen beglaubigt worden.

Dem Hinweis auf die Karer in Anatolien sollte ich vielleicht noch anfügen, dass ihre Hauptgöttin die hündisch konnotierte Hekate war (> III). Man darf den karischen Ares dann wohl als den Jünglingsgeliebten der Göttin identifizieren. Das Hundeeopfer auch an ihn lässt ihn uns als „Hund“ im Sinn des Anführers der Kriegerschar erkennen. Und wieder nimmt Scholz (18, FN 36) einen antiken Zeitzeugen nicht hinreichend ernst, wenn er dem antiken Cornutus und seiner Abhandlung *De Natura Deorum* (~ von der Natur der Götter) besserwisserisch unterstellt:

Er übertreibt stark, da er behauptet, die meisten Völker opferten dem Ares Hunde.

Hält man sich vor Augen, dass in fast allen indo-europäischen Kulturen der „Hund“ Anführer der Junghirtenkriegerbanden ist, dürfte Cornutus zumindest für die Indo-Europäer nicht stark übertrieben haben. Leichte Variationen in der Defilierpraxis durch die Opferteile kann man feststellen, wenn man das jährliche königliche Zeremoniell der Makedonier vergleicht mit dem Bestattungszeremoniell für Alexander: Hier stand das Heer auf einem Feld, und die beiden Hälften der Hündin wurden an den beiden Flügeln des Heeres „weggeworfen“. Man darf aber auch hier annehmen, dass danach ein Défilé des Heeres stattfand. Wichtig ist wohl, dass die Waffen des verstorbenen Königs desakralisiert und die Krieger von ihrem Eid auf Alexander entpflichtet wurden - in dieser Hinsicht ist das Zeremoniell vergleichbar mit dem westafrikanischen *Sunbwege*- und *Nya*-Bestattungsritual (> II, 600 ff.) in Mali, in dem die Waffen des verstorbenen Vaters desakralisiert werden, auch hier mit dem Körper eines Hundes. Von den Böötiern berichtet Plutarch eine ähnliche Praxis, ohne das Geschlecht des Hundes zu präzisieren. A. Reinach interpretiert das Ritual eher apotropäisch, d.h. mit der Tötung des Hundes habe man den Dämon des gewaltsamen Todes selbst getötet, man habe sich gleichsam immunisiert gegen den Tod, man sei nicht oder wenigstens nicht so einfach zu töten. Diese Interpretation berührt sich eigentümlich eng mit der Praxis der Hund- und Wolfserker, sich vor dem Kampf in einen unverwundbaren Caniden zu verwandeln. Damit hat Reinach aber nur die eine Hälfte des gesamten Sachverhalts benannt: Zwar ist der Hund oder der Canide überhaupt als chthonisches Tier auch ein (Symbol)-Tier des Todes, aber er ist auch die tierische Erscheinungsform der Ahnen(gottheit), mit der sich die Junghirtenkrieger identifizieren. Wiedergeburt als Überwindung des Todes

beschert der Hund - nur insofern tötet man den Tod, indem man eine Hündin opfert. Zu diesen antiken und indo-europäischen Beispielen kann man die nicht-indo-europäischen Koryaken (> I) stellen, von denen 1770 Krachennikov berichtet, dass sie bei einer gefährlichen Erkrankung einen Hund töten, seine Eingeweide auf zwei Pfählen aufspießen und zwischen den beiden Pfählen hindurchgehen. Im 19. Jahrhundert berichtet ein Missionar von den Arabern in der Region von Moab von einem Ritual gegen Seuchengefahren und Dürre, in dem ein Schaf analog zum Hundopfer geteilt wird und die Hälften auf zwei Pfähle gespießt werden - die Familie muss dann zwischen beiden Hälften defilieren. Aus Assam und Burma zitiert Frazer eine analoge Praxis, diesmal wieder mit einem Hund, der in zwei Hälften geteilt wird, ohne dass man die Eingeweide zerschneidet: Die Hälften deponiert man auf die rechte bzw. linke Seite des Defilierweges, die Eingeweide aber legt man auf den Weg, wenn man sich verfolgt fühlt von einem Dämon: Die intakten Eingeweide versperren dem Dämon den Weg, so kann er sein Ziel nicht weiter verfolgen. Nach dem Deponieren der Eingeweide dürfte der Verfolgte sich zurückziehen bzw. seinen Weg fortsetzen, indem er zwischen den beiden Hälften des Hundes hindurchgeht. Die rituelle Teilung eines Hundes ist also kein indo-europäisches Monopol. Scholz' Annahme, das Hundopfer habe das Menschenopfer substituiert, kann auch umgekehrt werden: Atydameia ist in der griechischen Sage die Gattin des Königs Akastos von Iolkos und die Mutter des Amphitryon und des Tlepolemos. Sie verliebte sich in Peleus, als dieser ihre Liebe jedoch nicht erwiderte, veranlasste sie, dass sich seine Gattin Antigone erhängte, und verleumdete ihn bei ihrem Gatten Akastos, dass er versucht habe, sie zu verführen, worauf er getötet werden sollte. Sie wurde von Peleus getötet, indem er sie in Stücke schnitt (wahrscheinlich in zwei Hälften) und die Armee durch die Stücke defilieren ließ auf dem Weg zur Stadt. Diese Frau hat sich wie

eine „Hündin“ verhalten, kein Wunder, dass sie wie eine Hündin zu Tode kommt und im Ritual offensichtlich eine reale Hündin ersetzen kann. Peleus kommt aber auch zu Akastos, weil er Eurytion ermordet hat und daher einer rituellen Reinigung bedarf - die er der Frau verdankt, deren unmoralisches Angebot er standhaft abgelehnt hat. Nimmt man Eurytion als Bezeichnung für den gesamten Stamm des Eurytion, dann wird die Armee des Peleus nach seinem Sieg gereinigt, aber von was? Bezieht man diese frühgriechischen Krieger auf die indo-europäischen Junghirtenkrieger, dann entspricht die „Reinigung“ der Krieger nach der Schlacht einer Desakralisierung der Elitekrieger, wie sie z.B. von Cú Chulainn bekannt ist: Nach der Schlacht musste er sich erst in drei aufeinander folgenden kalten Bädern abkühlen, weil er sonst immer noch weiter gemordet hätte. Es findet also weniger Reinigung im eigentlichen Sinn statt, sondern auch eine rituelle und behutsame Rückkehr in die Zivilisation aus einer Welt, die der Zivilisation vorgelagert war, nämlich aus der Wildnis, d.h. aus der Barbarei.

Das Ritual bewirkte also - um es indo-europäisch zu formulieren - die Wiedergeburt bzw. Re-Integration der Elitekrieger aus dem **koryos* in die **teuta*. Dass das Heer dabei durch den Körper einer Frau bzw. einer Hündin defiliert (nach dem Krieg durch den Körper von Astydameia, vor dem Trojanischen Krieg durch den Körper von Iphigenie, die im letzten Moment durch eine Hirschkuh ersetzt wird), gibt dieser Wiedergeburt, eher: Scheingeburt einen gewissen biologischen, wenn auch makabren Realismus. So dürfte dann auch der Zug der römischen Soldaten durch den Triumphbogen konzipiert sein: Wenn der Kriegstanz nord-amerikanischer Indianer (> I, 513) mit dem Hundeschädel in der Hand den Wechsel vom Zustand der Ruhe und des Friedens in den Anderen Zustand der Bewegung und des Krieges katalysiert, so bewirkt das Défilé nach dem Krieg - zunächst ganz gleich, ob nach Sieg oder Niederlage - den Wechsel

vom Anderen Zustand zurück in den Zustand der zivilisierten Welt. Wir hätten es also mit einem typischen *rite de passage* zu tun, der alles, was schlecht für den erwünschten Neuen Zustand ist, eliminieren soll. So kann unter diesem Ritual eine Menge an Einzelmotiven subsumiert werden:

Die Reinigung des Patienten vom Krankheitsdämon ebenso wie die Sperrung des Zugangs für diesen Dämon, indem man eine Absorptionszone (einen Zwischenraum, ein Tor, einen Bogen) schafft zwischen dem Ziel und dem Dämon. Die Eingeweide der Hündin oder des Welpen, von denen manchmal erwähnt wird, dass sie mitten auf den Weg gelegt werden, während die beiden Körperhälften auf den Wegrändern deponiert werden, bilden das sichtbare Bindeglied zwischen den beiden Hälften, die in der paläomentalen Vorstellung - besonders beim noch wachsenden jungen Hund - nach dessen Zerschneidung wieder zusammenwachsen wollen. Insofern ist das Tor bzw. der Bogen nur eine späte Doppelung der auf eine imaginäre Wiedervereinigung angelegten Körperhälften. Dass der Kopf mit der Vorderhälfte i.d.R. auf die rechte und die hintere Hälfte auf die linke Seite deponiert wird, lässt auf eine sexuelle Zuordnung schließen, die die linke Seite als die weibliche erahnen lässt. Zumindest dürften beide Seiten unterschiedlich gewertet oder wenigstens unterschiedlich funktionalisiert worden sein innerhalb des allgemeinen Ziels der „Reinigung“. Auch dürfte in der paläomentalen Vorstellung der frisch getötete und v.a. der geteilte Körper die gesamte Energie freisetzen des Opfer(tier)s, dessen Teile deshalb umso intensiver zueinander streben wollen:

We may perhaps suggest that the two separate parts of the slaughtered dog through which the warriors march appeal to an ideal unity of the whole army ... The totality for which the severed animal called had thus been restored in the army,

suggeriert E. Eitrem (2, 41) für das makedonische Heeres-„Reinigungs“-Zeremoniell und erlaubt uns so, den Zweck des Rituals zumindest zu Beginn einer Schlacht zu verstehen als die Übertragung der Kampfeswut, d.h. der magischen Energie eines (pseudo-tollwütigen) Hundes auf die Krieger. Der sakralisierende Transfer macht aus den Kriegerern nun einen Bund von Hunde-Kriegern. Nach der Schlacht erfolgt dann die De-Sakralisierung der Elite-Krieger, wieder mit Hilfe des Hundes, sei es durch die Teilung eines weiteren Hundes in zwei Hälften, sei es durch einen Hund, der die in ein Gefäß (Zuber, Bottich usw.) zu tauchenden bzw. umzutauchenden Krieger anspringt, wie wir es auf dem Kessel von Gundestrup sehen (> 414-21: Abb.). Der Hund ist in diesen Fällen das Ahnentier, mit dem sich der Elitekrieger identifiziert - wer schon tot ist, kann nicht noch einmal sterben. Diese Siegesgewissheit zu erlangen, ist vor dem Kampf Zweck der ganzen Übung. Der Hund kann daher nicht als Sündenbock konzipiert sein, denn er ist ein Identifikationsobjekt: Durch seine Teilung streben seine Körperhälften wieder so zur Einheit zusammen, wie der einzelne Krieger mit seiner Ahnengottheit und wie alle Krieger zu einer schlagkräftigen Armee, besser: zu einem Wilden Heer zusammengeschweißt werden sollen. Gegen die Sündenbock-Theorie spricht ebenfalls eine Stelle bei Plinius d.Ä. (XXXIX, 14), in der die Vorliebe für junge Opfertiere nicht zufällig begründet wird am Beispiel des Hundes:

Die Alten (~ die frühen Römer) schätzten die kleinen Hunde, die noch an der Brust der Mutter saugen, als ein besonders reines Nahrungsmittel (besser: Lebensmittel), dass sie sich ihrer sogar bedienten als Opfertiere für Buß- und Sühnopfer ... und auch jetzt noch bringt man den Göttern Welpen als Speise.

Es ist bemerkenswert - gegen die Einschätzung von Scholz (7) im Jahr 1937, der Hund sei in der griechisch-römischen Antike kein nennenswertes Kulttier gewesen, er habe im Kult *hauptsächlich als unreines Tier ge-*

golten -, dass der Römer Plinius den zu seiner Zeit üblichen Brauch der Opfertgabe von Welpen ausdrücklich mit der positiven Einschätzung seiner Vorfahren verbindet. Natürlich relativiert Scholz (9) die Auskunft des Plinius als *eine Seltenheit in der Antike* und meint gegen Plinius,

dass in diesem Falle die Reinheit mehr von dem Jungsein (wie auch bei anderen Tieren) abhängt, als von den Hunden.

Scholz vereinseitigt die zweifellose Ambivalenz des Hundes, sowohl rein als unrein sein zu können, zur Unreinheit und bringt sich so in Konflikt mit Plinius. Auch wischt man im alten Griechenland mit Welpen diejenigen rundum und äußerst sorgfältig ab, die einer „Reinigung“ bedürfen: Diese „Reinigung“ kann verstanden werden als tatsächlicher Reinigungsvorgang, d.h. der Dämon wird durch das Reinigungsmittel vertrieben, indem der Hund *wie ein Schwamm das Schädliche aufsaugt* (Scholz, 13), oder als Sühnopfer für einen unzufriedenen Geist, der den Patienten heimsucht - man wird sich aber auch in der Antike nicht mit einem unreinen Schwamm gereinigt haben. Bei diesem *periskylakismos* (~ wörtlich: Rundumwelpung; besser: Welpenschwenk) genannten Zeremoniell wird der Welpen nicht in zwei Hälften gespalten wie beim Kriegszeremoniell. Plutarch sagt in seinem Beitrag *Über Römische Gebräuche* (65) über den *periskylakismos*, dass die Römer

diejenigen, die einer Sühnung bedürfen, mit jungen Hunden rundherum abreiben,

und er betont (in: *Römische Gebräuche*, 21), dass dieses Ritual häufig durchgeführt wird. Die „Reinigung“ kann also im *periskylakismos* nur gelingen mit dem reinsten intakten Tier überhaupt, und das ist, wie Kynosophen wussten es bereits, nicht nur bei den frühen Indo-Europäern der Hund. Hinsichtlich der Reinheit des Welpen ist auch Karin Zeleny 1999 (67) meiner Meinung:

Der Totengöttin Hekate werden am Morgen des Neumondes an den Dreiwegen nebst Speisen auch junge, meist schwarze, Hunde geopfert, die vorher alle Familienmitglieder berührt haben. Sie gelten als außerordentlich rein (vgl. Plin. nat. hist. 29, 14, 58: catulos lactentes adeo pueros existimabant ad cibum, ut etiam placandis numinibus hostiarum vice uterentur iis).

Wenn man, wie Plinius (30, 88) berichtet, als Mittel gegen Fallsucht einen Saugwelpen mit Wein und Myrrhe nimmt, nachdem man dem Welpen Kopf und Füße abgeschnitten hat zur Verstärkung seiner Anziehungskraft für Krankheitsstoffe, dann ist der Welpen konzipiert als der noch nicht unreine Hund. Heilung, Buße und Sühne gelängen nicht, wenn man nur das unreinste Tier zu opfern bereit wäre - es muss das wertvollste Tier sein, das Tier, das als Alter Ego konzipiert ist: Als Alter Ego des Senders, aber auch des Adressaten - wie Pausanias es für die spartanischen Epheben belegt. Damit wird auch der von anderen behauptete Unterschied zwischen hebräischem und christlichem und griechisch-römischem Sühnopfer fraglich. Der geopfert Welpen - gespalten oder intakt - ist der reinste Zustand des Hundes, weil ein Welpen das gesamte Entwicklungspotential beinhaltet. Dieses Potential wird übertragen im *periskylakismos* auf den Patienten und im sogenannten Reinigungs-Zeremoniell, das eher ein Transfer-Zeremoniell ist, auf den Krieger, wenn auch mit am Ende unterschiedlichen Methoden: Dort intakt, hier zweigeteilt. Im Initiations-Zeremoniell von Eleusis (> III, 409-11) tritt an die Stelle des Saugwelpen ein (Milch)-Ferkel, das der Initiand in seinen Armen trägt und mit dem er zusammen ein Bad im Meer nimmt. Eleusinisches Meerwasser und hethitisches Flusswasser stehen jeweils am Abschluss des Zeremoniells. Fasst man das eingangs vorgestellte hethitische Zeremoniell zusammen, so kann man erkennen, dass hier in der offiziellen Veranstaltung mit den vier verschiedenen Opfern vielleicht ein Synkretismus vorliegt, wie er die hethitische Kultur kennzeichnet, zumindest aber eine Intensivierung

des ursprünglichen Zeremoniells, in dem wahrscheinlich nur ein Opfer(tier) dargebracht wird. Die Passage durch zwei Feuerstellen und das Tor (~ Bogen, Joch) sichert mit dem Feuer eine Einwirkung der Ahnen auf die Krieger über die Feuergottheit(en), die vielleicht gemäß der Seitensymbolik männliche und weibliche Ahnen repräsentieren. Der Durchgang durch das Tor als Öffnung symbolisiert den Wechsel von einem Zustand in den Anderen Zustand bzw. von diesem wieder zurück in den Normalzustand. Das Tor repräsentiert ebenfalls den Geburtskanal, durch den die Wiedergeburt bzw. Scheingeburt visualisiert, gedoppelt und dauerhaft, weil in Ansätzen bereits architektonisch institutionalisiert wird, denn der eigentliche Effekt wird durch das Défilé durch zwei frisch gespaltene Körperhälften eines Opfer(tier)s erzielt. Das Tor bzw. der Bogen hat aber den Vorteil vor den gespaltenen und wieder zur Einheit strebenden Körperhälften, dass hier die überwölbende Einheit von zusammen gehörenden zwei Seiten für viele, im Idealfall für die gesamte Truppe sichtbar ist. Sie kann hingegen nur mit den in der Mitte zwischen den beiden Körperhälften deponierten Eingeweiden nicht dauerhaft und nicht für alle gleichzeitig sichtbar gezeigt werden. Das Tor bzw. der Bogen zeigt also die Wiedervereinigung als vollendete Tatsache, die von den Eingeweiden lediglich als Vorgang, nicht aber als abgeschlossenes Ereignis manifestiert wird. Vergessen wir zum Schluss unserer Betrachtung eines militärischen Zeremoniells der indoeuropäischen Hethiter nicht, dass im benachbarten Mesopotamien die Deponierung von (allerdings nicht zweigeteilten) Hunden an beiden Basisseiten eines Tors bzw. Durchgangs üblich war (> IV, 650-63). Diese rituellen Handlungen sind sicher unterschiedlich konzipiert, aber wahrscheinlich nicht so unterschiedlich, wie das auf Analyse, Trennung und Kategorisierung zielende westliche Denken annimmt. Die alternative Frage, ob ein Ritual vorliegt, das eine Reinigung sichert, oder ein Ritual, das ein Sakrament spendet, dürfte sich paläoamental auch nicht so scharf gestellt haben: Beides war der Fall. Wir kehren nun zurück zum Hund im frühgeschichtlichen Indien.

6. Der Mythos vom Hund im frühgeschichtlichen Indien



Die antiken Nachrichten von den Hundsköpfigen kennen wir bislang vornehmlich von Herodot, der neben den *Hemikunes* ~ (Halbhunde) die *Kynocephalen* (~ Hundsköpfige) in Libyen, Äthiopien, Indien und in Südost-Europa ansiedelte. Herodot stützt sich in den Abschnitten über Indien u.a. auf Scylax von Caryanda, ein ionischer Seefahrer, der in die Gefangenschaft von Darius I. geriet, dessen Vertrauen gewann und vom Perserkönig mit der Spionage in West-Indien beauftragt wurde. Warum Darius einen Ausländer beauftragte, ist vielen auch heute noch eine Frage wert: Herodot nahm die kartologische Kompetenz des Seefahrers als Grund - die Ionier galten als Erfinder der Weltkarte. Ein weiteres, den Historikern nicht nachvollziehbares Motiv dürfte der Vorname des Seefahrers geliefert haben: *Scylax* ~ Hundewelpen - und die Perser waren äußerst hundebegeistert, wie wir in diesem Band schon sahen: *Nomen* war auch bei ihnen *Omen*. Etwas später als Herodot, im frühen -4. Jahrhundert, berichtet sein Landsmann Ktesias aus Knidos über einen hundsköpfigen Stamm im angeblich entferntesten Indien, das als äußerste Ostgrenze der damaligen Welt galt. Ktesias lebte als „Gastarbeiter“ in Susa, der Hauptstadt des Perserreiches, und war Hofarzt der königlichen Familie von Darius II. oder dessen Nachfolger. Er hatte also einen *privileged access to information about the distant world*, wie Romm (78) meint, Ktesias war aber selbst wohl nicht in Indien, sondern verarbeitete - das ist jedenfalls die gängige Theorie - die Berichte persischer Offiziere zu seinem Werk *Indika*, das im Original leider verschollen ist und nur in einer gekürzten Abschrift vom byzanti-

nischen Patriarchen Photios tradiert wurde. Den bei weitem breitesten Raum nehmen in den *Indika* - jedenfalls in der Fassung des Photios - kurioser oder besser: bemerkenswerter Weise die das Gebirge (welches?) bewohnenden *Hundsköpfigen* ein. Es ist nun interessant zu beobachten, wie heutige Wissenschaftler auf diese Provokation reagieren. James S. Romm z.B. beschäftigt sich in seiner Studie *The Edges of the Earth in Ancient Thought* hauptsächlich mit der Funktion, die diese - für ihn nur angeblichen - Tatsachenberichte für die intendierten Leser haben sollen - seine Leitlinie ist so einleuchtend wie eindimensional: Alle Berichte über biologisch abweichend gebaute Menschen beabsichtigen, den kulturell und ethisch verflachten Zeitgenossen den Zerrspiegel und gleichzeitig ein Gegenbeispiel vorzuhalten: Diese scheinbar barbarisch-primitiven Stämme sind von vorbildlich moralischer Reinheit und spiritueller Kraft - beides beziehen sie offensichtlich aus ihrer grenzwertigen Position als *missing link* zwischen Tier- und Menschenreich:

Im Gebirge leben Menschen, die den Kopf eines Hundes haben; sie tragen Felle wilder Tiere als Kleidung, und sie sprechen keine Sprache, sondern bellen wie Hunde und verstehen einander auf diesem Weg des anderen Rede. Ihre Zähne sind größer als die des Hundes, und die Nägel sind wie die eines Hundes, aber breiter und gerundeter ... Sie verstehen die Sprache der Inder, können ihnen aber nicht antworten; stattdessen bellen sie und reden mit Händen und Fingern, wie die Stummen es tun (in: Romm, 79).

Schon in der Antike war das Sprachvermögen ein distinktives Merkmal des Menschen, und so ist es bemerkenswert, dass diese Hundsköpfigen es nur zum Teil ihr Eigen nennen können: Sie verstehen die menschliche Sprache (der Inder), können aber nicht in (derselben) Sprache antworten. Wer E.A. Poe's Geschichte von den *Morden in der Rue Morgue* kennt, der weiß, wie schnell von den französischen Ohrenzeugen die Rede eines Affen als die Sprache eines Deutschen, Russen, Portugiesen usw., also kurz: eines Ausländers identifiziert wird, wenn der Franzose den die unverständlichen Laute ausstoßenden Affen nicht sieht. Das Phänomen dürfte nicht auf Frankreich begrenzt sein. Immerhin stellen wir hier die gegenläufige Tendenz fest: Bleibt der Sender anonym, werden seine Signale vom humanen Franzosen von der sub-humanen in eine humane, jedenfalls weitgehend humane Kategorie hochgemendelt. Eine Frucht der Aufklärung? Nichts davon in den *Indika* des Ktesias: Die Hundsköpfigen bleiben in der Mitte zwischen Tier und Mensch hängen, und erst die Nachfolger des idealisierenden Ktesias - Aelian und Plinius - fühlten sich bemüßigt, diese Hundsköpfigen eindeutig zuzuordnen: Der eine den Tieren, der andere den Menschen. Nicht so Ktesias, der seinen klassifikatorischen Mittelweg beibehält, wenn er die technologischen Probleme der indischen Hundsköpfigen schildert: So versuchen sie, ihre Nahrung zu garen, da es ihnen aber an Mitteln gebricht, ein zünftiges Feuer zu entfachen, braten sie das Fleisch in den Strahlen der Sonne. Den Verzehr rohen Fleisches als Kennzeichen un- bzw. unterzivilisierter oder bestialischer Menschen erwähnt bereits Herodot - die indischen Hundsköpfigen sind offenbar auf dem besten Weg, sich zu richtigen Menschen zu entwickeln. Ein anderes Beispiel für den Mittelweg der Hundsköpfigen wie des Ktesias: Sie haben keine Betten, aber wohl das Gefühl, jene zu entbehren, und bauen sich deshalb Nester aus Blättern, um nicht auf dem Erdboden nächtigen zu müssen. Das Sensationelle an Ktesias ist nun, dass er die nicht-menschlichen Verhaltensanteile der

Hundsköpfigen nicht zu deren Ausgrenzung aus der Menschenwelt nutzt: Sie sind gerade nicht mental und kulturell defizitäre Lebewesen, sondern werden als *dikaioi* bezeichnet, d.h. als richtig und gerecht - ähnlich geht gut 1.000 Jahre später Ibn al-Marzuban gegen seine Zeitgenossen vor (> 502 ff.); mit *dikaioi* konnotieren die Griechen den Zustand höchster moralisch-geistiger Vollkommenheit:

Far from confirming the supremacy of man over the "sub"-human Ctesias seems instead to have used the Dog-heads to call that supremacy into question,

fasst Romm (80) zusammen und sieht sich und uns bestätigt in des Ktesias letzter Bemerkung zu den Hundsköpfigen, in der wiederum ihre Zwitterstellung als „Hund“ zwischen Tier- und Menschenreich gekoppelt ist mit ihrer moralisch-geistigen Überlegenheit:

Sie alle, Männer wie Frauen, tragen einen Schwanz an den Hüften, wie den eines Hundes, aber größer und geschmeidiger. Sie haben mit ihren Frauen Geschlechtsverkehr auf allen Vieren, wie Hunde, und betrachten jede andere Sexualstellung als beschämend. Sie sind „dikaioi“ (s.o.) und die langlebteste menschliche Rasse, denn sie werden 160, manchmal 200 Jahre alt (in: Romm, 80).

Die Ironie dieser Textstelle - darauf hebt Romm ab, ohne zu wissen, wie kostbar uns Kynosophen gerade diese Information ist - die Ironie also liegt darin, dass die klassischen Griechen den Menschen nicht nur übers passive und aktive Sprachvermögen definieren, sondern auch über die Position, die er beim Geschlechtsverkehr einnimmt: Das kennen wir bereits von Herodot, der durch expliziten Vergleich Stämme als Untermenschen ausgrenzt, nur weil sie auf dem nackten Erdboden kopulieren oder in der Öffentlichkeit: Im Kaukasus weiß Herodot (1, 203) von Menschen zu berichten,

die den Geschlechtstrieb aber ... wie das liebe Vieh auf offener Straße befriedigen,

und, etwas näher an unseren indischen Hundsköpfigen:

Alle die Inder, von denen bisher die Rede war, begatten sich auf offener Straße wie das Vieh, und sie haben alle dieselbe Hautfarbe, so wie die Äthiopier. Auch ihr Same, den sie in die Weiber lassen, ist nicht hell wie bei anderen Menschen, sondern schwarz wie ihre Haut (Herodot 3, 101).

Vermutlich ist es auch diese Hautfarbe, die in der Antike zur Auffassung führte, Afrika und Indien seien ein einziger Kontinent. Uns ist die Information wichtig, dass diese Sexualmoral im südlichen Teil Indiens praktiziert wurde, da wir dort die Heilige Hochzeit viel häufiger dokumentiert finden als im Norden (Bengalen ausgenommen), den Herodot im nächsten Atemzug bezeichnender Weise mit den Baktriern in Zentral-Asien vergleicht, die ja bekanntlich Griechen und daher richtige Menschen waren (> 122: Karte). Die indischen Hundsköpfigen des Ktesias aber entsprechen geistig-moralisch nicht der von Herodot bereit gehaltenen subhumanen Kategorie, wenn sie für die als menschliche Norm missverständene Sexualposition der „unterlegenen“ Frau und des „überlegenen“ Mannes nur Scham empfinden und diese „tierische“ Position von hinten (> III, 125: Abb. 612) für die einzig akzeptable Methode der Fortpflanzung halten: Mit seiner dieser Beschreibung folgenden Kennzeichnung unterläuft Ktesias seinen Vorgänger Herodot und dessen griechische Überheblichkeit auf der ganzen Linie, wenn er die indischen Hundsköpfigen gleich im Anschluss an die angeblich bestialische Kopulationsmethode *dikaioi* nennt: Menschen von höchster geistig-moralischer Vollkommenheit. Ktesias bietet mit den indischen Hundsköpfigen das Kontrastprogramm zu Herodots Ethno- (und d.h. hier

Graeco-) und Anthropozentrismus. Ktesias erscheint so fast als Vorläufer der philosophischen Schule der griechischen *Kyniker* (~ „hündische“ Philosophen ~ „Zyniker“), die im Athen der hellenistischen und imperialistischen Zeit, die Herodot mit seinem Graeco-zentrismus vorbereiten half, sich als Hunde aufführen und dabei nicht nur die indischen, sondern die Hundsköpfigen in aller Welt zu imitieren scheinen, um ihren Zeitgenossen den Zerrspiegel vorzuhalten. Aber erschöpft sich der Bericht des Ktesias über die indischen Hundsköpfigen im wahrscheinlich auch intendierten satirischen Potenzial? Gibt es keinerlei referentiellen Bezug? In der eben zitierten Textstelle des 101. Abschnitts aus Herodots Drittem Buch geht es gleich weiter mit einer Tatsachenbehauptung des Autors, die wahrscheinlich schon seine zeitgenössischen Leser für ein Märchen hielten, die aber erst recht von den kritischen Lesern des 20. und 21. Jahrhunderts für pure Fabelwesen gehalten werden - es geht um die nach Gold schürfenden Ameisen im Norden Indiens: Wir werden uns mit diesen angeblichen Fabelwesen noch befassen, denn zu Herodots Glück stellt sich dann heraus, dass ein referentieller Bezug tatsächlich existiert - Herodot hat nicht phantasiert, auch wenn die emsigen Tierchen keine Ameisen sind. Und zu Herodots Leidwesen dürfen wir feststellen, dass sein Kontrastprogramm vom barbarisch-bestialischen (~ drawidischen) Süden und vom human-griechischen (~ indo-arischen) Norden Indiens nichts übrigbleibt, denn auch bei den nach Gold schürfenden Ameisen finden wir Menschen mit „hündischen“ Verhaltensweisen (> 646-57). Führen wir uns Herodots Auskunft über die Goldameisen gekürzt zu Gemüte, ohne sie hier weiter zu kommentieren - und die Leser werden überzeugt sein, dass sie es mit reiner Fabulierlust ohne jeden Realitätsgehalt zu tun haben:

Andere Inder aber, die weiter im Norden als die üblichen Inder ... wohnen, haben ungefähr dieselben Sitten wie die Baktrier ... sie sind es auch, welche sich das Gold zu

verschaffen wissen. Bei ihnen nämlich fängt der Sand und die Wüste an. In dem Wüstensande aber gibt es Ameisen, die kleiner sind als Hunde und größer als Füchse (nebenbei ein kynologisch wertvoller Hinweis auf die Mindestwiderristhöhe der griechischen Hunde zur Zeit Herodots), von denen auch der Perserkönig einige besitzt, die man in jener Gegend gefangen hat. Diese Ameisen machen sich Wohnungen unter der Erde und wühlen dabei den Sand auf wie die Ameisen bei uns in Griechenland, sehen auch ebenso aus. Der herausgeworfene Sand aber ist goldhaltig (Herodot 3, 102).

Die nördlichsten Inder rauben also den fleißigen „Ameisen“ das Gold, und den Rest können wir uns denken und wieder zu den Hundsköpfigen des Ktesias zurückkehren, die uns im Moment noch ebenso phantastisch erscheinen wie jene nach Gold schürfenden roboterhaften Ameisen Herodots. Wie schön aber für Kulturwissenschaftler, wenn sie angesichts dieses scheinbar haarsträubenden Unsinn die Suche nach dem referentiellen Bezug - nach außen scheinbar resignierend, innerlich mit Freude und Genugtuung über die gestrichene Mehrarbeit - einstellen, ganz im Einvernehmen mit ihren Lesern, die auch nicht immer gern mit Details behelligt werden. Wie schön erscheint dann das Geschichtswerk des Herodot als eine rein geistige Erfindung ohne jeden über Griechenland hinausgehenden Realitätsgehalt. Und um wieviel schwieriger ist es, Herodot oder Ktesias ernstzunehmen und zu zeigen, dass sich der Realitätsgehalt ihrer Schriften nicht erschöpft in der Kritik am geistig-moralischen Habitus ihrer griechischen Leser. Auch in Klaus Karttunens oberflächlichem Beitrag zu den *Hundsköpfigen und den Hundemelkern* verflüchtigen sich die historischen Spuren zur reinen Einbildung der frühen griechischen Autoren wie Herodot oder Hekataios, die ja immerhin als früheste „Ethnographen“ der westlichen Kultur Hundsköpfige in Indien oder in Afrika lokalisieren. Zwar räumt Karttunen (32) ein, dass die

Eurasian totemic tales may have had a part in their (~ der Hundeköpfigen) popularity,

aber anstatt den totemistischen Ansatz fortzuführen und die Identifikation der nordasiatischen *Hundemelker* mit den hundemythologisch geprägten sibirischen Urvölkern (> I) wenigstens ansatzweise zu versuchen, legt Karttunen bei den *eurasian totemic tales* lieber den Akzent auf die *tales* als auf den Totemismus mit seinen Implikationen. Wie bequem! Und die Amazonen, als deren Gatten die Hundeköpfigen überall anzutreffen sind, wie Karttunen immerhin feststellt -

and everywhere we meet them as the husbands of the Amazonas -,

hat man(n) dann als Mythos gleich miterledigt, anstatt den Bund von Frau und Hund-(sköpfigen) ernstzunehmen: Frauen waren schon immer die „Unterlegenen“, und so soll es wohl auch bleiben... Dabei fällt Karttunen immerhin auf, dass

many details in the long description of Ctesias have a clear Indian nature. There is consequently no reason to deny Ctesias all reliability as some scholars have done ... Of course there is always the possibility of a loan from Herodotus or rather Hecataeus, but the many genuinely Indian features met everywhere in his Indica argue against any such theory,

meint Karttunen (33) durchaus und kann sich dann doch nicht dazu verstehen, auch den indischen Hundsköpfigen des Ktesias einen referentiellen Bezug zur historischen Realität zuzubilligen. Wenn Robert Shafer genau dies tut, hält Karttunen - ohne weitere Begründung, geschweige denn wissenschaftliche Argumentation - Shafers Versuch für *untenable*. Wir werden gleich sehen, wie *untenable* Shafers Überlegungen wirklich sind. Aber bleiben wir noch ein we-

nig bei dem symptomatischen Karttunen, der immerhin Herodots Erwähnung der libyschen Hundeköpfigen (> II) auf missverständene Informationen über libysche Felsbilder zurückführt:

The Libyan Kunocephaloi (~ Hundsköpfige) are a mere mention invented as an explanation of a pictorial motif no more understood in its original meaning (Karttunen, 36).

Dass es auch anders geht, hat der 2. Band der *Kynosophischen Zeitreise* zu zeigen versucht. Auch hier genügen die von Karttunen (34) eingeräumten *clearly African items* in Herodots Bericht nicht, um mehr als nur ein Missverständnis zu erklären. Immerhin scheint Karttunen mit dem Aufzählen von Missverständnissen sich habilitiert und eine universitäre Karriere spendiert zu haben ... Kommen wir nun zu dem von Karttunen so wissenschaftlich abgebürsteten Robert Shafer, der sich tatsächlich abmüht, des *Ktesias' Dog-Headed People* die Hundemaske vom Gesicht zu nehmen. Shafer nimmt im Gegensatz zu Karttunen und anderen Wissenschaftlern den totemistischen Ansatz ernst und macht uns allererst mit dem schönen indischen Brauch bekannt, dass

the greatest people of ancient India have been buried for more than a millenium under a terrific mask, the mask of the dog, despised throughout Indian history (Shafer, 499).

Leider zeigt Shafer mit dieser Ouvertüre auch gleich seine Grenzen auf, denn der Hund war, wie wir gleich noch sehen werden, in Indiens Geschichte nicht immer ein verachtetes Tier. Aber immerhin: Zur Abschreckung von Grabräubern ließen sich sogar die *greatest people* - wenn auch tot, sehr tot - eine Hundemaske aufsetzen. Ist nicht diese Abschreckungstheorie bereits eine Reduktion, liegt der Maske nicht mehr zugrunde? Überstürzen wir nichts - vertrauen wir uns Shafer an, der seine Ouvertüre wirkungslos verpuf-

fen lässt, um nun allerdings auf anderem Weg aufhorchen zu lassen: Nach Shafer überliefert Ktesias Informationen, die nicht auf sein zeitgenössisches, sondern auf ein vergangenes Indien passen - diese Informationen stammen aus einem großen Epos, das als *Mahabharata* weltberühmt wurde. Allerdings kann sich Ktesias nicht auf die heute bekannte Fassung gestützt haben, da diese aus verschiedenen früheren Epen synthetisiert und erst zwischen -400 und -200 verfasst wurde, während Ktesias schon knapp nach -398 seine *Indika* beendet haben muss. Außerdem erwähnt Ktesias vor-indo-arische Sachverhalte, die aus der heute bekannten Fassung des *Mahabharata* eliminiert sind; allerdings werden die Hundsköpfigen, aus den uns bekannten Gründen, auch in indo-arischen, also sanskritischen Epen - z.B. im *Ramayana* - propagandistisch benutzt, d.h. dämonisiert. Ktesias stützte sich also auf ein Epos, das in einer anderen indischen Kultur entstand und das die Hundsköpfigen positiv thematisierte:

Ktesias got his information from an original Kuru epic which later was revised into a Pandava epic (or, one should say which the Pandavas tried to have revised into their epic),

erkennt Shafer und merkt nicht, wie uns Kynosophen eine bestimmte Silbe elektrisiert hat: *an original Kuru epic*... Hat der Kynosoph nur eine fixe Idee und glaubt, überall *KUR* und *KU* erkennen zu müssen, oder gibt es einen Tatsachenbezug zwischen *Kuru* (vgl. auch > 480) und *Kur*? Lassen wir uns von Shafer überraschen und gehen wir der Reihe nach vor: Auch Shafer wundert sich - diesmal auf produktive Weise - darüber, dass Ktesias, der immerhin nicht irgendwo, sondern am Hof des mächtigsten und kultiviertesten Königs von West-Asien und des nächsten Nachbarn Indiens zuhause ist,

should devote more space to the semi-human "dog-headed" people than any other in the whole subcontinent of

India. He was writing before the Maurya empire, and yet there were large and cultured kingdoms in India, such as Kosala, Magadha, Videha. It was the period of Panini, Upanishads, Puranas, Buddhism, Jainism, and perhaps the original Bhagavadgita. But Ktesias mentions none of these things but picks on a "dog-headed" people who could only talk with the Indians by barking and making signs with their hands (Shafer, 499).

