

3. Hekate und Demeter: Die Heilige Hochzeit war die Hündische Hochzeit



Demeter und Hekate 1

Die Homerische Hymne auf Demeter schildert den Vorgang der Heiligen Hochzeit aus der Perspektive des frisch vollendeten Patriarchats, und zwar als Totenhochzeit, während die Heilige Hochzeit in ihrer originalen Funktion einerseits noch weitgehend rein matriachale Strukturen voraussetzt, andererseits Katalysator der Entwicklung zum Patriarchat ist: Denn *Demeter* heißt nichts anderes als *Mutter der Götter* und wird als solche *Anatai* genannt. Auch Hekate hieß als Mutter der Götter Hekate *Antaia* (> 490) wie auch Kybele als Göttermutter *Antaia* genannt wurde. Demeter war in ihrem vor-griechischen Kult wie ihre Kolleginnen Ceres, Danaë oder Alphito usw. mit einer mondförmigen Sichel ausgestattet: Mit der Sichel wurde das Getreide geerntet, aber auch der Gerste-König kastriert, z.B. war auf der Peloponnes *Kronos* (~ *Kornos*) der Held des Gerste-Kults, von dem

der Königsprätendent die Gunst der Priesterinnen seiner Mutter-Gottheit erbte. Das Ernten selbst bedeutete Kastration (Ranke-Graves, 74).

Sichel und Mondsichel:

The crescent moon over the head of Artemis represents the man, the son-lover ... over whom the goddess is mistress (Markale, 202):

Die Mutter ist unsterblich, auf ihrer Seite ist die Macht, der Geliebte hat beides nicht. Ist Kastration konnotiert, so katalysiert frau

damit folglich die Entwicklung zum Patriarchat. Wenn es aber gelingt, Grundstruktur und hündische Konnotation der Heiligen Hochzeit selbst an der pervertierten Fassung nachzuweisen, dann dürfte der Indizienprozess zu einem überzeugenden Urteil gelangen: Dass nämlich der Hund als Symboltier an der sakralen Promiskuität in Paläo-, Meso- und Neolithikum sowie an der bronzezeitlichen Heiligen Hochzeit ebenso intensiv beteiligt ist wie er aus der pervertierten Schlussfassung des Zeremoniells, der patriarchalischen Totenhochzeit, weitgehend ausgespart ist.

Der Exkurs nach Griechenland hilft uns, die Heilige Hochzeit und die Funktionen, die der Hund in ihrer Urform innehatte, in Mesopotamien besser zu re-konstruieren. Da der griechische Text entweder ein virtuoses Spiel auf mehreren Ebenen oder die hilflose Überformung einer früheren Schicht ist und da die auf den ersten Blick wohl unterschiedenen Protagonisten auf den zweiten und dritten Blick sich als Funktionen zweier Konzepte und nicht als eigenständige Personen zu erkennen geben, ist die Re-Konstruktion der Handlung eine sehr knifflige Angelegenheit, was auch die Analyse nicht verleugnen kann, die Gerburg Treusch-Dieter in ihrem 2001 erschienenen Buch *Die Heilige Hochzeit* vorlegt.

Ich versuche daher, meine Realisierung dieser Partitur möglichst einfach zu halten, was mir natürlich nicht gelingen kann. Die Handlung beginnt in der Homerischen Hymne auf der Ebene von Nysa, wo Kore, Demeters Tochter, von Hades, dem Unterweltsgott, geraubt wird. Nysa ist wahrscheinlich

die lokale Gottheit, die den Ort früher beherrschte, und linguistisch ist sie zwar indoeuropäischen, aber nicht griechischen Ursprungs (Jeanmaire, 576). Die Ebene von Nysa, der Ort des Kore-Raubs, war wahrscheinlich ein vor-griechischer Initiationsort, an dem die Initiandinnen einen rituellen „Tod“ starben, um als Frau einer besonderen Qualität wiedergeboren zu werden: *Kore* selbst könnte daran erinnern, denn klangassoziativ, wenn nicht sogar etymologisch ist sie verwandt mit den Dioskuren und dem Ort, an dem diese Zwillinge militarisiert werden, dem *coureion*:

Wir hätten es demnach in diesem Initiationsritual von Nysa mit einer Militarisierung junger vor-griechischer Frauen zu „Amazonen“ zu tun (durch die Anführungszeichen will ich meine Zweifel an der Perspektive des patriarchalen Amazonen-Mythos ausdrücken): Der athenische Orden der *Aigicoreis* (> IV) besteht aus den *couroi* (~ Soldaten) zunächst des Aigeus, dann der heiligen Athene - vielleicht bestanden sie vor der griechischen Einwanderung (auch) aus weiblichen Truppen?

Die patriarchal-griechische Version vom vor-griechischen Geschehen auf der nysischen Ebene gibt natürlich ihr Bestes, um den emanzipatorischen Gehalt dieser Erinnerung zu löschen. Diese Ebene von Nysa ist auch eine *dio-nysische*, da sie sich als Lende des Zeus enttarnt, der *Dios-Nyssos* alias *Dionysos* angeblich aus seiner Hüfte geboren hat, auch jetzt wird die Frau aus einer ihr früher zustehenden Rolle verdrängt, und zwar aus der der Gebärenden: Zeus hat die Mutter des Dionysos *vom Gebären abgesperrt*. Die Leser merken: Die Hymne ist alles andere als voraussetzungslos, ihre Implikationen müssen aufgedeckt werden, und so muss ich diese mythischen Vorgaben kurz re-konstruieren, damit wir die Hymne und ihre Botschaft durch unsere kynosophische Betrachtungsweise nicht unangemessen verkürzen. Dazu schlage ich zunächst einen Ausflug vor in die

Familiengeschichte des Dionysos

Wir werden sehen, dass das Dreieck Frau-Hund-Mann im Dionysos-Mythos bereits um zwei seiner drei Komponenten erleichtert werden soll. *Wie das?* werden die Leser fragen. Als die Große Göttin Demeter mit ihrer Tochter Kore/Persephone, deren Vater Zeus ist, von Kreta nach Sizilien kam, fand sie eine Höhle in der Nähe der Quelle des Kyane-Flusses. Hier versteckte sie die Tochter, wohl in banger Vorahnung, und ließ sie von zwei Schlangen bewachen. Der immer geile Zeus verwandelte sich in eine dieser Schlangen, und Kore gebar ihm einen Sohn - war Kore Nysa? Dieser Sohn ist Dionysos, der nun mit allerhand Spielzeug sich die kindliche Zeit in der Höhle vertreibt. Hera, die offizielle Göttergattin des Zeus, wie immer krank vor Eifersucht, schickt zwei Titanen in die Höhle, die sich weiß schminken, den spielenden Jungen ergreifen und in sieben Stücke zerreißen, die sie in einem auf einem Dreifuß stehenden Kessel kochen, um sie danach auf sieben Spießen zu braten. Es gelingt den beiden Spießgesellen auch, die sieben Teile des Dionysos zu vertilgen, nicht aber sein Herz. Das hatte die Göttin Athene, eine andere Tochter des Zeus, vielleicht sein besseres Ich, vorher schon bei Seite geschafft. Zeus, der ein gutes Näschen hat, riecht den Braten, erkennt die Lage und erschlägt die beiden weiß geschminkten Titanen mit einem Blitz. Jetzt tritt Athene wieder auf den Plan, überreicht ihrem Vater das Herz ihres Halbbruders, und Zeus verschlingt nun dieses Herz, das nun in seinem Bauch darauf wartet, als Dionysos wiedergeboren zu werden. Jetzt ist guter Rat teuer, denn Zeus verfügt nicht über ein dem weiblichen Genitale adäquates Organ: Es heißt zwar, er habe den Dios-Nyssos aus seiner Hüfte oder Lende geboren, aber Joseph Campbell vermutet wohl zu Recht, dass es der Penis des Zeus direkt ist, über den der Sohn zwecks Wiedergeburt den Vater verlässt. Wie aber dieses? Campbell zieht dazu eine Parallele zwischen austra-

lischen Aborigines und Zeus: Das australische Initiationsritual sieht bei männlichen Initianden zwei körperliche Verstümmelungen vor - zum einen die Beschneidung der Vorhaut, durch die die Mutter von dem Jungen abgeschnitten wird:

What is cut off the boy ... is really the mother; as compensation he naturally receives a wife ... The glans in the foreskin is the child in the mother (Røheim, in: Campbell, 100).

Die Eichel in der Vorhaut ist das Kind in der Mutter - mit der Vorhaut wird die Mutter abgeschnitten, d.h. mit der Beschneidung und der Beförderung in eine andere Altersklasse, die der Heiratsfähigen nämlich, wird der Beschnittene von den sozialen Beziehungen zur Mutterseite abgeschnitten und auf die Männerseite orientiert. Wir haben die gleiche Idee bereits in Afrika kennengelernt (> II, 585) und können vielleicht analog zum universellen Jagdzeremoniell auch für diesen Brauch einen afrikanischen Ursprung annehmen. Das ist aber nicht das, was uns jetzt interessiert: Denn bei den australischen Aborigines gibt es neben der *Circumcision* (~ Beschneidung) noch eine *Subincision*, und an die ist auch bei Zeus zu denken, wenn wir uns neugierig fragen, wie denn der bereits geborene Sohn von seinem Gottvater nochmals geboren werden soll: Ungefähr sechs Wochen nach der Beschneidung, wenn die Wunde abgeheilt ist, wird die Harnröhre des australischen Initianden von unten nach oben aufgeschlitzt. Im Moment der Operation stoßen alle beteiligten Männer einen Schrei aus, und den hören die weiblichen Verwandten des Initianden im Camp: Des Knaben Mutter schlitzt nach dem Schrei der Männer in zeremonieller Weise den weiblichen Verwandten des Jungen quer über den Bauch und die Schultern (Campbell, *Primitive Mythology*, 102). Das wäre eigentlich gar nicht nötig, da die weiblichen Verwandten das von Natur aus haben, was der junge Mann nun künstlich erwirbt:

... a "penis womb or vagina"; so that the male has been intentionally converted by the operation into a male-female. "The 'vaginal father' ... replaces the 'phallic mother' of the infantile situation (Røheim, in: Campbell, 103).

Wahrscheinlich gilt der Mensch nach seiner Geburt als unvollendete Sinfonie, der man noch einen Finalsatz anfügen muss. Eher trifft aber die bewusstseinsgeschichtliche Theorie zu, wonach der Mensch sich seine Identität erst noch erwerben muss.

Diesen Hintergrund werde ich kynosophisch vertiefen (> VI), wenn wir die Wandlung der Heiligen Hochzeit in eine Blutige Hochzeit analysiert haben.

Zeus - Mann und Frau zugleich

In der Männer-Phantasie entspricht das durch die Subincision vergossene Blut des Mannes dem Menstruationsblut der Frau. Nun ist es

"a well known fact", states Dr. Røheim (voller Freud und Leid), "that the sight of the bleeding vagina produces castration anxiety in the male ... The boys must always have been afraid of the castrating vagina; now the fathers have this powerful weapon." But now, the lads themselves have been given it (Campbell, 103),

und dem Zeus wohl auch, den wir uns zum Entsetzen aller Altphilologen kurz als Beschnittenen mit einem *vagina-dentata*-Komplex vorstellen, dessen

traumatic separation from the mother in the rite of circumcision has thus been balanced by an achievement of identification, simultaneously with the mothers and with the fathers. "We are not afraid of the bleeding vagina," they now can say; "we have it ourselves. It

does not threaten the penis; it is the penis." And finally: "We are not separated from the mother; for 'we two are one'." (Campbell, 103).

Die blutende Vagina ist die *Vagina Dentata*, der bezahnte Schoß, in dessen Eingang ein riesiger Hund Wache liegt (> I, 333, 408-10). Dieses Syndrom ist keine freudianische Erfindung des späten 19. Jahrhunderts, sie ist in dieser konkreten Phantasie in Kulturen nachweisbar, die von Freud (zu ihrem Glück?) noch nichts gehört haben. Pikant ist aber, dass über die Angleichung des Mannes an die Frau der Mann allenfalls zur zweiten Mutter werden kann, was auch auf Zeus zutrifft, da er den zu früh entbundenen Dionysos als zweite Mutter bis zum optimalen Entbindungstermin in seiner „Hüfte“ austrägt. Der männlichen Wiederholung der *bleeding vagina* liegt zu Grunde die abrupte Trennung des männlichen Kindes von der weiblichen Sphäre durch die Initiation, aus der auch ein Zeus die Motivation beziehen kann, sich von der Großen Göttin unabhängig zu machen. Er imitiert die sexuell ambivalente Erscheinung des negativen Elementarcharakters der Großen Göttin (z.B. mit Bart, mit Eberhauern (> I, 224: Abb. 132) oder mit Phallus), indem er selbst als Hermaphrodit auftritt, darin dem hebräischen JHWH, aber auch den persischen Männern absolut vergleichbar, als sie das von der amazonenhaften Königin Artemisia regierte Karien erobern und Xerxes über sie sagt: *Meine Männer sind Weiber geworden, die Weiber aber Männer* (Herodot 8, 88). Die Angleichung an die Frau, schon als Mimikry zu verstehen, hat ein fernes Ziel: Der Wunsch, die Gebärfähigkeit von der Frau abzukoppeln, die Frau von dieser einzigartigen Kompetenz zu enteignen, spiegelt sich in der zweiten, definitiven Geburt des Dionysos, aus dem aufgeschlitzten Penis des Zeus - eine ähnliche bisexuelle Karriere strebt zeitweilig JHWH an (> IV). Im Mysterienkult des Dionysos werden die männlichen Mysten mit Schweineblut gereinigt, entschuldet:

Das für Dionysos vergossene Blut wird mit Schweineblut abgewaschen, einem Substitut für das Opferblut ohne „Lebensquelle“ (Treusch-Dieter, 43).

Das ist ein wahrhaft zynischer Vorgang, da das Opfer (~ Kore bzw. ihre priesterliche Repräsentantin) über die Identifikation von Kore mit Demeter *vom Gebären abgesperrt* ist - Demeter ist ungebadet, d.h. unpflegt-unfruchtbar wie Sedna, und Kore kehrt als Mädchen, nicht als geschwängerte Frau, von Hades zur Mittleren Welt zurück: Das Opfer Kore ist keine Lebensquelle mehr,

denn sie ist nicht mehr „Heilige Braut“, sondern „Totenbraut“, „Amme“ oder Nährerin, deren Leben kein Leben mehr gibt (Treusch-Dieter, 43).

Die *Absperrung vom Gebären* war nicht immer gleichbedeutend mit dem Dasein als Amme ~ *kourotrophos*, da Hekate in Hesiods Theogonie mit diesem Titel *kourotrophos to all living beings* (Rudloff, 98) und somit Herrin des Lebens überhaupt ist. Mehr als fünfzig Göttinnen Griechenlands führten diesen Titel, und Fackeln und Hunde waren die *common attributes for Birth-Goddesses and "kourotrophoi"* (Rudloff, 99).

Zynisch ist der Vorgang des Abwaschens erst insofern, als das Schwein ein „Uterus-Tier“ ist, dessen Blut paläoamental als Menstruationsblut, im Leib der werdenden Mutter verbleibend, den neuen Menschen aufbaut.

Menstruations- und Schweineblut sind im Griechischen Synonyme, denn „choiros“ heißt Ferkel und Schwein, ebenso weibliche Scham; dem entspricht „choirokomeion“ für Schweinehürde und für weibliche Schambinde: die Hürde hält die Schweine zurück, und die weibliche Schambinde das mit Schweineblut vertauschbare Menstruationsblut, dessen Referenz das Opferblut des „Muttermords“ ist (Treusch-Dieter, 65).