Das Maurya-Reich wurde um -485 organisiert von Kautilya, der viele der clanmäßig organisierten Stämme in kleine Einheiten zerschlug und umsiedelte: Von all diesen hochpolitischen und hochkulturellen Vorgängen soll dieser intelligente Arzt nichts mitbekommen haben? Und dann lokalisiert er seine Hundsköpfigen auch noch an einem nicht sehr langen und nur zwei Stadien breiten Fluss, der angeblich, wie er betont, durch ganz Indien fließt, wo doch jeder weiß, dass selbst die längsten Ströme Indiens entweder nur den Westen oder nur den Osten des Subkontinents durchfließen können. Bevor wir nun Ktesias endgültig den Hunden zum Fraß vorwerfen, erinnert Shafer daran, dass in den frühen Epen Indiens nicht der Ganges der wichtigste Strom des Landes war, sondern der Sarasvati, und dass in diesen Strom ein kleiner Fluss einmündet, der nicht erst seit der indo-arischen Invasion eine große Rolle gespielt hat: Es ist der Drsadvati. Und zwischen den beiden Flüssen - manche lokalisieren es auch auf der Wasserscheide zwischen dem Indus- und dem Ganges-System - lag das einflussreichste Königreich des „epischen“ Indien,

the one which had rallied most of the countries of India to its side, Kuruksetra (Shafer, 499).

Und schon wieder treffen wir auch im Namen dieses Königreichs auf die kynosopisch höchst bedeutsame Silbe KUR. Und im Quellgebiet des kurzen Flusses - so weiß Ktesias zu berichten - leben die *Kalystrioi*,

die eine schwarze oder schwärzliche Hautfarbe haben, die aber in der Kommunikation mit Indern nur *verstehen* können, was jene sagen - geantwortet wird aber immer nur mit einem Gebell, das für Shafer - wie für E.A. Poe's französische Hörzeugen eines bestialischen Verbrechens - nur *unintelligible noises* darstellt, mithin in einer Sprache, die niemand der Hörer kennt. Somit wäre den Hundsköpfigen zumindest die humane Identität zurückgegeben. Wer aber sind die Hörer und wer die Sprecher bzw. Beller? Die Sprecher sind *Kaurava* (~ Nachfahren des Königs Kuru) genannte Nicht-Arier, dunkelhäutig und ohne Sanskrit-Kenntnisse, die Hörer sind arische Inder, die *Kaukura* - sie entstammen dem *Yadava*-Clan, einem der fünf indo-arischen Ur-Clane, sie hatten aber einen großen *deal of Nisada (black, Bhil) blood, mixed with Iranian* (Shafer, 502). So weit, so gut, mögen die Leser denken und gleich im Anschluss fragen, was es denn auf sich habe mit den *Kaurava*, wo doch soeben nur von den *Kalystrioi* die Rede war. Eine gute Frage, die Shafer - mit der für Sanskritisten üblichen Toleranz - als ein lautgesetzliches Vertauschen von *l* und *r* beantwortet: Immerhin habe das Wort seinen Weg vom Sanskrit übers Persische ins Griechische finden müssen und sei seit 2.300 Jahren von mehreren (Ab)-Schreibern transkribiert worden. Sei's drum. Die Konsequenz aus Shafers Erdung der *Indika* ist die Erkenntnis, dass Ktesias nicht über zoologisch reale Hundsköpfige, also über Fabelwesen, berichtete, sondern - wahrscheinlich ohne es zu wissen oder besser: durch seine Abschreiber entstellt - über jenes indische Volk informierte, das

had dominated ancient India, and who led two thirds of the Indian people in the great battle against the Pandavas (Shafer, 500).

Die „Fabelwesen“ repräsentieren also das politisch wichtigste Volk Indiens, und der kleine Fluss durchquerte zwar nicht den ganzen Subkontinent, wohl aber

the heart of India, the India that counted most, Kuruksetra

genannt, und *Kurujangala* weiter im Norden hieß das Gebiet, wo die Dynasten von *Kuruksetra*, die *Kauravas*, zu jagen liebten, wie Ktesias berichtet. Wie aber kam es nun zu dieser „Verwechslung“ der Hundsköpfigen mit den heroischen *Kauravas*?

In der frühesten Literatur der indo-arischen Eroberer - im *Vendidad*, dem ältesten Teil der *Avesta*, wird ein Stamm erwähnt, der an jenem kleinen großen Fluss lebt, der „ganz Indien“, also das Herz von Indien, durchquert: Dieser Stamm wird sanskritisch als *Vehrkanas* bezeichnet. Im Indo-Iranischen bedeutet *Var-kana* und im Avestischen benennt *Vehrha* den Wolf. Der Sanskritist Arthur Christensen hat diesen *Vehrkana*-Stamm als totemistische Organisation erkannt; und Robert Shafer hat die *Vehrkana*-Leute mit den *Kaukura*-Menschen identifizieren können: *Kaukura* bedeutet aber nichts anderes als das Kynosophen längst bekannte *kukurra*, womit in der drawidischen Sprachfamilie der Hund bezeichnet wird. Analog zu Christensen hält auch Shafer die so benannten Menschen für Angehörige einer totemistischen Organisation:

I identified this Vendidad people (~ die Vehrkanas) with the Sanskrit Kaukura which I had already placed, on other grounds, on the map just below the Drsadvati. "Kukura" meant "dog" and is probably totemic (Shafer, 500).

Wir stehen nun vor dem Problem, dass wir einen Stamm vor uns sehen, der einmal den Wolf und ein andermal den Hund als Totem-Tier haben soll. Shafer will das Problem lösen, indem er nun unvermittelt die Identität des mit zwei Sanskrit-Begriffen bezeichneten Stamms - *I identified this Vendidad people with the Sanskrit Kaukura* - in zwei unterschiedliche Stämme dissoziiert und eine Verwechslung dieser beiden verschiedenen Stämme annimmt, weil für die griechischen Ohren *Kukura* und *Kuruksetra* analog zu

dem Stimmengewirr in Poe's *Rue Morgue* ununterscheidbar und deshalb gleichermaßen barbarisch und gleichermaßen identisch klangen. Nun wissen wir bereits, was Shafer nicht weiß: *Kukurra* ist ein Lehnwort, das aus dem Drawidischen ins Sanskrit importiert wurde (> I, 27-8, 38), während *Vehr-kana* ein rein indo-europäischer Begriff ist. Es ist also nicht gleichgültig, dass beide Wörter leicht unterschiedliche Caniden bezeichnen: Ich nehme an, dass die indo-europäische Tendenz, den Hund zum Wolf zu rebarbarisieren, zu der originär indo-europäischen Fremdbezeichnung des Stamms geführt hat, während seine Benennung mit dem drawidischen Lehnwort mehr von seiner eigentlichen totemistischen Identität bewahrt. Shafer stützt meine These unwissenschaftlich, wenn er auf eine andere iranische Bezeichnung für Wolf aufmerksam macht:

Persian "keluk" (~ wolf) + Pahlevi "sar" (~ head) was the Persian interpretation of Kuruksetra. The closest approximation I can find to ... "keluk" in any Iranian language that I have found is Afghan. "lug" ... Pahlevi "gurg" (~ wolf) corresponds very well phonetically with Kuruk(setra) ... It would appear that the Persians still held the tradition about wolves from the Vendidad, while the Greeks apparently got their ideas from the Sanscrit, since Ktesias has it translated "Kunokephaloi" (~ Hundeköpfige),

meint Shafer (500) und übersieht, dass *gurg* mit unserer *Gorgo* (> 269-70) nicht nur phonetisch, sondern sogar etymologisch auf **KUR* zurückgeht (> 269-70), nur dass *gurg* im Pahlevi nicht (mehr) den Hund, sondern den Wolf, und dass *kuruk* als verballhorntes drawidisches Lehnwort im Sanskrit immer noch den Hund und eben nicht den Wolf bezeichnet. Worauf ich hinaus will: Ktesias tat gut daran, die vor-indo-arischen *Kuruksetra*, die er auch *Kalystrioi* nennt, als *Hunde-* und nicht als *Wolfs-*Köpfige zu bezeichnen, er wusste offensichtlich ganz genau,

dass *kuruk* trotz phonetischer Beinahe-Identität semantisch eben nicht identisch war mit *gurg*. Und dieses Wissen kann er nur bezogen haben aus jener vor-indo-arischen, heute verschollenen Fassung des *Mahabharata*, aus der allein er ebenfalls nur wissen kann, dass die beiden führenden und miteinander im Krieg liegenden Völker in diesem frühen Epos Indiens die *Kauravas* - 120.000 an der Zahl - und die *Pandavas* waren - nur 30.000 Köpfe zählend. Ktesias stützt sich also auf eine Fassung, die noch nicht nach dem Geschmack der indo-arischen Sieger frisiert ist; seine Quelle ist ein

Kuru epic, which was translated and revised to make it into a Pandava epic. It is one of the greatest pieces of public distortion in the history of world literature,

versichert uns Shafer (501) empört und gibt uns eine Ahnung davon, wie intensiv später die Hundeköpfigen von den Siegern in sub-humane Kategorien verbannt wurden. Wie können wir die indo-arische Geschichtsfälschung hintergehen, um an die echten Informationen zu gelangen? Folgen wir weiter Shafer, der aus der Bezifferung der Bevölkerungstärke ableitet, dass die *Kauravas* und die *Pandavas* die beiden wichtigsten Nationen im damaligen Indien waren. Weiter schließt er, dass das *Kuru*-Land das Herzland Indiens und dass der *Kuru*-König der König der Könige im damaligen Indien war,

the supreme power in India, all others being feudatory to him (Shafer, 501).

Der *Kuru*-König war mit Sicherheit kein *Pandava*, da diese von Ktesias als weißhaarig und kriegsgeil, nicht aber als die Beherrscher Indiens geschildert werden, während die *Kalystrioi* alias *Kauravas* alias *Hundeköpfige* (die neben einem Hundskopf auch noch einen Hundeschwanz haben!) von Ktesias als geistig-moralisch vollkommene Menschen von den kriegslüsternen *Pandavas* deutlich abgesetzt werden.

Kurzer kynosophischer Ausflug in die lange Tradition der antiken Fabelwesen

Im ideologisch revidierten *Mahabharata* wird diese positive Wertung der Hundsköpfigen, die Ktesias aus der früheren Fassung übernommen hatte, bezeichnender Weise total invertiert,

praising the predatory Pandavas for their righteousness, and referring to the Pandava King Yudhisthira (> 496-502) as "the just". Our modern publicity men are not the first to make black appear white, and modern philosophy is probably not the first to conclude that "might makes right",

meint auch Shafer (501) resignierend, nicht wissend, dass diese Umkehrung aller Werte auch ein Effekt der Patriarchalisierung des Bewusstseins ist, unter der Frau und Hund schon immer zu leiden hatten, so z.B. auch im frühen islamisierten Persien:

Die Riemenbeinler und Hundsköpfler sind energisch, gewalttätig und schmutzig. Sie kennen weder Gerechtigkeit noch Religion (und unterscheiden) weder gute noch böse Taten. Sie haben auch keine großen Führer,

antwortet der Weise Zamasp auf die Frage des wissbegierigen Vistasp im persischen *Ayatkar i Zamaspik* (in: Meier, 342). Die großen Führer, den hierarchisch gegliederten Gesellschaften auf zweifelhafte Weise eigen, „fehlen“ den akephalen Kulturen, obwohl die das nicht als Defizit empfinden; ebenso „fehlt“ ihnen die richtige Religion, denn die kann nur die des Weisen Zamasp sein; und was gut und böse ist, auch darüber hat nur der Sprecher absolute Gewissheit. Und wohin man(n) blickt, es gibt fast nur noch

Halbhunde, Langköpfler, Zwerge, Schattenfüßler, Hundsköpfler, Brustöhrler, Brustäugler und Einäugler,

die, je später die Epoche, nur noch als Fabelwesen begriffen werden (Meier, 344): Schon der antike Historiker und Geograph Strabon und erst recht das europäische Mittelalter vom griechischen Alexanderroman des Pseudokallisthenes bis hin zu Adam von Bremen und Tzetzes ergötzen sich wohlighruseind an den Phantasiegestalten und verlieren deren referentiellen Bezug immer mehr aus dem Sinn. Auch die Figuren selbst vermischen sich, ihre Phantastik wird gesteigert: Im Alexanderroman des 7. Jahrhunderts gibt es schon *Hundsrebhühner*, die als Rebhuhnmenschen mit Hundezähnen neben den Riemenbeinlern auftreten, so auch *öffters in islamischen Quellen* (Meier, 349); im syrischen Alexanderroman haben die Riemenbeinler selbst *Hundszähne* (Meier, 349), sind also eigentlich Hundsrebhühner und Riemenbeinler in Personalunion, während sie in arabischen Texten *Hundearme* haben - aber es gibt auch immer noch *Weiber mit Hundeschwänzen* (in: Meier, 345): Den speziellen Hühnern können auch wir Kynosophen keine biologische Realität zuerkennen, aber in den *Weibern* sehen wir zumindest hypothetisch Frauen, die ein Hunde-Teilprotom tragen; nur die genaue Prüfung der Überlieferung kann dann entscheiden, ob es sich in diesem Fall um reine Einbildung oder um Spuren eines ehemals referentiellen Bezugs handelt. Auch die *Riemenbeinler* oder *Schlaffbeinler* hat man zu erden versucht, und die Tatsache, dass sie eng vergesellschaftet mit Hundemenschen erwähnt werden, erregt unser kynosophisches Interesse: Wenn die

Riemenbeinler Leute sind mit krummen, biegsamen Schenkeln, die mehr kriechen als gehen

sollen, wie uns Pomponius Mela in seinem *De situ orbis* informiert (in: Meier, 344), dann könnten wir an typische Reiterbeine denken, worin wir uns bestärkt sehen könnten, wenn wir von Isaak Vossius 1686 erfahren, dass gewisse hochnordische Völker *die Knie nach außen gebogen* hätten, dächte Vossius

dabei nicht an die Samojuden (> I). Davon hat sich 1924 Josef Markwart an die Mongolen erinnern lassen, die dem italienischen Franziskanermönch und Tourist Johannes de Plano Carpini (* um 1185) geschildert wurden auf seiner Reise zwischen 1245 und 1247 als Menschen, die am „Ozean“ lebten (vielleicht am Ozean des Sandes),

deren Beine in Ochsenfüße ausliefen und die ein Hundegesicht hätten. Zwei Worte sprächen sie wie Menschen, beim dritten bellten sie wie Hunde (in: Meier, 347).

C. Lehrberg kannte die Reiseberichte des Carpini ebenfalls und wollte 1816 in den Ochsenfüßlern

die Walrosse mit ihren plumpen Vorderfüßen und die Robben mit ihren hundartigen Köpfen und ihren bellenden Stimmen erkennen (Meier, 347),

aber so zoologisch einfach will Markwart es sich und uns nicht machen, sehr zu unserem kynosophischen Vergnügen, denn er erdet die ochsenfüßigen Fabelwesen ganz in unserem Sinn:

Die Samojuden tragen, um das Ausgleiten auf dem hartgefrorenen Schnee zu verhindern, Stiefel aus riemenweise zusammengesetzten Rentierpfoten (in: Meier, 347-8).

Markwart erkennt in diesen *Ungeheuern Völker jenseits der Samojuden am Eismeer*, wobei er den eben erhaltenen kynosophischen Impuls - wie sollte es auch anders sein - wieder aus den Augen verliert: Es genügt ihm leider, *eine* Komponente zu erklären, nämlich die *Beine*, die *in Ochsenfüße ausliefen*, darüber vergisst er ganz das *Hundegesicht*, das die Ochsenfüßler angeblich ja auch noch *hätten*. Und die Zusatzinformation:

Zwei Worte sprächen sie wie Menschen, beim dritten bellten sie wie Hunde,

gerät vollends aus dem Blick - dass die Samojuden tatsächlich hundemythologisch geprägt waren, habe ich im 1. Band nachgewiesen: Mit den dort aufgeführten Informationen ist der Nachweis eines referentiellen Bezugs auch für das *Hundegesicht* möglich; der Rest ist natürlich die übliche üble Nachrede. In der Mitte des 20. Jahrhunderts vermutet man dann in den „Monstern“ des Alexanderromans

ganz allgemein Tiervermummungen wilder orientalischer Krieger, die dann in den Erzählungen zu Bestien geworden seien (Merkelbach, in: Meier, 348).

Mit dieser Vermummungsthese ist die Ebene der totemistischen Protome erreicht, von wo aus es nur noch ein kleiner Schritt ist zur Erkenntnis, dass die Identität des Menschen in frühen Zeiten eine vom Tier entlehnte war. Ich denke, dass dieser bewusstseinsgeschichtliche und tiefenpsychologische Ansatz den Fabelwesen immer noch gerechter wird als die bequeme Position, in die sich Fritz Meier mit seinen Überlegungen zu den *Riemenbeinlern* gegen seinen Lehrer Karl Meuli nicht nur profilneurotisch stellt, ist es doch viel einfacher, die Fabelwesen auf sich beruhen zu lassen statt ihre entfaltende oder deformierende Funktion für das jeweilige Bewusstsein zu ergründen - und das geht so:

Ich glaube, wir sind am besten beraten, wenn wir die Himantopoden (~ Schlaff- oder Riemenbeinler) in die Gruppe der andern Wundergestalten: Hundsköpfler, Brustäugler usw., einordnen und uns über diese dem Urteil Strabons (schrieb um 18 n. Chr.) anschließen, der sie als absichtliche Erfindungen der alten Dichter aufgefasst wissen wollte. Wir sollten allerdings vorsichtiger sagen: Erfindungen der Phantasie, ohne uns genauer festzulegen. Dafür spricht auch die Lokalisierung einmal nach Indien, das andere Mal nach Afrika (Meier, 348).

Erfindungen der Phantasie - haben die vielleicht irgendeine Funktion? Offensichtlich keine, über die Herr Meier länger nachdächte. Womit wir wieder vor dem Rätsel stünden, von dem wir ausgegangen: Danke, Herr Meier! Aber wir wollen nicht ungerecht sein bei unserem Ausflug in die Traditionsgeschichte der Fabelwesen - immerhin erkennt Meier (348),

dass einerseits solche Phantasievorstellungen auf wirkliche Beobachtungen stoßen und sich mit diesen amalgamieren können und andererseits Nachrichten von wirklich Beobachtetem zu Phantasievorstellungen aufblühen können.

Beide Richtungen der Traditionsbildung habe ich auf unserer *Kynosophischen Zeitreise* thematisiert. Und sehr oft ist es gelungen, von der Phantasievorstellung auf wirklich Beobachtetes und umgekehrt zu kommen. Die Umkehrung wird in diesem 5. Band vielleicht das Übergewicht erlangen, aber die Erdung wird nie ganz verloren, sondern immer intensiv gesucht.

So wäre es z.B. verlockend, wenn wir nicht eigentlich zur Zeit Station in Indien machten, jenem Hinweis nachzugehen, den Asar-i Tabrizi (gestorben um 1382) in seinem Epos *Mihr u Mustari* (~ ein sufritisches Lehrbuch? Zum kynosophisch angehauchten Sufismus > 511-9) zu den Weichbeinlern und Hundsköpflern gibt:

Der Held Mustari entrinnt mit seinen Gefährten dem Meer und schlägt sich durch den Alburz, offenbar am kaspischen Abhang. Da heißt es: Auf der einen Seite lärmten grimmige Dämonen, Auf der andern heulten „gul's“. Der Sitz der Weichbeinler und der Ort der Hundsköpfler, Das Land der Elefantenöhrler und der Menschenfresser. Bald trieben sie die Rosse gegen die Elefantenöhrler, Bald hieben sie den Weichbeinlern die Köpfe ab, Bald lagen

sie mit den Hundsköpflern im Krieg, Bald hatten sie mit den „gul's“ Fehde (in: Meier, 365).

Meier präzisiert den kaspischen Abhang des Elburz-Gebirges als die Region von Mazandaran und fordert ganz kynosophisch wie ich, dass die nicht restlos beantworteten Fragen, z.B. die nach den seltsamen Bewohnern der Region Mazandaran, durch weitere Vorarbeiten beantwortet werden:

Es müssten die einzelnen Quellenfragen und die Komplexe, in denen die Riemenbeinler vorkommen, also auch ihre Verbindung mit den Hundsköpflern, genauer abgeklärt werden (Meier, 367).

Vielleicht findet sich einmal ein kynosophischer Orientalist, der sich dieser Fragen erbarmt; Riemenbeinler und Hundsköpfige konvergieren zumindest in einem Symptom der Kynanthropie, nämlich in der bedeutsamen Schwäche bzw. im Schinden der Schienbeine (> VI: Marcellus von Side) und somit im Laufen auf vier Beinen. Der kurze Ausflug in die lange Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Fabelwesen von der Antike bis ins europäische Mittelalter hat gezeigt, dass die Erdung der angeblichen Phantasiegestalten ein lohnender Weg ist, sich mit ihnen zu befassen, da über den referentiellen Bezug auch die Identitätsgewinnung derjenigen besser analysiert werden kann, die sich über diese angeblich subhumanen Lebewesen zu erheben trachten. Mehr noch: Die Lebenspraxis der Überheblichen selbst steht auf dem Prüfstand, wenn sie gemessen wird an der Lebensführung der Hundeköpfigen. Genau dies hat Ktesias, zu dem wir jetzt wieder zurückkehren, wohl auch, aber nicht ausschließlich, beabsichtigt, als er über das angeblich hundeköpfige Volk im Herzen Indiens berichtete, das seiner bzw. seiner Informanten Beobachtung gemäß keineswegs eine Randexistenz führte. Insofern ist Ktesias untypisch, denn die „normale“ Reaktion auf diese angeb-

lichen Fabelwesen ist mindestens Missbilligung, maximal aber Bekehrung zu menschlicher Lebenspraxis: Logisch, dass man diese bedauernden Randexistenzen zur richtigen Religion konvertieren muss. Aber kritische Geister sahen das schon sehr früh ganz anders: Die angebliche Randständigkeit angeblich hundeköpfiger Menschen entpuppte sich als angeblich höchste moralisch-geistige Vollkommenheit, nicht nur in den *Indika* des Ktesias, und als wertvolles, im besten Sinn satirisches Gegenbeispiel zu den selbstherrlichen, sich selbst absolut setzenden neuen Herren, die sich nicht nur die Erde untertan machen wollen. Hinter den Hundeköpfigen, diesen scheinbaren Fabelwesen,

a good many historical peoples are probably still hiding under these fantastic disguises, and we may never know them unless we can remove the mask,

meint Shafer (503) am Ende seines Beitrags zu den indischen Hundsköpfigen und pflichtet Meier bei und setzt sich wie jener zur Ruhe - ein Beispiel, das wir nicht befolgen werden, denn jetzt fängt die Arbeit erst richtig an: Uns genügt ja nicht, dass wir den historischen Realitätsgehalt angeblicher hundeköpfiger Fabelwesen erkannt haben - wir wollen über sie noch mehr wissen, und dazu müssen wir uns leider auf ein wissenschaftliches Minenfeld begeben: Dass der Hund bereits vor der Einwanderung indoeuropäischer Völker oder Stämme in Indien eine beachtliche symbolische Funktion innehatte, rekonstruiert auch der indische Philosoph Debiprasad Chattopadhyaya in seinem grundlegenden, aber weltanschaulich leider leicht angestoßenen Werk:

Lokayata

Wie ich soeben, aber auch schon zu Beginn des Kapitels andeutete, begeben mich nun in die Schlangengrube eines indischen Wissenschaftler-Kriegs zwischen ei-

ner materialistisch fixierten und einer streng idealistisch orientierten Denkschule - das hätte ich gern vermieden, aber nur über dieses Konfliktfeld führt der Weg zur Erkenntnis, welche symbolischen Funktion(en) der Hund in der Bewusstseinsentfaltung wesentlicher indischer Denkrichtungen gespielt haben mag. Es gilt also, bei beiden Parteien die ideologische Spreu vom kynosophischen Weizen zu trennen, was mir beim materialistisch interpretierenden Philosophen Chattopadhyaya leichter fällt, da er zu frühen kulturellen Schichten vorstößt, die er als marxistischer Evolutionist zwar auch nicht angemessen zu bewerten versteht, die er aber wenigstens in einem genetischen Kontext zu sehen vermag mit der folgenden Idealisierungswelle indischer Weltweisheit durch vedische Philosophen, während die heutige idealistische Schule, hier in der *Kynosophischen Zeitreise* verkörpert von Frau Shubhada Joshi, eine genetische Beziehung grundsätzlich leugnet dieses ach so barbarischen Substrats mit dem ach so idealistischen indischen Denkerhimmel: Es geht ihr und der hinter ihr stehenden Philosophenschule darum, den Spiritualismus indischer Weisheit gegen Chattopadhyayas teilweise recht platten Materialismus zu rehabilitieren - *Indian Spiritualism reaffirmed* heißt denn auch der Untertitel ihres trotz fast lebenslänglicher Auseinandersetzung mit dem Thema recht schmal geratenen Bändchens, in dem sie Chattopadhyaya zu widerlegen trachtet durch Ausblendung zahlreicher konkreter Details, auf die sich Chattopadhyaya stützt und die gerade das Interesse von uns Kynosophen erwecken und die - wenigstens da sind wir uns mit Bertolt Brecht einig - allein in der Lage sind, uns der Erkenntnis näher zu bringen: *Die Wahrheit* - so es denn eine gibt - *ist konkret*. Ich konzentriere mich daher auf Chattopadhyayas materialistische Ergebnisse und ziehe Joshis idealistische Kritik nur heran, wenn es darum geht, Chattopadhyayas manchmal platten, historischen Materialismus zu relativieren, um ihn dann zu kynosophieren.

Lokayatikas oder *Asuras*

Die *Asuras* sind so etwas wie die Nachtalben, die Gegner der Lichtgötter in der vedischen Literatur Indiens, in deren Welt es nur zwei „Rassen“ gibt:

Two races were created in this world, - the "devas" (gods) and the "asuras" (in: Chattopadhyaya, 42).

Diese im *Rig-Veda* noch nicht so eindeutige Trennung in die Guten und die Bösen ist aber guter Nährboden für die Verleumdung und Dämonisierung der Abweichler, die die *Asuras* später ja tatsächlich sind. Sie weichen ab von der herrschenden Lehre, die in diesem Fall die Lehre der Herrschenden ist, und stellen so etwas dar wie die Philosophie der vor-arischen Inder, die Chattopadhyaya *Lokayata* nennt. Sie werden aus vedischer Sicht oft *Bastarde*, *Inzüchtler* oder *Monster* genannt: Ihre Feste zeichnen sich aus durch

dance and song, flower and the red powder "fag", swinging and playing, all these created an atmosphere of light amusements from which all sterner laws of sexual ethics were dismissed for the time being and men and women mixed indiscriminately ... The essential feature of this romance is - love for one with whom one is not bound in wedlock (in: Chattopadhyaya, 424-5).

Die *Asuras* alias *Lokayatikas* entsprechen also ziemlich genau den missbilligenden Schilderungen abweichender Sitten, wie wir sie von Herodot schon kennen. Auch die modern anmutende Gleichberechtigung der Frau dürfte die Verachtung der vedisch-patriarchalen Inder provoziert haben:

In the meetings ..., men and women take their seats indiscriminately, without any scruple, and with full freedom ... Caste, rank in society, or orthodoxy of views are out of the question in their society (Chattopadhyaya, 426).

Im Gegensatz zu den Hindu-Frauen folgen die Witwen der Asuras ihrem Mann nicht in den Tod - eine entsetzliche Vorstellung für den vedischen Inder. Wer waren diese *Asuras* im historischen Sinn, haben sich schon viele Inder gefragt und meinten wie S.N. Dasgupta, sie mit den Sumerern identifizieren zu können (Chattopadhyaya, 42). Das ist natürlich eher zweifelhaft, aber dass die neolithische Wirtschaftsweise vom frühen, wahrscheinlich noch vor-sumerischen Mesopotamien nach Indien gelangte, das ist sehr wahrscheinlich. Und dass die Importeure des neuen Know-Hows elamischen Ursprungs waren und keine Sumerer, das ist noch wahrscheinlicher. Und dass sie bei dieser Gelegenheit nicht nur die neolithische Infrastruktur, sondern auch die entsprechende Religion mitbrachten, das ist sicher. Und dass Kernbereich dieser Religion die Heilige Hochzeit war, das bezeugt noch die jahrtausende alte Tradition der Heiligen Hochzeit im Tantrismus Indiens, wie sie Heinz Hunger nachweist. Unsere im 3. Band dargelegte *KUR*-Symbolik (> III, 61-122) findet ihre indische Konkretisierung auf dem Berg Meru, auf dessen Gipfel

lies the city of Amaravati, wherein the gods dwell; and beneath Meru lies Iravati, the city of the "asuras" ... the archaeologist's spade has really unearthed the ruins of an ancient city by the bank of Iravati, which, on the evidence of the Rig Veda, we are strongly inclined to look as the city of the "asuras". This city is known to us as Harappa (> 361: Karte) (Chattopadhyaya, 57).

Im sechsten Mandala des *Rig-Veda* wird der Kampf des indo-arischen Gottes Indra gegen die *Asuras* geschildert, er wird *Asura*-Killer genannt und er habe die *Asuras* in *Hariyupiya* (dem heutigen Harappa im Indus-Tal) weitgehend ausgelöscht. Was dennoch davon übrigblieb, wird in den *Veden* *Asuras* genannt. Sie werden wahrscheinlich in die niedrigen Kasten verbannt, ihre Berufe gelten als unrein und werden

verachtet (Chattopadhyaya, 64), was uns an entsprechende Vorgänge in Afrika erinnert (> II, 459). Dass die Mythen und Kulte der *Asuras* von den gesellschaftlich anerkannten Dichtern nur verzerrt wiedergegeben werden, gehört zur Strategie der nachhaltigen Auslöschung der Vorbevölkerung. So nahmen die *Asuras*

the sacrificial oblations into their own mouths and thereby insulting (the devas) (~ die indo-arischen Götter),

weil sie denen nichts abgaben, woraus Chattopadhyaya (60) schließen will, dass sie grundsätzlich keinem Gott opferten und mithin keine Götter anerkannten. In dieser Reduktion offenbart sich wahrscheinlich die Beschränktheit des materialistischen Ansatzes. Die Weltentstehungslehre der *Asuras*

was the same as the cosmogony of the Tantras ... Lokayata and Tantrism were probably the same (Chattopadhyaya, 50).

Asuras, *Lokayata* und Tantrismus konvergieren und formen einen Gegenpol zur indischen Spiritualität, die sich vornehm desinteressiert zeigt von allem, was irgendwie mit der Frage der nackten Existenzsicherung zu tun haben könnte. Aus Sicht der Spiritualisten erscheinen die *Asuras* bzw. *Lokayatikas* als nihilistische Sekte, die alle höheren Werte leugnet, diese Menschen nennt man auch *Carvakas* (~ materialistische Hedonisten),

who only eat ... and do not trust anything else but what can be directly perceived. They drink wine and eat meat and indulge in indiscriminate sexual intercourse, even incest („Inzüchtler“!). On a specific day of each year all of them gather together and unite with any woman that they may desire. They do not recognise any "dharma" (religious ideal) over and above "kama" (the erotic urge) ... They behaved like common people and for this reason

they were called "lokyatata" ... To drink and to chew is their motto; they are called Carvakas because they chew (carv), that is, eat without discrimination (Gurnaratna, in: Chattopadhyaya, 51-2).

Die Verleumdung gelingt nicht vollständig: „Moralisch Minderwertige“ brauchen keinen speziellen Tag im Jahr, um ihrem Laster zu fröhnen - wir haben es hier zu tun mit einem Zeremoniell, das spiritualistischen Indern, aber auch anderen Zeitgenossen verdächtig vorkommt, das aber von Kynosophen sofort bezogen wird auf jenes Grundmuster der Heiligen Paarung, um hier das anrühige Wort von der - wenn auch - Sakralen Promiskuität zu vermeiden. Aber eben jene Sakrale Promiskuität scheint im Zentrum des Zeremoniells der Carvakas gestanden zu haben. Sie hatte also rituelle Bedeutung, wie auch Chattopadhyaya erkennt. Allerdings hält er die Diesseitsorientiertheit, die aus dem Hedonismus der Lokayatika (~ Plural von Lokayata) spricht, für einen Proto-Materialismus, *wrapped in archaic phantasies* (Chattopadhyaya, 52), denen er jeden religiösen Gehalt absprechen will. Aber die Sexual-Zeremonielle der Lokayatikas, die ich ab jetzt Heilige Hochzeit nennen werde, entsprechen weitgehend den Ritualen des Tantrismus. Für ihn ist die *Vamacara* genannte Theorie und Praxis grundlegend, in der *Vama* die Frau bezeichnet und vermutlich auch den Eros (~ *Kama*), und *Acara* ist die praktische Umsetzung der Theorie, deshalb *Vamacara*:

The practice (acara) centred in the female and also in the sexual union (Chattopadhyaya, 65).

Dass es beim *Vamacara* nicht um „reine“ Perversion gegangen sein kann, leitet Chattopadhyaya listig aus der Tatsache ab, dass ähnliche Rituale auch in den *Veden* anklingen, dem anderen wichtigen Trend frühindischer Kultur. So kann er seinen idealistischen Kritikern den Wind aus den Segeln nehmen: Wenn die Lokayatikas pervers wa-

ren, dann waren es die Indo-Arier auch, so einfach ist das in Indien. Dass wir es beim *Vamacara* tatsächlich mit einer rituellen sexuellen Vereinigung zu tun haben, beweist eine Stelle aus dem vedischen *Chandogya Upanishad*, mit dem wir uns gleich noch ausführlich befassen werden:

One summons - that is a "Himkara". He makes request - that is a "Prastava". Together with the woman he lies down - that is an "Udgitha". He lies upon the woman - this is a "Pratihara". He comes to the end - that is a "Nidhana". This is the "Vamadevya Saman" as woven upon copulation. He who knows thus this "Vamadevya Saman" as woven upon copulation comes to copulation, procreates himself from every copulation, reaches a full length of life, lives long, becomes great in offspring and in cattle, great in fame. One should never abstain from any woman. That is his rule (in: Chattopadhyaya, 66).

Mit *Saman* wird das vedische Singen bezeichnet, das selbst in die fünf Abschnitte gegliedert wird, die identisch sind mit den Bezeichnungen der o.g. Abschnitte der Heiligen Hochzeit (*Himkara* usw.). Kopulation wird also auch in den *Veden* als Mittel der Wahl betrachtet, wenn man den materiellen Reichtum, hier die Zahl der Rinder, mehreren will. Während die indo-arischen Indern den materiellen Reichtum in viehzüchterischer Währung bezifferten, benannten ihn die Anhänger des Tantrismus mit ackerbaulichen Tätigkeiten: So erklärt sich das Wort *Lokayata* etymologisch in seiner zweiten Hälfte über die Zusammensetzung *a + yat + a* (eine Anstrengung machen) und in seiner ersten Hälfte über die im Lateinischen *lucus* genannte Lichtung, die man im Wald anlegt, um Pflanzenanbau betreiben zu können (Chattopadhyaya, 72). Ein weiterer Unterschied zwischen vedischen und vor-indo-arischen Praktiken liegt in der Wertschätzung der männlichen Nachkommen und der absichtlichen Erniedrigung der

Frau bei den Indo-Ariern und dem Respekt vor der Frau, den der Tantrismus seinen Anhängern abverlangt (Chattopadhyaya, 73). Es genügt uns, hierin typische matriachale und patriarchale Kennzeichen wiederzuerkennen. Doch wo bleibt der Hund, woran ist hündische Konnotation tantrischer Praxis zu erkennen? Auch hier folgen wir Kynosophen dem listigen Chattopadhyaya, der gerade diese hündische Konnotation wieder bei den indo-arischen Indern nachweist, und zwar in jenem *Chandogya Upanishad*, das ich eben schon kurz erwähnte.

Die singenden Hunde

In diesem *Upanishad* (~ Lehrgedicht; wörtlich: Das Sich-in-der-Nähe-Niederersetzen ~ sich zu Füßen eines Lehrers setzen) gibt es eine für unkynosophische Leser auf den ersten Blick kaum verständliche Stelle. Es handelt sich um den 12. *Khanda* (~ Abschnitt) des 1. Kapitels im *Chandogya Upanishad*:

Zwölfter Khanda

1. Nunmehr daher der Hunde-Udgitha (~ Hochgesang). Also *Baka Dalbhya*, - der da auch heißt *Glava Maitreya* - der ging auf die Wanderschaft, um zu studieren.

2. Da erschien ihm ein weißer Hund; zu dem kamen andre Hunde gelaufen und sprachen: „O Herr, ersinge für uns Nahrung, denn wir haben Hunger!“

3. Und er sprach zu ihnen: „Treffst morgen früh mit mir allhier zusammen.“ Dieses beschloss *Baka Dalbhya* - der da auch heißt *Glava Maitreya* - abzuwarten.

4. Da kamen sie herangezogen, wie die Priester, wenn sie das *Bahish-pavana*-Stotram singen wollen, einander (am Kleide) anfassend, heranziehen. Und sie setzten sich nieder und stimmten das Hin an.