Wahrscheinlich wurde das Schwein (~choiros) nach KUR benannt, wie der Hund KUAN nach KUNA (> I, 10-3). Das ganze Schwein steht dann als *Totum pro Parte* (~ das Ganze für ein Teil; > I, 435 ff.) für das weiblichste Organ der Frau. So verhält es sich auch mit Baubo: Im Demeter-Heiligtum von Priene in Anatolien fand man Baubo-Figuren (> II, 259: Abb. 48) mit

monströsen Körperformen: Ein breites Gesicht, ähnlich den jüngeren Formen des Gorgoneions, von reichem, über dem Scheitel geknoteten Haar umschlossen, sitzt unmittelbar auf einem Paar Beine, das Kinn geht unmerklich in den Schamberg über, an dem die nähere Angabe des weiblichen Geschlechts meist nicht unterlassen ist,

stellen 1904 die Ausgräber Schrader und Wiegand (in: Treusch-Dieter, 190) mit einem nicht zu überhörenden viktorianischen Unterton fest. Die auf ihr Geschlecht zeigende Baubo weist gleichzeitig auf ihren Hals, da der Kopf unmittelbar auf einem Paar Beine sitzt: Die Spalte ist Genital und Wunde zugleich, denn durch einen Schnitt in den Hals, den sie als Halslose gar nicht zu haben scheint, wird die Repräsentantin der Göttin bei der Totenhochzeit getötet: Das „Schwein“ wird geschächtet. Eine ethnohistorische Analogie sehe ich zu den Kuku im Sudan (> II, 565), die der kulturbringenden Hündin die Zunge heraus schneiden - auch diese Hündin wird durch diesen Akt abgesperrt vom Gebären: Sie hat ihre Schuldigkeit getan. Umgekehrt könnte man die Zunge, die die Frauen durch ihren Lippenspalt strecken (> II, 463 & 489), als Demonstration der Gebärfähigkeit, aber auch als „phallische“ Drohgebärde auffassen. Frobenius' viktorianische Reaktion auf diese Einladung wird so doppelt signifikant. Kommen wir zurück zu den Baubo-Figuren von Priene:

Alle Figuren wurden zusammen mit Schweinen in der Nähe der Opfergrube gefunden ..., was sich damit erklären

lässt, dass Schwein (choiros) ebenso weibliche Scham bedeutet. Auch in Hystera, Gebärmutter, ist Schwein (hys) enthalten. Baubo, als deren Synonym Hesychos „koilia, Bauchhöhle, Unterleib, Gedärm“, also den Bereich der Eingeweide, angibt; Baubo ist folglich mit der Gebärmutter in ihrer Beziehung zum Schwein und zur Kröte verbunden, was mit ihrer bekanntesten Darstellung als Körper in Kröten-Form (> II, 253: Abb. 48 & 38) auf dem Schwein (> II, 261: Abb.: 25) übereinstimmt, bei der sie ihr Geschlecht ganz ebenso aufspreizt, wie dies für die Figuren des zwölften Jahrhunderts (~ Sheela-na-gig auf den britischen Inseln > II, 252: Pl. 21 & 253: Foto 13), als Gegenbild zur Maria der „verschlossenen Tür“, festgestellt wurde (Treusch-Dieter, 191).

Baubo gilt als Ureinwohnerin des Heiligtums von Eleusis, dem Hauptkultort der Demeter, und ist in ihrer Begegnung mit der vom Gebären abgesperrten Demeter deren lustvoll-fruchtbare Spiegelung - nur deshalb gelingt es ihr, die um ihre Tochter Trauernde wieder zum Lachen zu bringen. Der Hinweis auf die eleusinische Ureinwohnerin Baubo, die niemand andere ist als die karische Éleuthô, die dort in der *Ploutônion* genannten Höhle des Heiligtums wohnte (Laumonier, 23), ist zugleich Indiz für das Mit- und Ineinander von zwei mythologischen Schichten: In Eleusis überlagern sich

eine frühere und spätere Schicht ..., wobei die frühere von „Wiedergeburt“ und Apotheose, die spätere von Demeters „Raub“ (T.D. meint wohl: Kores Raub) erzählt. Dazwischen liegt eine religiöse Wende, die zwischen dem achten und sechsten vorchristlichen Jahrhundert anzusetzen ist. Im Zuge dieser Wende wird die Position der „Geburtsgöttin“ durch die der „Amme“ abgelöst ... Wenn Demeter jedoch mit Baubo (~ Göttin der früheren Schicht) zusammentrifft, gilt, dass sie wieder „Ge-

birthsgöttin“ ist, obwohl ihr diese Position nur noch reminiscent zugebilligt wird, da „Wiedergeburt“ und Apotheose durch diese Wende abgeschafft werden (Treusch-Dieter, 192).

Diese Schnittstelle, an der die vom Gebären abgesperrte Demeter durch die Begegnung mit ihrer Vergangenheit wieder zur Geburtsgöttin wird, sollten wir noch genauer analysieren:

Demeter, Baubo und Ladon

Die traurige Demeter trifft Baubo auf der Suche nach Kore. Baubo exponiert ihr Geschlecht, und Demeter kann endlich wieder lachen. Ein Wendepunkt, den man in dieser Verkürzung nicht versteht - so wie auch die figürliche Darstellung der Baubo (> II, 259: Abb. 48) eine Verkürzung ist, die unmittelbar nur Rätsel aufgibt. Über Baubo ist weiter nichts zu erfahren, da von ihr kein eigener Mythos erzählt wird. Sie gilt aber als Ureinwohnerin von Eleusis, dem Hauptkultort der Demeter. Demeter ist also später zugezogen und dürfte in die Rolle geschlüpft sein, die vor ihr Baubo spielte. Da im Demeter-Mythos *sich eine frühere und spätere Schicht überlagern*, ist es wohl nicht falsch, Baubo mit der früheren Schicht der Wiedergeburt zu assoziieren: Eine der dionysischen Mänaden heißt Baubo und schwingt bei den Orgien in Magnesia einen Phallus - *Phales* ist der Vorgänger des Dionysos (Nilsson, 261). Ist es der lächerliche Phallus, der Demeter zum Lachen bringt? Zwischen beiden Schichten *liegt eine religiöse Wende*. Nach dieser Wende kommt Demeter nur noch die Position der Amme zu, *die zwar zum Nähren, aber nicht mehr zum Gebären eines „göttlichen Herrn“ imstande ist* (Treusch-Dieter, 193). Dennoch muss Demeter selbst nach dieser Wende partiell wieder in die Rechte einer Geburtsgöttin eingesetzt werden, diesmal nicht als Gebälerin eines göttlichen Herrn, sondern eines neuen Op-

fers: Indem sie ihre Tochter Kore „wiederfindet“, gebiert sie eine neue Kore und ein neues Opfer, denn die Vorgänger-Kore ist ja auf dem Opferaltar unwiederbringlich geschächtet worden. Der matriarchale Uroboros darf sich also auf physiologischer Ebene verewigen, damit dem Patriarchat die weiblichen Opfer nicht ausgehen - die Opfer, die das männliche Opfer des (Halb)-Jahreskönigs abgelöst haben. Deshalb darf Demeter auch wieder, aber nur in Bezug auf die Tochter, mit einer Quelle assoziiert werden, wie dies vor der Wende grundsätzlich der Fall war: Die Geburtsgöttin war die Quelle des Lebens, für Töchter und Söhne. Das Heiligtum der Demeter in Eleusis ist folgerichtig mit einer Quelle verbunden, wie es das Heiligtum der Baubo in Priene auch war: Dort war es die Mykale-Quelle, die dem gleichnamigen Bergstock entspringt, auf dessen Rückseite Samos und das Heiligtum der Hera liegen (> 162-3). Die Mykale als Berg ist Weltberg von Priene wie von Samos, und der gleichnamige Fluss vermählt sich ~ verschmilzt mit der Quelle (> 63, 118, 163). Allein über die Quelle sind Demeter und Baubo bereits analogisiert. Die Quelle speist sich nicht nur nach mesopotamischer Auffassung aus dem Süßwasser-Ozean, auf dem die Erde wie auf einem Gewölbe schwimmt (> 38). Auch die Kröte (> II, 253: Abb. 48: Krötenposition), die unter der Kirche von Sargans in der Schweiz begraben sein soll, wurde assoziiert mit dem „unergründlich tiefen Wasser“ - eine Vorstellung vom unterirdischen Süßwasser-Ozean, auf dem alle Quellheiligtümer basieren dürften. Demeter sitzt also am Jungfernbrunnen, d.h. an einer ~ ihrer Quelle, und bespiegelt im Wasser ihr Geschlecht: Nein, sie trifft Baubo, die ihr Geschlecht entblößt - die Quelle des Lebens: Baubo ist Demeters Spiegelung im Jungfernbrunnen. Diese Quelle ist aber eine Blutquelle, die des Menstruationsbluts. Verlässt dieses besondere Blut den Körper, gilt es zumindest als ambivalent, sogar noch den frühen Römern z.B. gilt es als *sacrum*: Heilig und verflucht. Für den späten Plinius aber hat das Menstruations-

blut nur noch apokalyptische Wirkung: Die Früchte gedeihen nicht, der Most wird sauer, Hunde geraten in Tollwut; noch im Frankreich des frühen 20. Jahrhunderts kann das Menstruationsblut der Frau die Schlachtung des Hausschweins versauen (> I, 585 ff.):