5. Und sie sangen: „Om! ich möchte essen, Om! ich möchte trinken; Om! möge der Gott *Varuna*, *Prajapati* und *Savitar* Nahrung herbeischaffen; o Nahrungsherr, Nahrung schaffe herbei, - schaffe herbei! Om!“

Dieses komplett erhaltene *Udghita* ist nicht zufällig bereits im Original in fünf Abschnitte gegliedert. *Udghita* im weiteren Sinn bedeutet - wie uns Chattopadhyaya erläutert - das Singen des *Sama-Veda*, besonders des *Sama-Veda* im eigentlichen Sinn, d.h. ohne Ergänzungen. Im engeren Sinn bezeichnet *Udghita* lautes Singen, und es ist die dritte Abteilung des fünfgliedrigen *Saman*, steht also in der Mitte vor dem *Himkara* (~ einleitendes Vokalisieren) und dem *Prastava* (~ einleitendes Loblied) und nach dem *Pratihara* (~ Antwort) und dem *Nidhana* (~ Abschluss). Allein diese Position zeigt schon an, dass im *Udghita* im engeren Sinn das Wesentliche sich ereignet, nämlich die Formulierung der konkreten Fürbitte. *Bahispavamana* ist die Bezeichnung für ein vedisches *Stoma* (~ Singebet, Hymne), das außerhalb des *vedi* (~ Altarbereich) gesungen wird während des morgenlichen Trankopfers. Chattopadhyaya (77) deutet dieses *Udghita* der singenden Hunde, indem er den Hauptakzent legt auf die Bitte nach Nahrung im Sinn eines materiellen Mittels zur Subsistenz. Er freut sich, hierin den Ausdruck eines ziemlich intensiven Materialismus erblicken zu können, wenn auch in einer primitiven Form, und das in einem *Upanishad*: Man sagt den *Upanishaden* ja nach, sie seien Hort spiritueller Weisheit. Es ist daher die Frage, ob man dieses *Udghita* reduzieren kann auf die Fürbitte nach realer Nahrung: *Unser tägliches Brot gib uns heute* scheint mir eine christliche Parallele zu sein, die sich nur für den aufs Materielle reduziert, der glaubt, der Mensch lebe vom Brot allein. Doch das zentrale Thema des *Chandogya Upanishad* ist in der Tat die Nahrungsbeschaffung: Dort heißt es im 2. *Khanda* des 5. *Prapathaka* auf die Frage: *Was soll meine Nahrung sein?*

Alles, was hier vorhanden ist, bis herab zu (dem, was) den Hunden und den Vögeln (als Nahrung dient). Darum ist dieses alles Nahrung (annam) des Ana (Odems); denn Ana ist sein unverhüllter Name. Wahrlich, für den, der solches weiß, gibt es nichts, was nicht seine Nahrung wäre.

Und die Nahrung von Hunden und Vögeln kann auch der menschliche Leichnam sein - womit der Kannibalismus in Initiationsritualen der Bünde als Nachahmung des exkarnierenden Hundes erscheint. Aber abgesehen von diesen Überlegungen gilt, dass Chattopadhyaya die merkwürdige Metaphorik bei seiner materialistischen Erdung außer Acht lässt, und gerade die Hunde, die singen, transponieren die Thematik doch in Bereiche, die nicht nur materialistisch fassbar sind. Wozu die „Maskierung“ als Hund, wenn man auch konkret als Mensch seine konkrete Bitte um konkretes Brot (in fester und flüssiger Form) äußern kann? Und selbst der christliche Mensch, der sich für diese Fürbitte nicht als Hund „maskiert“, versteht seine Bitte um tägliches Brot nicht nur materiell - wenn nicht gerade Hungersnot herrscht. Folgen wir trotz dieser Vorbehalte zunächst Chattopadhyaya weiter in seiner Auslegung der *singenden Hunde*, die ihre Nahrung ja u.a. von Varuna erbitten, der einzige auch von den Asuras anerkannte vedische Gott und der in West-Europa als Sankt Blasius mit seinem Festtag am 3. Februar in unmittelbarer Nachbarschaft zu einem der beiden Zeitpfeiler des Jahres steht: Er ist die christianisierte Form eines indo-europäischen Hirtengottes mit den Varianten Blasius, Vlas, Volos, Veles und Vlaho usw., der einerseits Beschützer des Viehs ist, andererseits als „Herr der Tiere“ den Menschen die Nahrung gewährt: Ein Gott kann materielle wie geistige Nahrung geben - aber wir folgen weiter Chattopadhyaya: Zentrale Figur des Texts ist für ihn Baka Dalbhya, dessen Identität er zu präzisieren versucht. Dann untersucht er die mögliche Bedeutung des *Hundes* in diesem *Udghita*, um schließlich mit den heutigen *backward peoples* in Indien

beim Totemismus anzukommen, dessen Spuren er dann genüsslich auch in den *Veden* nachweist. Diese Perspektive weitet er aus auf die Frage nach dem Verhältnis von Magie und Religion und kommt dann zurück zu der Fürbitte um Nahrung in *frühen* vedischen Gesängen. Jetzt schließt sich der Kreis, der nun als Rahmen erkennbar wird, in den unser *Chandogya Upanishad* als *späte* vedische Form eingebettet werden soll. Über die magische Komponente einerseits des Sprechakts als semantisch aufgeladenem Ausatmen des Äthers und andererseits der Rede in (metrisch) festgelegtem Rhythmus, also dichterischer Rede, überdenkt Chattopadhyaya auf höherer Ebene noch einmal das Verhältnis von indischer *folk culture* und *vedic culture*: Und mit Chattopadhyaya gelangen auch wir wieder an unseren Ausgangspunkt zurück, den wir mit Robert Shafer benannten als das kulturelle Spannungsverhältnis zwischen „hundsköpfigen“, d.h. hundemythologisch geprägten vor-indo-arischen Indern und menschenköpfigen, d.h. nicht (mehr?) hundemythologisch geprägten indo-arischen Indern. Ich denke, diese Aussicht wird kynosophisch motivierten Lesern die Kraft geben, die folgenden, auf den ersten Blick vielleicht etwas zu ausführlich geratenen Analysen mitzuwandern. Dieser Schein des Aus- und Abschweifenden aber trägt, denn wir werden im Folgenden Bereiche wiedererkennen, die wir in scheinbar ganz anderen Zusammenhängen schon diskutiert haben. Ich denke dabei u.a. besonders an den *Äther*, der in der paläontalen Seelenkonzeption eine wesentliche Rolle spielt und der die Auffassung vom Hund als Seelengeleiter weitgehend determiniert (> I, 74, 319, 395 ff.).

Wer ist Baka Dalbhya?

fragt sich und uns Chattopadhyaya: Für Baka singen ja die Hunde, diese Szene soll ihm, der vedische Studien betreiben will, eine Erkenntnis übermitteln: Unser Baka betreibt vedische Studien aber nicht erst seit heute, denn Chattopadhyaya

schlägt statt der eleganten Version *went forth for Veda-study* eine wörtliche Übersetzung vor, die eine zusätzliche Information bietet über unseren Baka: *renounced the Veda-studies*, denn dann erschließt sich auch der Sinn des Beinamens *Glava* (~der Unzufriedene). *Maitreya* der *Unzufriedene* ist unzufrieden mit seinen *Veda-Studien*, er ist ein Häretiker. Deshalb wird ihm die Szene der singenden Hunde vorgeführt, um ihn beim rechten Glauben zu halten. Wir dürfen mit Chattopadhyaya vermuten, dass Baka die materielle Komponente vermisst, dass ihm die vedische Weisheit zu einseitig-spiritualistisch orientiert ist: Deshalb die „materialistische“ Einlage der Fürbitte um Nahrung, suggeriert uns Chattopadhyaya (78) und erinnert an ein anderes *Upanishad*, in dem ein gewisser Baka Dalbhya sich auflehnt gegen Indra, den höchsten Gott im vedischen Pantheon. Obwohl an anderen Stellen im *Chandogya Upanishad* unser Baka Dalbhya ohne seinen Alternativnamen *Glava Maitreya* erwähnt wird, können wir vorsichtig annehmen, beide Bakas seien identisch. So wird die anti-vedische Haltung unseres Baka plausibel, auch wenn ihm an anderer Stelle in unserem *Upanishad* bescheinigt wird, er kenne sich in den Geheimnissen vedischen Singens bestens aus. Chattopadhyaya erwähnt angesichts der zweifachen Benennung unseres Baka die Möglichkeit, er sei von einem anderen zum vedischen Glauben konvertiert. Welcher Art dieser frühere Glaube gewesen sein kann, könnte eine Bemerkung Samkaras (in: Chattopadhyaya, 79) präzisieren, der unseren Baka wegen seines Doppelnamens als Sohn einer verheirateten Frau sieht, dessen Vater aber nicht der Ehemann dieser Frau sei. Baka könnte also Verhältnissen entstammen, die den moralischen Vorstellungen der patriarchalischen *Veden* diametral entgegenstehen. Für uns Kynosophen eine verlockende Perspektive, schimmert hier doch die Praxis der Heiligen Hochzeit durch, die für Chattopadhyaya aber durch kein weiteres Indiz im Text abgestützt ist.

Dabei tritt das Indiz in unserem *Udghita* in Gestalt von singenden, also musizierenden Hunden (> III, 602: Abb. 38 & > IV, 214-31): Tierkapellen) als Teil der Heiligen Hochzeit unübersehbar vor aller Augen. Doch noch ist es zu früh, diese Parallele als echte Analogie zu erwägen. Folgen wir also weiter Chattopadhyayas Analyse: Die Alternative, ob unser Baka nun ein Häretiker oder ein vedischer Gläubiger ist, erscheint nun als falsch: Baka befindet sich im vedischen System, hat aber Zweifel. Um diese Zweifel auszuräumen, nimmt er als Zuschauer an der Szene der singenden Hunde teil:

The scene was somehow or other connected with what the author of this passage considered to be the essence of the Vedic wisdom, or, more specifically, the wisdom of Vedic chanting,

meint Chattopadhyaya (79), und wir würden ihm ja so gern zustimmen, aber leider übersieht er, dass die Szene ja für einen Zweifler bestimmt ist, von daher nicht so ohne Weiteres verallgemeinert werden kann zur *essence of the Vedic wisdom*. Vielmehr dürfte an der Funktion dieser Szene deutlich werden, womit der Zweifler geködert werden soll: Man will ihm zeigen, dass vedische Weisheit *auch* die Fürbitte um Nahrung einschließt, dass sie *auch* symbolische Hunde in ihren Ritualen duldet. Auch Chattopadhyaya konzediert, dass *this will be appear to be most strange*, und fragt sich nun selbst, wie denn die Schnittmenge aussehen könnte zwischen der vedischen Weisheit und dem früheren Glauben des mutmaßlichen Konvertiten zweifelhafter Herkunft. Man will dem Zweifler eine goldene Brücke bauen, das kann nicht gelingen, wenn man das Beispiel falsch auswählt oder einfach einen Scherz aufführt, die Szene der singenden Hunde muss also ernst gemeint sein. Dabei gibt es Textbelege, dass man die Autoren der *Upanishaden* aus Sicht der etablierten vedischen Religion für oberflächlich hielt und lächerlich zu machen versuchte, indem man sie beschrieb als eine

procession of dogs to march like a procession of the priests, each holding the tail of the other in front and saying: "Om! Let us eat! Om, let us drink!" (Radakrishnan, in: Chattopadhyaya, 80).

Unsere Szene wird also als Satire missverstanden, aber selbst als Satire hätte sie noch einen referentiellen Bezug haben müssen, um wirken zu können, d.h. die Wahl des Hundes und keines anderen Tiers wird auch hier noch eine tiefere Bedeutung gehabt haben, eine Bedeutung, die unkynosophischen Sanskritisten natürlich entgeht, wird doch auch hier die Präsenz des Göttlichen just mit dem Mittel bewiesen, das im Ersten Akt der Heiligen Hochzeit rituell exhibiert wird (> III, 124: Abb. 4). Nicht übergehen sollten wir, dass im Original die „Hunde“ Hand in Hand und nicht Schwanz in Hand voranschreiten, aber Radakrishnan hat die Hundemeta- phorik unseres *Udghita* nicht unzulässig übers Original hinaus rekonkretisiert: Hunde haben keine Hände, und die baskischen Jungmänner, die am mythischen, d.h. *KU*- und *KUR*-symbolischen Felsen Arriba Pardin (> I, 65) in den Pyrenäen mit dem Penis in der Hand wie Hunde bellend eine Prozession veranstalten, sind zwar geographisch weit weg, mythologisch aber sehr nah verwandt mit unseren singenden Hunden in Indien. Warum bellen die einen, singen die anderen? Wie hört sich das Singen von Hunden an? Wie Gebell oder Geheul. Inder und Basken konvergieren - nicht nur linguistisch über *kukurra* und *txakurra* als Bezeichnung für den Hund, sondern auch kultisch-mythologisch: Denn die Präsenz des Göttlichen wird bei beiden durch hündisches Benehmen erreicht. Indem sie sich dem Göttlichen auf hündische Weise nähern, gleichen sie sich ihm an. Das erkannten wir schon am Weißen Hund der Irokesen (> I), der zum einen als Hund die Loyalität der Irokesen am besten repräsentiert, zum andern als immaterielle Nahrung (!) für die Gottheit als Rauchopfer

zum Himmel aufsteigt. Die irokesische Gottheit selbst ist hündisch konnotiert, hat vielleicht sogar hündische Identität, denn das Opfer ist mit seinem Adressaten wesensgleich. Die Basken leben seit 35.000 Jahren in den Pyrenäen (> 370-2), die Irokesen seit mindestens 10.000 Jahren in Amerika, vielleicht schon seit 20.000 Jahren: Die hündische Konnotation religiöser Vorgänge in Indien ist also nicht in erster Linie vedisch, also nicht indo-arisch, sondern vor-indo-arisch begründet, wie wir bereits mit Robert Shafer erkannten. Die U-Haplogroup lebt in Indien seit mindestens 50.000 Jahren. Kulturelle oder geschäftliche Beziehungen zwischen vor-indo-arischen Indern und paläolithischen oder auch nur eisenzeitlichen Basken sind bis heute nicht nachgewiesen und eher unwahrscheinlich. Gleiches gilt für Beziehungen zwischen Basken und Irokesen (und zahlreichen anderen nordamerikanischen Indianervölkern) sowie für Beziehungen zwischen Irokesen und Indern. Und für eine anthropologische Universalie ist das hündische Detail bis in die Fellfarbe zu konkret - da gehe ich lieber mit Schlesier (der über 100 konkrete Übereinstimmungen zwischen indianischem und sibirischem Schamanismus nachgewiesen hat (> I, 105 & 562)) von einer gemeinsamen Quelle des europäischen, amerikanischen und asiatischen Hunde-Zeremoniells aus. Kommen wir nach diesem vielleicht etwas voreiligen Plädoyer für das hohe Alter der hündischen Konnotiertheit unseres Zeremoniells zurück zur konkreten Frage, warum es gerade Hunde sind, die unseren Baka Dalbhya überzeugen sollen.

Warum ausgerechnet Hunde?

Man hat unser Hunde-*Udghita* nicht nur als Satire (miss)-verstanden: Es handle sich um eine echte Hungersnot, und da habe ein vedischer Priester sich Essensreste einverleibt von Mitgliedern niedrigerer Kasten, und deshalb sei

the author of this Upanisad ... logically led to describe in the succeeding section the Udghita of the dogs, because this was the method of obtaining the food, and as such, was a remedy for hunger. The white dog ... was either a god or a sage (risi) that appeared in the guise of a dog and so were the other dogs that approached him, though they were of comparatively lesser importance,

fasst Chattopadhyaya (81) seinen Kollegen Samkara zusammen. Aber warum sollten diese Götter die Gestalt von Hunden angenommen haben, um dem vedischen Priester göttliche Weisheit zu übermitteln? Haben sie überhaupt die Gestalt angenommen oder sich nur mit Hundemasken verkleidet? Eine Scheinfrage, wie wir wissen, da das Protom immer über sich hinausweist. Die Frage ist nur mit paläoementalen Mitteln zu beantworten, westliche Reduktion aufs Biologische amputiert den Text ums Wesentliche. Es ist daher sinnvoll - wie wir das schon in West-Asien unternommen haben - nach Bezeichnungen für Pflanzen und Tiere in den *Veden* und nach tierisch, besser noch: hündisch konnotierten Personennamen zu suchen: Wir sahen bereits, dass sich unser Baka irgendwann mit Indra angelegt hat. Umgekehrt wird in den *Veden* von Indra erzählt, er habe tausend *sahkas* zerstört, was uns nicht weiter empören müsste, hätten nicht sieben *sakhas* überlebt, deren Namen tierisch konnotiert waren - eines dieser *sakhas* wurde *Saunaka* genannt:

"Saunaka" owes its origin to the dog and, of course, there was no satirical motive in use of this name (Chattopadhyaya, 83).

Die meisten *sakha*-Bezeichnungen der vedischen Samhitas sind auf Pflanzen- oder Tiernamen zurückzuführen, die also keineswegs grundsätzlich nur biologische oder satirische Relevanz haben:

So the singing dogs of our Upanisadic passage might not have been dogs at all; they could have been just human beings and they were called dogs by the author of the passage not because he wanted to ridicule them and their performance but rather because of some other reason which deserves to be objectively investigated into (Chattopadhyaya, 83-4).

Berühmte vedische Propheten hatten Tiernamen, einer hieß *Sunaka/Çunaka* (~ der Hundeschwänzige). Und dieser weise Mann wurde in den *Veden* so genannt, weil er „tatsächlich“ einen Hundeschwanz hatte -

because he had really the tail of a dog or that he was found of assuming the disguise of a dog (Chattopadhyaya, 84).

Im vedischen *Aitareya Brahmana* wird von den uns schon bekannten drei Brüdern erzählt mit den Namen *Çunah-pucca*, *Çunah-sepa* und *Çunah-langula* (> 249). Nimmt man alles zusammen, ergibt sich, dass im *Chandogya Upanishad* tatsächlich eine Gruppe von Personen geschildert wird, die sich „Hunde“ nannten und die sich rituell wie Hunde aufführten: Für indische Verhältnisse eine vielleicht umstürzlerische Erkenntnis, für Kynosophen nichts Ungewöhnliches. Aber auch nur für jene Inder aufregend, die ihre alte Literatur nicht kennen:

Kautilya in his "Arthasastra" (um -300) spoke of a people called "the dogs". They, along with a few other people, belonged to the "Raja-sabdopajivi-gana" („gana“ ~ Clan). A whole chapter of the "Harivamsa" was devoted to describe the genealogy of a highly respected family, called "the family of the dogs". The "Mahabharata" referred to a section of the Yadavas called "the dogs". The same epic, at least in

two more places, mentioned human groups called "the dogs". One of these is to be found in the "Bhisma-parva" and the other in the "Sabha-parva" ... The "Karandavyuha" referred to a mixed caste called the "Kukkura" and the "Mahabharata" to a "muni" (sage) by the same name. The "Visnu Purana", too, mentions the people called "Kukkura". More examples may be mentioned,

meint Chattopadhyaya (85) zuversichtlich, zieht es aber vor, diese Informationen der altindischen Literatur zu verschränken mit den *backward peoples* im heutigen Indien, die noch in der Stammesorganisation leben und sich selbst mit tierisch konnotierten Namen bezeichnen:

Of these, the one derived from the dog is most relevant for our present discussion. We shall mention only a few examples. Risley, in his descriptions of the Oraons (~ Fremdbezeichnung; Selbstbezeichnung: Kurukh!), spoke of "wild dogs". Iyer mentioned "the dogs" among the Mysore tribes and castes. The "wild dogs" are also there in Thurston's list of the South Indian peoples. Examples like these may be multiplied. What is necessary is only that "the dogs" are not at all rare among the castes and tribes of India today. And it is needless to add that these dogs, like those belonging to the Vedic literatures, are in the company of all sorts of animal-names like the tortoise and the frog, the mule and the fish. Does it not imply that the conditions still surviving among the backward peoples of our country have some light to throw on our ancient literatures?

fragt Chattopadhyaya (86) seine Landsleute, nicht ahnend, dass er damit bei uns Kynosophen offene Türen einrennt, sind wir doch schon auf Chattopadhyayas Konsequenz bestens vorbereitet, die da lautet:

Vom Hunde-Totem und von der Clan-Organisation zur hierarchisierten „vedischen“ Gesellschaft

Es kann nicht schaden, in Chattopadhyayas Worten das für uns Wesentliche zum Totemismus zu wiederholen:

The people belonging to the dog-clan, for example, would consider themselves to be dogs and as descended from the dog.

Von heutigen totemistischen Spuren kann auf eine totemistische Vergangenheit geschlossen werden, das ist nicht nur Chattopadhyayas Prämisse. Folglich müssten auch unsere singenden Hunde ein Indiz für Totemismus sein. Wenn also einige Hunde hungrig sind und sich deshalb einem weißen Hund nähern mit der Bitte um Nahrung, dann wollen wir uns in Chattopadhyayas falsche Alternative von Magie und Religion nicht verstricken lassen. Was zählt, ist der Erfolg, auch wenn er nur im Lied besungen, oder besser - herbeigesungen wird:

The dogs wanted to have a song for the sake of food and their song was clearly a food-song (Chattopadhyaya, 95),

wie zu anderen Gelegenheiten ein Regenlied gesungen wird, wenn man um Regen bittet und ihn durch das Gebet herbeizubauern wünscht:

This was enacting in fantasy the fulfillment of the desired reality. And those who did it - the dogs of our Upanisadic passage - we have already argued, bore the stamp of a stage of society at which the community was still an undivided whole (Chattopadhyaya, 95).

Die akephale Struktur der *community* hängt natürlich von der Einschätzung des Weißen Hundes ab: Ist er der Adressat oder der Anführer der anderen „Hunde“? Diese Frage wird sekundär, wenn wir ihn versuchsweise

mit einem weißhaarigen Schamanen identifizieren: Die Kollektivität des Vorgangs dürfte dann auch noch überwiegen, wie wir im 1. Band der *Kynosophischen Zeitreise* erarbeitet haben. In der Bezeichnung *Udghita* selbst ist der Vorgang als kollektives Bemühen, nämlich Singen, aufgehoben, und zwar wird der Begriff von den Autoren der *Upanishaden* selbst so gedeutet:

According to them, the word was really some kind of an abridged sentence: "ud", "gi" and "tha". "Ud" meant breath, "gi" meant speech and "tha" meant food (Chattopadhyaya, 96).

Daraus ist wohl abzuleiten, dass die übrigen *Udghita*-Texte ebenfalls um Nahrung bitten, wenn auch im übertragenen Sinn, während mit dem *Udghita* der singenden Hunde wahrscheinlich reale Nahrung erlangt werden soll. Jedenfalls - und da ist Chattopadhyaya wohl zuzustimmen gegen seine idealistischen Kritiker - war dem vedischen Singen die Bitte um Nahrung nicht fremd.

Wie jedes *Upanishad* war unser *Chandogya Upanishad* als Anhang gedacht an ein besonderes *Veda*, in diesem Fall war es das *Sama-Veda*, das eigentlich eine Sammlung von Texten ist, die zum *Soma*-Fest gesungen wurden: Logisch, dass die ursprüngliche Bedeutung von *Sama-Veda* die *knowledge of melody* ist (Chattopadhyaya, 97). Diese Melodien sind mit Sicherheit nicht von den vedischen Priestern von Grund auf neu erfunden worden, eher ist von einer Sammlung von „Volksliedern“ auszugehen, die gesungen wurden

at solstice celebrations and other national festivals, and yet others may date back as far as that noisy music with which the pre-Brahmanical wizard-priests - not unlike the magicians, shamans, and medicine-men of the primitive peoples - accompanied their wild songs and rites (Winternitz in: Chattopadhyaya, 98).

Dass die Texte zum *Soma*-Fest und zu den Sonnenwenden gesungen wurden, ist bedeutsam, denn zur Wintersonnenwende ist in früheren Zeiten eine kritische Nahrungssituation erreicht und *Soma* als König ist der matriachale Mond, wie Neumann (in: *Mond*, 36) betont:

Denn der Mond ist auch der König Soma Indiens, er ist der Rauschtrank-Saft, die Quintessenz der Nahrung, von dem es heißt: „Als König Soma, als Selbst der Nahrung, verehere ich ihn“.

Und dieses *Selbst der Nahrung* entspricht dem matriarchalen Uroboros, widerspricht also einer vedisch-patriarchalen Zuordnung. So erscheint nicht nur unser *Chandogya Upanishad* als ein vedischer Versuch *to rationalise (what) was but the memory of very archaic experiences*. Es ist genau dieser alte Kern, der Chattopadhyaya (99) und uns besonders interessiert: Nicht die Umwandlung kollektiven Wissens in eine vedische Geheimlehre - *Upanishad* bedeutet im übertragenen Sinn *geheimes Wissen* - und die Teilhabe unseres Baka Dalbhya an diesem Geheimwissen interessiert uns, sondern die Beantwortung der Frage, ob von dieser vedischen Fassung eines hündisch konnotierten Rituals geschlossen werden kann auf eine „archaische(re)“ Zeit, in der dieses Ritual noch kollektive Gültigkeit hatte und das im *Chandogya Upanishad* verschlüsselt konserviert ist. Und die Tatsache gibt uns zu denken, dass in unserem *Upanishad* der Gautama (~ Buddha?) zum König geht und ihn um Antwort bittet auch auf unsere Fragen und dass ihn der König zunächst bescheidet mit der Auskunft, dass dies selbst die Brahmanen nicht wissen, nur die Könige (Chattopadhyaya, 101). Wenn aber nur die Könige wissen, wie Nahrung zu beschaffen ist, dann sind sie auch in Fruchtbarkeitsrituale involviert, wie wir auch am *Asvamedha*-Zeremoniell erkennen konnten. Nichts anderes aber ist die Heilige Hochzeit, die selbst wiederum auf frühen Zeremoniellen der Heiligen Paarung und

der Heiligen Promiskuität beruht, die besonders in winterlichen Krisenzeiten praktiziert wurde. Natürlich ging es Gautama nicht nur um Nahrung, sondern auch um die Kenntnis der Mittel, mit denen Nahrung von den Göttern zu erlangen sei - eine Parallele zu unserem Baka Dalbhya, der dazu aber nicht zu einem König geht, sondern von singenden Hunden aufgeklärt wird: Das bedeutet, dass

the piece of knowledge that the king eventually imparted, on closer analysis, is found to be largely a mystified version of the primitive belief underlying the fertility magic of the surviving savages,

wie Chattopadhyaya (101) ungeniert die angeblichen Vorläufer seines Materialismus bezeichnet. Das regt uns aber nicht weiter auf, sondern an, im monopolisierten Wissen des Königs von der Nahrungsbeschaffung fürs Volk ein Relikt seiner zentralen Funktion in der Heiligen Hochzeit zu erkennen. Das aber bedeutet weiter, dass das Original hündisch konnotiert war, wie unser *Udghita* von den *singenden Hunden* bestätigt. Vorläufig letzte Konsequenz ist die Erkenntnis, dass die hündische Konnotiertheit des frühen Fruchtbarkeitszeremoniells nicht nur für die vor-indo-arischen Inder gilt, für die wir sie ja eh schon annehmen konnten mit Robert Shafers Ergebnissen - nein: sie gilt offensichtlich auch für die früh-vedischen Inder. Die für Chattopadhyaya materialistische Weisheit dieser archaischen Kulturen ist aus kynosophischer Sicht eine „matrialisische“ Weisheit, wobei wir uns erinnern, dass die Materie nur eine geistlose Reduktion der *Mater* (~ Mutter) ist. Im Begriff *Chandogya* selbst ist diese Reduktion noch nicht angekommen, denn das ursprüngliche Wort *chandoga* bedeutet *chand-as*-Singer, wie Chattopadhyaya darlegt, und *chand-as* kombiniert in sich die Komponenten Zauberspruch, heiliger Text und Metrum, es bedeutet also so etwas wie rhythmisches Sprechen; gleichzeitig kann *chand-as* mit der Wurzel **chand* verknüpft werden, die ge-

fallen oder *befriedigen* bedeutet. Es ergibt sich also aus der Etymologie ein Zusammenhang zwischen Wünschen und Singen. Die Wünsche der singenden Hunde kennen wir bereits. Warum aber singen sie? Was überhaupt ist Singen? Die vedische Definition des Singens, wie wir sie im *Chandogya Upanishad* selbst vorfinden, ist etwas umständlich, aber sehr aufschlussreich:

The essence of a person is speech. The essence of speech is the Rik ("hymn"). The essence of the Rik is the Saman ("melody"). The essence of the Saman is the Udghita ("loud chanting") (in: Chattopadhyaya, 103).

Nun kommt in der paläontalen Gesellschaft Singen nicht isoliert vor: Sprechen wird zu hymnischer Rede, und hymnische Rede wird zu Gesang. Und Singen ist verbunden mit der körperlichen Aktion des Tanzes, wie uns z.B. das frühe Palästina bereits zeigte (> III, 211-3). Aber Singen selbst ist ein körperlicher Vorgang, in dem das Ausatmen semantisch aufgeladen wird zum Wünschen. Aber Atem selbst ist schon auf der Suche nach Nahrung für sich selbst, wie das *Chandogya Upanishad* von seinen singenden Hunden weiß und wie es ein anderes *Upanishad* bestätigt:

Then it (i.e. breath) sang out food for itself, for whatever food is eaten is eaten by it. Hereon one is established. Those gods said: "Of such extent, verily, is this universe as food. You have sung it into your own possession. Give us an aftershare in this food (in: Chattopadhyaya, 104).

Die Silbe *OM* ist die Schnittstelle zwischen Körper und Geist, sie ist Anfang und Ende des singenden Wünschens und des wünschenden Singens:

"Om! Let us eat. Om! Let us drink! Om! Deva, Varuna, Prajapati, Savitri, gather food here. O Lord of Food! Gather food here. - Yea, gather it here. Om!"

Das *Chandogya Upanishad* liefert selbst die Definition des *OM* :

"Which one is the Rik? Which one is the Saman? Which one is the Udghita?" - Thus has there been a discussion. The Rik is speech. The Saman is breath (prana). The Udghita is this syllable "Om". Verily, this is a pair - namely speech and breath, and also the Rik and the Saman. This pair is joined together in this syllable "Om" (in: Chattopadhyaya, 105).

Rede und Atem kommen zusammen im *OM*: Das kann nur nachvollziehen, wer z.B. buddhistische Mönche das *OM* hat intonieren hören - man spreche *OM* wie das englische *Home* aus, aber nicht mit der Kopfstimme, sondern mit Bauch- und Bruststimme und aspiriere dabei das *H* - so intensiv, dass man selber hört, wie das hauchende Ausatemgeräusch auf dem Weg vom *h* - zum -*ome* vom bloßen Geräusch zum sinntragenden Klang gewandelt wird. Ziel des gesamten *Chandogya Upanishads* ist die Identifikation von *Udghita* und *OM* :

The syllable OM comes into existence through a process of incubation that gives rise to more and more refined products: from the material worlds emerge the three Vedas, their verbal counterparts; from the three Vedas emerge the three sacred sounds, that also stand for the three worlds; and from these three sounds OM comes into being, which is the entire world,

so fasst Patrick Olivelle (215) in seiner *Study of Chandogya Upanishad* 2.23.1 die Entstehung und Funktion des *OM* zusammen, unsere Analyse des *OM* textimmanent bestätigend:

Indeed, the syllable OM is characterized as "immortal and free from fear / danger",

und so bekräftigt Olivelle (216) unsere Einschätzung, dass das Singen der Hunde, mit der Silbe *OM* beginnend, bereits die Ge-

wisheit des Erfolgs in sich birgt, denn *OM* ist die Quintessenz aller Essenzen. Mit dieser Gewissheit aber ist kein Raum mehr für Furcht und Gefahr. In der akustischen Produktion der Silbe *OM* ereignet sich die Wandlung von Materie zu Geist, könnten wir westlich verkürzen, wüssten wir nicht aus der Paläomentalität, dass schon der Atem ~ Äther (< I) geistvoll ist, er ist Träger der Seele und kommt in der Stimme des Menschen, auf paläomentaler Clan-Ebene auch in der Stimme des Totem-Tiers, zu sich selbst, was wir im 6. Band der *Kynosophischen Zeitreise* als vom Tier entlehnte menschliche Identität erkennen werden. Gesteigert wird dieses Ereignis durch hymnisches Sprechen, d.i. metrisch gegliedertes Sprechen. Weiter intensiviert wird der Vorgang als Gesang - und wie ein Gespräch kein Monolog ist, so ist Gesang in der Paläomentalität immer chorisch. Die vedischen Dichter laden Indra im sechsten Mandala des *Rig-Veda* ein, im *Gana* (~ Clan) Platz zu nehmen und zu singen:

Then take thy seat with us amidst the gana and sing that we may obtain food - we who are singing (in: Chattopadhyaya, 110).

Indra, der höchste Gott, soll im Chor der Fürbittenden mitsingen und entspricht funktional dem *Weißem Hund*, an den sich unsere *singenden Hunde* wenden mit der Bitte um Nahrung:

This is most remarkable, because this is precisely what our chanting dogs of the "Chandogya Upanishad" said and did (Chattopadhyaya, 110).

Da die *singenden Hunde* - mit Hölderlin zu reden - kein Gespräch mehr sind, sondern Gesang, gehört Indra zu diesem Gesang dazu wie jener Weiße Hund: Durch Gesang entsteht „Harmonie“ zwischen dem höchsten Gott und den Fürbittenden, und durch Gesang entsteht Nahrung, zuerst geistig-seelische Nahrung in Form von Weisheit.

Chattopadhyaya verkürzt die Dimension dieses Gesangs beträchtlich, wenn er die Bitte um Nahrung aufs tägliche Brot reduziert - *Brot und Wein* sind mehr als nur Sättigungsmittel und Durstlöscher:

By placing the highest value on the material means of subsistence, - by singing only of food and of eating and of drinking, - these chanting dogs were, again, sticking strictly to the original Vedic path (Chattopadhyaya, 112),

und wir können ergänzen: Sie befanden sich auf dem ursprünglichsten Teil dieses vedischen Pfads; dieser Pfad läuft noch nicht durch eine hierarchisierte Gesellschaft, wie Frau Joshi in ihrer angeblichen Widerlegung von Chattopadhyayas *Lokayata*-Studie behauptet: Die vedischen Inder seien immer hierarchisiert gewesen und nie „primitiv“ - so drückt man sich aus, wenn man über die Vorfahren spricht -, die vedischen Inder sind also als „Hochkultur“ entwicklungslos vom Himmel gefallen und, jetzt wird es besonders widersprüchlich: Sie hätten den vor-indo-arischen Indern die Kultur gebracht. Diese werden doppelt enteignet: Zuerst vom idealistischen Ansatz Joshis, dann von der heutigen Infragestellung der indo-arischen Einwanderung: Man habe in der Kolonialzeit des 19. Jahrhunderts diese Theorie erfunden, um den Indern zu zeigen, dass Hochkultur eine ausschließlich arische Angelegenheit sei.

Um diesen offensichtlichen Unsinn aus der Welt zu räumen, muss man aber nicht das Kulturgefälle nur verlagern von der Einwanderungstheorie zu seiner Entstehung innerhalb Indiens selbst, sondern man sollte die Maßstäbe in Frage stellen (oder auch legitimieren), die ein Kulturgefälle allererst entstehen lassen. Die vor-indo-arischen Kulturen Indiens waren anders, aber auf ihre Weise ebenso kultiviert wie die Indo-Arier, die ihre heute rekonstruierte „Hochkultur“ auch erst einmal entfalten mussten und die nicht, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, in vol-

ler Rüstung zur Welt kamen, ob nach Indien oder in Indien. Hier ist Chattopadhyaya gegenüber Joshi, aber auch gegenüber Olivelle im Vorteil, denn er rekonstruiert im *Udghita* der singenden Hunde diese indo-arische Vorgeschichte bzw. bietet deren Rekonstruktion an (mit von ihm selbst bemerkten auffälligen Parallelen zur vor-indo-arischen Kultur, was für eine gemeinsame Quelle beider Phänomene spricht), während Olivelle unser *Udghita* der *singenden Hunde* aus seiner Studie zum *Chandogya Upanishad* ausblendet und nur noch das zum solistischen Singen des Priesters gewandelte Ausatmen als Ziel (an)-erkennen will:

The "breath in the mouth" ... is presented as the sixth beyond the five vital functions ... : the sixth, which is homologized with the "udghita" and the sun, the knowledge of which permits the priest to secure all his desires through his singing (Olivelle, 217).

Hier findet sie wieder statt: Die Privatisierung des kollektiven Gesangs zum solistischen Auftritt, und ihr entspricht der private, monopolistische Besitz am Erfolg, wie wir ihn schon bei den Königen erkennen konnten, auch wenn der später mehr oder weniger großzügig (um)-verteilt wird:

The knowledge of which permits the priest to secure all his desires through his singing ...

Nicht so bei den *singenden Hunden*: Hier gilt noch das echte Wir statt des Ichs der Priester und des verlogenen „Wir“ der Könige. Es ist verständlich, dass alle Herkunftslinien zu dieser clanmäßigen und paläo-mental-Organisation in der vedischen Tradition möglichst gekappt werden, um Funktion und Leistung von Priester und König noch mehr zu profilieren.

Dass aber ihre Vorgänger dieselbe Funktion und Leistung aus einer stammes- und clanmäßig strukturierten Gesellschaft heraus

und nur für diese praktizierten, ist hinreichend nachgewiesen, z.B. durch die Studien Alföldis; und innerhalb des *Chandogya Upanishad* soll ja unser Baka Dalbhya gerade durch das Beispiel der *singenden Hunde* und nicht das eines solistisch singenden Priesters vom richtigen Pfad zur (vedischen) Erkenntnis überzeugt werden. Wenn dieser ursprünglichste Teil des vedischen Pfads noch nicht durch eine hierarchisierte Gesellschaft läuft, dann durch einen clanmäßig organisierten Stamm, in dem Gesang noch chorisches und noch nicht solistisch ist, in dem durch Gesang ein kollektives Wünschen kollektiv ausgedrückt und kollektiv erfüllt wird und in dem ein Sänger noch kein Star ist, sondern jemand, der Wünsche erfüllt, für sich *und gleichzeitig* für alle anderen Sänger und Nichtsänger. So sind wohl auch die „Tier-Musikkapellen“ aus Palästina und dem Tell Halaf und dem frühen Sumer zu verstehen (> III, 214-31), und in Bengalen fand Chattopadhyaya dazu noch Parallelen aus dem 20. Jahrhundert - die *Vratas*:

These are folk-rituals, often seasonal, performed more particularly by peasant women ... The nucleus of a "vrata" is a desire. Clustering round it are rhyme, riddle, song, dance ... All these are meant to represent the desire as if it were already fulfilled (Chattopadhyaya, 113).

Sind uns aus Palästina und Mesopotamien nur noch die *pictorial representations* überliefert, so können wir mit den *singenden Hunden* und den bengalischen *Vratas* die Szene vervollständigen. Hier geht es nicht wie in der monotheistischen Religion darum, sich vor dem einen Gott zu erniedrigen, sondern die Götter einzuladen, am Fest teilzunehmen - mögen sie als Bär oder Weißer Hund erscheinen. Durch kollektive Zeremonielle, nicht durch Solo-Auftritte, werden Wünsche artikuliert und voraus-eilend erfüllt. Man gibt wenig und erhält viel. Die Bäuerinnen in Bengalen führen das *vasu dhara vrata* auf, um zur Zeit der Hundstage Regen zu „realisieren“:

It is during the mid-summer drought, when, as the vrata-rhymes describe it, "the Ganga is sunken and the sky but a heap of ashes". Naturally, the vrata is designed to fulfil the desire for rain, for plenty of water. The peasants sing. They sing of the shower and in the song they see the scorched earth submerged and the children swimming merrily. And they also act. They create the rain. They hand a jar on the tree, fill it with water and bore holes in it. The jar is the cloud. Water drips from it. It rains. That is how they enact in fantasy, the fulfilment of the desired reality (Chattopadhyaya, 114).

Aus Chattopadhyayas Perspektive sind die Bäuerinnen schon verschwunden, aber wir erinnern uns an die saharische Göttin im Lotussitz (> II, 250: Abb. 20), die von Pfählen umgeben ist, an denen gefüllte „Bocksbeutel“ hängen. Um diese Frau, die im Verhältnis zum Paar links von ihr gut den dreifachen Raum einnimmt und deshalb als Göttin bezeichnet werden kann, um diese Göttin also sind kleine Szenen angeordnet mit Rindern, Hunden und Vogelköpfen. Die gefüllten Beutel in der Sahara entsprechen den mit Wasser gefüllten Krügen in Bengalen - das Felsbild ist wahrscheinlich die zusätzliche *pictorial representation* des Regenmacher-Zeremoniells, das vor der Felswand (in der Zeit der Hundstage?) durchgeführt wurde - mit einem kleinen, maskierten Mann, der vor einer Frau kniet, und mit Rindern, Hunden und Vogelköpfen. Wie zur Illustration und zur Bestätigung zog eine Wolke über die Szene in dem Moment, in dem sie fotografiert wurde. Natürlich hat weder diese noch irgendeine andere Wolke ursächlich etwas zu tun mit dem Zeremoniell, das die Präsenz der Wolke durch ihre Re-Präsentation als „Bocksbeutel“ oder Krug erzwingen will. Warum also wird dann solch ein Zeremoniell durchgeführt? Wenn die bengalischen Bäuerinnen und Bauern ihre Kinder glücklich in Teichen schwimmen sehen, die längst ausgetrocknet sind, dann haben wir es nicht mit einer materiellen, sondern mit einer psychologischen Realität zu tun: Die Gesänge

betäuben das Gefühl der Hilflosigkeit und Ausgeliefertheit an eine feindliche Natur. Das Gefühl, die Misere durchs Zeremoniell zu überwinden, das ist die Realität. Natürlich ist die Natur nicht so entgegengesetzt, wie die westliche Formulierung es suggeriert: Dass mit bengalischer Sommerhitze und Dürre die Hundstage und der Sirius zu identifizieren sind, dürfte vor diesem Hintergrund nicht mehr nur als bloße Anmutung erscheinen. Für die saharischen Rinderzüchter ist daher die Teilnahme von Rindern und Hunden am Zeremoniell unabdingbar: Gelingt es, die Hunde zu integrieren, zum irgendwie gearbeteten Mitmachen zu überreden, dann wird auch der Sirius als Hundstern wieder kooperativ werden. Ob in Bengalen auch Hunde mit von der Partie sind, ist leider nicht überliefert. Aber die strukturelle Gleichheit des bengalischen Zeremoniells mit dem vedischen Ritual der singenden Hunde und der saharischen Szene sowie die Präsenz von Hunden im vedischen wie im saharischen Zeremoniell lässt Gleiches auch für Bengalen vermuten. Bei soviel Gleichheit sollten die Differenzen nicht verschwiegen werden:

The desires behind the Vedic songs were characteristically masculine while those behind the vrata songs are characteristically feminine (Chattopadhyaya, 116).

Bäuerinnen in Bengalen, männliche Priester in den *Veden*. Ist es die Betonung der Viehzucht, die zur Maskulinisierung führt? Die vedischen Inder sind auch Ackerbauern, aber ihr Prestige gewinnen sie in und mit der Viehzucht. Für Chattopadhyaya gerinnen sie zu reinen Viehzüchtern, die er gegen die vor-indo-arische, angeblich rein agrarisch ausgerichtete Bevölkerung stellt: Für ihn beginnt das Neolithikum mit der Pflanzenproduktion, wir wissen aber, dass das Sammeln und erste Kultivieren von Pflanzen schon viel früher begonnen hat, nämlich im ausgehenden Paläolithikum, und dass es wahrscheinlich Sache der Frauen war. Wenn Chattopadhyaya (116)

the ritual sexuality of the Lokayatikas as part of the matriarchal-agricultural context

sehen will, dann sitzt er dem Vorurteil des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf, matriachale Strukturen hätten sich - wenn überhaupt - erst im pflanzenproduzierenden Neolithikum entwickeln können. Wenn matriachale Strukturen tatsächlich mit der weiblichen Beschäftigung mit Pflanzen korreliert sind, dann müssen sie älter als das Neolithikum sein. Umgekehrt spricht vieles dafür, im Überwiegen der Viehzucht vielleicht nicht den Beginn, aber den wesentlichen Katalysator der Patriarchalisierung zu vermuten. Dass dies keine gesetzmäßige Entwicklung war, zeigen die saharische Göttin, umgeben von Rindern und Hunden, und das Paar links von ihr. Wahrscheinlicher aber ist, dass matriachale Strukturen nur zum Teil aus Pflanzensammeln und/oder -produktion entstanden sind, wie die paläolithisch-mesolithisch-neolithische Tradition der Großen Göttin nahelegt. Nichts Vergleichbares in dieser Kontinuität ist für eine männliche Gottheit nachweisbar. So trickreich Chattopadhyaya vorgeht, es hilft ihm alles nichts, er wird im Tricksen noch übertrumpft von Shubhada A. Joshi, die ja angetreten ist, Debiprasad Chattopadhyaya zu widerlegen.

Frau Joshi oder: Wie der Hund aus dem Diskurs getilgt wird - und die Symbolik der singenden Hunde

Natürlich erkennt auch Frau Joshi - wie wir und wie Chattopadhyaya - die singenden Hunde als Symbol. Joshi weist auf zahlreiche weitere Tier-Symbole in den *Veden* und den *Upanishaden* hin und erklärt diktatorisch, weil ohne jede weitere Einbettung des Tier-Symbols in die Bewusstseinsentfaltung:

These animal symbols are not totems as Debiprasad (~ Vorname Chattopadhyayas) considers them to be!

Das ist natürlich richtig für die Zeit der *Upanishaden* und wahrscheinlich auch schon für die Zeit der *Veden*, aber die Funktion unseres Hunde-*Udghita*, einen Zweifelnden vom rechten Pfad zu überzeugen, blendet Joshi aus: Das adressatenspezifische Argument, das überzeugen soll, ist in der Tat ein kollektivistisches, wovon wir uns eben überzeugen konnten: Im Rahmen der *Upanishaden* und der sie hervorbringenden hierarchisierten Gesellschaft sind die Tier-Symbole kein totemistisches Zeichen mehr, sie waren es aber vorher. Wenn Joshi erwähnt, dass die vedische Weisheit an Priester übermittelt wurde von einem „Stier“ oder einem „Schwan“ als Erscheinungsform der Gottheit, dann wissen nicht nur wir Kynosophen, was es mit diesen Erscheinungsformen auf sich hat - das habe ich schließlich in den ersten beiden Bänden unserer *Zeitreise* dank vieler „Vorarbeiter“ hinreichend belegt; und was diese besondere Tier-Mensch-Relation für die Entfaltung des menschlichen Bewusstseins impliziert, können wir im 6. Band der *Kynosophischen Zeitreise* sehen. Von dieser bewusstseinsgeschichtlichen Problematik weiß Frau Joshi nichts, statt dessen stürzt sie sich frohgemut auf die Farbsymbolik: Der Schwan

is white and whiteness means purity also. In Candogya (!) itself Swans also occur in the story of Raikva and Jansruti Pautrayana (4.1). So swans are the symbol of path of knowledge of light and of knowledge itself (Joshi, 129).

Akzeptieren wir diese Setzung, ohne sie mit dem Hinweis auf die paläomentale Farbmethaphorik zu relativieren - das ist im Moment nicht nötig, obwohl schon jetzt deutlich wird, wie sehr Frau Joshi nicht nur die patriarchale Farbmethaphorik verinnerlicht hat: Über die vedische Gesellschaft informiert sie uns vollkommen affirmativ z.B. und ohne mit der weiblichen Wimper zu zucken, dass *the aim of marriage was to get a son* (Joshi, 40). Und im *Rig-Veda* heißt es: *The wife is the home, she is the lap to one to rest* (in:

Joshi, 41). Auch im *Rig-Veda* lesen wir mit Joshi (41): *The father is the protector of the son*. Und wer schützt die Tochter? Ach ja:

The Vedic people though desired the brave and valliant sons, daughters were not unliked (Joshi, 41).

Eine universitäre Karriere war wohl für Frau Joshi nur möglich, wenn sie die Wertmaßstäbe ihrer männlichen Kollegen und Vorfahren unhinterfragt akzeptierte. Dass sie dann auch die patriarchale Farbmethaphorik als das Nonplusultra übernahm, gehört zu diesem Mechanismus dazu. Und innerhalb der *Veden* und erst recht der deutlich späteren *Upanishaden* gilt selbstverständlich nur noch diese Farbmethaphorik. So können wir mit Joshi vom *Weißem Schwan* auf den *Weißem Hund* in unserem *Udghita* übertragen, dass auch er *the symbol of path of knowledge of light and of knowledge itself* darstellt, und nichts anderes hat auch Chattopadhyaya behauptet. Während der aber das kollektive Moment am *Weißem Hund* und den *other dogs* betont, weiß Joshi ohne weitere Begründung, dass die *other dogs* ihrer vier an der Zahl sind, was der von Chattopadhyaya benutzten Übersetzung nicht zu entnehmen ist und von Joshi deshalb zu erläutern wäre - ihre Methode, mit dem Text umzugehen, ist die, die sie Chattopadhyaya vorwirft: Sehen wir uns an, wie Joshi zu ihrer indirekten Festlegung auf vier Hunde kommt; dabei fallen wichtige Erkenntnisse für uns ab:

The chief amongst the dogs is described as white one (Joshi, 130).

Das ist auf den ersten Blick richtig, etwas bedenklich erscheint die Benennung des *Weißem Hundes* als *chief*, weil damit ungefiltert eine Hierarchisierung angenommen wird, die so in gewisser Weise auch nicht zu leugnen ist, die aber gerade den auch vorhandenen kollektivistischen Akzent von vornherein eliminiert. Das Potenzial des Texts wird so reduziert. Immerhin ist für

Joshi ab hier nur noch der *Weißer Hund* weiß, während eine Seite früher auch Baka Dalbhya von weißer Farbe war, was unserem Text auch nicht zu entnehmen ist (hier gilt also der gleiche Einwand wie oben): *Baka* soll etymologisch *Kranich* bedeuten, und deshalb *Baka, like Swan is also white and stands for purity* (Joshi, 129). Es gibt tatsächlich fast weiße, aber keine rein weißen Kraniche, und zum in Indien vorkommenden *Sarus-Kranich* informiert uns *Grzimeks Tierleben* (8. Band, *Vögel* 2, 113 & Abb. S. 119 & Abb. S. 120, 2), dass er alles andere als weiß ist. Er ist der einzige in Indien vorkommende Kranich: Sollte Baka weiß bleiben, kann es sich nicht um den indischen Kranich handeln. Diese indirekte, aber offensichtlich misslungene Gleichsetzung Bakas mit dem *Weißer Hund* einerseits und dem Gott in Erscheinung eines weißen Tiers andererseits ist sicher verlockend aus vedischer Sicht, aber nicht nur zoologisch keineswegs überzeugend: Sollte Baka über die Farbe identifizierbar sein mit dem Gott, der das Wissen hat und es übermittelt, weshalb sollte er dann an der Szene mit den *singenden Hunden* als Zuschauer teilnehmen? Er wüsste dann ja schon alles... Kommen wir also wieder zurück zu der spannenden Frage, wie es Joshi gelingt, die unbestimmte Anzahl von *other dogs* auf vier zu reduzieren: Der Hund heißt im Sanskrit auch *Svan(a)* :

The word Svan is derived from the root "Sva" literally means breath, or swift moving, or panting one, the strong in breath etc. In Rigveda 1.161.13 Sayana explains the word Svanam by Vayu. 1.179.4 he explains the word Svasantam as "all powerful", "strong in breath". "The Great Moving one" or "All powerful" or "One breathing in space or sky" is the Supreme. In Rigveda Sarama (> 156-7 & 241-4) is the messenger of Gods and helps them to search the stolen cows by Panis. Dog as a symbol of knowledge also occurs in the pantheon of God Dattatreya (> III, 607). Four dogs surrounding Datta are symbol of four

Vedas and Vedic symbol of Light i.e. cow also accompanies him. So the chief white dog is the Vayu or Chief Prana as Candogya 4.3.4 equates between the dog and Vayu. The chief prana is always described as the supporter of speech, eyes, ears, mind, etc. Throughout the Candogya Upanisad wherever Prana is mentioned as Supreme, it is always mentioned along with speech, eyes, ears and mind. So the other dogs may be treated as symbol of these. It is the Chief Prana, surrounded by the subordinate Prana is the topic of this Udghita Vidya. Sauva Udghita in other words is Prana as Udghita. The sage Baka Dalbhya witnessed this Vidya (~Weisheit). That is why he worshipped main Prana as Supreme and was given the name Baka Dalbhya (Joshi, 130).

Wir können hier nicht alle Gleichsetzungen analysieren, die Joshi berechtigt oder unberechtigt vornimmt:

Wichtig ist zunächst die Erkenntnis, dass sie über die zunächst gar nicht limitierten Fähigkeiten, die auf Prana basieren - man beachte das etc. am Schluss der Aufzählung:

The chief prana is always described as the supporter of speech, eyes, ears, mind, etc. -

über den Gott Dattatreya und die ihn umgebenden vier Hunde die Symbole generell und nun auch im *Chandogya / Candogya Upanishad* auf vier reduziert:

Throughout the Candogya Upanishad wherever Prana is mentioned as Supreme, it is always mentioned along with speech, eyes, ears and mind.

Keine Rede mehr von den anderen, unbenannten Fähigkeiten, angedeutet eben noch als etc. Jetzt endlich hat Joshi die Leser vorbereitet auf die Identifikation dieser nur noch vier Fähigkeiten mit den *other dogs*:

So the other dogs may be treated as symbol of these.

Jetzt sind es also nur noch vier *other dogs*. Was hat sie damit gewonnen? Vergessen wir nicht, dass es um die Widerlegung Chattopadhyayas geht: Sah der in den singenden Hunden die Erinnerung an die totemistische, vor-vedische Organisation der Indo-Arier, folglich ein auf dem Clan als Einheit basierendes Kollektiv, das sich mit dem Stammvater, hier einem Weißen Hund, identifiziert, so kann Joshi nun Chattopadhyaya als widerlegt hinstellen, hat sie doch jeglichen gesellschaftlichen Gehalt aus dem *Udghita* weitestgehend eliminiert bzw. spiritualisiert. Wir wissen, dass dies eine Enthistorisierung eines historischen Vorgangs ist: Mithin reine Ideologie. Genau dies aber wollte und sollte sie Chattopadhyaya nachweisen. Aber seien wir nicht undankbar: Wir verdanken Frau Joshi auch konstruktive Erkenntnisse, die wir bei Chattopadhyaya nicht ganz gewinnen konnten: Dazu gehört die Erkenntnis, dass im *Chandogya Upanishad* (4.3.4) die Identität von Prana und Vayu ausdrücklich beglaubigt wird. Dazu müssen wir zunächst wissen, dass unser

Baka Dalbhya worshipped OM by means of Prana and became chief amongst the sages of Naimisa forest (in: Chandogya Upanisad 1.2.13; in: Joshi, 129).

Prana wird an mehreren Stellen im *Chandogya Upanishad* (1.2.10, 11 & 12) identifiziert mit dem Körper oder mit Körperlichem: Ein anderer Weiser als Baka *worshipped OM by means of Prana* und wird genannt *the essence of body (Aga) i.e. Prana* (Joshi, 129). *Vayu* wird der *Chief Prana* genannt, und diese Identifikation finden wir mit Joshi im *Chandogya Upanishad* an der Stelle 4.3.4: Wir können *Vayu* vielleicht als hierarchisierte „Essenz“ von *Prana* annehmen. Wenn wir aber schon bei der *essence of body* vorbeigekommen sind, ist es nicht mehr weit zur *Nahrung*, die die *singenden Hunde* erbitten. Das spürt auch Joshi, die

sich nun den Nahrung ersingenden Hunden zuwenden will. Doch zuvor sollten wir den Aspekt des Körperlichen noch etwas präzisieren, denn an ihm hat der Hund alias *Svana* beträchtlichen Anteil - und diese Erkenntnis verdanken wir Frau Joshi:

The dog or Svana has connection with Vayu. The word Svan is derived from the root "Sva" (Joshi, 130),

und diese Wurzel **Sva* bedeutet wörtlich *Atem, schnelle Bewegung* usw., wie wir oben schon sehen konnten. Die schnelle Bewegung möchte ich zunächst mit schnellem Ein- und Ausatmen gleichsetzen und dann erst auf andere Bewegungsformen übertragen. Je schneller ein- und ausgeatmet wird, um so mehr Umsatz von Äther erfolgt. Das bedeutet, dass ein schnell atmender Hund ein Maximum an Ätherdurchsatz hat. Sein Hecheln wird u.a. durch schnelle Laufbewegung und/oder hohe Temperaturen provoziert, sodass, wenn die von Joshi vorgeschlagene Etymologisierung stimmt, ein hechelnder Hund zum Symbol *Sva* wird von jemand, der einen hohen Ätherdurchsatz aufweist. Was das bedeutet, können wir er-messen, weil wir erkannt haben, welchen Rang der Äther als Seelenkonzeption im Weltbild nicht nur der indo-arischen Inder einnimmt. Der Hund wird zum Symbol des Äthers und desjenigen, durch den dieser Äther hindurchzieht. Wir sahen, dass der Äther (~ Wind, reine Luft, Ton, Klang) in der Silbe *OM* zu sich selbst kommt, in der Artikulation dieser Silbe seine eigentliche Bestimmung als „begeisternder“, d.h. Geist stiftender Faktor erfährt. Nachdem wir uns diesen Sachverhalt in Erinnerung gerufen haben, wollen wir uns mit Frau Joshi endlich den singenden Hunden zuwenden:

The dogs asked for food. But the food also is symbolic one. Because the food is asked from Varuna, Prajapati and Savita. Savita and Prajapati also are symbols of the Supreme or the Highest. The Sun is called Annapati. In the same

Upanisad Sun is called the store of honey. The anna which is there in Sun is figurative one and that the worship as well as prayer is connected with Udghita or OM also suggested by stating that they uttered the prayer asking food from the Sun thrice. It is OM which has three constituent letters that is why Santi which is Udghita or OM is uttered thrice. Similarly this prayer is uttered thrice. The word suggests that all are staying under the fatherly shelter of OM or Udghita. It is the samatva which is the guiding principle, so all should live with peace, fraternity, tolerance and equality (Joshi, 130).

Nahrung ist aber nicht nur symbolisch zu verstehen, räumt Joshi ein und gewinnt so einen Vorteil über Chattopadhyaya, der in *food* ausschließlich *materielle* Nahrung sehen wollte:

The food in Sauva Udghita also can be taken literally as in Chandogya itself food or anna is stated as primary condition of Prana and it is treated as necessary for the survival of Prana (Joshi, 130).

Food or anna als Honig ist so wenig wörtlich zu verstehen wie die Sonne, die der *store of honey* ist, oder wie das Land, durch das *Milch und Honig* fließen; und dennoch kommt auch der materielle Aspekt zu seinem Recht als unerlässliche Basis des Geistigen, um wieder das westlich-gegenständig zu formulieren, was paläoemtal konvergiert zu einer höheren Einheit:

... food or anna is stated as primary condition of Prana and it is treated as necessary for the survival of Prana ...

Diese höhere Einheit ereignet sich in der Artikulation des *OM*. Übergehen wir großzügig Frau Joshis patriarchale Akzentuierung - die Leser können Joshis *fatherly shelter of OM* ebenso ummodulieren in eine unpatriarchale Tonart wie Joshis letztem Satz jene Be-

merkung hinzufügen, die man bei Brüderlichkeitsbeschwörungen in hierarchisierten Gesellschaften nie hinzuzufügen vergessen sollte:

... so all should live with peace, fraternity, tolerance and equality ...

Im patriarchalen Kontext sind *all* nur die, die dazu gehören, deshalb gibt es zu *fraternity* auch nicht das für wirklich *alle* unerlässliche Pendant *Schwesterlichkeit*. Dass *all* in vorpatriarchal organisierter Gesellschaft etwas mehr bedeutete, entgeht Frau Joshi, der es eigentlich gerade auf diese Erkenntnis hätte ankommen sollen. Sie bekämpft stattdessen den, dem sie diese Erkenntnis hätte verdanken können: Debiprasad Chattopadhyaya.

Eine enttäuschende Studie zur *Philosophy of Realism - a Study Based on Chandogya Upanishad* legte 2003 K.B. Archak vor. Er setzt sich vom idealistischen Ansatz ab, ohne Joshis idealistische Arbeit überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, kennt aber auch nicht Chattopadhyayas nun wirklich unidealistische Ergebnisse. Mit Archak landet man in der plattesten Pseudo-Wissenschaftlichkeit, und ich erwähne ihn nur, um den Gehalt der Arbeit Chattopadhyayas zu profilieren: Auch für Archak (57) ist Baka Dalbhya ein Lernender, der

went out for Vedic study. With a view to favouring him, Mukhya Vayu in the form of dog, accompanied by other deities like Rudra etc. who also were in guise of dogs, appeared before Baka-Dalbhya. All disguised gods then approached Mukhya Vayu and asked to initiate into the method of meditation upon the Udgitha Brahman (Archak, 57).

Die Hunde sind also jetzt verkleidete Götter, einen Weißen Hund kann Archak nicht erkennen, und obwohl Baka Dalbhya der eigentliche Initiand ist, geraten ihm die Götter selbst zu aufklärungsbedürftigen Nichtwissenden - meint Archak (57):

Those gods recieved (!) the secret meaning of the hymns. They then, having uttered "hinkara" (!) started praising the Supreme Brahman, the Indweller of Mukhya Vayu: "May the Deva, Varuna, Prajapati, Savitr bring us food. O Lord of food, bring here food. Yea, bring it".

Was unter *food* zu verstehen, hält Archak nicht für erläuterungsbedürftig. *Mukhya Vayu* und *Supreme Brahman* fließen für Archak zusammen in den angerufenen Göttern *Deva, Varuna, Prajapati* und *Savitr*:

They two are called "Prajapati" for they nourish all the beings (Archak, 59).

Und als diese als Hunde verkleideten Götter endlich *Brahman* kennengelernt haben, erhalten sie die ersehnten Früchte:

Those gods like Rudra etc. having known Brahman thus, meditated upon Him and obtained their desired fruits,

so schließt Archak (59) seine knapp zwei Seiten lange Analyse der Szene mit den *singenden Hunden*. Die zentrale Symbolik des *OM* spielt für Archak natürlich auch keine große Rolle. Hätte ich nur seine, nämlich die bislang jüngste Arbeit zum *Chandogya Upanishad* gekannt, ich hätte den Text verständnislos abgelegt. Ein anderer *Hunde-sohn* aber erklärt im *Chandogya Upanishad*, dass *Udghita* identisch mit *Sama* ist:

In 1.9.3 and 4 of Candogya another son of Sunaka (~ Çunaka; > 467) is mentioned as expert of Udghita Vidya. He told Udarasandilya that Udghita is Sama, it is Akasa. So we may conclude saying that Udghita is OM, is Pranava, Sama, Aditya, Prana, etc. It is the central topic of discussion of Candogya Upanisad (and even other Upanisads also, but we have argued in detail about Candogya only). Not only the first two chapters but the remaining

chapters also sing about the glory of Udghita and Sama only, but using other symbols and names (Joshi, 131).

Diese anderen Symbole und Namen dürften adressatenspezifisch ausgewählt sein, um anders totemistisch geprägte Konversionskandidaten von der Weisheit der *Veden* zu überzeugen. Nicht der singende Hund allein kann die totemistische Vergangenheit zukünftiger Indo-Arier beglaubigen, es muss auch andere Totemzeichen gegeben haben. Halten wir aber fest, dass dem Hund und keinem anderen Tier die wesentlichen Erkenntnisse in den Mund, pardon: in die Schnauze gelegt wurden. Bringt ein kleines Entgegenkommen wie *singende Hunde* nicht den gewünschten Effekt, dann muss der missionierende Priester der vedischen Inder eine hundsgestaltige Gottheit einfach ins vedische Pantheon aufnehmen, so z.B. den Gott *Bhairava*, der eindeutig hündisch konnotiert ist und mit dem wir uns gleich befassen werden. Aber bei weitem nicht alle hundemythologisch geprägten Inder konnten von der vedischen Weisheit trickreich überzeugt werden. Im Tantrismus hat sich dieses frühe Beharrungsvermögen konserviert; dabei ergibt sich die Unvereinbarkeit von vedischen und tantrischen Ritualen erst mit der weiteren Ausdifferenzierung und „Spiritualisierung“ der vedischen Zeremonielle. Ein Vergleich bringt an den Tag, dass in der Frühzeit die Zeremonielle beider Richtungen tatsächlich konvergierten:

Vedische und tantrische Rituale

Vedische Rituale wollen wie der Tantrismus (mit der Dualität *Siva - Shakti*) und wie der Taoismus (mit der Dualität *Yin* und *Yang*) die Einheit hinter der Vielfalt der Erscheinungen sichtbar und erfahrbar machen. Für die vedischen Seher waren die Hauptkräfte des Universums das Feuer und das Wasser, analog dazu (der obere Himmel als *akasha* ~ Äther) und die Erde. Das Paar wurde sexuell konzipiert, und der Himmel

war der Vater, die Erde die Mutter. Die Vereinigung von Himmel und Erde war notwendig für die Befruchtung aller weiblicher Wesen auf Erden. Diese Vereinigung wurde re-präsentiert durch Zeremonielle, in denen das kosmisch Männliche durch eine Menschen- und/oder Sach-/Tiergestalt repräsentiert wurde, z.B. Butter, Feuer, Pferd (im *Asvamedha*-Zeremoniell; > 236-44) oder das *gharma* genannte Gerät, während manchmal, nicht immer, die weiblichen Kräfte durch eine *public woman* (Joshi, 184) repräsentiert wurden,

pecially selected for the ritual, which also speaks of and explains the importance of the prostitute in religious and auspicious functions ... In another variety the wife of the sacrificer represented the earthly femininity through whom the heavenly seed was sought to be gained ... The sacrificer's wife acted the ritual woman for all these and she had also her ritual male in the priest called the Adhvaryu (Dange, in: Joshi, 184).

Im *Asvamedha*-Zeremoniell tritt an die Stelle der *public woman* (> 239) die Hauptfrau des Königs, während der Sohn dieser Hure die Stelle des Königs beim Hunde-Opfer einnimmt. Klarer kann die Identität dieser Zeremonielle mit dem und die Filiation aus dem, was man Heilige Hochzeit nennt (> III), nicht belegt werden. Chattopadhyaya (165) weist auf die Verachtung der Brahmanen-Priester für die Sexualmoral gewisser indischer Stämme hin. Wir können diese Haltung - *they were indiscriminate like the beasts* - mit der Herodots und „moderner“ Ethnologen gleichsetzen und bemerken befremdet, wie Chattopadhyaya (165) ein klassisches Eigentor schießt:

However, the fact is that what was looked at with such contempt was some form of marriage relationship prior to the monogamian one and monogamian marriage was fully established only with the advent of civilisation.

Da ist sie wieder, die Ausgrenzung anderer denn monogamer Sexualmoral als un- oder vor-zivilisiert. Und diese „Zustände“ sind auch im indo-arischen Epos *Mahabharata* dokumentiert, wenn Pandu zu Kunti sagt:

Women formerly were not immured within houses and dependent on husbands and other relatives. They used to go about freely, enjoying as best liked by them ... They did not then adhere to their husbands faithfully, and yet, O handsome one, they were not regarded sinful, for that was the sanctioned usage of the times. That very usage is followed to this day by birds and beasts without any exhibition of jealousy ... the practice is yet regarded with respect among the Northern Kurus. Indeed, this usage so lenient to women hath the sanction of antiquity. The present practice, however, hath been established but lately (in: Chattopadhyaya, 166).

Die nördlichen Kurus sind uns bereits bekannt (> 453-6); vor dem Hintergrund dieser Information aus dem *Mahabharata* wird die Rede des Ktesias von den Hundsköpfigen alias *Kurus* noch plausibler. Die Andeutung der Gleichheit von früh-indo-arischen und nicht-indo-arischen Zeremoniellen mag für unsere kynosophischen Zwecke genügen - statt weiter nach Spuren der *Heiligen Hochzeit* bzw. *Paarung* in den früh-vedischen Schichten zu suchen, ist es ergiebiger, jetzt die tantrischen Rituale näher zu betrachten:

If agriculture was the invention of women, then it is only logical that agricultural magic in its origin should belong exclusively to the province of women. Here we have an important clue to Tantrism. For ... Tantrism, too, originally consisted of ritual practices in which only the women participated.

Nehmen wir im Gegensatz zu Chattopadhyaya (272-3) an, dass die Anfänge von „Landwirtschaft“ in einigen Regionen be-

reits um -15.000 zu datieren sind, und erinnern wir daran, dass Tieropferrituale im Neolithikum auch von Frauen durchgeführt wurden (> 306: Abb. 37.1), dann können wir mit Chattopadhyaya teilweise einig sein, dass der Tantrismus ein landwirtschaftlich geprägtes Zeremoniell darstellt, das durch den neolithischen Schub zur Entfaltung der latent schon viel früher betriebenen „Landwirtschaft“ ausdifferenziert wurde. Die Regenmacher-Funktion afrikanischer Könige wird von Frauen kontrolliert (> II). Und das Zeremoniell der Dionysien in Griechenland repräsentiert u.a. die „Erfindung“ der Landwirtschaft - die dionysischen Rituale waren unerlässlich für die Befruchtung des Landes und wurden von Frauen durchgeführt, Männer waren weitgehend ausgeschlossen, nur als Opfer zugelassen. Die Patriarchalisierung dieser Zeremoniellen und die Marginalisierung des Hundes bzw. der hündischen Göttin habe ich paradigmatisch mit der *Homerschen Hymne an Demeter* analysiert (> III). Die Frauen, die früher an Stelle ihrer männlichen Kollegen die zentralen Rituale durchführten, waren Schamaninnen, und die chinesische Bezeichnung des Schamanen allgemein - *wu* - zeigt, dass die ersten chinesischen Schamanen Frauen waren, denn nur die weiblichen Schamanen heißen *wu* und männliche Schamanen werden mit dem speziellen *hsi* benannt (Göttner-Abendroth, 1999², 98-9). Im Tantra wurden weibliche Schamanen *bhairavis* und *yoginis* genannt, aber die Mehrzahl der tantrischen Schamanen ist männlich - und die Frage ist interessant, ob diese Männer als Männer im Zeremoniell funktionieren oder als „Frauen“, wie wir das bereits erkannten an den westasiatischen *Galloi* und *Korybanten* (> III, 142). Und im *Acarabheda Tantra* findet Chattopadhyaya (278) für uns die indische Antwort:

Worship the five principles (panca tattva), the sky-flower (khapuspa) and the "kula" (~ archaisches KUR ?) woman. That will be vamacara (> 462). The ultimate female force is to be propitiated by becoming a woman.

Nur die *female force* kann die Fruchtbarkeit der Erde bewirken, wie wir in Afrika und anderswo (> II, 254-7) an dem Brauch erkennen konnten, mit menstruierenden Frauen vor der Aussaat einen Felderumlauf zu veranstalten. Tantrische männliche Yogis müssen die Weiblichkeit in sich selbst aktivieren, und mit C.G. Jung, aber auch mit jenem alten Afrikaner (> 585-8: Motiv der Beschneidung), erahnen wir, dass es im Grunde um die tiefenpsychologisch formulierte Frage nach dem Anteil von *anima* und *animus* im Bewusstsein geht. Tantrisch gesprochen:

The seven lotuses on the "susumna"-cord (~ the central nerve-cord vom Becken zum Hirn) are ... nothing but the seven seats of femininity, which is, according to Tantrism, inherent in every human being (Chattopadhyaya, 281-2).

C.G. Jung als Tantriker - wer hätte das gedacht? Die sieben Lotus-Blüten haben ihre eigene Ikonographie (vgl. > II, 246 unten & das *Sat-Cakra*; zu den sieben Lotus-Blüten als Sitz der Weiblichkeit im Menschen: > Chattopadhyaya, 280, Fig. 1). *Om mani padme hum* - „Om, das Juwel im Lotus, Amen!“ - nicht jedem Buddhisten dürfte die sexuelle Dimension dieses täglich zu sprechenden Mantras bewusst sein. Wir erkannten die sexuell konnotierte Fruchtbarkeits-Symbolik des Lotus schon in der Sahara und in Ägypten (> II, 261: Abb. 25), und der Lotus-Sitz nicht nur der frühen saharischen Göttin (> II, 250: Abb. 20) bedeutet die Exhibition ihres Genitals nach Vollzug der Heiligen Hochzeit: Diese Exhibition wurde in Indien, wie Heinz Hunger berichtet, als Prozession vom zentralen Ritualplatz zu allen beteiligten Dörfern realisiert. Aber wir wollen nicht an der Oberfläche bleiben: Die sieben Lotus-Blüten sind Stufen der Bewusstheit, und *the highest lotus on the "susumna" is ... the highest seat of consciousness* (Chattopadhyaya, 282). Im höchsten Zustand der Bewusstheit ist jede Dualität aufgelöst, *because, evidently, everything is lost into the pure all-absorbing femininity which aroused*

within, meint Chattopadhyaya (282) und lokalisiert den Tantrismus zielsicher, aber ohne es zu ahnen, tiefenpsychologisch im matriarchalen Uroboros. Die antike Rede von den Hundsköpfigen in Indien und Afrika, aufgefasst als ein (Bewusstseins)-Kontinent, ist also kein leeres Gerede. Und ob nun die Indo-Arier „die“ Kultur nach Indien brachten oder ob „die“ Inder ihre Kultur aus sich selbst hervorgebracht haben, das ist für Kynosophen eine Scheinalternative: Hundemythologisch geprägt waren sie beide, sowohl die indo-arischen Inder als auch die drawidischen Inder. Eine späte Synthese aus den ursprünglich hündisch konnotierten Eroberern und den hündisch konnotierten Unterjochten stellt der Gott Bhairava alias Bhairon (> unten & auch > 507-9) dar.

Bhairava - der „demokratische“ Schamane

Im hinduistischen Pantheon Indiens erscheint der Kult des schwarzen Gottes *Bhairava* (~ der Schreckliche, Furchtbare; schreckliches Kind) auf den ersten Blick wie ein Fremdkörper. Aber er ist eine Variante Indras, dessen Status als Gott von den Brahmanen immer weiter geschmälert und der in der puranischen Mythologie durch *Bhairava* ersetzt wird. Bhairava ist ein hinduistischer Himmelswächtergott und hat in dieser Funktion selbstredend eine Affinität zum Hund. Er erscheint in acht oder zwölf selbständigen Formen, aber auch als Beiname Shivas, dessen extreme Form er darstellt: Er ist dessen dämonenhafte Variante, die aus den Augenbrauen Shivas hervortritt. Sein *vahana* (~ Reittier) ist der Hund. Das Reiten auf dem Pferd wurde erst nach dem Wagenfahren mit dem Pferd erfunden: Ist der auf einem Hund reitende Gott also eine relativ neue Erfindung? Wir wissen, dass die alteuropäische Große Göttin vorgestellt wurde als auf dem Stier tanzend. Unser Gott Bhairava sitzt aber nicht auf dem Hund, son-

dern steht auf ihm. Deshalb muss man den Hund als „Reittier“ und folglich den auf ihm stehenden, also nicht reitenden Gott nicht an die Erfindung der Reitkunst binden. Aber in der Figur des Bhairava wird nicht nur der hundefreundliche indo-arische Gott Indra fortgesetzt, auch die ursprünglich vedische Mythologie von Rudra wird hier weiter geführt, so dass Indra und Rudra in dieser Figur konvergieren. Wie ist dieser schwarze Gott, der auf einem Hund reitet, in den indischen Himmel gekommen? In den *Veden* wird Rudras grimmiger Charakter betont. Die Götter machen ihn zum Herrn der Tiere; in den späten puranischen Mythen wird er an Shiva/Siva angeglichen: Jetzt streiten die Götter Brahma und Visnu, wer von ihnen der erste ist; darauf erscheint Siva in einem Feuerball. Der fünfköpfige Brahma beleidigt Siva, indem er ihn *Rudra* (~ schreiendes Baby) nennt. Da erschafft Siva einen riesengroßen schwarzen Mann namens Bhairava, dem er umgehend den Befehl erteilt, Brahmas vorlauten fünften Kopf abzuschneiden. Das macht Bhairava auch, hält aber nun den fünften Kopf Brahmas fest verwachsen an seiner Hand. Siva weiß aber auch jetzt klugen Rat und empfiehlt eine zwölfjährige Kreuzfahrt durchs Universum - in Wirklichkeit wird Bhairava zum Outcast und Bettler, der wie die Chandalas (> 251) auf Friedhöfen und Schädelstätten lebt und sich mit Leichenasche bedeckt. Da er mit dem Abschneiden des fünften Haupts zum Brahma-Killer geworden ist, verfolgt ihn eine schreckliche Hexe, vor der er sich bei Visnu in Sicherheit bringen will. Der enthüllt ihm, dass er, Bhairava, in Wirklichkeit Siva ist, und dass er nur nach Benares gehen muss, um von allem Schrecklichen befreit zu sein. Gesagt, getan: Bhairava badet in einer Stadt im Norden von Benares, der fünfte Kopf fällt ab von seiner Hand, und er selbst wird Polizeichef der Stadt - hätte Platon Bhairavas Karriere gekannt, er hätte ihn als *Hund der Polis* bezeichnet. Der schwarze Gott Bhairava ist also eine Erscheinungsform Sivas, dessen enge Verbindung mit dem Hund uns schon bekannt ist - Siva als Bhairava ist

Fleischesser und daher sehr potent, wie die Gläubigen annehmen, und er bestimmt das menschliche Schicksal und den Tod. In Benares glaubt man, dass Yamas Entscheidungskompetenz durch Siva ausgehebelt ist und dass die, die in Benares sterben, von Siva sofort befreit und ins Paradies geführt werden. Diese Aktion führt in Sivas Auftrag Bhairava durch. In dieser Funktion ist Bhairava Herr der beiden Hundesöhne von Sarama, er tritt also an die Stelle Yamas. Bhairava wird meist mit einem Hund dargestellt, oft „reitet“ er stehend auf seinem Hund (> 486: Abb. 11), manchmal erscheint er selbst als Hund, kein Wunder, wo er doch ein Yama-Ersatz ist.