Aus den Angaben bei Plinius ... kann gefolgert werden, dass sich in dieser „vernichtenden Wirkung“ die Enttabuisierung eines Tabus ausspricht, das einst mit weiblichem Opferblut verbunden war, soweit es dem Menstruationsblut in seiner unausgeschiedenen, „zeugenden“ Form gleichgesetzt wurde,

meint Treusch-Dieter (182) weitgehend zu Recht, streicht man ihre einseitige Fixierung aufs weibliche Opferblut. Verbleibt das Menstruationsblut aber im Körper, baut es gemäß der paläomentalen Überzeugung noch bis ins europäische Mittelalter, bei den Inuit (> I, 582-3) und den Basken sogar bis ins 20. Jahrhundert Leben auf, denn mit dem „weißen Blut“ des Mannes vermischt, entsteht aus ihm das neue Leben: Diese „zeugende“ Wirkung des weiblichen Bluts gibt dem weiblichen Lachen der Demeter den Sinn, denn *dieses Blut kann sowohl für eine natürliche, wie für eine unnatürliche oder göttliche „Geburt“ stehen* (Treusch-Dieter, 182). Die lachende Demeter kann in ihrer „neuen“ Situation als Geburtsgöttin reduziert werden auf eine krötenförmige weibliche Figur, deren Kopf das Geschlecht ist - in der west-asiatischen und griechischen Baubo und in den west-europäischen Sheela-na-Gigs (> II, 252-3) wird diese Phase der empfangenden (aber auch verschlingenden) und gebärenden Demeter in der Skulptur aufs Wesentliche verkürzt. Baubo wird in Ägypten auch Heket genannt (> 267): *Die Göttin mit dem Krötenkopf* - und wird mit der hündischen Hekate gleichgesetzt (Treusch-Dieter, 190, FN 36). Und häufigstes Attribut der Baubo wie der Hekate, aber auch der Demeter, ist die Fackel - ein weite-

rer Beleg für die heimlich-unheimliche Identität der drei Göttinnen. Das bedeutet für die Demeter-Hymne, dass viele ihrer weiblichen Figuren nur Varianten einer Grundfigur sind: Kore ist als Jungfrau, was Demeter als Mutter ist - Variante der Großen Göttin: Baubo ist lambe ist Metaneira ist Demeter ist Kore ist Hekate, um die wichtigsten Frauenfiguren der Demeter-Hymne zu nennen. Auch Rudloff (115) meint vorsichtig:

There is some artistic evidence from the fifth century suggesting that Demeter, Persephone and Hekate were seen as a Triple Goddess at Eleusis.

In den Zügen der Baubo ist aber auch die Schreckensmaske der Gorgo zu erkennen (*ein breites Gesicht, ähnlich den jüngeren Formen des Gorgoneions*), des Ur-Typs der KUR-Göttin in ihrer Variante als negativer Elementarcharakter des matriarchalen Uroboros: Die, die Leben gibt, nimmt es auch - daher das alles Leben versteinernde Haupt der Gorgo-Medusa. Diese Maske des Schreckens wurde *ebenso an den Figuren des zwölften Jahrhunderts festgestellt*, d.h. an den west-europäischen Sheela-na-gigs (> II, 252, Abb. 21): Gorgo zeigt wie Robusta ihr Gebiss (> II, 250, Abb. 15)!

Eine innige Verbindung gehen Mensch und Tier ein in den Schreckmasken (Phobos, Gorgoneion), in denen das Menschenantlitz zur tierischen Fratze mit Reißzähnen wird,

berichtet Rumpf (v) aus Griechenland, und fragt sich, da der Frosch keine Zähne hat, welches Tier für die Masken der Sheela, Gorgo und Robusta Modell stand - wir wissen definitiv: Für letztere der Hund. Treusch-Dieter (191) erkennt aber in dieser Schreckensmaske ein passives, nicht ein aktives Erschrecken der Gorgo: Der Schreck, so will es Treusch-Dieter, wendet sich gegen die Göttin, er gilt nicht ihrem männlichen Gegenüber. Jetzt erschrickt sie, nicht er. Selbst wenn dies so sein sollte im grie-

chischen Patriarchat, kann es so nicht immer gewesen sein: Die Sheela-na-Gigs wurden zwar im 12. Jahrhundert, mit der einsetzenden Intensivierung der Christianisierung, in die Eck- und Springpunkte der neuen Kirchengebäude eingesetzt, aber sie sind als Steinfiguren älter als die Steine, mit denen die Kirchen errichtet wurden - man hat diese krötenförmigen Frauenfiguren den vorchristlichen Quellheiligtümern entnommen, sie auf christliche Weise umfunktionierte, indem sie mit der „fortschreitenden“ Zeit nur noch negativ erlebt, zum Sinnbild der Hexe wurden - die Hexenzeit ist die letzte große, bis zur Unkenntlichkeit entstellte Phase der Kultgeschichte der vorchristlichen Quellheiligtümer, die wir paradigmatisch bei den Kelten noch kennenlernen werden und die immer mit dem Hund assoziiert sind (> IV). Die spätmittelalterliche Hexe als Endstufe der Demeter - aber auch die christliche Maria ist eine pervertierte Demeter, wenn auch am anderen Ende der Skala: Ist Demeter als Baubo die empfangsbereite Dame schon in der neolithischen Sahara (> II, 250: Abb. 20), so darf Maria nur noch als die Heilige der „Verschlossenen Tür“ auftreten. Entblößt die mesopotamische Göttin das linke Bein und noch etwas mehr (> II, 258, T. 54 e), so hat sich Maria züchtig zu bedecken. Anders als Maria aber darf Demeter sich noch zur Baubo rückverwandeln: Baubo ist Demeter, Demeter wird Baubo - eine Spiegelung, die Demeter nicht am, sondern *im* Jungfernbrunnen sieht, an jenem Brunnen, in den sie als Mutter Demeter steigt, um nach einem zeremoniellen Bad, das zu jeder Heiligen Hochzeit gehört(e), ihm als Jungfrau Kore wieder zu entsteigen (> 175: Abb. 20). Diese Jungfrau muss nun nur noch begattet werden, um wieder zur Demeter, zur Quelle zu werden. Keine Quelle aber ohne Fluss: Im Demeter-Mythos wird dieser Fluss von dem hundertköpfigen Drachen Ladon repräsentiert, mit dem Demeter

„verschmilzt“, der seinerseits „Fluss“ und „Drache“, also mit „flüssigem Feuer“ verbunden ist: mit der Blut- und

Feuerquelle der „Geburtsgöttin“ (Treusch-Dieter, 193).

Der hundertköpfige Drache ist aber nichts anderes als die patriarchal übersteigerte Fortentwicklung des ebenfalls schon patriarchal übersteigerten fünfzigköpfigen Kerberos, des griechischen Höllenhundes und des Hundes der Sedna. Die Drachenmetamorphose des Hundes bestätigt uns der spätantike Lukian (1, 94 & 101) in seinem *Lügenfreund*, in dem die ursprünglich hundegestaltige Hekate nun auch drachenähnliche Züge erhält und dafür jetzt von einem *dreiköpfigen Hund* begleitet wird:

Sogleich stampfte Hekate mit ihrem Drachenfüße auf den Boden, und es entstand eine Kluft von so ungeheurer Größe, daß sich der ganze Tartarus aufgedeckt zu haben schien.

Die Feuer-Metaphorik des Drachen ist zwar uralt - wir denken an die hündisch konnotierten Herdgöttinnen (> I, 160, 168, 172, 297, 300-2, 236-7) -, sie wird aber im Demeter-Mythos mit der neuen metallurgischen Aktualität aufgeladen: Deshalb werden männliche Kinder als Ersatz des Jahreskönigs von Demeter im Feuer gebraten (> 182-3), als metallischer Rohstoff gehärtet, um Ewigkeitsstatus zu erlangen: In der Hymne ist es der Sohn der Metaneira, der leider von den Mägden aus den Flammen „gerettet“ und so seiner Vergöttlichung beraubt wird. Wegen der metallurgischen Neuerung erscheint Ladon nun nicht mehr als der Fluss, mit dem sich die Quelle Demeter vermählt, sondern als „flüssiges Feuer“, in dem sich der Menstruationsfluss der Göttin patriarchal zum Metall veredelt, während in matriarchaler Intention die *gesteigerte Ichsucht und Herzensverhärtung* des Alten Königs, d.h. des Alten Jahres aufgelöst werden muss ... *durch die Einschmelzung ... im Feuer oder im Bade, durch Auflösung ins Chaos oder in einer Zerstückelung*, wie 1981 der Tiefenpsychologe Robert Stein (122) in Inzest und Liebe analysiert.

Die Identitäten von Opfer und Opferadressat

Wenn Demeter als Amme den Demophoon, den Sohn der Metaneira übernimmt, tritt sie an die Stelle seiner Mutter. Nun ist Mutter Metaneira im Mythos aber

auch als Baubo überliefert ... im Demeter-Hymnos ist Baubo, die „Ureinwohnerin“ von Eleusis, in Metaneira und Jambe aufgeteilt. Bevor Demeter den Platz der Metaneira einnimmt, bietet ihr Jambe einen „festen Sitz“ an, über den sie „ein weißschimmerndes Vliess“ wirft (Treusch-Dieter, 196).

Dieser Sitz besteht aus einem „nackten Stein“, der mit einem *silbrigen Schaffell* verkleidet wird. Sitzt eine Frau auf diesem weißen Stein, ist der Beginn ihrer Menstruation sofort erkennbar. Demeter aber will nicht menstruieren, sondern wieder gebären. Ein jetzt gerötetes, ehemals weißschimmerndes Vliess würde beweisen, dass sie vom Gebären weiter abgesperrt ist. Dazu passt, dass die durstige Demeter in dieser Situation den ihr angebotenen roten Wein als verbotenes Getränk zurückweist, dafür aber weißlichen Gerstes Schleim mit Minze zu sich nimmt: Mit dem roten Wein lehnt sie ihre Blut- und Feuerquelle als fließende ab, nicht jedoch als eine im Leib das neue Leben aufbauende Quelle - und das zu weißschleimigem Müsli gewandelte Korn - ein Reflex des männlichen „weißen Bluts“, wandelt sich mit dem „roten Blut“ in Demeters Leib zu neuem Leben: Kore. Deshalb hat Iambe alias Baubo erreicht, dass „die Mächtige Heilige (sich) wandte, zu lächeln“, nicht, wie Treusch-Dieter (197) meint, weil Demeter ihre Blut- und Feuerquelle grundsätzlich, sondern nur als fließende zurückweist, denn genau dies ist die Bedingung, mit der sie den ewigen Kreislauf wieder eröffnet: Das Menstruationsblut im Leib zu behalten zum Aufbau der Kore. Der vliessbedeckte Stein ist nicht die Urform: Früher wurde der Stein wohl in die Fetthaut des Opfertieres einge-

hüllt (Nilsson, 167), was die Position der auf ihm sitzenden Frau noch schlüpfriger machte. Dazu diente wohl ursprünglich auch das Salben heiliger Steine. Sitzt Demeter in der Szene mit Iambe noch auf einem bedeckten Stein, so sitzt sie danach auf dem Rand des Jungfernbrunnens, also auf einem nackten Stein. Spiegelt sich im Wasser des Brunnens ihr Geschlecht als die obszöne Geste der Baubo, so ist der nackte Stein die obszöne Ergänzung dieser Geste, wie der Dildo die metonymische Darstellung der Heiligen Hochzeit ist (> 129: Abb. 351): Dieser Stein war in frühester Zeit ein Stalagmit angemessener Größe in den eiszeitlichen Kulthöhlen. Seine „Bekleidung“ mit einem Vliess hat sich erhalten:

Noch heute wird das Taschentuch auf dieses „Idol“ gelegt, damit es seinen Abdruck auffängt (Treusch-Dieter, 188)

- sein pervers-patriarchales Ebenbild wird das Schweißtuch des Herrn und dann der Heiligen „Veronika“ (~ wahres Abbild) sein.

Noch heute wird mit Kieselsteinen Steinstaub aus dem Bauch dieses „Idols“, aus seiner Stirn, aus seinen Handflächen gekratzt, der, eingenommen, auf umgekehrte Weise wie die Hostie „Fleisch und Blut“ wird,

wie Treusch-Dieter (188) treffend aus einer Arbeit über die Sheela-na-gigs zitiert: Der Stein als Quelle des Heils, mit einem anderen Stein bearbeitet - treffender kann die KUR-Symbolik aller Steinheiligtümer bis hin zur Ka'aba in Mekka nicht verdeutlicht werden. Aber erst spät wird der Stein zum Opferstein für die weibliche Hauptperson des Zeremoniells: Hier verwechselt Treusch-Dieter die Schichten des Mythos, wenn sie die Schreckensmaske der Gorgo (~ den Kopf des Steins) als Erschrecken der Demeter vor ihrem Schicksal als zu Opfernde interpretiert: Das gilt nur für die patriarchale Endstufe, in der die Jungfrau, nicht mehr der männliche Partner bzw. sein Substitut ge-

opfert wird. Die Schreckensmaske der Gorgo, die das Leben versteinert, ist der phallische Stein, der vom Körper abgetrennt erscheint wie noch jener mesopotamische Dildo. Er wird nicht vom Körper der Demeter geschnitten - er ist das Ergebnis einer zu beißenden *vagina dentata*. Deshalb lacht Demeter - nur deshalb kann sie wieder lachen: Der matriachale Uroboros funktioniert wieder - bis an den Rand dieser Erkenntnis gelangt auch Treusch-Dieter, wenn sie formuliert:

Demeter, die sich vor Lachen nicht mehr halten kann, gebiert sich selbst, ohne dass sie dabei ihren Opferkörper reproduziert. Sie scheidet ihn aus,

ja, aber als Tochter, als verjüngte Verewigung ihrer selbst, wenn auch im neuen, patriarchalen Kontext der Hymne nur noch als zukünftiges Opfer. Sei's drum:

In einem anderen Umkehr- und Gegenbild ist Baubo der zwischen ihren eigenen Beinen, aus ihrer eigenen Spalte erscheinende Kopf. Demeter, kopflos, wiehert vor Lachen, schüttet sich aus vor Lachen. Sie gebiert sich selbst: kehrt herum (Treusch-Dieter, 199).