Yama zur Erinnerung

In den *Veden* gilt Yama (> 154-6) als Sohn des Vivasvat, des Stammvaters der Menschheit, der später unsterblich und zum Gott erhoben wurde. Yamas Mutter ist weniger gut bekannt, sie hat keinen Namen, man weiß nur, dass ihre Gestalt furchterregend - wie Bhairava - gewesen sein muss. Dass Yamas Mutter keinen Namen hat, ist vielleicht ein Hinweis auf eine Tieramme - vielleicht auf eine Hündin oder Wölfin -, der noch bestärkt wird durch die Tatsache, dass Yama einen Zwilling Bruder Manu hat, von dem alle späteren Menschen abstammen. Yama ist der erste Tote, der als Erster Toter im Himmel als König regiert; in vedischer Zeit wird er dann zum Gott der Toten befördert. Indem er den Sterbenden den letzten Atem von den Lippen pflückt, wird der Erste Tote zum Letzten Jäger, zum Jäger des letzten Atems. Aus dieser Vorstellung mag die Idee von der stürmischen Wilden Jagd entstanden sein. Yama hat als Letzter Jäger zwei Assistenten, nämlich jene zwei „vieräugigen“ Hunde, als Paar *Sarameya* genannt, die in metaphysischer Hinsicht Yamas verlängerter Arm sind, in psychologischer Perspektive als doppelte Projektion Yamas in tierischer Gestalt aufgefasst werden können - hier liegt eine dissoziierte

Analogie vor zu Bhairava und seinem „Reittier“, dem Hund. Im *Avesta* hat der indoarische Yama einen indo-iranischen Doppelgänger, *Yima* genannt. Die Ähnlichkeit der Namen setzt sich beim Vater fort: *Vivanghant* ist der Erste Opferer, dem Gott zum Lohn den bestmöglichen Sohn verspricht, eben den iranischen Yima. Der avanciert denn auch zum Idealen König in der mündlichen Überlieferung wie in der Literatur des Iran - zum König eines Goldenen Zeitalters, der aber aufgrund einer moralischen Fehlleistung in ein hundertjähriges Exil gehen muss, um danach von den Div (> 336: Abb. 4) auf grausame Weise zerteilt zu werden. Von einem Hund bzw. von zwei Hunden als seiner neuen Erscheinungsform ist in dieser zertrümmerten Variante des Erzählmusters vom schlafenden Ideal-König nicht explizit die Rede, aber da in einer anderen Variante Yima nicht stirbt, sondern in die Reihe der unsterblichen Könige aufgenommen wird und in seiner Höhle - analog zu Noah auf seiner Arche - die besten Menschen, Tiere und Pflanzen um sich versammelt, kann man implizit zumindest folgern, dass der Hund in diesem (unter-)irdischen Paradies dabei ist, wenn auch nicht in der herausragenden Position, wie er sie beim indischen Yama einnimmt. Bhairava erscheint in dieser Erinnerung als eine Verselbständigung ausgewählter Eigenschaften seines Vorgängers Yama. Aber Bhairava hat noch andere Modelle, auf die auch Yama selbst zurückgehen kann: Denn Bhairavas Transport auf dem Rücken eines Tiers, hier natürlich eines Hundes, schließt an unmittelbar an die Tradition des schamanischen „Reit“- bzw. besser: Transporttiers:

Animals invariably transport novice shamans into the netherworld, sometimes by swallowing, killing, and reanimating them; sometimes by carrying the shamans on their backs or in their mouths. By this process shamans return to the dawn of time when animals and people lived together in paradise (Smith, 101).

Bhairava als Yama-Ersatz, als Erscheinungsform Sivas, als Schamane: Dieser jetzt als Belieblichkeit erscheinende Gestaltwechsel des Gottes dürfte ursprünglich eine streng chronologisch-psychologische Abfolge gewesen sein: Der schwarze Gott Bhairava in Menschengestalt ist die letzte Erscheinungsform einer Reihe, an deren Anfang ein schwarzer Hund als göttliche Erscheinung stand, der in der Tiefenpsychologie Neumanns (263) die Projektion des menschlichen Bewusstseins nach Außen als „Natur“ darstellt. Dann folgt der Schamane, der auf dem Hund zum Ursprung zurückreist, und dann kommen die Substitutionen der indischen Gottheiten. Bhairava wird natürlich auch Sektengründer, und seine Sekten sind grundsätzlich und demokratisch gegen die Priester und gegen die Einteilung der indischen Gesellschaft in Kasten eingestellt. Auch können Ausgestoßene Mitglied in seinen Sekten werden: Dieser neue-alte Gott zeigt also intensive egalitaristische Züge - was dem Hund zugute kommt: Die Bhairava-Tempel sind die einzigen Hindu-Tempel, zu denen Hunde Zutritt haben und wo sie sogar verehrt werden. In Benares gibt es einen Bhairava-Tempel, in dem die Gläubigen einem Hundebild Opfer bringen in Gestalt von Hundefigürchen aus Zucker. Auch sind die Bhairava-Tempel die einzigen Hindu-Tempel, die die Angehörigen der Kaste der Unberührbaren betreten dürfen. Bhairava ist aus diesen egalitaristischen Gründen ein attraktiver Gott für die eingeborenen, also nicht-arischen Völker Indiens, besonders für die Sabaras im Südosten spielt der Hund eine große Rolle in ihrem Glauben: Sie ehren ihn als Bruder, und ihre Schoßhündchen beerdigen sie auf ehrenvolle Weise (D.G. White, 103). In Japan könnte es übrigens einen ins Negative vereinseitigten Bhairava geben: Dort werden Menschen verhext, sind also krank und/oder von Geistern besessen,

um sich im letzteren Falle wie ein Hund zu benehmen, d.h. auf allen Vieren zu laufen, zu bellen usw., oder vielleicht gar zu sterben. Man kann sich gegen

solche Behexung jedoch mit Hilfe eines Exorzistenpriesters versichern, der die Besessenheitsgeister durch seine eigene mächtige Schutzgottheit vertreibt. Manchmal gilt der Hundgeist nicht einer bestimmten Person, sondern einem einzelnen Haus zugehörig, so dass sich die Macht, Hexereien zu begehen (meist sind es ältere Frauen, die sich solchen Künsten ergeben), etwa von der Hausmutter auf die Schwiegertochter vererben kann (Findeisen, 65-6).

Die indische Sekte der *Aghoris* (~ die keine Angst vor dem Tod haben) in Varanasi und die ebenfalls hundeverehrende Sekte der *Kapalika* (~ Schädelträger in Erinnerung an Brahmas fünften, an Bhairavas Hand festgewachsenen Schädel) sollen sogar Beziehungen zu dem griechischen Philosophen Diogenes gehabt haben, der den Beinamen *Hund* trug, was ihm und seinen Gefährten die Bezeichnung *Kyniker* (~ Zyniker) eintrug und der sich wie ein Hund aufführte: In einer Tonne (> 195) wohnte, bellte und auf der Straße zum Urinieren das Bein hob wie ein Hund und durch diese öffentlich zur Schau getragene Schamlosigkeit gegen die zunehmende Sinnenfeindlichkeit in Griechenland protestierte. Sontheimer ist 1984 (166) etwas vorsichtiger und meint nur, dass

some of their attire and behaviour can very well be compared with the Cynics in Ancient Greece.

Auch die griechischen Kyniker trugen rauwollige Kleidung und können so analogisiert werden mit den indo-arischen *Vratyas* und den bis in die heutige Zeit nachgewiesenen *Vaggayyas* (> 486) auf der Deccan-Halbinsel. Hier, im geographischen Zentrum Indiens, verselbständigte sich im indischen Mittelalter der Bhairava-Kult zu einer Form von Hundemenschen-Kult, wie ihn Diogenes sich nicht schöner hätte erträumen können. Die *Vratyas* der vedischen Tradition des frühen indo-arischen Indien wurden hier wieder zum Leben erweckt, und zwar be-



Khandoba mit seinen beiden Frauen: "Mhalsa, the first wife, has turned away her face as if annoyed by the presence of Banai, the really beloved of Khandoba. The omnipresent dog and the two daityas/warriors are at the base". Bild & Zitat in: Sontheimer, 165 & Fig. 5.

zeichnender Weise von Hirten, die den Gott zuerst mit einem Stein (~ KUR) identifizierten, bevor sie ihn als Hund (~ KU) verehrten. In der Legende dieser *Mallari*- oder auch *Khandoba*-Hundekulte, benannt nach seinen regionalen Kollegen, soll Bhairava mindestens von einem Hund, meist von einer Meute, manchmal sogar von sagenhaften 700 Hunden (~ hundsköpfige Hirtenkrieger?) begleitet sein:

The dog or pack of dogs is associated in the art, ritual and mythology of the Mallari / Khandoba cult from the earliest times,

betont Sontheimer (163). Der Heilige Ekanath, 1533 in Paithan in Maharashtra geboren, erwähnt schon eine goldene Statuette, die Khandoba auf einem Hund sitzend zeigt:

Der Heilige meint, dass *Khandarav* (!) und der Hund *not different* bzw. sogar *identical* seien, was durch dasselbe Trägermaterial - eben Gold - ausgedrückt werde (Sontheimer, 163). Arme Verehrer Khandobas ersetzen Gold durch *bhandar*, d.i. ein *turmeric powder*, das in Süd-Indien aus der Wurzel der Gelbwurzpflanze gewonnen wird, die man auch zur Färbung und Würzung von *curries* verwendet. So heißt es von Khandoba, er sitze auf einem Pferd, sei umgeben von Hunden und vernarrt in *turmeric powder*. Deshalb glaubt man, dass dieses Pulver die Substanz des Gottes repräsentiere - während der „kriegerischen“ *Khandoba*-Zeremonielle „badet“ oder „tauft“ man alles in diesem Pulver:

Even all the other gods are said to throw it on Khandoba in his praise at the end of the battle. Thus "bhandar" (~ das Gelbwurz-Pulver) provides the the ritual and substantial link between god, men, "daityas" (~ Dämonen: Söhne der Nachtgöttin Diti, Gattin des Kashjapa, Himmelsgott und Vater des Indra), and animals which reflects a "communitas" (~ Gemeinde) of all who are present at the festival. The "daitya" (> links) also receives a constant offering of "bhandar". Even (!) the black temple dogs in Jejuri or ordinary stray dogs receive a generous coating on their foreheads (Sontheimer, 165).

Die „Hunde“ des *Mallari*- oder *Khandoba*-Hundekults nannte man in Marathi *vaghyas* und in Kannada *vaggayya*, beide Formen gehen zurück auf das Sanskrit-Wort *vyaghra* (~ Tiger), das heute in leicht veränderter Schreibweise tigerhaftes Verhalten von Männern in Schlafzimmern oder sonstwo verspricht: Man(n) springt als Tiger und landet als Bettvorleger - Endstation: *Dinner for One*. Die „Paarung“ bzw. Vermischung von Tiger und Hund ist in Indien

chronic in myth, ritual, and in art. Rudra / Siva - as presumably shown on the famous Indus seal - is also in the company

of a tiger. He is seated on a tiger skin or clad in a tiger skin ... Thus Bhairava's "vahanas" are occasionally the dog and the tiger or two animals which are a mixture of both (Sontheimer, 166; Hervorhebung von Sontheimer!).

Diese speziellen Verehrer von Bhairava/Khandoba waren also zunächst Tiger, die Bhairava zuerst in Menschen verwandelte und denen er dann beibrachte, sich wie Hunde zu benehmen - eine kynisch/zynische Domestikationsleistung, die hier nur der Gott vollbringt. Noch heute empfiehlt Richard Rosen im *Asana Workshop* zur Bewusstwerdung des Bewusstseins, man möge möglichst oft die *Hund-Haltung* einnehmen (> in: www.yoga-aktuell.de). Eine germanische Halb-Parallele zu Bhairavas Verwandlungskünsten bieten die Berserker, die als hündische Bundesgenossen sich vom Bären zum Hund wandeln (Falk, 19). Samartha Ramdas (1608 bis 1681), einer der größten indischen Heiligen, spricht von

dogs as big as tigers in one of his "abhangs" on Khandoba (Sontheimer, 166).

Ähnlich tigergroße Hunde werden im *Ramajana* (II 70, 21) erwähnt, das aber später entstanden ist als Herodots Gerücht von der Tiger-Hund-Connection: In Indien würden Hündinnen mit Tigern gekreuzt... Nicht ganz so sinnlos wie dieses Gerücht waren die Laute, die unsere „Tiger-Hunde“ austießen:

This reminds us somewhat of the ancient Pasupata vow which involved "avitad-bhasana" - uttering senseless or contradictory words (Sontheimer, 166).

Nicht nur die *Pasupata*-Sekte, auch die alten *Vratyas* und noch die *Mallas* verhalten sich hündisch und erscheinen ihrer Epoche verückt. Aber absurdes Theater ist kein Unsinn - und auch in diesen Zeremoniellen berührt sich „Sinnloses“ mit Karnevaleskem, denn



Eine Bhairava-Statue mit Hund. In: Dale-Green, Abb. 5 c.

the Vaggayyas still occasionally act like dogs during "jahtras" performing a round dance accompanied by drums and chants. In the middle of the circle devotees throw coins on a black woolen blanket and the Vaggayyas pick up the coins with their mouths, entertaining the devotees. The coins in this instance tend to replace the food which devotees offer to the bowls of the Vaggayyas. One is reminded of the famous scene of the dog dance rite in the Chandogya Upanishad (1.12; > 463-82) performed with the "udghita" chant in or



Der Hindu-Gott Bhairava reitet auf seinem Hund - an einem Türeingang in Benares, Indien, 1985; das Reittier Hund konnotiert die Unabhängigkeit des Reiters von Raum und Zeit; ein Beinamen Bhairavas ist "Svasva" (~ der den Hund als Pferd benutzt). Foto: David G. White © University of Chicago. In: D.G.White, Abb. 11. Rechts: Ein Kollege Bhairavas in Nepal: Der Gott Yamantaka auf (seinem Hund stehend. In: Leach, 12.



So schließt sich der Kreis von den *Mallari*-Hundemensch zu den Hundemensch der *Vratyas* wie zu den Singenden Hunden im *Chandogya Upanishad*. Bhairava fand Jünger im Deccan, im Norden und Westen Indiens, in Bengalen und in Nepal (> oben), wo er immer noch - mit anderem Namen - als hohe Gottheit verehrt wird (in Nepal ist der Hund eines der vier zu verehrenden Geschöpfe). In Nord-Indien erscheint Bhairava zur Geistervertreibung als schwarzer Hund (D.G. White, 105). Abgesehen von diesen positiven Aspekten Bhairavas empfinden die Hindus den mit Schädel-Emblemen geschmückten Gott als fürchterlich. Nach der Übernahme des Gottes in den Hinduismus werden zu seiner Entlastung seine Hunde mit schrecklichen dämonischen Zügen ausgestattet, während sie in der Ursprungszeit auch verehrt wurden: Damals Ambivalenz pur, jetzt negative Vereinseitigung. Ähnlich erging es ja den Hunden des Yama, die ursprünglich einen freundlichen Charakter hatten und erst in der späteren brahmanischen Literatur mit dämonisch-bösartigen Akzenten versehen werden (Hummel, 505). Wir sehen auf einem Bild aus Benares (> oben links) Bhairava auf einem stilisierten,

der to procure food. This is in remarkable accordance with the explanation ... of the origin of the dog in the Martanda Bhairava / Khandoba cult: the "Samaveda" ... became the dog of Siva and would forever stay at Siva's gate ... I noticed devotees of Birappa (~ Bhairava) in Andhra ritually drinking milk like dogs, barking and biting each other, and imitating the copulation of dogs,

berichtet Sontheimer noch 1984. Das karnevaleske Verhalten passt gut zum Termin der Zeremonie, die Februar/März stattfinden zur Feier des indischen Neuen Jahrs.



Khandoba und seine erste Frau Mhalsa "in a typical fashion" auf einer Form zum Prägen - die Abbildung ist daher seitenverkehrt - von Silberplaketten, die hauptsächlich zur Verehrung der Götter und Ahnen in Hausaltären dienen. Unter dem Pferd der Hund und rechts unten Khandobas zweite Frau Banai. Rechts > 489: „Statuette von Bhairava, Originalhöhe 20 ... cm. Links Bhairava mit „trisul“, Schwert („kadga“), „kapala“ und „cakra“. Unten der Hund, der an Daksas abgeschlagenem Kopf leckt.“ Bemerkenswert ist die analoge Haltung des Hundes im Zentralbild des Mithras-Kults (> 261): Eine verhaltensbedingte Übereinstimmung oder ein Derivat aus derselben Bildquelle mit dem entsprechenden mythologischen Hintergrund? Bild & Zitat in: Sontheimer, 1976, Tafel 4, Abb. 1. (oben) & T. 16, Abb. 2 (rechts).



äußerst großen und substanzvollen Hund, der viele Merkzeichen des Herdenschutzhunds aufweist. Die Kopfstruktur entspricht dem Steppentyp. Die Rute ist etwas befranst, das Fell hat eher Stockhaartextur. Es kann sich auf dem Bild von 1985 um einen schwarz-weiß-gescheckten Hund handeln, aber eher sehe ich hier einen „gelben“ Hund mit lohfarbenen Abzeichen, dessen Schwarz durch ein Verdünnungsgen aufgehellt ist, analog zum Istrianer-Herden-

schutzhund (> 155: Abb. 119): Über den Augen schwach angedeutet die Vieräugigkeit. Ginge es dem Künstler bei der Gestaltung des Bildes nur um den farblichen Kontrast, hätte ein durchgängig weißer Hund als Kontrapunkt zum schwarzen Gott vollkommen genügt. So aber können wir Intensitätsunterschiede in den gefärbten Bereichen erkennen, die eher dem Realismus verpflichtet sind. Bemerkenswert ist, dass der Aalstrich sich vom Hinterhauptbein bis zur Rutenspitze durchzieht. Man kann in der Darstellung des aufwärts reitenden Bhairava eine Formparallele sehen zu Schamanen der asiatischen Steppen, die z.B. nach dem Pferdeopfer auf einem „Krafttier“ reiten, himmelwärts auf einem Pferd, in die Unterwelt auf einem Bären, wie die Novizen. Der Hund nimmt bei Bhairavas Aufstieg die Stelle des Pferdes ein - so wird verständlich, dass Bhairavas Kult gerade die nicht-„arischen“ Teile der indischen Bevölkerung anspricht, ist doch das Pferd zunächst geradezu das Sinnbild der kriegerischen Überlegenheit der indo-arischen Invasoren; erst später verdrängt es im Rang den Hund als Transportier: Jetzt ist das Pferd echtes Reittier, und der Hund darf Pferd und Reiter nur noch begleiten (> links & 488: Abb. 1).

Bhairavas hundereitende Kollegen

Der nepalesisch-indische Gott Bhairava ist die vermutlich südöstlichste Manifestation einer vorbuddhistischen Vorstellung, die in ähnlichen Varianten über fast ganz Eurasien verbreitet ist. Im lamaistischen Tibet gibt es die Gestalt des weißgekleideten, weißbärtigen Alten Vaters *Khen-pa* (> 637-46), der auf einem weißen Hund (als Milchstraße gedeutet) reitet und als Gottheit des Himmelsraums über die Geister der Luft gebietet (Hummel, 353). In Riten, die dem *Khen-pa* gelten, wird ein Hundeschädel bei der Errichtung von Fadenkreuzen verwendet - dadurch sollen schädliche Geister gebannt werden. Diese Praxis erinnert an nordasia-

tische Hundepfer, denn der Hundeschädel vergegenwärtigt den Hund real: In den schamanischen Vorstellungen der Jäger-Kulturen sind die Knochen und besonders der Schädel eines Tiers von fundamentaler Bedeutung für die Vergegenwärtigung des betreffenden Tiers. In dem Alten Weißen Mann der Mongolen ist eine Gottheit dargestellt, die für Fruchtbarkeit und Herden zuständig ist (Ripinsky-Naxon, 1993, 217, FN 61) und die mit den Funktionen der keltischen Muttergöttin *of fertility and cattle* vergleichbar ist. Hier aber im Weißen Alten ist die männliche Tradition der Himmelsgötter schamanischer Religionen verkörpert, die den Monotheismus vorbereitet. In Teilen Asiens ist der Hund als „Reittier“ durch das Pferd ersetzt worden (> 609 ff.). Aber die hündisch-schamanische Tradition ist im Norden und Nordosten Asiens fast bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben, das nördliche Zentral-Asien dürfte eine, wenn nicht die Wiege des Schamanismus sein: Nach mongolischen Traditionen wird der Parallelgott des Weißen Alten, der Gott *Gnam*, von zwei Wölfen oder Hunden begleitet und er selbst „reitet“ ebenfalls auf einem Hund. Die Jäger bei den Rentier-Evenken der Mandschurei richten Gebete an einen *Herrn der Wildtiere, der Flüsse und Gebirge, der Mahun, Mayun* oder *Mahin* genannt wird. Derselbe Name dient jedoch bei den weit entfernt wohnenden Jenissei-Evenken in der Form *Main* zur Bezeichnung des Himmelsgottes, während *Mahin* bei anderen Evenken-Gruppen einfach Jagdglück bedeutet - stellenweise auch das Gegenteil: Götter oder Geister können geben, aber auch nehmen. Als Geber des Jagdglücks gilt den mandschurischen Evenken der anthropomorphe, mit individuellen Zügen ausgestattete Waldgeist *Bainaca* oder *Bajan* (~ reicher Vater), von dem ausdrücklich berichtet wird, dass er als riesiger Greis mit fahler Haut, langem grauem Bart, der die Brust bedeckt, und enorm langen Augenwimpern (das alles sind auch Symptome der Kynanthropie; > VI),

auf einem Hund mit sehr langen Beinen reitet (Paproth, 69),

bei den Birarcen reitet er auf einem Tiger - von dort ist nicht überliefert, ob er sich - wie in Indien - dem Tiger angleicht, so wie er sich kynanthropisch bei den mandschurischen Evenken dem Hund angleicht. Aber Tiger und Hund dürften hier wie in Indien und wie Löwe und Hund in Sumer bzw. Mesopotamien und wie Bär und Hund in Ost-Asien konvergieren. Der Hund als „Reittier“ des Großen Alten ist nicht nur über weite Teile Nord- und Ost-Asiens verbreitet. Auch auf assyrischen Tafeln werden, wie bei den Hethitern auch, Göttergestalten abgebildet, die auf Hunden stehen, wie schon Albrecht (31) bemerkt. Im hethitischen Bogazköy sind ein Götterkönig und ein geringerer Gott auf Hunden stehend dargestellt (Keller, 147). Und sogar die ägyptische Isis, auf die im Laufe der Zeit nahezu alle Eigenschaften der anderen ägyptischen Göttinnen, darunter auch die der ärztlichen Helferinnen, übertragen wurden, konnte in Rom auf einem Hund reitend dargestellt werden, auch kann sie selbst als Hündin erscheinen (> III). Das Volk der Na-Khi, das heute im chinesisch-tibetischen Grenzland lebt und früher im Küke-Noor-Gebiet (Sining: Grenzland zwischen China und Tibet) beheimatet war, bewahrt noch die matristische Vorform vom Mythos des Weißen Alten als Erdmutter mit dem weißen Himmelshund, wobei in diesem Zusammenhang die Erdmutter als Berggöttin (> III) zu verstehen ist. Später ergänzt das Pferd den Hund als Reittier des Schamanen und es löst ihn bei den Griechen als Pegasus ab, das geflügelte Pferd der Dichter (Lommel, 162), der antiken Nachfahren der schamanischen Sänger und Seher. Die chinesische Ideologie des *Wir und die Anderen* siedelt die Hunde-Menschen, und mit ihnen gekoppelt die Amazonen-Reiche, in zwei Gebieten an: Südlich des chinesischen Reichs und westlich davon. Südlich von China ist bei vielen Völkern der burmesisch-tibetischen Sprachengruppe eine Hundeabstammungs-Mythologie nachweisbar (> I). Und westlich von China sind es die zentralasiatischen Turk-Völker und deren östliche Nachbarn, die ebenfalls ihre Ab-

stammung von einem Hundevater und einer Menschenmutter ableiten. Zwar wirkt die chinesische Kultur, in der viele Elemente der westlichen und nördlichen Nachbarn enthalten sind, wie ein Keil, aber bei genauerer Betrachtung erscheint sie eher wie eine verfundene Brücke zwischen diesen beiden Regionen der Hundestammungs-Mythologie und des Schamanismus: So ist z.B. die Architektur des chinesischen Hauses, das rechteckig um einen Innenhof erbaut ist mit neun Kammern (3 x 3), zwar ein Abbild der ursprünglich neun Provinzen des alten China, aber es ist im Zentrum des Hauses auch der Weltenbaum als Achse der Welt mitgedacht (D.G. White): Der Weltenbaum ist aber ursprünglich nichts anderes als die Leiter des Schamanen in den Himmel, mithin ein vorchinesisches Element, das auf die Regionen westlich und nördlich von China rückverweist. Und nicht nur die chinesische Architektur bewahrt Schamanisches auf: Der hundereitende Gott selbst ist eine Verbildlichung des mystischen Flugs des Schamanen Bhairava oder der Schamanin Isis (als Sothis bzw. Sirius). Es ist die in allen schamanischen Kulturen weltweit verbreitete Vorstellung des Seelenflugs, die sich hier verbildlicht. Verursacht durch gewisse Alkaloide, die sich in fast allen Halluzinogenen befinden, entsteht das Gefühl der Schwereelosigkeit, hinzu kommt die optische Sinnes-täuschung, dass Objekte weiter entfernt scheinen als sie es sind, und natürlich die geistige Spaltung in der Trance, die es der Person im Anderen Zustand erlaubt, aus sich herauszugehen, d.h. den eigenen Körper zu verlassen, und sich von außen, meistens von oben, zu betrachten. Der angeblich *getötete Mensch* (Clottes / Courtin, 159) in der Grotte Lascaux (> I, 49: Abb. 92) ist wahrscheinlich nichts anderes als die Darstellung eines Schamanen, der sich selbst von oben betrachtet, im dritten Stadium der Trance. Gestützt wird diese Auffassung durch den Vogelstab als dem üblichen schamanischen Requisit, der neben dem „getöteten Menschen“ aufgepflanzt ist (> I, 49: Abb. 92) und auf den Seelenflug verweist - er steht

neben dem von der Seele verlassenen und deshalb scheinbar toten Körper. Dem Seelenflug-Motiv entspricht auch der vogelähnliche Kopf des angeblich „getöteten Menschen“, ein Detail, von dem Clottes gänzlich abstrahiert. Schon um -15.000 sehen wir in Lascaux diesen Seelenflug, und er ist nicht nur in den eurasischen Schamanenkulturen vom franko-kantabrischen Kulturkreis bis nach Indien verbreitet: Er hat sich als Metapher gehalten bis hin zum Roman *Der lange Schlaf* der amerikanischen Schriftstellerin Fran Dorf. Er ist dort verbunden mit einer anderen Art der Reise, dem, was man in der Jugendkultur der späten 1960er Jahre einen *trip* nannte. Diese außerkörperlichen Erfahrungen sind in der westlichen wie in der schamanischen Kultur bekannt: 16% der amerikanischen Bevölkerung des Jahres 2000 erklärten, dass sie solche Erfahrungen gemacht hätten, und bei den Marihuana-Konsumenten sind es 44% (Whitley, 115). Einige kalifornische Schamanen erkennen den Goldadler (*aquila chrysaetos*) als Teil ihres Fluges sowie ihres „Kostüms“ während des Flugs als Vogelmensch-Mischwesen (Whitley, 115). Auch auf die Bergwachtel (*oreortyx pictus*) wird häufig verwiesen. Der *Herr der wilden Tiere* war mit einem Mantel aus Bergwachtelfedern bekleidet, und der Schamane als Regenmacher ebenfalls. Graphische Zeichen wie Spiralen oder konzentrische Kreise stehen ebenfalls für die fliegerischen Fähigkeiten des kalifornischen Schamanen. Ist die Funktion von Vögeln, wie Adler oder Wachtel, und von graphischen Zeichen, die einen Wirbelsturm repräsentieren, wie Spiralen oder Kreis, leicht nachzuvollziehen als Metapher des Seelenflugs, so ist die Verwendung des Hundes als Fluchtier nicht unmittelbar verständlich. Wenn wir uns aber die technische Ausstattung des späteren Hadeshundes Kerberos vor Augen führen, dann erscheint der Hund selbst als Mischwesen, das sich vorn aus einem Hundekopf, bei Kerberos sogar aus mehreren Hundeköpfen, und ab dem Nacken aus Schlangen- oder Drachenschuppen und Vogelflügeln zusammensetzt (> III,

494). Bhairava und seine auf dem Hund fliegenden Varianten sind demnach Filiationen des Schamanen, der sich selbst fliegen sieht auf einer Synthese aus seinem Tiergeist und aus ihm selbst - eine gedoppelte mentale Dissoziation. Es verlockt, diese mentale Dissoziation als Basis scheinbar unterschiedlichster literarisch-mythologischer Produkte zu identifizieren. Eine Grundthese der Kynosophie ist ja, dass die verschiedenen konkreten Mythologien Eurasiens einer gemeinsamen Proto-Mythologie entstammen, die vielleicht paläolithischen, jedenfalls aber vor-neolithischen Alters ist und die im Neolithikum lediglich neu vermischt, aufgefrischt und modifiziert wurde. Das klingt sehr abstrakt und inhaltsleer, aber getreu dem Grundsatz, dass die Wahrheit konkret ist, bemühe ich mich, meine Thesen an möglichst vielen Details zu bewahrheiten. Ähnlich geht N. J. Allen vor, der an der Universität von Oxford für Indo-Europäische Studien zuständig ist und der sich auf sehr wissenschaftliche Weise fragt, ob nicht nur die griechische und die Sanskrit-Sprache einer gemeinsamen Proto-Sprache entstammen (was ja erwiesen ist), sondern ob auch die Mythen oder Epen der Griechen und der Indo-Arier auf einen Proto-Mythos zurückzuführen sind. Das haben wir auf kynosophischem Weg bereits als wahrscheinlich erkannt, und zu unserem kynosophischen Glück entwickelt N. J. Allen seine These an zwei berühmten Episoden aus den bekanntesten Epen der Griechen und Inder:

**Dem (vor?)-indo-europäischen
Proto-Mythos auf der Spur:
Des Odysseus Hund
im Lichte des *Mahabharata***

Die Argos-Episode in der *Odyssee* (17, 201-327) ist rasch zusammengefasst: Odysseus kehrt vom Trojanischen Krieg zurück nach langen Irrfahrten, er ist als Bettler verkleidet, und bevor er nach Ithaka

selbst geht, akklimatisiert er sich ein paar Tage bei dem Schweinehirten Eumaios. Dann wandern beide übers Gebirge zum Palast in Ithaka. Unterwegs aber treffen sie den Ziegenhirten Melantheus, dann endlich, schon vor dem Eingang zum Palast, Argos, des Odysseus alten Jagdhund, der seinen Herrn nach zwanzig mythischen Jahren der Trennung freudig wiedererkennt und dann unverzüglich das Zeitliche segnet. Die Kynosophin Cosima Wagner kommentiert das Ereignis nach einer Lektüre der *Odyssee* mit ihrem Mann Richard:

Abends die Odyssee; das Herrlichste daraus der Hund Argos; das tiefe Geheimnis der Natur wie nahe gerückt und etwas gelüftet. Der kranke Hund ist der einzige, welcher Odysseus durch die Verwandlung und Verkleidung erkennt – und stirbt, nach zwanzigjähriger Erwartung! (in: *Die Tagebücher*, 7. Januar, 1869)

Odysseus betritt nun seinen Palast, tötet die Freier seiner Frau und ist wieder König von Ithaka. Weniger bekannt als das Wiedersehen von Argos und Odysseus in Homers *Odyssee* ist eine Episode im 3. Buch des indischen Epos *Mahabharata*, in der es um das Treffen des Helden Bhima mit einem Affen namens Hanuman geht. Dieser Affe stellt sich bei näherer Betrachtung als hündisch konnotiert heraus, analog zum ägyptischen Gott Toth, und als ein Verwandter jener vier hundeköpfigen Affen, die in Ägypten die Sonne bei ihrem Aufgang begrüßen. Die hündische Konnotation dieser Affenart erklärt unbeabsichtigt auch Brehm in seinem Tierleben für den *Tschakma* (~ der Hundsköpfige):

Nur uns und ihm Bekannte durften eintreten, Unbekannten verwehrte er hartnäckig den Eingang und geberdete sich dabei so toll, dass er stets gehalten werden musste, bis der Betreffende eingetreten war, weil er sonst wie ein wüthender Hund auf denselben losgefahren sein würde (Brehm: *Tierleben*, 1, 152).

Brehms Beobachtung am eigenen Babuin, dem er bezeichnender Weise den spanischen Namen *perro* (~ Hund) gab, und sein Vergleich dieses Affen mit dem Hund machen deutlich, warum diese Affenart in der paläontologischen Logik hündisch konnotiert sein konnte. Eine andere *Tschakma* reizt den anscheinend leicht misogyn angehauchten Brehm zu einem weiteren Vergleich mit dem Hund:

Die menschliche Gesellschaft liebte sie sehr, zog aber Männer ganz entschieden Frauen vor und neckte und ärgerte letztere in jeder Weise. Auf Männer wurde sie bloß dann böse, wenn diese ihr etwas zu Leide gethan hatten, oder wenn sie glaubte, dass ich sie auf die Leute hetzen wolle. In diesem Punkte war sie ganz wie ein abgerichteter Hund. Man durfte ihr bloß ein Wort sagen oder Jemand zeigen: sie fuhr dann sicher wüthend auf den Betreffenden los und biss ihn oft empfindlich ... Sie folgte mir wie ein Hund, wenn auch nur in weiten Bogen, die sie nach eigenem Ermessen ausführte (Brehm, Tierleben, 1, 156-7).

Kommen wir zurück zu Bhima, der zwar auch auf dem Weg zu einem Palast ist, aber nicht zu seinem eigenen, sondern zu dem des Gottes Kubera (> 644-6): Bhima ist einer der fünf Pandava-Brüder (> 496-500), die sich im Himalaya langweilen, denn dort ließ sie und ihre gemeinsame Frau Draupadi vor einigen Jahren ihr Bruder Arjuna zurück, als er sich auf den Weg in den Himmel begab, um demselben einen Besuch abzustatten. Ob wir diese Himmelfahrt schon mit dem schamanischen Flug gleichsetzen sollen, überlasse ich den Lesern. Dass es im Himalaya aber tatsächlich bei indo-europäischen Stämmen Polyandrie gab, ist von Peissel an den hündisch konnotierten Minaro (> 647 ff.) bis in die Gegenwart nachgewiesen, und dieses Detail stützt irgendwie die These vom ethnohistorischen Realitätsgehalt dieses indo-arischen Epos. Bhima, der kräftige Zweitgeborene der fünf Brüder, wird nun von Draupadi zum Berg

Gandhamadana geschickt, um ihr ein paar Blümchen zu pflücken. Liegt hier eine Variante des Etana-Mythos vor? Etana fliegt (!) zum Himmel, um seiner Frau das Kraut des Gebärens, das Lebenselixier, zu holen, leider ohne Erfolg. Blümchen und Kraut könnten konvergieren zu einer schamanischen Heilpflanze. Arjuns Himmelfahrt und Bhimas Bergwanderung könnten die unverstandene Dissoziation einer frühen einzigen Seelenreise eines Schamanen Bhima-Arjuna sein. Bhima macht auf seiner Wanderung reichlich viel Lärm und weckt den dösenden Affen Hanuman, der mit seinem Schwanz schlägt, den Helden ob der Ruhestörung zur Rede stellt und zur vorläufigen Umkehr zwingt: Der Affe versperrt den Zugang zu etwas, was sich früher als Höhle und Eingang zum kristallinen Haus (> I, 41-2) am Berghang befand und wo der Schamane die „Herrin der Tiere“ um Fruchtbarkeit bat. Dazu musste er den Hund im Eingang zur Höhle überlisten, und eine erste These ist, dass dieser Hund jetzt jener Affe ist, der mit dem Schwanz wedelt, was auch Argos tat, als er des Odysseus Stimme hörte. Allein: Hanuman wedelt nicht wegen des freudigen Wiedersehens, noch nicht jedenfalls, er ärgert sich über die Ruhestörung. Aber auch Argos döst auf dem Misthaufen vor dem „Palast“ des Odysseus, es ist Nachmittag, und er genießt die letzten Sonnenstrahlen seines Lebens, wenn auch auf Kot und Urin von Schafen und Rindern; und auch Hanuman ist von Exkrementen umgeben, denn Bhima hat auf seinem Weg zum Gipfel Löwen, Tiger und Hyänen zu Tode erschreckt, so dass sie mehr unter sich lieben, als ihnen und Hanuman vielleicht lieb war. Beide Helden - Bhima wie Odysseus - richten das Wort an das Geschöpf, das vor ihnen liegt, und zwar deutlich erhöht liegt, denn Argos liegt auf der Spitze des Misthaufens, und Hanuman hat es sich auf einem großen Felsblock gemütlich gemacht. Aber bevor wir etwas überstürzen, wollen wir uns erst mit dem Fortgang der noch unbekannteren Episode vertraut machen: Bhima verlangt anmaßend freien Zutritt zum Berg, aber der Affe behauptet, zu krank und alt zu sein, um den

Weg freimachen zu können. Bhima will über den Affen steigen, ihm die Episode aus dem früheren Epos *Ramayana* in Erinnerung rufend, in der Hanuman, der Affe, einen Sprung über den Ozean schaffte - das könne auch er, meint Bhima von sich selbst: Er weiß noch nicht, dass dieser Affe jener Hanuman ist, der in früheren Tagen so beweglich war. Der aber bietet ihm stattdessen an, unter seinem Schwanz hindurch zu gehen. Doch Bhima schafft es nicht, den Schwanz des Affen anzuheben. Nun gibt sich der Affe endlich als Hanuman, seinen Halb-Bruder, zu erkennen: Bhima und er haben denselben Vater, aber verschiedene Mütter. Der Vater aber ist der Windgott - und das lässt uns nebenbei auf eine transpersonale Zeugung der beiden durch einen gemeinsamen Totemgeist schließen. Nachdem sich nun der Affe als Hanuman geoutet hat, erzählt er selbst von seinen Taten im früheren Epos *Ramayana*. Bhima will seinen Halbbruder in der olympischen Form sehen, die ihn in früheren Tagen auszeichnete - und auch das verbindet unseren Affen mit Argos, dessen Eifer in jungen Tagen Eumaios mit den Worten lobt:

*Freilich, das ist der Hund des ferne verschollenen Helden! Wäre er noch so stattlich und leistungsfähig wie damals, als ihn Odysseus beim Aufbruch nach Troja im Hause zurückließ, sähest sofort du die Schnelligkeit und die Stärke des Tieres. Keinerlei Wild entrann ihm in der Tiefe des Waldes, wenn er es aufgescheucht hatte (~ eine Lailaps-Variante? > VI); auch Spuren las er vortrefflich. Heute umfängt ihn das Elend, sein Herr starb ferne der Heimat, und die gefühllosen Frauen versagen ihm jegliche Pflege. Ja, wenn die Herrschaft nicht weiter mit Strenge die Weisungen durchsetzt, wollen auch nicht mehr die Dienstleute ihre Verpflichtung erfüllen, nimmt doch der weithin schauende Zeus dem Menschen die halbe Tüchtigkeit schon, sobald ihn ereilt die Stunde der Knechtschaft (Homer, *Odyssee*, 17. Gesang, 312-23).*

Hanuman kommt der Bitte seines Halb-Bruders nach und nimmt nun die Gestalt eines riesigen Berges an: Der Affe, hinter dem wir als Vorbild schon längst einen Hund vermuten, verwandelt sich also vom *KU* (~ Hund) ins *KUR*, ins Gebirge, und zwar in kein geringeres Gebirge als es der Himalaya nun einmal ist. Wieder zur Affengestalt geschrumpft, gibt er seinem Halb-Bruder noch ein paar nützliche Tipps und brüderliche Ratschläge mit auf den Weg und verschwindet auf Nimmerwiedersehen. Bhima findet nun endlich die gesuchten Blumen, besiegt nebenher die Raksasas, die dämonischen Berggeister (sie wären analog zu sehen zu den Freiern um Penelope), und findet wieder zurück zu seinen Brüdern und mit seinem Blumenstrauß zu der Frau, die er sich mit ihnen teilt - oder zu der Frau, die sich fünf Brüder als Männer hält - alles eine Frage der Perspektive. Halten wir bei der Gelegenheit fest, dass die Brüder und ihre Halb-Brüder aus Verhältnissen stammen, die der Polyandrie (~ Vielmännerei) im Himalaya scheinbar entgegengesetzt sind: Ihr Vater hat viele Frauen - aber diese Polygynie (~ Vielweiberei) ist nur scheinbar patriarchal, denn es handelt sich ja um einen transpersonalen Erzeuger: Polyandrie und Polygynie müssen keine echten Gegensätze sein.

Kommen wir nun zu einem kontrastiven Vergleich der beiden Tier-Episoden aus der *Odyssee* bzw. dem *Mahabharata*, bei dem ich mich auf Allens Vorarbeit stütze: Der Affe spricht, der Hund nicht - jedenfalls ist er zu keiner menschlichen Rede (mehr?) fähig, aber er wedelt mit seiner Rute und vermittelt Odysseus so die Information, dass er ihn wiedererkennt:

Argos ... wedelte sacht mit dem Schweif und senkte die lauschenden Ohren; nicht mehr reichte die Kraft ihm, sich seinem Gebieter zu nahen.

Argos ist tatsächlich zu schwach, Hanuman täuscht Schwäche vor. Aber beide kommunizieren mit einer Person, die sie aus frühe-

ren, besseren Tagen schon kennen und jetzt wiedererkennen, während der griechische Held seinerseits den gealterten Hund wiedererkennt, aber vortäuscht, ihn nicht zu kennen, Bhima aber seinen Halb-Bruder tatsächlich erst erkennt, als dieser seine wahre Identität preisgibt. Während Argos jünger als sein Herr und mit ihm anscheinend nicht verwandt ist, entpuppt sich der Affe als viel älterer Halb-Bruder, der dem Helden hier zum ersten Mal begegnet. Anscheinend hat die Argos-Episode keine konkrete Funktion im Epos, jedenfalls nicht für die vordergründige Handlung, hintergründig werden durch Argos' gutes Gedächtnis des Odysseus Frau Penelope sowie die Hirten Eumaios und Melantheus beschämt, weil sie im Gegensatz zum Hund Odysseus als ihren Gatten bzw. ihren Chef nicht wiedererkennen: Der Hund sieht mehr als der Mensch - ein schamanisches Axiom. Bhima bekommt hingegen von Hanuman Tipps, ohne die er die Blumen wohl kaum oder nicht so schnell gefunden hätte - Hanuman ist also unentbehrlich für den Fortgang der Handlung. Der Affe hilft also, während Odysseus in der anschließenden Einmannschlacht der zahlreichen Freier seiner Frau ohne Helfer entledigen muss. Zwischen Odysseus und Bhima gibt es zwar keine nennenswerten Übereinstimmungen, obwohl beide recht laut bzw. mitteilend sind, aber die Korrespondenzen zwischen Argos und Hanuman sind doch nicht so gering und schwach, als dass weiteres Nachdenken sich nicht lohnen würde. Das meint auch N. J. Allen, der völlig unkynosophisch, also ganz unverdächtig den identifizierenden Vergleich durchführt:

Da ist zunächst die erhöhte Position, in der sich beide Tiere befinden. Beide bewegen den Schweif, und für beide ist dies die erste Reaktion auf das Herannahen des Helden. Sie sind beide alt, scheinbar oder tatsächlich krank oder schwach, und beide sind sie unbeweglich: Könnte Argos, er liefe auf seinen Herrn zu; wollte Hanuman, er machte wenigstens den Weg frei. Beide Tiere waren ur-

sprünglich durchtrainierte Athleten, jetzt sind beide sehr alt: Argos hat zwanzig Jahre auf dem Buckel, und die Glanzzeit des Hanuman im Epos *Ramayana* liegt mehr als 11.000 sagenhafte Jahre zurück. Allen bemerkt, dass der Hinweis aufs hohe Alter in beiden Epen die Erinnerung an die Glanzzeiten vorausgeht. Und das alte Epos *Ramayana*, das im Epos *Mahabharata* erinnert wird, handelt wie die *Ilias*, das der *Odyssee* vorgelagerte Epos, vom Raub einer schönen Frau, zu deren Wiedergewinnung in beiden Epen zahlreiche Helden eine Expedition nach Übersee starten. Übereinstimmungen also nicht allein in der konkreten Episode, sondern auch im Verhältnis der beiden Epen zueinander. Mit dem schönen Schein der Oberfläche sollten wir uns nicht bescheiden, der Frauenraub ist sicher ein indo-europäisches Grundthema gewesen - man denke an den Raub der Sabinerinnen durch die jungen, aber frauenlosen Gründer von Rom. Aber noch weiter hinten in der Urgeschichte geht es um die Seelenreise des ersten Abenteurers der Menschheitsgeschichte, geht es um die Unterweltsfahrt des Schamanen zur „Herrin der Tiere“. Der oder die See unter der Erde, noch den Mesopotamiern bekannt als Süßwasserozean, ist eines der Hindernisse des Schamanen als Seelengeleiter: Es kann auch ein reißender Strom sein - konkrete Beispiele für solche Gewässer gibt es genug im 1. und 2. Band der *Kynosophischen Zeitreise*. Doch bevor ich die schamanische Seelenreise als letzten und vielleicht doch zu abstrakten Nenner der beiden Episoden kennzeichne und die Leser doch nicht (restlos?) überzeugen kann, sollten wir uns an das Motto dieser Zeitreise erinnern: *Die Wahrheit ist konkret*. Und wenn es eine indo-europäische Wanderung gegeben hat, dann gab es auch ein indo-europäisches *homeland*. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab es dort keine Affen, wie die indo-europäischen Sprachhistoriker dem indo-europäischen Lexikon entnehmen - und daraus zieht Allen für die der *Odyssee* und dem *Mahabharata* gemeinsame proto-indo-europäische Vorstufe eine kynosophisch ungeheuerere Konsequenz:

Most likely then, in the proto-narrative scene implied by the detailed similarities, the hero encountered not an aged monkey but an aged dog. Maybe there is even a hint of this ..., since tail wagging is more natural in a dog than the corresponding movement by Hanuman is in a monkey (Allen, 14).

Mit dieser tierpsychologisch vielleicht nicht ganz überzeugenden Differenz zwischen Affe und Hund geben wir und Allen uns aber nicht zufrieden: Im sehr kurzen 17. und letzten Buch des *Mahabharata* begehen sich in der vorletzten Episode die fünf Pandava-Brüder mit ihrer Schwester und Frau oder die Frau mit ihren fünf Brüdern und Männern auf ihre letzte Reise, natürlich zum Himmel im theologischen Sinn, und dabei sind sie

joined by a dog,

wie Allen das als Nicht-Kynosoph emotionslos und äußerst knapp zusammenfasst. Anders im *Mahabharata* selbst - dort heißt es von den fünf männlichen Gefährten, dass

Draupadi forming the sixth, and a dog forming the seventh (in: Afshar, 226),

Exakt diese Formel der Aufzählung wiederholt der *Koran* (> 288-305) in seiner 18. Sure, vom *Mahabharata* über mehr als 500 Jahre und über tausend Kilometer räumlich und auch kulturell getrennt. Die Formel legt den Schluss nahe, dass Draupadi als sechster und der Hund als siebter Gefährte konzipiert sind - womit die Tatsache, dass die Schwester und ihre Brüder

joined by a dog

sind, ganz andere Dimensionen erhält: Nun erscheint die polyandrisch organisierte Gruppe als spätes Abbild des Jung-herdenkriegerverbands, und zwar als „Bruderschaft“ mit einer amazonischen Waf-

fen-„jung“-frau, die die wölfische Seite ihres Animus auslebt. Und zum anderen erscheint der Schluss der Geschichte jetzt als verkürzte Variante vom Ideal-König, der mit seinen Gefährten und seinem Hund auf die allerletzte Jagd geht, um in einer Höhle im Gebirge auf den neuen Heilseinsatz zu warten.

God as a Dog - oder: Nicht ohne meinen Hund!

Das *Mahabharata* ist das große Helden-Epos Indiens und entstand in einem Zeitraum von 600 Jahren, und zwar von -300 bis 300 u.Z.; dies zu wissen, ist nicht überflüssig angesichts der Tatsache, dass sich trotz massiver canophober Einflüsse der Hund im Schluss des Epos (wie ja auch im *Koran*) bis heute erhalten konnte - der Hund wird nämlich hier zum Prüfstein für die moralische Integrität des idealen Königs Yudhisthira, der im Leben nur einmal versagt hat, das allerdings im zerebralen Würfelspiel gegen seine Konkurrenten: Die Folge ist ein dreizehnjähriger Krieg und am Ende der freiwillige Rückzug Yudhisthiras von der Macht - auf seiner letzten Reise, die auf dem Weltberg Meru im Himalaya-Gebirge enden wird, wollen ihn seine vier Brüder Sahadeva, Nakula, Arjuna und Bhima sowie Draupadi und der besagte Hund begleiten. Die Reise der aufrechten Sieben wird nun von Allen weiterhin recht prosaisch geschildert:

As they traverse the Himalayas, one by one Draupadi and the brothers die, except for Yudhisthira. Disregarding the urgings of the god Indra, Yudhisthira loyally refuses to abandon the dog, who in the end turns out to be his divine father Dharma in disguise. The hero is congratulated on his steadfast sense of duty and is transported to Heaven (Allen, 15).

Fünf der aufrechten Sieben sind auf dem Weg gestorben, und so können nur ihre Seelen in den Himmel gelangen, denn *the yogic strength of each exhausted because of a certain moral fault* (Afshar, 227): Draupadi wird z.B. einseitige Parteinahme vorgeworfen, Sahadeva Überheblichkeit, Nakula Eitelkeit usw. So bleiben Yudhishthira und der Hund übrig. Jetzt erscheint Indra in seinem Streitwagen und lädt den König ein, einzusteigen und mit ihm in den Himmel zu fahren, und zwar mit Seele *und* Leib; aber:

Yudhishthira refuses to leave without his brothers and Draupadi, but the god assures him that their souls have already reached heaven, adding that Yudhishthira is the one and only man who shall do so in flesh and blood (Afshar, 227).

So könnte sich Yudhishthira einreihen in die prominente Serie der indo-europäischen Idealkönige, die mit Seele *und* Leib, also unsterblich, und mit Pferd und Hund in der Höhle des Weltbergs schlafen und auf das Zeichen warten, in dem sie siegen sollen. Eine einmalige Chance, wie Indra selbst betont, aber Yudhishthira will die Einladung nur annehmen, wenn der Hund ihn in den Himmel begleiten darf. Nun müssen auch und erst recht in Indras Himmel die Hunde leider draußen bleiben, denn allein ihr Blick oder Anblick würde ja schon auf Erden ein zeremonielles Opfer um seinen wohltuenden Effekt bringen - wie auf vedischer Erden, so im vedischen Himmel. Und so muss die Bitte, den Hund im erlauchten Kreis zuzulassen, abschlägig beschieden werden, ganz gleich, welche Verdienste sich der Antragsteller in seinem Leben um die Menschheit erworben hat. Yudhishthira ist nur um eine Haaresbreite - wir erinnern uns an die *Çinvat*-Brücke, die auch genau diese Breite hat - von der Unsterblichkeit entfernt, und er bräuchte nur, so argumentiert Indra, auf dieses wertlose Tier zu verzichten, aber Yudhishthira weigert sich standhaft, einen so loyalen und hingebungs- wie entsagungsvollen Begleiter und Helfer wie diesen treu-

en Hund vor dem Tor zum Himmel zurückzulassen. Denn er hat als König ja den Amts- eid geleistet, niemals einen gerechten Untertanen im Stich zu lassen. Die hart geführte Diskussion zwischen Gott und König endet natürlich damit, dass für diesen Hund eine Ausnahme gemacht wird - der König hat gewonnen, und dies in zweierlei Hinsicht: Er ist seinem Prinzip nicht untreu geworden, und der Hund entpuppt sich als Maske von Yudhishthiras Vater Dharma, und der ist die gottgewordene Redlichkeit und Geradlinigkeit in Person - der Apfel ~ Sohn fällt nicht weit vom Stamm(vater):

The dog turns out to be the god Dharma in disguise - divine Rectitude testing his human reflection,

so fasst Afshar überzeugend knapp zusammen: Der Vater schuf den Sohn nach seinem Ebenbild - also mit übermenschlichen Eigenschaften, und so soll der Sohn auch bleiben. Der Hund hilft dem König, den Tod zu überwinden und seine wahre Natur durch ein moralisch korrektes Leben zu beweisen:

The divine father (~ Dharma), the superhuman child (~ Yudhishthira), and the transmutative, sub-status animal are cuts into the same crystal,

meint Afshar (229), diesmal poetisch das Prinzip der Konsubstantialität von Mensch und Hund formulierend, und er ergänzt, dass die Präsenz des Hundes auch das Ergebnis einer Erzähltradition ist, die dem Muster entspricht vom Ideal-König, der wegen eines Versagens - das ist für Yudhishthira die folgenreiche Unaufmerksamkeit im zeremoniellen Würfelspiel - sich von der Welt zurückziehen und in einer Höhle auf eine neue Chance warten muss. Es fehlt vom Erzählmuster hier natürlich die Letzte Jagd, aber es fehlt nicht der Hund, der hier, in dieser indischen Variante, eine neue und keineswegs canophobe Motivation erfährt. Und das, obwohl die Aversion manifest wird in Indras Haltung dem angeblich wertlosen

Tier gegenüber. So wird des Königs ambivalente Charakterstruktur vom canophoben Indra dissoziiert in den redlichen Yudhishthira und den wertlosen Hund - der Hund repräsentiert auf paradoxe Weise die minderwertigen Anteile des königlichen Charakters - paradox, weil er sich gerade hier, auf der Wanderung zum Weltberg Meru und vor dem Himmelstor, eben nicht so verhält, wie Indras canophobes Vorurteil es gerne hätte. So straft der König den Gott Lügen und lässt uns vermuten, dass die spezifisch indische Aversion dem Hund gegenüber keine originär indo-europäische ist, sondern in der überheblichen Abgrenzung der Indo-Arier gegen die Substratbevölkerung ein willkommenes Instrument der Auto-Definition der neuen Herren war: Wir hier oben, ihr da unten, ihr Hundeköpfigen. Der Hund, der die Pandava-Brüder auf ihrer letzten Reise begleitet, erinnert auch an die Funktion des Hundes als Seelenleiter. Darin geht der Hund aber nur auf für *Yudhishthira*, die anderen Brüder und die Frau sterben, bevor sie den Himmel erreichen. Der Hund, dem sich *Yudhishthira* so loyal verbunden sieht, dass er auf seinen Platz an der Sonne zu verzichten bereit ist, entpuppt sich als tierische Erscheinungsform von *Yudhishthiras* göttlichem Vater Dharma (andere nennen auch Yama (in: Lévy, 581), auch wenn Allen dieses Spezifikum der Erscheinungsweise zur Verkleidung verflacht. Wir erkennen hier unschwer die Inversion der in Eurasien weit verbreiteten Hundestammvater-Geschichte: Jetzt tritt der Vater sekundär als das auf, was er bewusstseinsgeschichtlich nur primär gewesen sein kann: Als tierischer, weil transpersonaler Erzeuger. Der oder die Erzähler des Epos sind bereits so der clanmäßigen totemistischen Organisation entwachsen, dass sie dieses Detail der früheren Fassung nicht mehr angemessen verstehen und wohl nur noch der Kuriosität halber weiter kolportieren, es dabei aber geschickt neu motivieren. Ähnlich erging es wohl Homer und seinen Vor-Arbeitern, deren Erzählung(en) er wohl künstlerisch vollendend zur *Ilias* und zur

Odyssee zusammenfasste, wie es seine indischen Kollegen für die Epen *Ramayana* und *Mahabharata* taten: Vergleicht man die letzte Episode des *Mahabharata*, also die letzte Reise des Yudhishthira, mit der letzten Reise des Odysseus, dann ergeben sich folgende Übereinstimmungen, die eindeutig hündisch konnotiert sind, wie auch der Oxforder Nicht-Kynosoph N. J. Allen feststellt:

One notes a hero traveling on foot through mountains, and one who, shortly before reaching his ultimate destination, is involved with a dog; the dog does not speak, but is spoken about with a third party. No other passage of the epic involves this canine form of the god, but the god himself is intimately linked with the relevant hero: Dharma was the progenitor of Yudhishthira, is incarnated in him, and ... governs his first-functional (> Dumézil) personality - which he affectingly displays here in his dharmic (~ der all-umfassenden kosmischen Ordnung gemäß) loyalty to the animal (Allen, 15).

Die tierische Erscheinungsweise des Vaters, der nach indischer Überzeugung in seinem Sohn inkarniert ist, äußert sich im Nachkommen noch als besondere, ja unabdingbare Loyalität zum Hund: Lieber verzichtet *Yudhishthira* auf den Himmel als auf seine dem treuen Hund entlehnte Identität. Mit Hilfe der Tiefenpsychologie lässt sich diese Erkenntnis von der Oberfläche in die Tiefenstruktur übertragen: Dazu müssen wir wissen, dass Yama und Dharma konvergieren in ihrem Aspekt der Harmonie und Ordnung. Indem *Yudhishthira* seinen Hund nicht aufgibt, verzichtet er lieber auf einen äußerlichen Himmel als auf seine innere Harmonie: *Yudhishthira* hätte seinen inneren Hund(einstinkt) aufgeben müssen. Innere Harmonie aber ist das höchste Ziel indischer Bewusstheit. Repräsentant dieser Bewusstheit ist Yama, der Erste Mensch und der Erste Tote, die Anthropos-Figur der indischen Mythologie. Er wird später Richter

an der Seelenwaage der Toten - befindet sich die Seele im inneren Gleichgewicht? Und er wird zum Herrn der Unterwelt. In deren griechischer Abteilung hätten wir auf Semele treffen können, die Mutter des Dionysos, die zuerst von Zeus auf Befehl der eifersüchtigen Hera mit einem Blitz verbrannt wird, im Sterben ihren Sohn vor der Zeit zur Welt bringt, dann in die Unterwelt absteigt, von ihrem Sohn aber später erlöst und zu einer olympischen Göttin befördert wird. Bevor es aber dazu kommt, muss Dionysos, den Zeus als hermaphroditischer Mutterersatz weiter austrägt (> III, 417-20), von „wilden“, im „Wald“ lebenden Frauen als Ammen aufgezogen werden, die später als die Mainaden bekannt werden (> VI) und die wie die hündische Göttin Hekate Fackeln tragen (> III). Dann gehören sie wie die Nymphen und die Priesterinnen zum ekstatischen Schwarm des nun erwachsenen Dionysos, der als phallischer Gott der Vegetation für Fruchtbarkeit und speziell für Wein sorgt (> VI). Man stellt ihn mit Früchten und Weintrauben dar, geflügelt ist das Wort vom *Weinlaub im Haar* nicht erst seit Ibsens *Hedda Gabler*.

Ecstasy, drunkenness, orgiastic worship, spiritual inspiration but also confusion, hallucination, and delirium were all associated with him (Abt, 206).

Das alles sind Kennzeichen, die sich für einen christlichen Gott nicht ziemen - der ist eher apollinisch und weniger dionysisch konzipiert. So entsteht ein Defizit, das Dionysos ausgleichen könnte. Ihn erkennt die Tiefenpsychologin Regina Abt in dem Traum eines jungen Patienten, der Analytische Psychologie studiert. Seinen Traum verschränkt Abt in ihrer Analyse mit der letzten Episode des *Mahabharata*:

A bishop in a green-colored garment actually made out of grape leaves says that priests should listen to what God says, but God is a dog. Is it my dog whose name he mentioned?

fragt der angehende Analytiker, und Abt gibt ihm folgende Antwort: Dieser grüne Bischof (mit Weinlaub auch im Haar?) kann kein christlicher Bischof sein - so einer würde Gott niemals mit einem Hund identifizieren. Im Mittelalter hätte man ihn für diese Aussage als Häretiker verbrannt:

If in official Christian doctrine an animal is mentioned, it is usually reduced to the embodiment of devilish instincts and greed. But popular feeling has always assigned animals to defined places and personalities ... In the dream, the bishop is wearing a green garment that is made out of grape leaves. This aspect brings him close to nature; the grape leaves give him the attributes of Dionysus (Abt, 205).

Aus tiefenpsychologischer Sicht kann der Bischof mit Weinlaub im Haar verstanden werden als ein Seelengeleiter, der zur Bewusstseinsweiterung mehr beiträgt als ein konventioneller Bischof es je könnte:

He is closer to the people than the pope. With the green grape-leaf garment he is complemented by aspects of nature and therefore the feminine. This image points to a different attitude toward dreams and inspiration from the depths of the unconscious, also to the realm of death, the earth, and the dark and dangerous side of nature. The latter have been neglected in official Christian doctrine. Despite being an archetypal part of human nature, they could no longer be addressed in ritual and worship, as was and still is the case in all pagan cultures.

Nowadays the result is an irrational fear of the unconscious, on the one hand, with the whole aversion to everything that cannot be grasped rationally. On the other hand, there is the fascination of all sorts of esoteric theories and irrational movements, and such things as

science fiction films and the like, not forgetting alcohol and drug abuse. In our dream, however, all the parts of human nature are contained in the image of the Dionysian bishop, who represents a spirit of wholeness and who could play a new leading role on the level of consciousness ... Our dream, as well as the Mahabharata story, reveals the godly nature of the dog instinct. A Christian bishop would hardly have found out about this dog-god. It is Dionysus, a god of nature, who completes the Christian one-sidedness and who brings this realization. To experience the dog instinct would correspond to a feeling of harmony, of inspiration from one's inner nature, and a connection with the deepest regions of the natural spirit, where animals are gods (Abt, 206-7).

Vor all diesen Tier-Gottheiten aber ist es der Hund, der am ehesten auf der Schwelle liegt zwischen „Natur“ und „Kultur“ und der deshalb auf vollkommene Weise das Bewusste mit dem Unbewussten verbindet. Unser Träumer muss bereit sein, auf die Stimme seines inneren Hundes - *his master's voice* - zu lauschen, nämlich der Stimme seines Unbewussten, so als ob es Gottes Stimme sei:

This gentle voice could once again open the gates to the unconscious and help the young man find his way down into the world of the darkness that has been rejected, where we are unconscious of our drives and shadows (Abt, 207).

Yudhisthira hat diese Verbindung zum Unbewussten gefunden und sieht sie in seinem Hund personifiziert:

God as a dog is a compensation for the dreamer's image of God, which was too lofty and airy and cut off from the instinctual side, which is nowadays true for most people in our Western culture (Abt, 207).

Der innere Hund - das Symbol auf der Schwelle zwischen Bewusstsein und Unbewusstem

Dieser Hund wird als Gott zum Urbild einer seelischen Instanz und Energie, die als hündische Personifikation des Unbewussten ebenso wie der alltägliche Hund gefüttert und gepflegt sein will:

Without our attention this archetype is as lost as a stray dog without a human being. In the Mahabharata, absolute faithfulness and voluntary self-sacrifice are needed for the sake of the dog - even the willingness to forsake heaven (Abt, 207).

In tiefenpsychologischer Sicht erhält Ibn Umail's Hund auf dem Dunghaufen der Geschichte (> 294-5) eine neue Dimension, die auch Freud beinahe erkannt hätte, wie Marie-Louise von Franz spitz anmerkt:

On the one hand he saw that on the dunghill of repressed contents lay the important life principle of the psyche, but at the same time he denied its being the power of God by not seeing the divine aspect of love, but calling it only a biological drive. Our author (~ Ibn Umail) is fully aware of the paradox of Eros. The symbol of the dog stands for what we reject and throw away because it seems useless. It is also what we take as being banal and self-evident, the naked facts of life so to speak. Within that dung or ashes lies hidden the creative activity of God, which constantly sustains our existence (in: Abt, 208).

Vergessen wir nicht, dass auch des Odysseus Hund Argos auf dem Dunghaufen der Geschichte lag, wie Hanuman auch. Erst die Begegnung mit diesen unscheinbaren Hunden ermöglicht den Fortgang der Geschichte. Wer diesen Hunden aus dem Weg gehen will, ohne sich ihnen wirklich zu stellen, der diffamiert sie als inneren Schweinehund

oder als hunds-köpfigen Sohn einer „Hündin“. Das Symbol des Hundes in Träumen wie in mythologischen Texten wie in Kulturhandlungen bedeutet die Liebe zum Leben:

The dog is associated with Eros, and it appears whenever the quality of feeling enters. With its scenting nose it is an instinct showing us which way to go, a guide to the beyond, to the spiritual world, to the unconscious. In this respect it is also a healer ... because it sniffs out healing impulses for us from the depths of the unconscious psyche. As a god of death and hell it is associated with the perils of the unconscious, which can only be resisted with a genuine sacrifice and an attitude of devotion and respectful modesty. Entering the unconscious with the selfish intention of enjoying an advantage in outer life means risking the savagery of Cerberus (Abt, 208).

Es wird sich noch erweisen, ob die heutigen Versuche, den Sitz religiöser Bedürfnisse im Hirn naturwissenschaftlich präzise zu lokalisieren, nur ein neuer Trick sind, um den Hund in uns und d.h. auch den Kerberos in uns zu überlisten - analog zu Hermes, der die Hunde würgt oder zum Würgen bringt, und Herakles, der den Kerberos ans Tageslicht des Bewusstseins schleppt, ihn aber nicht tötet - weil er ihn nicht töten kann? Ob dieser naturwissenschaftliche Zugang zu unserer inneren Unterwelt ohne Opfer möglich ist? Man wird sehen. Das Symbol des inneren Hundes ist durch seine Ambivalenz besonders gekennzeichnet: Es kann die Sonnenseiten unserer Psyche, aber auch ihre Schattenseiten verbildlichen. So ist der Hund als Feuerbringer ein Bild für den Menschen, der durch Kontrolle des Feuers Wärme, Licht und Schutz vor wilden Tieren in der Nacht ermöglichte. Der Schattenaspekt des Feuerbringers aber verweist auf unkontrollierte Emotionalität. Weiterungen dieses Schattens sind Aggressivität, unersättliche Gier, und - wie Abt (209) meint - auch eine besonders konservative gesellschaftspolitische Einstellung.

We need to develop a relationship to this instinct (~ der Hund(einstinkt) in uns) in order to avoid becoming possessed. Then this fiery energy is purified of its shadowy aspects, just as fire means not only destruction but also light and warmth. This goal of containing the fire inside was the goal of alchemical work (für C.G. Jung ist die Alchemie ein Vorläufer der Tiefenpsychologie; in der Alchemie spielt der Hund als Symboltier eine wesentliche Rolle: > VI). It all depends on our way of dealing with it. The wolf instinct (man denke an die „Wolfs-“, aber auch an die „Hunde“-Krieger; > 5. Kapitel & > VI) can be dangerous unless we find the right approach, but it might also set free unknown forces. The dream of the Dionysian bishop and the story from Mahabharata make clear how much we (~ im Mahabharata ist es immerhin der oberste Gott Indra!) tend to underestimate this dog instinct. Why else would we need such great compensatory images?

fragt Regina Abt (209), und man kann ihr wohl nur zustimmen. Kommen wir jetzt und zum Abschluss wieder zurück zu unserem Vergleich zwischen dem griechischen Epos *Odyssee* und dem indischen Epos *Mahabharata* in Bezug auf das Hundensymbol: Die vordergründigen Übereinstimmungen zwischen der letzten Reise des Odysseus und der des Yudhisthira gehen nicht so weit, dass die heimliche Identität auch des Vaters von Odysseus die eines Hundes ist; aber Loyalität gibt es auch noch, kurz bevor Odysseus den Hafen der Ehe erreicht. Der Hund bekundet seine Treue zu seinem Herrn, der Herr verdrückt heimlich ein paar Tränchen ob des beklagenswerten Zustands seines Hundes. Die Loyalität ist nicht bis zur absoluten wechselseitigen Treue ausgeformt, jedenfalls nicht (mehr) auf Seiten des Odysseus. Diese partiellen Übereinstimmungen lassen auch den Nicht-Kynosophen Allen zu dem Schluss kommen, dass man

nevertheless, even at this point, one might wonder whether Argos results from a fusion of two proto-narrative animals whose distinctness is retained in the Sanskrit. If so, the Greek dog would be cognate not only with Hanuman but also ... with the canine form of Dharma (Allen, 15).

Vergessen wir nicht, dass der methodisch sehr bewusst vorgehende Allen unseren kynosophischen Hintergrund nicht hat. Er bewegt sich seiner eigenen Einschätzung nach auf Glatteis, wenn er die heimliche Identität von Hanuman und Argos und deren heimliche Identität mit einem hündischen, transpersonalen Vor-Vater der Griechen und Indo-Arier, hier Dharma, andeutet. Wir Kynosophen müssen so vorsichtig nicht sein, sind wir uns doch eh des lebhaften Widerspruchs der Nicht-Kynosophen gewiss. Aber nicht nur zwischen dem *Mahabharata* und der *Odyssee* gibt es bemerkenswerte Übereinstimmungen hinsichtlich des Hundes als Alter Ego eines Menschen:

In der christlichen Legende der *Sieben Schläfer von Ephesus* ist der Hund der *Achte Schläfer* und trägt den Namen *Viricanus* (in: Lévy, 580; > 291) - die wesentlichen Komponenten des leicht verballhornten Namens sind natürlich *vir* (~ Mann) und *canis* (~ Hund). Dieser merkwürdige Hund-(emann) gleicht dem Affenmann Hanuman, dem General eines Affenheers und der Verkörperung grenzenloser Loyalität sowie übermenschlicher Kraft. Dieser Hund-(emann) soll sich den sieben Bekenner christlichen Glaubens auf ihrem Weg zur rettenden Höhle angeschlossen haben, wie islamische Erzähler der Geschichte zu berichten wissen: So erfahren wir z.B. von Sadi im *Gulistan*, dass dem „Hund“, weil er den frommen Sieben gefolgt sei, ein menschliches Antlitz verliehen wurde. Verwandelte sich der Hundemensch *Viricanus* in einen vollwertigen Menschen, als er den richtigen Glauben annahm? Mag sein - es erging schließlich dem hundsköpfigen und übermenschlich kräfti-

gen Christophorus genau so, bevor er ein Heiliger wurde, aber auch Gott Dharma - oder war es doch Yama? - wandelt sich am Ende des *Mahabharata* von einem Hund in seine göttliche ~ menschliche Erscheinung. Mit dem von seinem Hundskopf erlösten Christophorus werden wir uns im nächsten Band befassen. Dass dem treuen oder bekehrten Hund der Zutritt zum „Himmel“ erlaubt wird, bedeutet aber doch auch, dass er an den (Sternen)-Himmel versetzt wird, dass er v.a. dort zu orten ist. Auch das werden wir im 6. Band der *Kynosophischen Zeitreise* untersuchen - aber nach dem Dank Yudhisthiras an seinen Hund-(evater) interessiert uns jetzt der Undank, der so oft der Welt Lohn ist für des Hundes treue Dienste, für seine beispiellose Loyalität zu seinem Herrn und zu dessen Familie.

Der zu Unrecht verdächtige Hund

Ibn al-Marzuban ist ein arabischer Schriftsteller der früh-islamischen Zeit, der seinen Zeitgenossen tief enttäuscht über deren moralische Qualitäten den Hund als Wunschspiegel vorhält in seinem

Book of The Superiority of Dogs over many of Those who wear Clothes.

In diesem Buch, das zum größten Teil eine Sammlung früher entstandener Texte und keine Neuschöpfung des Autors darstellt, findet sich zum Schluss eine Geschichte, die die moralische Thematik auf dramatische Weise bündelt. Es ist die Geschichte vom moralisch vorbildlichen Hund, der von seinem Herrn zu Unrecht erschlagen wird - nach dem Motto: Erst das Urteil vollstrecken, dann den Prozess führen - eine Geschichte, die auch in Europa spätestens vom Mittelalter an verbreitet war bis ins 20. Jahrhundert und didot dort vornehmlich den Jagdhund eines Adligen betrifft:

*Der Hund, irrtümlich erschlagen, nachdem er ein kleines Kind vor einer Schlange gerettet hatte, wurde zum Gegenstand abergläubischer Verehrung ... Die Bauern ... hörten die Geschichte vom edlen Verhalten des Hundes, für das er hätte belohnt werden müssen. Sie besuchten die Stätte (~ des Hundetotschlags), verehrten den Hund wie einen Märtyrer, beteten dort für ihre Krankheiten und Nöte. Und viele von ihnen wurden Opfer teuflischer Vorspiegelungen und Verführungen (aus der Sicht der christlichen Missionare, nicht der Bauern und Bäuerinnen), denn der Teufel nahm die Gelegenheit wahr, die Menschen in den Irrtum zu locken. Vor allem aber brachten Frauen ihre kranken oder schwächlichen Kinder an diesen Ort (Schmitt, *Der heilige Windhund*).*

Dieses Textmuster ist von Europa - dazu bringe ich ein eigenständiges Kapitel im 6. Band der *Kynosophischen Zeitreise* - bis Indien weit verbreitet, dort v.a. im dravidischen Teil (wie wir gleich noch sehen werden), was schon zu der Vermutung geführt hat, es sei dort auch erfunden worden. Da es aber auch in der buddhistischen, hebräischen, iranischen und europäischen Tradition verbreitet ist, übersteigt das Muster den Rahmen einer einzigen Sprachfamilie oder Gesellschaftsform bei weitem.

Für Indien als Ursprungsort des Musters spricht vielleicht die hohe Zahl unterschiedlicher Textvarianten - und auch die indische Einbettung des Musters in nicht-mythologische, wenn auch immer noch juristisch relevante Zusammenhänge spricht für die ungleich höhere Akzeptanz des Textmusters in Indien, während in den übrigen Regionen Eurasiens im Grunde immer dieselbe Variante erzählt wird, die aber ihrerseits sich näher am ursprünglichen mythologischen Kern befindet; das könnte zwar hindeuten auf einen Import des Erzählmusters, vielleicht zur Zeit der

Kreuzzüge, es verweist aber auch im nicht-indischen Teil Eurasiens auf eine große Akzeptanz dieser Hunde- und Menschengeschichte, die die Ambivalenz des Hundes positiv vereinseitigt und dafür die Ambivalenz des Menschen ins rechte, nämlich äußerst drastische Licht rückt - diese Akzeptanz ist wohl zurückzuführen einerseits auf die Erinnerung an hündisch konnotierte, aber vom frühen westeuropäischen Christentum in Europa bekämpfte „heidnische“ Mythologien, andererseits auf den unerschöpflichen Mythos vom Helden, der mit seinem Hund als Begleittier den Drachen (~ vertreten durch die Schlange) oder sonst ein wildes Tier tötet. In der walisischen Variante von *Gelert's Grave* (> 504) ist es nicht die Schlange, sondern der böse Wolf, der in die Ordnung der vom Menschen domestizierten Welt einbricht. Der subversive Hintersinn nicht nur, aber besonders der europäischen Variante des Textmusters besteht nun darin, dass es gerade der Mensch ist, der sich mit dem eindringenden Ungeheuer auf eine Stufe stellt, indem er ebenso unbeherrscht seinen ersten Regungen nachgibt, ohne Vernunft walten zu lassen. Und es ist gerade ein Vertreter jenes Standes, dem im Mittelalter auch die örtliche Rechtsprechung oblag, der hier standrechtlich scheitert: Anspruch und Wirklichkeit klaffen für alle sichtbar weit auseinander. So ist z.B. in Wales unsere Geschichte im 13. Jahrhundert belegt in der

*legend of Prince Llewellyn the Great of North Wales (gestorben 1240) and his hound, supposedly given to him by King John, Gellert. The latter's grave can be seen to this day in the small North Wales town of Bedd Gelert. The modern inscription at the grave tells the tale briefly, the only difference between it and that of this collection (~ Ibn al-Marzubans *Book of The Superiority* ...) being the attacker of the baby son, a wolf and a viper respectively. The inscription at Bedd Gelert reads:*

GELERT'S GRAVE

In the 13th century, Llewellyn, Prince of North Wales, had a palace at Beddgelert. One day he went hunting without Gelert "the faithful hound" who was unaccountably absent. On Llewellyn's return the truant, stained and smeared with blood, joyfully sprang to meet his master. The Prince, alarmed, hastened to find his son and saw the infant's cot empty, the bedclothes and floor covered with blood. The frantic father plunged his sword into the hound's side thinking it had killed his heir. The dog's dying yell was answered by a child's cry. Llewellyn searched and discovered his boy unharmed. But near by lay the body of a mighty wolf which Gelert had slain. The Prince, filled with remorse, is said never to have smiled again. He buried Gelert here. The spot is called Beddgelert (in: Smith & Abdel Haleem, 38, FN 62).