Noch die christliche Kirche wird die Ruinen dieses Uroboros patriarchalisieren, wenn Basilius und Petrus Chrysologus vom *selbsttätig in der Jungfrau sich zeugenden „Wort“* reden und wenn Origenes den patriarchalen Uroboros mit dem Hinweis erklären will, dass es *unter den Tieren einige Weibchen gibt, die sich nicht mit einem Männchen verbinden*, um Nachkommen zu zeugen, *wie die Tierschriftsteller dies von den Geiern behaupten* (in: Treusch-Dieter, 185) - die als unumstößlicher zoologischer Beweis genannten Geier schließen wieder an die Große Göttin Ägyptens (> 257, 267; 326: Abb. 28) und Anatoliens an, die in Çatal Hüyük (> 546) auch als Geier dargestellt wurde, und bestätigen somit nicht den patriarchalen, sondern den matriarchalen Uro-

boros: Des Origenes Hinweis war also kontraproduktiv. Ein weiterer Einwand gegen Treusch-Dieter: Wenn die Sheelana-gigs alten Quellheiligtümern entnommen und in neue Heiligtümer eingesetzt werden, dann können sie nicht von Beginn an die hexenhafte Bedeutung gehabt haben, die Treusch-Dieter ihnen in den neuen Kirchen und die sie Baubo und Demeter in der patriarchalen Hymne auf Demeter unterstellt; auch die in Krötenhaltung dargestellte Große Göttin von Hacilar (> II, 253, Abb. 48) kann nicht Reflex einer negativ-patriarchalen Konzeption sein, ebenso wenig die eiszeitliche „Venus von Monpazier“ (> II, 253, Abb. 38): Der patriarchale Kontext der Demeter-Hymne kann nicht rückübertragen werden auf vorpatriarchale Kulte. Die traurige Demeter lacht im Patriarchat trotz ihrer Trauer, die so ewig ist wie die Geburt der Tochter als Opfer: Hier gilt mit Treusch-Dieter, dass sie (als Tochter) den eigenen Tod totlacht, während sie in vorpatriarchaler Zeit den möglichen Tod des männlichen Partners der Heiligen Hochzeit verlachte - damals hatte sie wirklich noch was zu lachen. Die Schnittstelle der beiden Kult- und Kulturschichten ist also der Übergang von der Geburtsgöttin zur Amme:

Nicht nur Demeter war Geburtsgöttin, auch Hekate war Geburtshelferin und sie war nicht nur das, sondern sie war mehr, viel mehr: Sie rahmt die Homerische Hymne auf Demeter ein - sie tritt am Beginn und am Ende der Hymne auf als Geleiterin der Demeter wie der Kore/Persephone. Ihr wurde ursprünglich der männliche *Hund* geopfert, an dessen Stelle jetzt Kore den Opfertod stirbt. Dieser *Hund* ist reales Opfertier (> 425: Abb. 110) und *pars-pro-toto* (> I, 435) des männlichen Kandidaten; später erfasst man den Hund nur noch als reales Opfertier, nicht mehr seine metonymische Funktion. Im originalen Zeremoniell ist er auch die tierische Erscheinungsform der Empfängerin des Opfers, und dies ist die Große Göttin - mag sie in Anatolien Hekate oder Akta, in Ägypten Isis oder sonstwo sonstwie heißen.



„Hundsopfer. Bild einer attischen Lekythos um 420 v.Chr. im Athener Nationalmuseum ... Vereinzelt steht die Abbildung eines Hundsopfers, das ohne Altar erfolgt und das, nach dem Opfertier und den drei Fackeln zu schließen, der Hekate dargebracht wird.“ Zum Vergleich > 427: 4. Register. Zitat & Bild in: Rumpf, x & Abb. 110.

Hekate als Paradigma der hündisch konnotierten Großen Göttin

Nennen wir die Große Göttin, der ein Hund geopfert wird, also der Einfachheit halber Hekate; aber auch ausschließlich auf die Funktion der Geburtshelferin reduzierte andere griechische Göttinnen wie Eilioneia oder Genetyllis hatten wie Hekate das Recht auf Hundeopfer als Reinigungsopfer. Die Benennung der archaischen Gemme von der angeblich werfenden Hündin (> II, 254: T. 51) auf die Geburtsgöttin Hekate allein, wie Reitler vorgeschlagen hat, ist also keineswegs zwingend, wie schon Kraus (25) erkennt. Wenn Kraus dann aber argumentiert, wegen Hekates orientalischer Herkunft dürfe man

auf keinen Fall ... folgern, dass Hekate ursprünglich in Hundegestalt auftrat (Kraus, 26),

sondern müsse den Löwen als ihre ursprüngliche Erscheinungsform und als ihr Begleittier annehmen, dann fehlt es Kraus schlicht an den nötigen Kenntnissen über die Position des Hundes in der altorienta-

lischen Mythologie. Kraus' pauschale Hochschätzung des Löwen führt ihn dann auch zu „Korrekturen“ an seinen Kollegen, z.B. zieht er dort, wo Mollard-Besques auf einer Hekate-Terrakotte, *die ein Tier auf ihrem Schoß hält*, eindeutig einen Hund erkennt, es vor, *vielleicht doch eher einen Löwen* anzunehmen (Kraus, 27, FN 99) - Kraus weiß wohl nicht, dass Löwe und Hund in der altorientalischen Mythologie zoologisch als Caniden wahrgenommen wurden (> 520-1). Auch wegen dieser Kraus'schen Uninformiertheit kann man Reitlers Einordnung der archaischen Gemme als Hekate-Darstellung nicht so abqualifizieren, wie Kraus dies versucht, denn - wie er selbst festhält - fehlt es an frühen Zeugnissen für Hekate als Geburtshelferin keineswegs: Immerhin nennt schon Hesiod die Göttin so, und Hesiods *Theogonie* ist das früheste Zeugnis für Hekate in der griechischen Literatur überhaupt. Auch ruft der Chor in den *Schutzflehenden* des Aischylos (von -525 bis -456) Artemis-Hekate als Geburtshelferin und als Garant für neue Herrscher des Landes an:

Und ständig seien geboren, das ist unser Flehen, neue Hüter des Landes, und Artemis-Hekate wache über dem Lager der kreißenden Frauen.

Und - wie Kraus selbst einräumen muss:

Die Beziehung Hekates zur Geburt, sicher kein junger Zug, scheint zum großen Teil in ihrer kathartischen (~ reinigenden) Funktion zu liegen, zu der auch weitgehend ihre Verbindung mit dem Hund gehört. Doch letztere hat noch einen anderen Aspekt: Der Hund folgt ihr als dämonisches Tier, als das unheimlich bei Nacht bellende, das unsichtbare Geister erkennt; hierbei ist Hekate Herrin der Nacht (Kraus, 26).

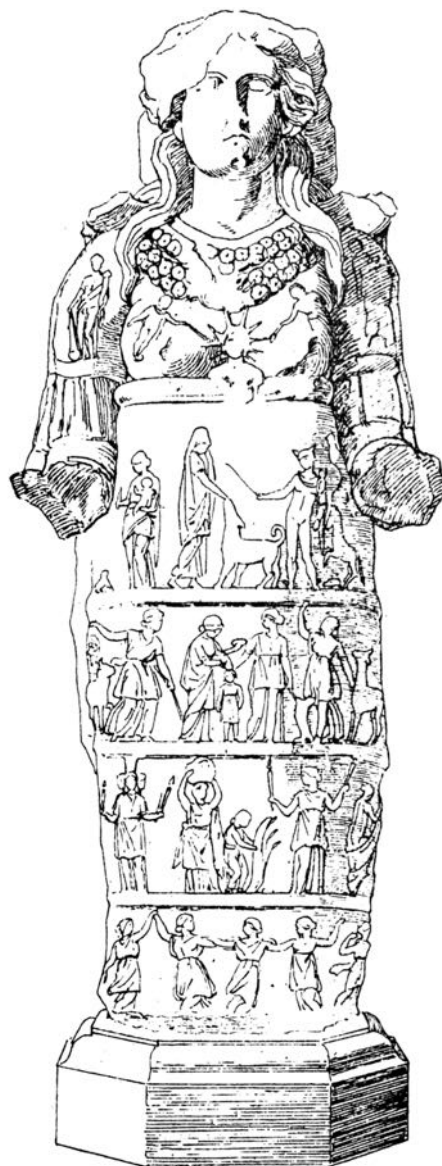
Dem stimmen wir ja gern zu, nur möchten wir die statische Bestandsaufnahme des Herrn Kraus dynamisieren, denn der allumfassende Charakter der Göttin - von der

Wiege bis zur Bahre ist sie zuständig für ihre Menschen - verweist ja gerade auf die Epoche, in der die Göttin und ihr Hund noch nicht dämonisiert waren, noch nicht eingesperrt waren in eine schwarz-weiße Alternative, sondern eine Ganzheit der komplementären Gegensätze verkörperten. Dabei ist Kraus (29) durchaus zu erkennen in der Lage, dass im Gegensatz zu den anatolischen Hekate-Kultzentren der hellenistischen Westen die Göttin mit *mehr und mehr dämonischen Zügen* ausstattet.