Vergleicht man die Inschrift mit dem trockenen Text der *Encyclopedia Britannica* (2003), dann werden wesentliche Stilfiguren deutlich, die den Hintersinn der Geschichte erhellen - hier zum Vergleich der sachlich gehaltene Text der Enzyklopädie, der sogar suggeriert, der Hund habe den Auftrag erhalten, das Kind zu beschützen:

Gellert

in Welsh tradition, the trusted hound of Prince Llewellyn the Great of Wales. Having been left to guard his master's infant son, Gellert killed a wolf that attempted to attack the child. Llewellyn, returning home to find the baby missing and Gellert's muzzle stained with blood, assumed that the dog had destroyed his son, and stabbed it. He later found the child unharmed beneath the overturned cradle, with the wolf's corpse beside him. The remorseful prince caused Gellert to be honourably buried on Mt.

Snowden (der Hund ~ KU wird auf dem Berg ~ KUR beigesetzt ~ Höhenkult als Ziel einer Wallfahrt), and he named the place Beddgelert (Grave of Gellert).

Die Zutaten unserer Geschichte überschneiden sich zum Teil, weichen aber auch bedeutend ab: Ein moralischer Fehl des Prinzen; natürlich nur ein Sohn, keine Tochter, als mutmaßliches Opfer - und dann auch noch der einzige Erbe. Die akustische Schnittstelle zwischen des Hundes Todesschrei und dem Schrei des Babies: Tod und „Geburt“, Verlassen und (vermeintliches) Zurückkehren des (totgeglaubten) Kindes ins Leben - zwei Passagen, die so entgegengesetzt wie komplementär sind. Welche Passage durchschreitet hier der Prince of Wales? Er hat nie mehr gelächelt - was will uns das sagen? Er ist seelisch tot - also überschreitet auch er mit seiner Tat die Schwelle zwischen zwei sich scheinbar ausschließenden Zuständen. Dann die Entgegensetzung von Hund und Wolf - der eine treu und kultiviert, der andere blutrünstig: Auch sie nur scheinbar, denn der Herr traut seinem Hund ohne weiteres wölfisches Verhalten zu (manchmal zu Recht, wie wir seit Hamburg 2000 spätestens wissen können). Die unterstellte Ambivalenz des Hundes ist aber in diesem Fall nicht real, sie ist aufgespalten zwischen Hund und Wolf. Und sie ist aufgespalten zwischen Hund und Herr: Der Hund hat sich keiner moralischen Verfehlung schuldig gemacht, sein Herr hingegen schon, ja, man könnte sagen, in seiner blinden Wut hat sich der Herr nicht wie ein Hund, sondern wie ein Wolf benommen. Da der Herr gleichzeitig ein Regent ist, hat er sich mit diesem moralischen Fehl als Herrscher disqualifiziert, denn er ist offensichtlich nicht in der Lage, seinen Untertanen zu jeder Zeit eine gerechte Behandlung zu garantieren. Insofern vertritt der Hund die anderen Untertanen des Prinzen - der Hund als Alter Ego der menschlichen Untertanen. Die Fallhöhe des Prinzen ist beachtlich, in einer analogen Überlieferung zu einem Rittergrab in der Abergavenny Priory Church (in: Emeneau, 8) ist sie nur unwesentlich geringer.

Indische Varianten als Quelle des Textmusters?

Weit geringer hingegen ist die Fallhöhe in den indischen Varianten, die dafür auch andere Haustiere wie z.B. den Mungo (~ Manguste) in die fatale Situation geraten lassen: Da den treusorgenden Mungo ein Brahmane erschlägt, kann man in dieser unhündischen Variante schon von einer mit Wales vergleichbaren Fallhöhe ausgehen, während in den hündischen Varianten der Anlass nichtiger und somit die Fallhöhe geringer ist. Den Mungo kennen wir bereits in kynosophischem Kontext aus dem 4. Band, wo er die Stelle des Hundes einnehmen kann (> IV, 223). Und auch in dieser indischen Variante ersetzt er den Hund, ist es doch für einen Brahmanen unschicklich, einen Hund zu halten. Aber die süd-indischen Varianten kennen den Hund, und zwar hauptsächlich als Sicherheit für eine Schuldsumme: Der Hund sorgt mit seinem „Gewicht“ dafür, dass die Waage der geschäftlichen Beziehungen ausgeglichen bleibt. Auch hier also eine symplegadische Situation (> 136: Abb. 65): Wird der Hund seinem Auftrag bzw. seiner Funktion in dieser Situation untreu, so neigt sich die Waage, die symmetrische Beziehung kippt um in eine asymmetrische, der Vertrag ist gebrochen. Eine arabische Variante dieses Musters, allerdings ohne Babyattentat und Hundetotschlag, wenn auch mit Hundepöbel, ist überliefert in *Man's Best Friend*, dem zweiten Teil des *Book of Superiority* (in: Smith & Haleem, 32):

I was out one night, drunk, and I went into one of the gardens for a certain purpose! I had with me two dogs I had reared personally, and I was carrying a stick. But I fell asleep. All of sudden the dogs were barking and howling and I was awakened by their noise. I could see nothing untoward, so I hit them and drove them away. I went off to sleep again. Then they started to make a noise once more and to bark, waking me

up. Again I could see nothing amiss, so I jumped up and drove them away. The first thing I felt after that was their falling on me and shaking me with their fore- and hind-legs, as someone awake shakes a sleeping man when something terrible happens. I jumped up and there was a black snake which had come up close to me. I leapt on it and killed it, then went off home. Next to God, the two dogs were the cause of my survival.

Vom arabischen Abenteuer des nackten Überlebens zum komplizierten, aber völlig alltäglichen indischen Rechtsgeschäft: Das Personal der Geschichte besteht in Indien zunächst immer aus einem Bankier auf der einen Seite und einem Händler, Soldaten, Jäger oder ganz einfach einem armen Mann auf der anderen Seite, der seinen Hund als Pfand einsetzt: Der Hund haftet für seinen Herrn, indem er seinen Dienst im Haus des Geldverleihers absolviert. Hier schreckt er Einbrecher ab, überführt Diebe, findet gestohlenen und von den Dieben verstecktes Eigentum des neuen Herrn in feuchten Umständen wieder, rettet seinem neuen Herrn und/oder dessen Familie das Leben, indem er ihn/sie gegen Einbrecher verteidigt - oder er tötet den Liebhaber oder den Vergewaltiger der Frau seines neuen Herrn. Der Hund selbst wird danach irrtümlich getötet von seinem alten Besitzer, der gerade die Ablösesumme überbringen will und überrascht ist, dass ihm sein Hund auf halbem Weg zum Geldverleiher entgegenkommt: Der ehemalige Herr nimmt an, der Hund habe den Auftrag nicht erfüllt und somit das Geschäft zunichte gemacht. Oder er sieht den noch blutigen Fang des Hundes, glaubt, der Hund habe den neuen Herrn angegriffen und sich dann aus dem Staub gemacht, sodass die finanzielle Schuld unbezahlt geblieben wäre. Das Grundmuster der Geschichte vom zu Unrecht verdächtigten und bestraften Hund ist in Indien weit verbreitet, v.a. im drawidischen Teil, weshalb man dort auch seinen „Sitz im Leben“ vermutet hat. Dass es besonders im tamilischen Bereich Indiens zahl-

reiche Untertypen gibt, wie wir oben andeutungsweise gesehen haben, spricht in der Tat dafür, dass wir es hier mit *einem* Sitz im Leben zu tun haben, aber wahrscheinlich nicht mit *dem* Sitz des Textmusters im Leben, da in zahlreichen Varianten das Blut und andere definitive Kennzeichen des Verräters fehlen; die Veralltäglichen des Musters ist einerseits Hinweis auf seine permanente Verfügbarkeit und daher auf seine tiefsitzende Verwurzelung im (Unter-)Bewusstsein, sie ist aber auch eine Verharmlosung und Entschärfung, denn nur der Extremfall kann mythologisch werden.

Deshalb plädiere ich dafür, den dravidischen Bereich als das Rückzugsgebiet eines Textmusters anzusehen, das vor der Patriarchalisierung durch semitische, islamische und indo-europäische Hirtennomaden in Eurasien weit verbreitet war, aber nach der Patriarchalisierung nur noch in seiner mythologischsten Variante überleben konnte, nämlich im Erzählkern vom Helden, der den Drachen tötet. Dass der Text nicht von den Herrschenden erzählt wurde, versteht sich von selbst, begeisterte Rezipienten und Erzähler des Texts waren die, die unter der Doppelmoral der Herrschenden zu leiden hatten:

Sie feiern unausgesprochen die Eliminierung des menschlichen Helden aus der Drachentöter-Geschichte zu Gunsten des Hundes, der jetzt allein den Kampf gegen das Ungeheuer besteht, während sein Herr sich dem lustvollen Zeitvertreib der Jagd hingibt - eine Variante des Totschlags, der am Ende der Geschichte eintritt, die aber mit dem hohlen Anspruch auftritt, das Ganz Andere in der Zeremonialjagd unterwerfen und/oder domestizieren zu können. Dabei erweist eine Attacke des Undomestizierbaren aufs Ureigenste des Herrn, nämlich seinen wertvollen männlichen Nachfolger, die moralische Inkompetenz des feudalen Herrn. Insofern also ist die Eliminierung des herrschenden Retters aus dem Drachentöter-Textmuster eine subversive Rache der

Untertanen am absolutistischen Anspruch der Herrschenden: In einigen indischen Varianten nimmt sich der reuevolle Übeltäter das Leben, in der walisischen Variante ist er nur noch ein Wiedergänger seiner selbst, ein Zombie, der nicht mehr lachen kann - auch eine Art, sich das Leben zu nehmen.

Hund, Wasser und Sirius in Indien und anderswo - 1. Teil

Es gibt innerhalb der verschiedenen indischen Erzählmuster eine Gruppe, die aus Nord- und Zentral-Indien stammt und in der die Erzählung eine ätiologische Deutung eines Kulturdenkmals der jeweiligen Region liefern soll: In der Variante von Mirzapur wird die Zisterne, in der die Einbrecher die Wertsachen versteckten und die der Hund aufspürt, *Motis Zisterne* genannt - *Moti* oder *Motiya* ist der Name des Hundes und bedeutet *Perle*, ein durchaus üblicher Hundename in der Mirzapur-Region wie auch in der Nasik-Region, in der es eine analoge Geschichte mit demselben Hundenaamen gibt. Die Zisterne wurde von dem dankbaren Kaufmann, dessen Schuldschein der Hund *Moti* war, mit einem kostbaren Rand versehen, um den herum wiederum ein Tempel gebaut wurde. Die Zisterne wurde also zweifach sakral eingefasst, der temporäre Aufenthaltsort entwendeter Wertsachen wird nun selbst zu einem sakralen Wert gesteigert und dem klugen Hund *Moti* gewidmet.

In der Variante der Kathiawar-Region ließ der Eigentümer des Hundes ausdrücklich eine riesige Zisterne an dem Ort ausheben, an dem der Hund irrtümlich getötet wurde, er nannte sie, die wohl eher einem kleineren Stausee als einer üblichen Zisterne glich, *Chitros Zisterne* nach seinem Hund *Chitro* - *an exceeding intelligent dog* (Emeneau, 11) -, und in der Mitte des Stausees ließ er auf einer künstlich angelegten kleinen Insel einen Tempel errichten, in dem er das Bild des Hundes aufstellte,

which is there to this day. Afterwards a village was founded near the tank, which was called Chitrasar also after this small lake (Emeneau, 11).

Die Akzeptanz in der Bevölkerung für dieses hündisch konnotierte Heiligtum ist so groß, dass ein Wallfahrtsort entsteht - ganz analog zum Aufblühen ökonomisch darbender Orte in Europa nach dortigen Marienerscheinungen. In den Varianten aus den *Central Provinces* Indiens scheint die Affinität zum Wasser verloren zu sein, denn hier wird nur erzählt, dass

the original owner built a temple containing an image of the dog; this temple is called Kukurra Mandhi "Dog's Temple" (Emeneau, 7).

In der Variante der Nasik-Region wird offensichtlich die Wasser-Affinität verschleiert fortgeführt, wenn es dort heißt:

The banker was assured that though Moti (~ sein Hund) had seemed but a dog of the dogs, there had been in him (!) something God-like. Therefore he fashioned the dog ... and built for it (!) a temple, that Moti may guard our village for ever ... the banker commemorated the dog by building a temple with a (!) dog's image, and the pass at the foot of which the village and temple are situated is called Kuttar Bari "Dog's Gorge" (Emeneau, 13 & 7).

In dieser *Hundeschlucht* (~ *KUR*) dürfen wir wohl mit Recht einen Fluss- oder zumindest Bachlauf vermuten. Diese Assoziation mit dem Wasser - über die Zisterne, den Stausee und die Schlucht - wird sich weiter unten als höchst bedeutungsträchtig erweisen, doch folgen wir vorläufig noch Emeneaus durchaus zutreffender Feststellung, dass

we do not expect an event to happen with almost identical similarity five times, nor do we expect a story which is

being orally diffused to contain a footnote or a tailpiece saying that it is an etiological myth.

Es drängt sich nicht nur Emeneau (7), der diese Varianten akribisch recherchiert und untersucht hat, der immer stärker werdende Verdacht auf, dass hier eine Geschichte einen geheimnisvollen Ort erklären soll, dessen ursprünglicher Sinn verloren war. Emeneau schlägt vor, die gemeinsame Quelle dieser *almost identical similarity* in einem Gott zu finden, der im Norden Indiens *Bhairon*, in der Maratha-Region *Bhairoba* (oder auch *Biroba*, ja nach Transskription) und im Sanskrit *Bhairava* genannt wird (> 482-92) und dort als eine der Inkarnationen des Hauptgottes Shiva konzipiert ist. *Bhairon*, d.i. „unser“ *Bhairava*, sind Tempel gewidmet, die

contain images either of himself and his dog, or occasionally merely of the dog. Though the godling (~ Bhairon usw.) is not mentioned in our story-versions in connection with any of these dog-shrines, it seems most plausible that they are shrines of the Bhairon-cult to which the folk-tale (~ unser Textmuster) has become attached because they contain merely a dog and no god. It is precisely in the area of Bhairon-worship that we find our story attached to a temple where a dog is worshipped,

hebt Emeneau (7) hervor, der doch mit seinem Hinweis auf *Bhairon* usw. selbst nur eine weitere ätiologische Erklärung liefert, die den Mythos als solchen keineswegs erklären kann, denkt man z.B. an die Wasser-Assoziation. Warum sollte denn gerade in Regionen, in denen *Bhairon* (im Norden als schwarzer Hund), *Bhairoba* und *Bhairava* noch jetzt als Hund verehrt werden, eine ätiologische Erklärung geliefert werden, wenn doch der Kult des Gottes lebt? Nur wenn die ursprüngliche Bewandnis vergessen ist, braucht man eine ätiologische Erklärung. So ist es z.B. der Fall in

islamisierten Regionen nicht nur Indiens, sondern auch Pakistans, auf die Emeneau selbst hinweist, ohne zu merken, dass nur hier das vermeintlich ätiologische Element tatsächlich ätiologisch funktioniert:

In the Hyderabad version (Emeneau meint zwar, es handle sich wahrscheinlich um die Stadt Hyderabad in der indischen Deccan-Region, da aber der Herausgeber zu diesem Text sagt: *A similar story is told by the Marri Baloches, and the tomb of the dog is shown near their capital Káhan*, scheint sich die Geschichte doch auf das pakistanische und mithin islamische Hyderabad in Belutschistan zu beziehen, wodurch die Bedeutung der Geschichte noch um eine Dimension wächst) *the dog and its master, who committed suicide in remorse, were buried in one grave, which the version says is still to be seen* (Emeneau, 7).

Die ätiologische Funktion dieser Erzählung erschöpft sich darin, die im Islam etwas abwegig erscheinende Beisetzungspraxis zu erklären. Die Version, die aus den Kirthar-Hügeln der islamisierten Brahui (> 361: Karte) Belutschistans überliefert wird, gibt wohl die ätiologische Erklärung, warum in einem Tempel, in dem Schafe geopfert werden, sich das Grab eines Hundes befindet:

It merely happened that the local circumstances made it easy to attach the story and worship to a grave which presumably did contain a dog's body,

meint Emeneau (8) und glaubt, es gebe ganz offensichtlich

no connection between this shrine and those temples which we have thought to belong to the Bhairon-cult

- wie Emeneau ja auch glaubt, die Geschichte vom *Faithful Dog as Security for a Debt* sei abgeleitet vom *Brahman and the Mongoose Story-Type*, der Hund sei Nach-

folger des Mungo - Emeneau verkennt, dass ein Mungo als Hundersatz den Brahmanen begleiten muss, weil die Nähe oder gar die Berührung eines Hundes, und wäre es „nur“ dessen physische Vernichtung, einen Brahmanen total „verunreinigen“ würde - in der folgenden Version unseres Textmusters kann ein anderer *holy master* durchaus einen Hund in seiner Umgebung dulden, ohne dadurch entheiligt zu werden. Diese Version wird von den Pathans erzählt, und sie könnte scheinbar Emeneaus These stützen von der rein zufälligen Kombination eines in islamisierter Umgebung nun unverstandenen Hundetempels mit der Geschichte vom zu Unrecht erschlagenen Hund, denn die Pathans sind

much more orthodox than the Brahui. "Hard by the shrine of the sainted Husain Nika stands the shrine of his dog. Never was there so wonderful a dog, we are told. A world of trouble it used to save its holy master. For, whenever visitors came along, it would bark - for every visitor a bark, no more, no less. Now one fine day, lo! came four men to see the saint. But the dog barked thrice, and then lay down. And when the saint arose, lo! there were not three men but four. And he was so incensed that, without staying to ask the why or the wherefore, he slew the dog then and there. Well, there was an end to the dog, there was no doubt about that. But imagine the remorse of the saint, I ask you, when the fourth man stood revealed as an unbelieving Hindu, who in his naughtiness had dressed himself up for all the world like a true believer. All that a saint could do to make amends, Husain Nika did. For he gave the dog a decent burial, and ordered that he himself should be laid to rest close to the grave of his dog. Nay, he ordained this moreover - that whosoever should come to worship at his shrine should first worship at the shrine of his dog. And so it was, and so it is to this day." (in: Emeneau, 8).

Die Parallele zwischen dem indischen Brahmanen und dem islamischen *holy man* zeigt, dass die Variante mit dem Hund und nicht die mit dem Mungo die ältere ist. Und was hätte sich die Inquisition im mittelalterlichen Europa doch Arbeit ersparen können mit dem Einsatz von Hunden zur zuverlässigen Früherkennung von Ungläubigen und Hexern und Hexen. In diesen islamischen Beispielen dominiert die ätiologische Funktion der Erzählung, und sie lässt uns Kynosophen mit gutem Recht annehmen, dass das Kultmuster um den indischen Gott Bhairon/Bhairoba/Bhairava weit über Indien hinaus verbreitet war, wenn auch nicht mit diesem Namen und nicht unbedingt mit identischen Kennzeichen.

Den islamischen Varianten ist aber nicht mehr die Wasser-Affinität zu entnehmen, die in Versionen aus der Cawnpore-Region - in einer der Cawnpore-Geschichten heißt der Hund sogar *Bhyro* (~ Bhairo ~ Bhairava) - und aus der Lucknow-Region mehr oder weniger deutlich zu bemerken ist: In der Cawnpore-Variante mit *Bhyro* errichtet der Besitzer des Hundes, der von ihm wie *his own son* gehalten wird, zwar keinen Tempel, aber dennoch ein großes Gebäude auf dem Platz, an dem *Bhyro* zu Tode kam, und

the dust of the neighborhood is accounted an antidote for hydrophobia. The place is called "Kookurreea Gaon", i.e. "Dog's Village" ... whither the natives who may have been bitten by dogs, resort, they believing that the dust collected from the vicinity of Bhyro's tomb, when applied to the wounds, is an antidote for hydrophobia (Emeneau 7 & 10).

In *Kookurreea* erkennen wir wieder leicht die Grundform *kukurra*, und die Wasserscheu, die durch Hundebiss hervorgerufen wird und gegen die der Staub aus des Monuments Nachbarschaft hilft, wird uns

im 6. Band noch ausführlich beschäftigen. Es genügt an dieser Stelle, wieder eine Affinität zu Wasser, wenn auch zunächst negativer Art, zu erkennen, nämlich in Gestalt einer Aversion gegen Wasser, gegen die wiederum der Hund bzw. sein Gebäude bzw. der Staub aus der Umgebung dieses Gebäudes ein wirkungsvolles Gegenmittel abgibt: Eine direkt positive Affinität zum Wasser ergibt sich in den

Lucknow stories. The Lucknow I version gives the fuller account and says that from the spot where the dog was killed sprang the river Kukrél ... The Lucknow II version says merely that the event happened near this river. Both add that the water of the river is, in consequence of the event, efficacious as an antidote for hydrophobia. This is the only point in common with the Cawnpore version. The name of the river is obviously connected, really or by "folk-etymology", with the Awadhi word for dog, "kukur" (Emeneau, 7).

Für Emeneau ist die Affinität vom Hundetotschlag zum Wasser nicht weiter erklärbar, er spürt auch nicht das Defizit, das er zumal im kynosophisch geübten Leser hinterlässt. Dabei gibt er selbst - ohne es zu merken - massive Hinweise:

Persons in Oudh bitten by dogs make a pilgrimage to the Kukral, near Lucknow, in which they bathe. There is a legend attached to this river, which accounts for the custom (Emeneau, 10).

Ein Hundebiss kann also durch ein Bad in einem heiligen Fluss geheilt werden. Der Name des Flusses steht in (volks?)-etymologischem Zusammenhang mit *kukur* (~ Hund): Wer das Unheil zufügte, der kann auch davon erlösen, in diesem Fall ist der Erlöser der Hund. Es bleibt die Frage, warum die Heilung gerade durch Wasser erfolgt - dass auch der Staub aus der Umgebung eines hündisch konnotierten Gebäudes

des dieselbe Wirkung wie hündisch konnotiertes Wasser haben kann, ist zwar nicht die Regel, aber vielleicht fehlt etwas in jener Erzählung: Dass der Staub mit Wasser angerührt ein heilendes Getränk ergibt. Und das ist keine Spekulation, wie wir dann sehen werden, wenn das Textmuster in seinem kompletten Kontext erscheint. Das aber werden wir erst im 6. Band betrachten, weil die europäischen Varianten vielfältiger sind, auch wenn ihr Modell in seinen christianisierten Formen auf den ersten Blick kaum als das Textmuster vom treuen Hund zu erkennen ist - was wiederum nicht verwundert, denn hier wird das Muster vom *faithful dog* kunstvoll vermischt mit der Traditionslinie des zuerst hundsköpfigen heidnischen, dann zum Christentum konvertierten Elitekriegers.

Wenden wir uns statt dessen ein letztes Mal dem Hund im Islam zu - und zwar seiner Rolle als Heiliger und Märtyrer in der Variante, die er im Islam spielt: Der 1. Teil der 18. Sure des *Koran* ist Teil einer eschatologischen Tradition, die sich in einem von Indien bis England verbreiteten Textmuster dokumentiert, in dem ein Hund in einer Höhle eine wesentliche Funktion einnimmt. Dass der Islam dem Hund eigentlich keine Märtyrer- und Heiligenrolle zubilligen kann, ist uns bereits klar geworden. Dennoch ist die Lage des Hundes im Islam nicht immer trostlos, es gibt auch islamische Gegenentwürfe zur Aversion gegen den Hund als unreinstes Tier.

Kommen wir daher noch ein Mal zurück zu unserem arabischen und islamischen Hundeverehrer Ibn al-Marzuban, der im 4. Jahrhundert i.Z. (also in „unserem“ 10. Jahrhundert) den meisten seiner zwar kleidertragenden, aber im moralischen Sturzflug befindlichen Zeitgenossen in seinem Werk *Fadl al-kilab* den Hund als Spiegel vorhält, auf dass sie sehen, wie menschlich sie sind:

Der treue Hund - ein Vorbild auch im fortgeschrittenen Islam

Für Ibn al-Marzuban gleichen seine muslimischen Zeitgenossen den schlimmsten Affenarten - diesen „Affen“ stellt er den Hund als Gegenentwurf gegenüber:

Gone are the real people; they have gone off on their own. We are left behind amongst the worst kinds of apes! Among people who look like people, but, when they are put to the test, turn out not to be people! (in: Man has gone to the dogs! ~ Book of the Superiority 1. Teil; in: Smith & Haleem, 2).

Eine moralische Misere, die wir so früh im Islam nicht erwartet hätten - und darf der hündische Spiegel als besondere Provokation angesehen werden für eine Religion, die antrat, um alles besser zu machen?

The political and economic situation in the Abasid empire at that time must have increased the feeling of nostalgia among its population and certainly not least among the inhabitants of Iraq (Smith & Haleem, X).

Ist es also die religiös bedingte, weil religiös motivierte militärische Expansion des Islam vormals nach Westen, jetzt mit den Abbasiden nach Osten, die mit den Abbasiden an die Grenze der Leistungsfähigkeit stößt und die Untertanen sich nach vermeintlich sichereren Zeiten zurücksehnen lässt? Ist der treue, ehrliche, loyale Hund ein Lockangebot an die iranischen Konvertierten, die die Abbasiden tatkräftig unterstützen? Die Abbasiden revanchieren sich, indem sie

take over much of the Persian (Sasanian) tradition of government. Support by pious Muslims likewise led the Abbasids to acknowledge publicly the embryonic Islamic law and to profess to base their rule on the religion of Islam,

wie uns die *Encyclopedia Britannica* (2003) informiert. Machtpolitisch motivierte Konvergenzen einerseits zum Iran, andererseits zum Islam: Ist es das, was die Leser des Ibn al-Marzuban und ihn selbst abstößt?

Oder ist es eher der Rückgriff auf den *Koran*, den die Harigiten, deren soziale Grundlage arabische Nomaden waren, wegen der wachsenden sozialen Unterschiede unter den Muslimen predigen (Küng, 286)? Smith und Haleem bieten diese Perspektive an, ohne dabei die zuerst aufgezeigte außer Kraft zu setzen:

This nostalgia was not a new phenomenon among the Arabs in this age, for it existed before and after the time of our author. Desert life with all its isolation, hardship and the need to be constantly on the move demanded of its people absolute mutual trust and confidence within the tribal unit.

Diese Forderung nach einem Vertrauen, das *absolute mutual* ist, wurde durch den Islam als neue Religion noch verstärkt *into a sense of total brotherhood*, wie Smith & Haleem meinen, aber die Stammesorganisation ist ebenso vor-islamisch wie die Kreuzcousin-Cousinen-Heiraten, die tatsächlich schon vor dem Islam zu dem Gefühl führen, dass jeder mit jedem eng verwandt ist. Brüderlichkeit ist also keine islamische Erfindung.

If your dog wags his tail at you, then you can be sure that his tail-wagging is genuine. But do not trust in the tail-wagging of people! Many's the tail-wagger who is treacherous! (in: *Man's Best Friend* ~ 2. Teil des *Book of Superiority* ...; in: Smith & Haleem, 8-9).

Die Kritik Ibn al-Marzubans an der früh-islamischen Wirklichkeit, die ja die sozial abfedernden Clanstrukturen zerbricht, könnte nicht besser theologisch zusammengefasst werden als von Hans Küng (201):

Wenn Gott der Schöpfer aller Menschen ist, so ist zwischen den Menschen Güte und Brüderlichkeit („Geschwisterlichkeit“ wäre eine anachronistische Formulierung) angezeigt: Durch den Glauben hat Gott aus den früheren Feinden Freunde, gar Brüder gemacht. Die Gläubigen, Männer und Frauen, sind untereinander Freunde, unter denen Großmut und Freundlichkeit walten sollen.

Und das Gesetz der Vergeltung? Es ist keineswegs typisch für den Islam. Denn der Koran kennt auch durchaus die Verzeihung! Zwar darf man Böses mit Bösem vergelten, aber Verzeihung ist besser. Wer zur Verzeihung bereit ist, dem wird auch Gott verzeihen. Ja, es wird dem Muslim sogar empfohlen, Böses mit Gutem zu vergelten: „Die gute Tat ist nicht der schlechten gleich(zusetzen). Weise (die Übeltat) mit etwas zurück, was besser ist (als sie), und gleich wird derjenige, mit dem du (bis dahin) verfeindet warst, wie ein warmer Freund (zu dir) sein. Aber es (die Fähigkeit, Böses mit Gutem zu vergelten) wird nur denen dargeboten, die geduldig sind, - nur einem, der großes Glück hat.“ - Ob sich ein solches neues Ethos des Einzelnen nicht auch in der Gesellschaft auswirken wird?

Das wäre die Norm und die große Frage, die aber schon Ibn al-Marzuban negativ beantwortet, und zwar auf eine Weise, die im Islam aufs Schärfste provozieren muss: Er gibt die Antwort, indem er den Hund als das große Vorbild für die Muslime darstellt - Ibn al-Marzuban erscheint gar als Wegbereiter der Sufi-Bewegung, die eine dem Islam völlig konträre, wenn auch in sich immer noch sehr ambivalente Sicht auf den Hund entwickelt hat: Sieht „der“ Islam den Hund als faules, lasterhaft-bösartiges und unreines Tier, so achten die Sufi den Hund besonders, weil er in Armut und Elend lebt - sie identifizieren sich fast so sehr mit dem Pariahund wie ihr griechischer Kollege Dio-

genes (> VI), ziehen dann aber doch den ausgebildeten Hund vor, so sagt 'Ali Ibn Abi Taleb, einer der Gründer des Sufismus:

Amongst dogs, good is found only in the hunting and sheep dogs (in: Nurbakhsh, xi).

Diese Präferenz wird aber nicht nur islamisch-utilitaristisch begründet mit dem Nutzen des ausgebildeten Jagd- oder Herdenhundes, sondern auch mit der Überzeugung, dass

the Sufi master, when instructing people, utilizes this same idea (vom Nutzen des ausgebildeten Hundes) to teach them that in addition to benefiting from the society in which they live, they must also serve and contribute to the well-being of that society. The idle individual is like a stray dog, worthless and unproductive, while the useful individual, like the dog that is beneficial to society, is valuable to that society and worthy of respect (Nurbakhsh, xii).

Die Sufi-Texte vermitteln den Zeitgenossen die hündischen Werte der Demut, Treue usw. als Vorbilder, ganz so wie schon die Geschichten Ibn al-Marzubans, und gipfeln in der Erkenntnis:

Happy is the one who leads the life of a dog! For the dog (natürlich der ausgebildete und daher nützliche Hund) has ten characteristics which every believer should possess (in: Nurbakhsh, xii).

Es folgen nun die zehn erstrebenswerten Qualitäten wie z.B. Besitzlosigkeit, daher kann der Hund auch kein Erblasser sein, eine weitere erstrebenswerte Qualität. Für die Sufis wie für Ibn al-Marzuban ist der Hund ein Spiegel, der den Zeitgenossen vorgehalten wird. Psychoanalytisch nicht ganz korrekt übersetzt und soziologisch und religionskritisch stark reduziert könnte die Erkenntnis Ibn al-Marzubans in der Erinnerung von Anna Freud an einen Ausspruch ihres Vaters (> rechts) so lauten:

Hunde lieben ihre Freunde und beißen ihre Feinde, ganz anders als die Menschen, die reiner Liebe unfähig sind



Sigmund Freud streichelt seine junge Chow-Hündin Lun Yug, die er im Juni 1928 bekam und die schon im Sommer 1929 bei einem Unfall starb. „Freud zögerte zuerst Annas angebotenen Ersatzhund anzunehmen, als wollte er nicht sofort eine neue intime Verbindung eingehen. Doch Anfang 1930 kam eine neue Hündin ins Haus, wieder ein Chow, die Jofi, die sehr schnell zum Liebling der Familie wurde“; man muss wissen, dass Freuds Tochter Anna, die im Elternhaus lebte, einen männlichen Deutschen Schäferhund namens Wolf besaß, Freud aber hatte immer nur weibliche Hunde, die ihm wohl u.a. die jüngste Tochter Anna „ersetzen“: Als Chow waren sie genauso selbständig wie Anna, ließen sich aber wahrscheinlich ein ganz klein wenig besser dressieren. Tochter Anna - ein phallisches Mädchen? - realisierte ihre notwendigerweise verweigerte Rolle der gehorsamen Tochter dennoch, indem sie den Hunden der Familie ihre Stimme lieh in drolligen, aber unterschwellig Vater-Tochter-Konflikte andeutenden Hundegedichten: „Es ist nicht uninteressant, dass es ein Hund war, der Vater und Tochter zur einzigen gemeinsamen Publikation zusammenführte.“ Ibsen spräche wohl von einem gemeinsamen Kind: „Es ist das Buch von Marie Bonaparte „Topsy: Der goldhaarige Chow“, das Anna und Sigmund Freud gemeinsam übersetzten. Diese Arbeit hatte die Funktion der Ablenkung, als die Nationalsozialisten die Macht ergriffen und beide auf ihre Auswanderungsdokumente warteten.“ Bild & Zitate in: Molnar, 87-8 & 90.

und jederzeit Liebe und Hass in ihren Objektbeziehungen mischen müssen (in: Molnar, 81-2).

Der Sufi-Meister Naseho'd-Din argumentiert sehr ähnlich, wobei einerseits die schamanistischen Wurzeln - der Hund als Geister- und Gottseher - bei ihm noch mit-schwingen, aber auch schon die platonische Wertschätzung des Hundes als *Wächter des Staates* anklingt - Naseho'd-Din achtet seinen Hund,

because of its capacity for friendship with God, because it knew friend from foe and because it could distinguish between a lover and a repudiator of God ... These are the qualities that the dog of the Companions of the Cave (> 288-305) possessed. Dogs have always had these qualities. They are no different today from what they were then (in: Nurbakhsh, 20).

Der atheistische Freud schätzte an seinen Hunden - anders als die Sufis - wohl kaum deren schamanischen Draht zu göttlichen Erscheinungen; und anders als an seiner jüngsten und eifersüchtig behüteten und deshalb besonders reitenten Tochter Anna schätzte Freud an seinen Hunden

Anmut, Ergebenheit und Treue; was er oft lobend hervorhob - als ausgesprochenen Vorzug im Vergleich zu den Menschen -, war die Abwesenheit jeglicher Ambivalenz,

so erinnert sich auch Freuds jüngste Tochter Anna (in: Molnar, 81) zwei Jahre vor ihrem Tod an ihren Vater:

Hier werden die Hunde als Sinnbild für ambivalenzlose, vollkommene Liebe beschrieben

meint Molnar (82) zu Recht - und dennoch wird Freud am Ende seines Lebens von seinem letzten Chow enttäuscht:

Lün, der (die) (Lüns Geschlecht ist nicht genau bekannt, Freuds Systematik spricht aber für eine Hündin) *wie die Vorgängerinnen stets erstaunliche Toleranz gegen Geruchsbelästigungen aller Art, gegen Tabakqualm und anderen Mief im stickigen Therapeutenzimmer (Freuds) an den Tag gelegt hat, erträgt den Krankheits- und Todesgeruch nach Krebs und Knochennekrose nicht. Lün mag es redlich versucht haben, aber schließlich meidet der Hund die Nähe des Moribunden, kann ihn nicht mehr „riechen“. So erteilt das Tier seinem Herrn noch eine letzte Lektion über das Wesen von Tierliebe: Die bittere Wahrheit von der Kraft des Instinkts und der Gnadenlosigkeit einer „Zuneigung ohne Ambivalenz“ (Etzold, in: Die Zeit (9), 23.02. 2006).*

Ob Freud Etzolds Projektion akzeptiert hätte? Wer täuscht sich hier wirklich über Lün? Vielleicht wäre Freud diese Ent-Täuschung erspart geblieben, wenn er einen gut trainierten *sag-did-* oder *sadis-*Hund (> 153, Abb. 5 d) für seine letzten Lebensjahre eingeplant hätte. Freud war wohl immer auf der Suche nach einem nicht-ambivalenten Verhältnis zu einem anderen Lebewesen und glaubte es mit seinen Hunden realisiert zu haben. Der Hund aber ist im Prinzip nie frei von Ambivalenz, er ist geradezu das Symboltier der Ambivalenz - nur in der alltäglichen Relation zwischen Hund und Hundebesitzer einerseits und Hund und Fremden andererseits - also nicht nur als Kontrastprogramm, wie Canophobie wähen könnten - erscheint die Unbedingtheit des jeweiligen Individuums Hund zu Recht als frei von Ambivalenz, das Gattungswesen Hund hingegen ist geradezu gekennzeichnet von einem Übermaß an Ambivalenz - was den Hund natürlich zum Spiegel und Alter Ego des Menschen prädestiniert. Abu 'Ubaydah bringt diese spezielle Freiheit von Ambivalenz mit einem Zweizeiler auf den Punkt, kommt aber danach auch nicht ohne weitere Erklärungen aus:



“Saluki being given water in the desert.” Das Bild illustriert eine Geschichte im „Bustan“, enthalten in einem größeren Manuskript vom „Kulliyat“ des Autors Sa’di aus der Safawidenzeit. 974 A.D.; 1566 Persian. British Library MS, Add 24944, f 37a. Die Szene ist vielleicht auch eine Anspielung auf ein Hadith Mohammeds (> 61), das den Zugang ins Paradies auch dem verheißt, der einem durstigen Hund in der Wüste Wasser gibt. Bild & Zitat in: Smith & Abdel Haleem, Abb. 3.

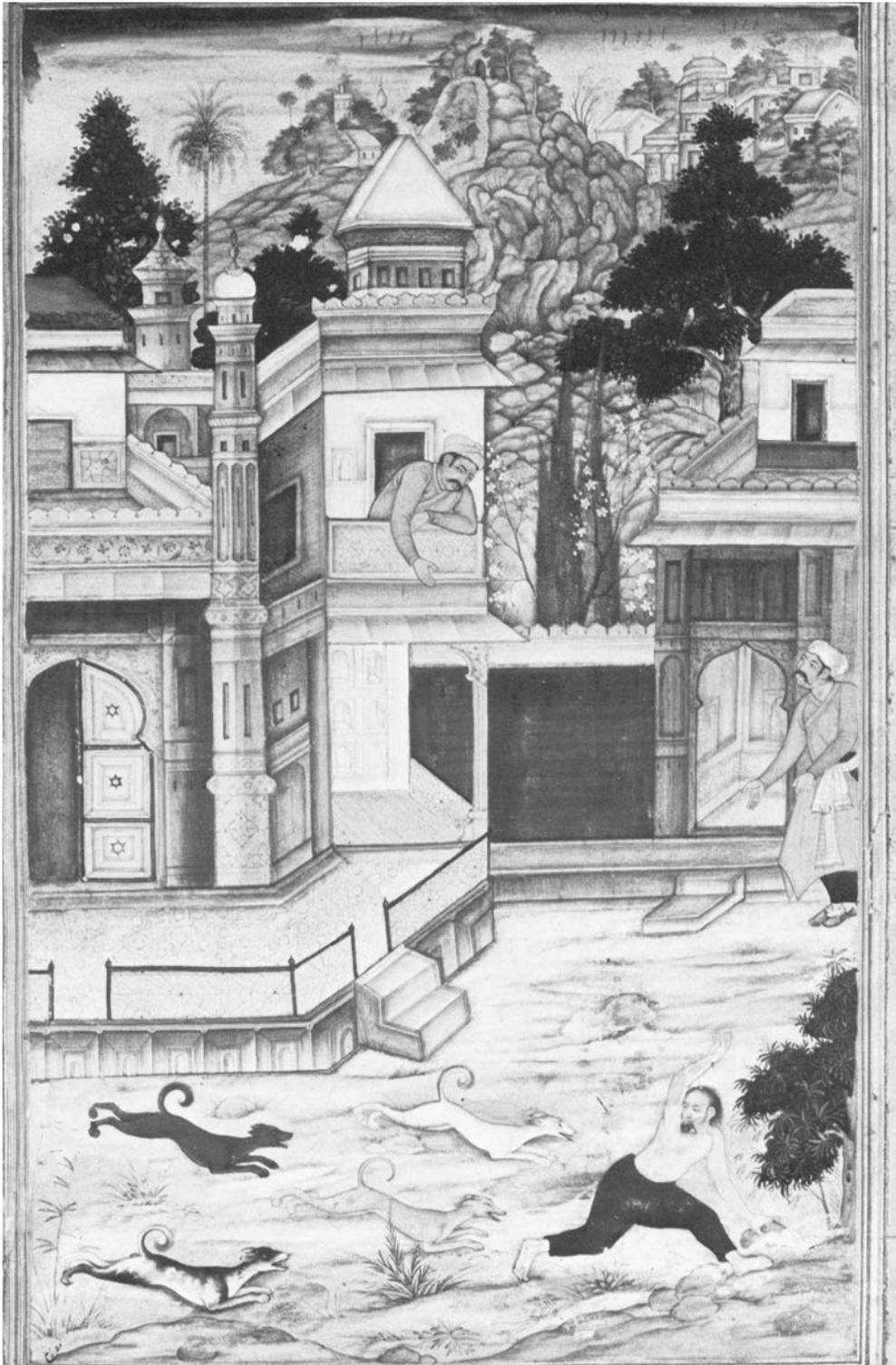
His neighbor and blood brother turn their backs on him, while his dog digs him out alive, even though he has beaten him (in: Man’s Best Friend ~ 2. Teil des Book of Superiority ...; in: Smith & Haleem, 18).

Der Besitzer des Hundes fällt mit seinem Nachbarn und seinem Blutsbruder unter die Räuber, seine beiden Begleiter können entkommen und kümmern sich nicht weiter um ihren „brüderlichen“ Gefährten,

der schwer verwundet von den Räubern in einen Brunnenschacht gestoßen und mit Erde bedeckt wird. Nur der Hund, obwohl von seinem Herrn oft verprügelt, versucht ihn mit seinen Pfoten wieder auszugraben; eine vorbeikommende Karawane sieht den Hund, glaubt, er schaufle ein Grab, geht näher heran und entdeckt und befreit des Hundes Herrn. Abu ‘Ubaydah behauptet, der Ort des Geschehens werde seitdem *Des Hundes Brunnen* genannt und das Ereignis beweise



Wer seinen Hund pflegt, der hat einen dankbaren Hund: "A dog greeting his master. From the 'Miftah al-Fodhala' by Mohammad Ebn Mahmud Shadiyabadi, a glossary of rare words and proper names according to ancient Persian poetry. The miniatures in this manuscript are in the Persian style dating from the 15th century. This picture illustrates the entry for the word 'dumbaleh' (tail wagging)", erläutern die Herausgeber von Nurbakhshs "Dogs from a Sufi point of view". British Library MS, Or 3299, f 128a"; > 516: Der dankbare Hund verteidigt Leib und Gut seiner Leute: "Intruder repelled by dogs. 'Gulistan' of Sa'di. 975/A.D. 1567 Persian. British Library MS, Or 5302, f 76b." Bild & Zitat in: Smith & Abdel Haleem, Abb. 2 & 6 (> 516).





Die mystische Fuchsjagd in ihrer sufisitischen Variante - eine Illustration zum „Makhzan al asar“ von Nizami: “The dog disappears one day and the hunter, grief-stricken, manages to maintain his composure, relying on patience and reason. A fox comes on the scene. Seeing the hunter in this distraught state he berates him for his devotion to the dog, and counsels him to put the dog out of his mind. A moment later, as the picture illustrates, the hunter’s dog runs up and seizes the deceptive fox. The hunter’s patient faith and devotion to the dog’s loyalty and service, based on his certainty and trust in Providence, allows Nizami to draw this moral:

‘Whosoever certitude leads him to devotion
 Shall be at least befriended by good fortune
 For certain, feet become heads by motion
 By thought - for sure - is stone to gold transformed’.

This book is contained within a larger manuscript of a Khamseh, dated 1664-7. The miniature is signed by the Turkoman artist Talib Lala of the Du'l-qadir tribe, done in the Isfahan style during the Safavid period (add. 6631, f. 16b B.L. London). In: Nurbakhsh, 69.

the dog's natural faithfulness, his innate friendliness and staunch defence of his master; also his experience, patience, nobility, wonderful resourcefulness and his exceptional usefulness (in: Man's Best Friend ~ 2. Teil des Book of Superiority ...; in: Smith & Haleem, 18).

Wenn also mit dieser Geschichte und weiteren Varianten das menschliche Defizit in der frühislamischen Gesellschaft aufgezeigt wird, dann hat der Islam zumindest nichts zur Reduktion des Defizits und nichts zur Rückkehr zu den *good old days* beigetragen. Das wird auch nicht ausgeglichen durch jenes bewegende *Hadith* (~ dem Propheten Mohammed zugeschriebene Worte oder Taten, die für Muslime direktiven Charakter haben), das von einem durstigen Mann erzählt, der in einen tiefen Brunnen steigt, um seinen Durst zu löschen. Als er wieder nach oben kommt, sieht er einen ebenso durstigen Hund, der aber statt des ihm nicht erreichbaren Brunnenwassers vor lauter Verzweiflung Sand schleckt. Der Mann steigt nochmals in den Brunnen hinab, um auch für diesen Hund Wasser zu holen. Als er wieder nach oben kommt, sind ihm alle Sünden vergeben - Zarathustra hätte an diesem *Hadith* des Propheten seine Freude gehabt. Eine andere Variante wird noch deutlicher:

Eines Tages näherte sich ein sterbender Hund einem Anhänger Mohammeds. Der Mann hatte keine Möglichkeit, Wasser für den Hund zu beschaffen, denn Brunnen in der Wüste trocknen schnell aus. Da bemerkte er in der Nähe einen kleinen Teich mit schlammigem Wasser. Er zerriss sein Hemd, trankte es mit dem Wasser, nahm den Hund auf den Schoß und befeuchtete sein Maul mit dem nassen Tuch. Ein anderer Araber, der dies sah, ging zu dem Propheten und sagte: „Einer deiner Anhänger hat ein dreckiges Tier (soll wohl heißen: ein unreines Tier), einen Hund, berührt, und daher sollte es ihm nicht erlaubt werden, hierher zurückzukommen.“ Mohammed

fragte: „Was hat er mit dem Hund gemacht?“ „Ich weiß nicht, aber ich habe gesehen, wie er sein Maul mit einem zerrissenen Stück Stoff befeuchtet hat, dass er in schlammiges Wasser getaucht hatte“, antwortete der Mann. „Er ist ein besserer Muslim als du es bist, denn er ist gut zu Tieren“, sagte der Prophet.

Und mit diesen beiden *Hadithen* konkurriert ein Passus aus den mittelalterlichen *Marienwundern*, die im Frankreich des 12. Jahrhunderts verfasst wurden und die bis in die äthiopisch-koptische Kirche hineinwirkten: In arabischer Übersetzung liest man in der koptischen Variante, dass ein durstiger Hund von seinen Leuten von der Quelle verjagt wurde - da stand die junge Maria auf und brachte dem Hund Wasser in einem ihrer Holzschuhe, und dies zur großen Überraschung der Hundefeinde. Diese Tat der Jungfrau wurde - wie viele andere natürlich auch - sehr oft auf äthiopischen Bildern dargestellt (in: > Mahmoud Zibawi, *Orients chrétiens*, 1995, 257). Schmeichelt sich mit dieser Anekdote (~ eine nicht veröffentlichte Geschichte; ein *Hadith* ist ja tatsächlich ein nicht herausgegebenes Wort des Propheten) eine Religion in die Herzen tierliebender Heiden ein? Hat so ein *Marienwunder* bzw. *Hadith* auch eine korrigierende Wirkung nach innen? Das *Marienwunder* wird in Frankreich selbst kompensiert von dem Heiligen Josse, der uns nicht nur phonetisch an die Wäscherinnen von Josselin in der Bretagne (> VI) erinnert, wenn auch als deren christliche Inversion: Der heilige Josse - so berichtet Albertus Magnus -, trifft auf seiner täglichen Promenade den Vicomte Aymont, der von der Jagd zurückkehrt und so erhitzt (!) ist, dass er nicht mehr reden kann - die Unfähigkeit zur Rede indiziert seinen bestialischen Zustand: Er hat sich seinen Hunden angeglichen wie König Arthus (> VI). Der heilige Josse schickt ein Stoßgebet zum Himmel, pocht mit seinem Stab auf einen Felsen - dem sofort kühles (!) und klares Wasser (des Geistes) entspringt und den Vicomte ins menschenwürdige Leben zurückbringt (von der Funktion wie das Abklingbecken der Berserker). Die

Hunde wollen natürlich auch trinken, aber der hygienebewusste Heilige erschließt für sie eine weitere Quelle, und so heißt noch heute die eine *Quelle der Jäger*, die andere *Quelle der Hunde* (Saintyves, 1922, 159). Die Diskriminanzfunktion dieser Legende ist ungleich größer als die des Marienwunders - aber beide Legenden schmeicheln sich und ihre Religion in die hundevernarnten Herzen der in Europa zu Bekehrenden ein. Die Anwendung dieses Topos im Islam wendet sich aber offensichtlich an die Hundeverächter unter den Muslimen. Für diese immanent islamkritische Komponente des Hadith spricht auch, dass Ibn al-Marzubans größter Zulieferer an Hundegeschichten, nämlich Jahiz mit seinem *Hayawan*, schon gut fünfzig Jahre früher in dieselbe kultur- und gesellschaftskritische Kerbe schlug. Auch Ibn al-Marzubans redaktionelle List, die Geschichte vom zu Unrecht erschlagenen Hund ans krönende Ende der Textsammlung zu stellen, *very emphatically underlines the message of the entire collection*, das meinen auch Smith & Haleem, ohne auf die potentiell islamkritische Komponente einzugehen. Auch wenn in die Textsammlung viele Erzählungen aus der früher veröffentlichten iranischen Sammlung *Hazar afsana* eingegangen sind, so stammen doch nicht wenige aus originär arabischer Tradition. Hier in Arabien aber ist es vorher nicht der Hund, sondern der Falke, der den mustergültigen Helden abgibt. Vor dem Falken bzw. der Erfindung der Jagd mit Falken gilt,

that the hound's importance to the very existence of the family and tribal unit as a meat provider cannot be over-emphasised, for hawking was all but unknown at this time. This close relationship between hunter and hound assured for the saluki a position far superior to that of the 'ordinary' dog in later times (Smith & Haleem, XXVII).

Die Abkehr vom Falken und die Rückkehr zum natürliche(re)n Muster „Hund“ ist eine Zuwendung zu persisch-iranischen und eine Abwendung von frühislamisch motivierten

Moralia, mithin eine bewusste Entscheidung des arabischen Redakteurs Ibn al-Marzuban, zumindest bezieht er virtuell innerhalb einer erst viel später offen entbrannten islamischen rechtsphilosophischen Diskussion frühzeitig und dezidiert Stellung:

In any case this legal description of the dog's ritual uncleanness (im Hayawan noch unwidersprochen tradiert) is not universal and it did become one of the differences of legal opinion in Islamic law (ikhtilaf) between the orthodox schools of law (madhahib). For instance the Maliki school appears to have been ready to accept the ritual cleanliness of the dog, whereas the Shafi'is were not. The point has been highlighted by the recent publication of an Arabic manuscript preserved in the University of Leeds ... The work is in three parts, the first being a list of eight reasons advanced by the Maliki lawyer, Ali b. Muhammad al-Ujhuri, who died in 1066/1656, an Azharite from Egypt, for regarding the dog as ritually clean, the second a refutation of these by an unknown Shafi'i and the third the response by al-Ujhuri, powerfully refuting the Shafi'is own refutations and insisting on the cleanliness of the dog (Smith & Haleem, XXX).

In „der“ islamischen Tradition ist der Hund also längst nicht so unrein, wie es auf den ersten Blick den Anschein hatte:

There are two Traditions in Bukhari, each reading almost word for word like the other. The prophet tells of a man walking along overcome by thirst. He manages to find a well, goes down it and drinks his fill. Emerging, he finds a panting dog eating moist earth in an attempt to quench his thirst. The man realises that the dog is as thirsty as he was and goes down the well again, fills his shoe (vgl. Maria) and gives the dog to drink. The Prophet adds 'God thanked him and forgave him (his sins)'. In

the Tradition of Muslim, it was a prostitute (vgl. nochmals Maria!) who quenched the dog's thirst (die Hure und ihr Hund!); even she is to be forgiven!

wundern sich selbst Smith und Haleem (XXX). Auch Jahiz, ein führender Theologe seiner Zeit, verteidigt den Hund in seinem *Hayawan* in der Debatte zweier Theologen über Wert und Unwert von Hahn und Hund

by pointing out the wonders of the Creator with reference to such seemingly unimportant creatures as these ... Jahiz even continues with certain capabilities with which God has endowed the dog and which man lacks (Smith & Haleem, XXXI).

Diese Position ist umso erstaunlicher, als die Verteidiger des Hahns den Hund natürlich vehement kritisieren - es wird nicht deutlich, ob sie die relative Gleichwertigkeit von Hahn und Hund - wie z.B. in Afrika (> II, 579), wo die mit dem Hund importierte Mythologie besonders gut erhalten ist - als Tiere auf der Schwelle und folglich als Seelengeleiter nicht erkennen. Aber trotz aller Gegenargumente der Hahn-Fans beharrt Jahiz auf dem Wert des Hundes. Der Hund avanciert bei ihm sogar zum Modell des Menschen in Bezug auf Gott:

We are told that someone said to a certain wise man: Give me some good advice. The wise man replied: Be an ascetic in this world and do not compete with others there. Be sincere to God Almighty as the dog is to his master; for they may starve the dog and beat him, but he will still protect them loyally (in: Man's Best Friend ~ 2. Teil des Book of Superiority ...; in: Smith & Haleem, 8).

Moderne Theologen trösten ähnlich, so z.B. Friedrich von Hügel, der *on the preliminaries to religious belief and on the facts of suffering, faith and love* eine seiner kritischen Leserinnen so belehrt:

Certainly with regard to animals - even with respect to our dogs that we know and love best, we are often in the dark as to what is their momentary disposition and requirement. But how instructive it is to watch precisely such animals thus dear to us - I mean their knowledge and love of us, and their need of us and of our love!

Our dogs know us and love us, human individuals, from amongst millions of fairly similar other individuals. Our dogs know us and love us most really, yet they doubtless know us only vividly, not clearly; we evidently strain their minds after a while - they then like to get away amongst servants and children; and, indeed, they love altogether to escape from human company, the rich and the dim, or (at best) the vivid experiences - the company that is above them, to the company of their fellow-creatures, the company that affords so much poorer but so much clearer impressions - the level company of their brother-dogs. And yet, how wonderful! dogs thus require their fellow-dogs, the shallow and clear, but they also require us, the deep and dim; they require indeed what they can grasp; but they as really require what they can but reach out to, more or less - what exceeds, protects, envelopes, directs them. And, after a short relaxation in the dog-world, they return to the bracing of the man-world. Now pray note how if religion is right - if what it proclaims as its source and object, if God be real, then this Reality, as superhuman, cannot possibly be clearer to us than are the realities, and the real qualities of these realities, which we have been considering.

The source and object of religion, if religion be true and its object be real, cannot, indeed, by any possibility, be as clear to me even as I am to my dog (Hügel, 102; Hervorhebungen von Hügel).

Und sollte das Gottvertrauen nicht reichen, so genügt es dennoch, den Hund zu imitieren, um zu überleben:

When a man loses his way in the desert and is afraid of the dark, he barks like a dog to make the bedouin dogs bark back. Then he follows the noise that they make until he arrives at the encampment (in: Man's Best Friend ~ 2. Teil des Book of Superiority ...; in: Smith & Haleem, 8-9).

Natürlich sind diese akustischen Lotsen *hounds* und keine einfachen *dogs*, nur in absoluten Ausnahmefällen, wenn ein *dog* sich als Lebensretter betätigt hat, wird er, als wäre er ein *hound*, im Haus geduldet. Ist das Rassismus oder eine Synthese aus Zuneigung und Zweckrationalität? Könnten wir doch Nasim fragen,

how the Amir could approve of his bringing a dog into the house, when he was not a hound (in: Man's Best Friend ~ 2. Teil des Book of Superiority ...; in: Smith & Haleem, 22).

In einer Fußnote bestätigen Smith und Haleem (37, FN 47) diese diskriminierende Einteilung in Über- und Unter-Hunde als gängige Tatsache:

The story teller is here referring to the fact that the dog is not a saluki and should not therefore be permitted to enter the house.

Am Ende seiner Geschichte hält Nasim denn auch fest:

This is my story and that of my dog. To me he is dearer than any family or relations.

Eher hätte er wohl auf den Dienst im Haus des Amir verzichtet als auf seinen Hund, und er erinnert so an die indische Legende von Dharma, seinem Sohn und Indra, ohne

dass die arabische Variante die metaphysische Überhöhung der indischen *story* aufweist. Wie in Indien der Gott Indra, so schätzt in Arabien der *Amir* (~ König?) die moralische Integrität seines Dieners höher als seine eigene Aversion gegen *dogs* im Sinn von nicht-*hounds*. Man könnte also die arabische Haltung zum Hund mit Smith und Haleem (XXXIII) so zusammenfassen:

The dog was accepted by the Arabs, particularly on account of his ability to hunt and to guard. In the former connection, the 'long-eared' hound (aghdaf), the saluki, rose to predominance from very early times, becoming in practical terms above other dogs in rank and station. The great obstacle to a close relationship between man and dog amongst the Arabs has mainly been the high standards of hygiene and cleanliness demanded by Islam. But the dog among the Arabs has generally been misunderstood and seemingly critical statements have often been quoted out of context. With Jahiz and more pointedly with Ibn al-Marzuban and his "Fadl al-kilab" the record has been set straight.

So mag es denn auch für die *Kynosophische Zeitreise* gelten, die hiermit auch *has been set straight* ... Es fehlt in der Korrektur meiner bislang etwas einseitigen Sicht auf die islamische Haltung zum Hund leider eine Darstellung des *Kitab al-Said*, in dem

a good deal on hunting dogs (Serjeant, 86, FN 7)

zu lesen ist. Und es fehlt leider auch eine Darstellung des 35. und letzten Kapitels aus dem *Kitab al-Filaha*, einem arabischen Compendium zur erfolgreichen Landwirtschaft, von Abu l-Jayr um 1100 bis 1101 verfasst, der auch aus antiken Quellen schöpft. In der mir zugänglichen französischen Ausgabe aus dem Jahr 2000 sind alle Kapitel enthalten, nur nicht das 35., und in der spanischen Ausgabe von 1991 sind nur die den Ackerbau

betreffenden Kapitel resümiert, nicht aber die die Viehzucht betreffenden und schon gar nicht das 35. und letzte, das sich mit der Zucht und Aufzucht des Hundes als einem unentbehrlichen Helfer in der Landwirtschaft befasst. So ist leider festzuhalten, dass die einseitig aufs Negative reduzierte Sichtweise einiger islamischer Rechtsgelehrter durch den Verfasser des *Kitab al-Filaha* gut hätte ausbalanciert werden können in dieser *Kynosophischen Zeitreise*, wenn seine europäischen Herausgeber nicht die pseudo(?)arabisch-islamische Schere im Kopf oder eine hundegleichgültige oder gar canophobe Einstellung gehabt hätten. Bilanziert man die gesellschaftliche Position des Symboltiers Hund in der islamischen Gesellschaft, so kann man mit Khaled Abou El Fadl als einem der wenigen muslimischen Kynosophen (in: www.scholarofthehouse.org/dinistrandna.html) nicht nur sagen, dass zeitgenössische

Islamic discourses on the nature, and function of dogs are representative of a range of tensions regarding the roles of history, mythology, rationality, and modernity in Islam,

nein, auch schon im frühen Islam spiegelt sich im Verhältnis zum Hund die

challenging dynamic between revealed religious law, and the state of creation or nature. In addition, certain aspects of these debates pertained to the power dynamics of patriarchy, and more generally, the construction of social attitudes towards marginal elements in society.

Zu diesen Randelementen der Gesellschaft gehören nicht nur im Islam - aber hier in heutiger Zeit besonders auffällig -, sondern auch in anderen Kulturen, z.B. in der griechisch-römischen Antike, aber auch noch in der sogenannten europäischen Moderne, die Frauen. Männliche und im weiteren Sinn soziale Ängste vor unerklärlichen, bedrohlichen oder auch einfach nicht vorhersagbaren Er-

eignissen und Tatbeständen, besonders vor der „Andersartigkeit“, wurden ins Bild vom Hund als dem unreinen Tier par excellence gepresst. Die Rede vom Hund war immer auch und sogar in allererster Linie eine implizite Abhandlung über die vermeintliche Beschaffenheit menschlicher Wesen, die z.B. nicht männlichen Geschlechts waren / sind, die z.B. einem nicht-muslimischen Glauben anhängen oder die auch einfach nur so ein „Hund“ sind. Wenn von Mohammed das Hadith überliefert wird, dass Esel, Hunde, Frauen und Nicht-Muslime, so sie vor betenden muslimischen Männern vorbeigehen, deren Gebet annullieren, dann zeigt die Gemengelage die Austauschbarkeit dieser ganz besonderen vier Elemente an. Und wenn vom unreinen Hund die Rede ist, dann kann man mit Fug und Recht eines der anderen drei Elemente an seine Stelle setzen: Der Spruch wird immer richtig sein. Und wenn des Propheten zweite und Lieblingsfrau Aisha gegen diesen Spruch protestiert, weil die Frauen unzulässig herabgesetzt werden, und wenn islamische Rechtsgelehrte diesen Spruch wegen Aishas Protest als unecht abqualifizieren, dann beweist doch schon allein Aishas Protest, dass dieser Spruch des Propheten doch echt gewesen sein muss - und dass sie seine Aversion gegen den Hund teilte. Das Dilemma modernisierender islamischer Rechtsgelehrter liegt offensichtlich in der Alternative, einerseits entweder echte von unechten Sprüchen des Propheten unterscheiden bzw. solche Unterschiede konstruieren zu müssen, um in der heutigen Zeit bzw. in „moderne(re)n“ Gesellschaften koexistieren zu können, oder andererseits die Historizität der gesamten religiösen Doktrin anzuerkennen. Erst wenn der zweite Teil dieser Alternative allgemein erreicht ist, wird man von einem modernisierten Islam sprechen können. Bis es so weit ist, wird man sich zur Legitimation des Hundes in menschlicher Gesellschaft über seinen bloßen utilitaristischen Aspekt als Jagd-, Herdenschutz- und Wachhund hinaus immer behelfen müssen mit hilflosen Hinweisen auf die Tatsache (?), dass die *young cousins* des Propheten

and some of the companions owned puppies (Abou El Fadl), oder dass other reports indicated that the Prophet prayed while a dog (his dog?) played in the vicinity. Oder dass in addition, there is considerable historical evidence that dogs roamed freely in Medina and even entered the Prophet's mosque (Abou el Fadl).

Will man sich auf diese Argumentation einlassen, dann ist der Verweis auf die 18. Sure doch wohl der beste Beweis, dass alle canophoben Positionen zum Hund im Islam ungültig sind:

Wir wendeten sie (~ die sieben Schläfer) auf die rechte und die linke Seite, während ihr Hund seine Beine in ihrer Mitte ausstreckte (in: Koran, Sure 18, 18).

Wir - das sind Gabriel und andere Engel, oder gar: Gabriel und Allah persönlich. Warum hält man sich dann noch mit jenem Hadith auf, das uns versichert, dass Engel, die Gnade und Vergebung spenden, niemals in ein Haus einkehren, in dem ein Hund oder gar mehrere sich aufhalten? Das würde ja bedeuten, dass 309 Jahre lang kein Engel die Höhle betreten hat, dass die Schläfer 309 Jahre lang nicht regelmäßig von der einen auf die andere Seite gewendet wurden. Und dennoch versichert Allah via Gabriel:

Wir wendeten sie ... während ihr Hund seine Beine in ihrer Mitte ausstreckte.

Mehr noch: Der Hund wird durch die zwanghafte Aufzählung zusammen mit den drei, fünf oder sieben Schläfern zu ihrem Gefährten erhoben: Der Koran auf der Spur des Gefährten! Was will man mehr? Aber was interessiert schon jenen Taxifahrer Abdul Rasheed Majekodumni im London des 6. Oktober 2006 der Nachweis, dass *ihr Hund seine Beine in ihrer Mitte ausstreckte*, während Gott und/oder Gabriel die Schläfer wendete, oder dass *dogs roamed freely in Medina and even entered the Prophet's*

mosque, für ihn ist und bleibt der Hund unrein, auch wenn Jane Vernon, eine blinde Britin, mit ihrem Führhund vor seinem Taxi steht und nach Hause möchte. Der Inhaber der Taxifirma, so berichtet Mrs. Vernon,

Niven Sinclair, was also very insensitive, telling me that what had happened to me wasn't really very important, and I should have more respect for other people's culture. They have shown very little respect for my rights as a disabled person and have never once offered me an apology (in: www.dailymail.co.uk).

Das blinde Verständnis für andere Kulturen und die Hintansetzung elementarer Rechte von Behinderten der eigenen Kultur aber ist kein islamisches, sondern ein europäisch-westliches Problem, das uns hier nicht weiter interessiert. Auch dass Jack Straw den Vorfall begierig aufgriff, um ihn in ein anderes, wenn auch damit verwandtes Problem umzumünzen - *Straw row intensifies as he calls to scrap veils completely* - ist hier nicht von Belang, denn der muslimische Taxifahrer trug keinen Schleier, so viel ist sicher.

Solange also die Auseinandersetzung mit der Projektion sozialer Ängste auf den Hund nicht explizit thematisiert wird, tradieren auch die islamischen Befürworter des Hundes die Vorbehalte gegen die anderen drei Elemente der o.g. Gemengelage - und somit auch die Aversion gegen den Hund, auch wenn sie das alles nicht beabsichtigen. Solange wird dieses kulturell bedingte Vorurteil nicht nur gegen den Hund, sondern auch gegen Esel, Schwein, Frau und Nicht-Muslim im Islam weiter überleben. Daran konnte schon Ibn al-Marzuban nichts ändern, und auch mein um Ausgleich bemühter und die Auseinandersetzung mit dem Islam abschließender Verweis auf einige islamische Mythen zur Entstehung des Hundes, die ich Mahmoud und Teresa P. Omid-salar verdanke, wird an dieser pessimistischen Einschätzung nichts ändern können:

Three distinct myths of the creation of the dog can be reconstructed from Islamic texts.

According to a tradition related on the authority of Ali b. Abi Taleb, when Adam and Eve were cast out of paradise, Satan came to the beasts of the earth and encouraged them with violent cries to attack and devour the couple; his spittle flew out of his mouth, and God fashioned a male and a female dog from it. The male was sent to guard Adam and the female to protect Eve. The enmity between the dog and wild animals was thus initiated.

In a second version, God created the dog from the clay left over from His creation of Adam, which may lie behind the assertion in some sources that dog bones and tissue may be grafted to the human body.

*The third myth may be deduced from a tradition about the taboo on eating the dog's flesh because the animal is "metamorphosed"; the implication is that human sinners are transformed into dogs and that eating the flesh would be a form of cannibalism. A tradition about the domestication of the dog was related on the authority of Ebn Abbas: When Adam was cast out of heaven and attacked by Satan, God reassured him and sent Moses' staff as a means of defense; Adam struck a dog with it, but God commanded him to pat the animal on the head. The animal thus being domesticated, befriending Adam and his seed (in: *Dog in Ancient Iran - The Circle of Ancient Iranian Studies* (CAIS)).*

Vor-islamische und wahrscheinlich auch vor-jüdische, also vor-monotheistische Komponenten der Hundeverehrung haben sich als Splitter in diesen monotheistisch gedämpf-

ten Varianten der Erzähltradition noch erhalten können. Die Begründung des Verbots, Hundefleisch zu verzehren, sei eine Form von Kannibalismus, verweist auf den früheren Glauben der Konsubstantialität von Mensch und Hund sowie auf totemistische Vorstellungen, deren Spuren im Vorderen Orient ich im 4. Band als Indizien für einen Hunde-Clan rekonstruiert habe.

Eine der drei Hauptgottheiten des frühen sumerischen Pantheons, Bau alias Gula (> IV) wurde als hundsköpfige Göttin des Lebens und des Heilens dargestellt: Ihre Hunde heilen durch Lecken der Wunden - und rufen sie so auch die im Kampf gefallenen Krieger wieder ins Leben zurück? Das wäre eine Analogie zu den Aralez-Hunden der Armenier (> VI). Ich gebe zu: Für die ins Leben zurückleckenden Hunde der Gula gibt es kein explizites Zeugnis, aber die königlich-sumerischen Schrifttafeln nennen den Kriegshelden *ur-sag* (~ wörtlich: Super-Hund) - diese hündische Konnotation des Elite-Kriegers lässt mich denselben Kreislauf in Mesopotamien annehmen, wie ihn die Aralez-Hunde in Armenien suggerieren. Diese Aralez-Hunde können wir wiedererkennen in dem treuen Hund des Heiligen Rochus, der seinen Herrn leckend von der Pest befreit und so ins Leben zurückholt (> VI). In Mesopotamien treten an die Stelle des leckenden, d.h. heilenden Hundes die sieben Töchter der hundsköpfigen Göttin Bau: Sie versehen als *Lukur*-Priesterinnen den Dienst in den Bau-Gula-Tempeln, die ja auch so etwas wie die ersten Krankenhäuser überhaupt darstellen. Und mit den *Kelabim* (~ Hunde) genannten Priestern der Göttin Inanna, die sieben Hunde besitzt, und des Gottes Dumuzi, der sich ebenfalls ein Meute von schwarzen (!) Hunden hält, organisieren sie wohl zusammen die jährlich stattfindende Heilige Hochzeit. Eine der *Lukur*-Priesterinnen hieß *Urnuntaea*, und auch in *Lukur* steckt vielleicht die Wurzel *ur* (~ Hund). Die Assoziation der treusorgenden Aralez-Hunde mit den Kriegern wie mit dem Heil- und Wiedererweckungsvorgang

finden wir auch in Israels 13. Stamm, dessen Hundestammvater *Kaleb* (~ der Hundeartige; > III) abgeleitet ist von *kalev*, was *Hund* bedeutet, aber auch - bezogen auf nur den Hund - *treuer Gefährte*. Wenn wir also den *faithful dog* von Indien bis England explizit nachweisen konnten, so finden sich doch implizit hinreichend Indizien, dass der Hund als *treuer Gefährte* des Menschen auch in nachmals canophoben Kulturen und Religionen bekannt war. Die *unshapely dogs* der jüdischen Tradition (> VI) erhalten ihre Gestalt zurück in jener Geschichte aus dem 12. Jahrhundert, aber auch im Jerusalemer Talmud in einer Fabel des Rabbi Meir: Hier rettet ein treuer Hund seinem Herrn selbstlos das Leben, indem er sich an dessen Stelle opfert - wenigstens vom Hund aus gesehen gibt es immer Konsubstantialität mit dem Menschen: Der Hund sieht, wie eine Schlange die Milch vergiftet hat, die sein Herr, ein Schäfer, jetzt trinken möchte. Der Hund bellt aufgeregt, aber vergeblich, denn sein Herr missachtet die Warnung vor der Lebensgefahr und will die Milch zu einem Brei für sich und seine Kollegen verrühren. Da trinkt der Hund verzweifelt die Milch und stirbt unverzüglich, aber unter entsetzlichen Qualen. Er rettet seinem Herrn und den anderen Schäfern das Leben. Sie bestatten den Hund und errichten ihm ein Grabmal zum Gedenken.

So schließt sich der Kreis von den ersten Seiten dieses Kapitels bis zu dieser Erkenntnis, dass auch canophobe Gesellschaften den treuen Hund nicht aus ihrem kulturellen Langzeitgedächtnis tilgen können. Dazu war der Hund wohl zu lange, über Jahrtausende, vielleicht sogar über Jahrzehntausende hinweg zu sehr der Wegöffner und Wegbereiter des weisen Menschen.

Verlassen wir nun die potentiell versöhnlichen Aspekte, die uns Kynosophen die monotheistischen Religionen eher unfreiwillig bieten, und reisen wir vom indischen Subkontinent jetzt weiter nach Norden - nach Kaschmir, Tibet und China.



Früheste Siedlungen in den Tälern des Himalaya und die Spur nach China

Erst um -3.000 wagen sich die neolithischen Menschen in die Randgebiete des Himalaya, und die unwirtliche Lage zwingt sie, Erdhäuser zu bewohnen, um der Kälte entrinnen zu können. Im neolithischen Burzahom im Kaschmir-Tal hielten es diese Menschen von -2.920 bis -1.700 aus, sie sicherten sich ihren Unterhalt aber auch zu einem beträchtlichen Teil durch die Jagd, wobei ihnen der Hund behilflich war: Das belegt

an engraved hunting scene on a stone slab with two identical suns and dog

aus der neolithischen Periode von Burzahom im District Srinagar (in: www.ignca.nic.in; > oben). Und diese Neolithiker be-



Der (ocker)-rote Hund aus Meluhha (> 30: Abb. 29 & > 52 f. & > 68 f.) als Repräsentant des Tod-Leben-Prinzips? "Dog figurine with a collar from Harappa (Breite x Höhe x Durchmesser: ca. 1,9 x 5,3 x 3,3 cm). Some texts from Ancient Mesopotamia mention imports received from "Meluhha", widely considered a reference to the Indus civilization. Among these imports, according to some interpretations, is a colored dog. A number of dog figurines have been found at Harappa and at other Indus sites. The collars found on dog figurines probably signify domestication, unlike the collars on the rhinoceros or the large felide figurines." In: www.harappa.com/figurines/55.html

gruben manchmal ihre Lieben mit einem Hundeschädel und auch z.B. mit *antlered deer* - eine Cernunnos-Analogie? Die Beisetzung mit Hund gilt in Indien als ein

peculiar feature ... without parallel in the subcontinent, and included the purposeful burial of other animals, such as wolves and ibex (Allchin/Allchin, 113).

In der Tat sind Allchin/Allchin sehr erstaunt über die Tatsache, dass neben Wölfen und Steinböcken (ein weiteres Cernunnos-Indiz; > III, 205: Abb. 57) vor allem Hunde ihre Besitzer ins Grab begleiteten: Das sei

foreign to the Indian tradition ... the placing of domestic dogs in graves with their masters ... (Allchin/Allchin, 116),

und die Form bestimmter steinerner Geräte sowie das Vorkommen von Jade-Perlen in Burzahom bringt sie auf die richtige Spur: All diese Charakteristika findet man nicht in Indien, sondern im Neolithikum von Nord-China, und diesen Rückverweis in Burzahom aufs chinesische Neolithikum werden wir auch noch in Ban Chiang in Thailand antreffen (> 568 ff.).

Dort aber hat der Hund eine ganz andere, nämlich viel chinesischere Funktion. So könnte man im Umkehrschluss die These wagen, dass in Burzahom vielleicht Vorläufer oder Verwandte der Minaro lebten (> 647 ff.), die die Tradition der zeremoniellen Steinbockjagd mit Hund bis in unsere Zeit praktizierten.

Beide Fundorte - Ban Chiang in Thailand und Burzahom in Kaschmir - zeigen also eine Spur, die nach China führt, denn dort sind Bestattungen von Hunden in der neolithischen Ang-Ang-Hsi-Kultur in der Mandschurei belegt. Der Hund war ein Kult-„Objekt“ in der Shilka-Höhlen-Kultur am oberen Amur; und Hunde wurden bis ins vergangene Jahrhundert geopfert und mit ihren Besitzern beigesezt bei „benachbar-

ten“ Völkern wie den ostasiatischen Gilyaken alias Nivkh (> I), den Ulchis und den Golden in der Amur-Region (> I). Die in den Fundstätten südlich des Himalaya gefundenen Jade-Perlen gelten als eindeutiger Beleg für Handelskontakte mit den Regionen nördlich des Himalaya. Und man hat auch Reis bei Grabungen im Swat-Tal gefunden:

Deutlicher können Hinweise auf den Transhimalaya-Handel nicht sein, denn zu der Region östlich des Indus und der Thar-Wüste, wo vermutlich weltweit das erste Zeugnis für Reisanbau gefunden wurde (Allchin, 118), bestanden in jener Periode keine (nachweisbaren) Beziehungen.

Und obwohl die neolithische Kultur des Swat-Tals zeitgleich ist mit der frühen und der reifen Phase der Harappa-Kultur (> 525: Abb.) im Indus-Tal, gibt es keinen Hinweis, dass diese beiden Kulturen Kontakt gehabt hätten (Allchin, 116; nicht betrachtet ist hier der östliche Ausleger des Indus-Tals, nämlich Tibet, und nicht eingerechnet ist die Einwanderung der arischen und iranischen „Völker“ aus der kasachischen Steppe über Turkmenistan nach Iran und Indien).

Die zuerst in Nord-China lokalisierte neolithische Yangshao-Longshan-Kultur dehnte sich bis in die Innere Mongolei aus (Fundstätte Ashan bei Baoutou am Huanghe, Olsen, 60). In der auf -1.685 (± 135) datierten bronzezeitlichen Fundstelle Dadianzi bei Aohan Banner fand man Reste des Haushunds zusammen mit Rind, Pferd, Schwein, Schaf und Ziege. Trotz des Schweins ergibt sich hier bereits das Bild einer proto-nomadisierenden Viehwirtschaft, die in frühhistorischer Zeit die asiatischen Steppen dominieren sollte.

Die Hunde dieser Nomaden waren größer als ihre Kollegen, die Protein-Lieferanten der Yangshao-Longshan-Kultur. Die Bestattungszeremonielle von Dadianzi lassen bereits auf eine deutlich und dauerhaft hierarchisierte Gesellschaft schließen.