Auch sieht Kraus mit Petersen (II, 78 ff.) klar, wie sich das ursprüngliche Bild von Hekate wandelt. Er kann oder besser: will diesen Vorgang aber nicht in den großen ideen- und bewusstseinsgeschichtlichen Kontext stellen, wenn es ihm darum geht, Reitlers Einordnung der Gemme abzuqualifizieren. Denn Kraus erkennt am Beispiel der Felsenthron (> 195: KUR) der Göttinnen Kybele und Hekate, auf denen sich die Gottheiten unsichtbar niederlassen,

dass hier eine alte kultische Form wieder durchgebrochen ist, wie oft in der Spätzeit längst verschüttetes oder doch überlagertes Erbe zu neuem Leben erwacht - kultische Formen, die Hekate selbst betreffen und nicht äußerliche Übertragungen aus dem Ritual einer anderen Gottheit sind! (Kraus, 29).

Das aber heißt ja nichts anderes, als Hekate aufgrund ihres Felsenthrons den Rang einer Berggöttin zuzubilligen, die allumfassend



Die Gesamtansicht (und rechts (> 427) deren Vergrößerung) einer Hekate aus Marmor - die Vorderansicht dieser Hekate ist durch parallele Linien in verschiedene Ebenen gegliedert: Auf den Schultern Hekates zwei Figuren in flachem Relief, die eine ist Tyche, die Glücksgöttin, ein Füllhorn haltend, die andere ist wahrscheinlich Nemesis, die Göttin der ausgleichenden Gerechtigkeit; auf Hekates Brust eine aufgehende Sonne - das sollte sie eigentlich vor einer Reduktion zur Mondgöttin behüten; im zweiten Feld sehen wir Frauen mit Kindern, Hermes mit zwei ineinander verschlungenen Schlangen (vgl. > 346: Abb. 127 & 398-9: Abb. 36 & 46) und anderen Tieren - darunter zwei Hunde, da auch Hermes traditionell hündisch konnotiert ist; das dritte Feld zeigt wahrscheinlich die Initiation eines Kindes mit der dreileibigen Gestalt der Hekate auf der linken und einer Frau auf der rechten Seite, die ein Messer über einem kleinen Hund hält, womit wahrscheinlich das Ersatzopfer angedeutet ist. Darunter Frauen beim Kulttanz und eine „Amazone“, in deren Gesellschaft wir Hekate noch einmal wiedersehen (Farnell, "Hekate in Art", Pl. XXXIX, d; in: Ronan, Pl. 1 & 2, 152-3).



als Schutzgottheit für Menschen, Tiere und Pflanzen zuständig war. Kraus (29) nähert zu Recht Hekate der Kybele an,

*der großen Göttermutter Phrygiens.
Der Schluss liegt nahe, dies könne nur
sein, wenn eine gewisse Wesensver-
wandtschaft zwischen beiden bestand.*

Mehr aber können auch wir Kynosophen für Hekate nicht reklamieren, dass sie nämlich eine große Göttermutter in der matriarchalen Epoche gewesen sein muss, die wie die phrygische Kybele, die Aphrodite von Aphrodisias, die Artemis von Ephesos und die Hera von Samos *parthenos*, Jungfrau genannt wurde. Allerdings können wir mit dem bereits 1865 erschienenen Beitrag des Altphilologen Usener zu *Kallone* über Hekates hündische Konnotation noch mehr in Erfahrung bringen: Hekate als Große Göttin im mythologischen Sinn (als Jung(e)-Frau, Gebärende und Matrone) wie im tiefenpsychologischen Sinn (als positiver wie negativer Elementarcharakter des Großen Weiblichen) ist - wie Usener belegt - durchgängig hündisch konnotiert. Für die Große Göttin Hekate erwähnen antike Schriftsteller zwei Geheimbünde: Zunächst die Kabiren - Demeter trägt den Beinamen *Kabiria*, womit auch die geheime Identität von Demeter und Hekate bekräftigt wird. Das Wort *Kabire* scheint gebildet zu sein aus dem Adjektiv *ka-éira* (~ karisch ~ aus der Region Karien kommend (Laumonier, 730, FN 7) und ist abzuleiten aus der globalen Wurzel *KUR/KAR*. Die den Kabiren analogen *Kureten* und *Korybanten* kommen aus demselben religiösen und sprachlichen Nest, auch sie dienen der phrygischen Großen Göttin Kybele und werden in West-Asien *Hunde* genannt.

Neben den Kabiren steht ein weiterer Geheimbund der Hekate, der sogar als der wichtigere in den Vordergrund gerückt wird. Dabei sind schon die Kabiren nicht einfach reale Geheimbundmitglieder, sondern *helfende Dämonen und Retter in der Not* im Rang von großen Göttern, wie Usener (323)

nachweist. Und diesen Kabiren als bereits *großen* Göttern ist Hekate als Große Göttin übergeordnet: Hekate! *Warum nicht Demeter oder Rhea oder Aphrodite*, reibt sich Usener verwundert die Augen und macht sich flugs an die Lösung dieses spannenden Rätsels, wobei wir ihn begleiten wollen, denn *es ist nicht die Schreckensgöttin Hekate*, weil man sie auch *Kallone* nennt: Die Schöne, Glänzende, und das verweist auf die Göttin als Mondgöttin, jetzt aber nicht in der patriarchalen Reduktion nur auf diese Funktion, sondern als einer von vielen Aspekten der Göttin:

*Der Glanz der vollen Mondscheibe am
nächtlichen Himmel hat wiederholt in
dem griechischen Glauben das Prädicat
der Schönheit erhalten* (Usener, 324).

Eine ähnliche Reduktion wie *Kallone* hat wohl auch die indische Göttin *Kali* hinnehmen müssen, und auch ihr Name bezeichnet zum einen das Glänzende, also Positive an ihrer Erscheinung und zum andern ist *kal* nur eine Variante von *kar/kur/kor*, denn das Phonem *r* soll in alten Sprachen anfänglich gar nicht vorgekommen sein, man denke ans Chinesische: Demnach wäre *kal* sogar die Urform von *KAR* bzw. *KUR*. Usener (334) untersucht nun die *göttliche Vorstellung des Mondes bei den Griechen* und konzentriert sich dabei auf einige charakteristische Merkmale der ältesten Typen, was ganz in unserem Sinne ist, da er sie als *die der Mondgöttin eigenen Cultussymbole* erkennt - Usener erklärt *Kallone* als Aspekt der hündischen Hekate durch eine Parallelisierung mit der bärigen *Kallisto*:

Von der Bärin zur Hündin

Nur noch in dem arkadischen Mythos von Kallisto und in dem attischen Initiationsritual, die jungen Mädchen als „Bärinnen“ der brauronischen Artemis zu weihen, hat sich die Vorstellung der Mondgotttheit als Bärin ~ *arktos* bewahrt:

Die Entstehung des Symbols erklärt sich aus dem bekannten nördlichen Sternbilde, dem das alte Epos (~ Ilias) deutlich das Wort „arktos“ als eigentliche ... Benennung zuspricht (Usener, 334).

Daraus leitet Usener ab, dass *arktos* im Sinn von *glänzen* als Bezeichnung jedem Gestirn zukommen konnte und

dass die Umdeutung in das Tier erst eine Folge von lautlichem Zusammenfall verschiedener Begriffe war,

eine Konsequenz, die wir vielleicht mit der einseitigen Logik von Ursache und Wirkung und dem Verkennen von Wechselwirkungen erklären möchten, denn zuerst müsste doch die Bärin zum mythischen Tier erhoben sein, bevor man sie dann noch zusätzlich erhebt, indem man sie an den Himmel versetzt. Aber auch die klangassoziative Vermischung - wie wahrscheinlich ja auch bei den globalen Wurzeln *KUNA und *KUAN - zweier ursprünglich getrennter Begriffe kann nicht ausgeblendet werden, da *ark* im Griechischen der Bezeichnung für *glänzen* zugrundeliegt und da die verwandte Sanskrit-Wurzel *rxas* die glänzenden Sterne benennt. Ziehen wir also mit Usener (335) die Konsequenz, dass

die Bärin Kallisto oder Hekate nur das 'glänzende' Gestirn

ist, denn jetzt wird es kynosophisch erst so richtig spannend, obwohl ja schon im 1. Band der *Kynosophischen Zeitreise* das 4., 5. und 6. Kapitel zeigte, wie der Hund den Bären im Zeremoniell begleitet in des Wortes ursprünglichsten Bedeutung, ihn aber auch ablöst.

Ähnliches muss mit Hekate geschehen sein, da sie ebenfalls in vorläufig unbestimmter Vorzeit von der Bären- zur Hundegöttin gewandelt wird. Leihen wir also Usener unser Ohr:

Eine ähnliche Bewandnis muss es mit dem Symbol des Hundes haben. Das Tier ist der Hekate eigen. In dem geheimen Dienst der zerynthischen Höhle (~ Hekate-Kultort auf der Insel Samothrake) wird es ihr geopfert (die grundsätzliche Identität von Opfer(tier) und Opferempfänger ist uns bereits bekannt); auf Kreuzwegen stellte man es der 'chthonischen' Hekate als Speise hin, um zu sühnen und Unheil abzuwenden, in Böotien wurden von den Gemeinden öffentliche Reinigungen angeordnet, wobei ein Hund auseinander geschnitten wurde und man zwischen den beiden Hälften hindurch gieng. Die Beziehung der Göttin zum Tiere ist aber ein viel engere; sie war selbst ursprünglich gedacht als Hündin. Daher verwandelt Hekate die Hekabe (> IV) in eine Hündin, wie Artemis die Kallisto in eine Bärin (Usener, 335).

Artemis ist wie Hekate mit Hund und Bär assoziiert, aber auch mit dem Hirsch. Zu Artemis später mehr (> IV); fragen wir uns jetzt: Wie haben wir uns die Beziehung der Göttin zum Mond als eine hündisch konnotierte Relation vorzustellen? Dazu müssen wir uns kurz mit Hermes befassen, einem griechischen Gott mit *Trickster*-Eigenschaften. Der penetrant diebische Hermes - hätte er einen Vogel, dann wäre es die diebische Elster, denn die fliegt auch auf alles, was glänzt (~ *arktos*) - Hermes also raubt u.a. Rinder, aber auch das Licht: Diese Entgegensetzung existiert aber nicht für den paläomentalen Griechen, da die Rinder des Apoll, die Hermes raubt und dabei die Herdenschutzhunde austrickst (> IV), selbst wieder nur Symbole des Lichts sind. Indem Hermes die Rinder des Sonnengottes raubt, stiehlt er das Licht - wir erkannten bereits die Assoziation von Hund und Hirsch mit dem Lichtkult (> 187 ff.). Nun erscheinen aber auch das Rind und besonders der Stier schon im Paläolithikum als Licht-Symbole, wie wir bereits in der Grotte Lascaux sahen (> I, 128: Abb. 5), aber offensichtlich

muss auch der Hund Symbol des Lichts gewesen sein, denn Hermes ist nicht nur Rinderdieb, sondern auch ein Hundewürger - und auch das ist kein Gegensatz, jedenfalls kein grundsätzlicher, denn Hermes raubt nicht nur das Licht der Sonne, sondern auch das des Mondes, und nicht nur das:

Er würgt dessen (~ des Mondes) Symbol, den Hund bei der Verfinsterung (~ des Mondes) (Usener, 336).

Hier liegt eine Umkehrung der paläomentalen Ursache-Wirkung-Kette vor: Indem und weil Hermes den Hund (er)-würgt, verfinstert sich jetzt der Mond, während früher, z.B. in Amerika (> I, 415 & II, 96-100), sich erst der Mond verfinstern muss, bevor man dann Hunde würgte oder schlug, sie jedenfalls zum Jaulen brachte, um so den eingeschlafenen Mond aufzuwecken und den drohenden Untergang der Welt zu verhindern. Es gibt noch weitere griechische Beispiele für dieses weltweit verbreitete Ritual des Hundewürgens bzw. Hundemisshandels:

In der arkadischen Stadt *Kondylea* verehrte man Artemis als die *Kondyleatis*: Der Name des Orts und der Beiname der bei klassisch Gebildeten nur bärig konnotierten Göttin der Jagd erinnert nicht nur Usener (336) unmittelbar an *Kandaules*, einen anatolischen Hundewürger und somit Kollegen des Hermes:

Es wäre oberflächlich, sich damit zu begnügen, die „kondyleatis“ aus (dem Ortsnamen) „kondylea“ zu erklären. Die Bezeichnung haftet nicht am Local (~ Ort(sname)), bei den Methymnäern auf Lesbos finden wir eine Artemis „Kondylitis“ ... Also ruht der Name auf jenem mythischen Hintergrund, und was „kandaul“ lautet, heißt arkadisch und lesbisch „kondyl“: beides natürlich vollkommen identisch ... In „kan“ („kon“) ist längst cuan „kyn“ erkannt; der zweite Bestandteil „daul“ zeigt

ebenso wie das gemeingriechische „daulos“ Vocalverstärkung der in Kondylea usw. vorliegenden Wurzel „dyl“, die „binden“ oder „bändigen“ bedeuten muss (Usener, 336, FN 56).

Kandaules ist also ein Hundebändiger, er legt den Hund an die Kette. Und Hermes ist nicht nur ein Hundewürger, auch er *bindet* auch den Hund, und zwar mit einem Letalfaktor. Dieser sterbende Hund ist der abnehmende, sterbende, sein Licht verlierende Mond - man vergleiche mit dem Felsbild von Naqane im Valcamonica (> 197: Abb. 298). Aber der Hund verkörpert nicht nur den *sterbenden* Mond - wie wir auf dem Felsbild von Naqane sehen -, denn er ist auch den griechischen Geburtsgöttinnen *Hekate*, *Eileithyia* usw., die patriarchale Abspaltungen von der polyvalenten Großen Göttin sind, als Symboltier zugeordnet, so z.B. in Argos, wo

man der Geburtsgöttin Hunde opferte. Und wie bei uns Storch der Langbein die Kindlein bringen soll, so konnte die dorische Mutter ihre Kinder auf einen Zuwachs der Familie vorbereiten mit der Redeweise 'ein kleines Brüderlein bringt euch die Hündin', d.h. die Hekate-Eileithyia selbst (Usener, 336).

Hekate ist also auch als Geburtsgöttin eine Hündin, wie bei uns der Klapperstorch eine nicht mehr bekannte Göttin (oder zynischer Weise einen Gott?) ersetzt und an ihrer Stelle die Kinder brachte, zumindest noch bis ins 20. Jahrhundert hinein. Verzichten wir auf den märchenhaften Ton und erinnern uns an die nordamerikanische Konzeption, dass der Mondhund die auf Reinkarnation wartenden Seelen - das sind die zu gebärenden Kinder - zur Erde zurückbringt (> I, 415), nachdem der Hund als Psychopompos sie als Seelen der Hingeschiedenen allererst zum Mond gebracht hat - so wie Hekate in der Homerischen Hymne Kore als Persephone unter die Erde und Persephone als Kore wieder zur Welt bringt, und das durchaus im

Sinn einer Geburt, genauer: Einer Wiedergeburt. Die Kongruenz der Auffassungen ist evident, ich muss sie nicht noch weiter erläutern, die Filiation dieser Konzeption halte ich für paläolithisch, hervorgegangen aus dem kulturellen Schmelztiegel zwischen Sinaï und Kaukasus, bevor sich die Makro-Haplogroup teilte und nach Europa einerseits, nach Nordost-Asien und Amerika andererseits verabschiedete. Zurück zum sterbenden und wachsenden Mond:

In der griechischen Sage von Prokris und Kephalos wird das Gehen, Wiederkehren und die Verfinsterung des Monds dargestellt. Prokris trägt ein goldenes Stirnband, leider kein Halsband, aber wie das Halsband der Göttin Harmonia (> IV), so ist auch das Stirnband der Prokris vom göttlichen Schmied Hephaistos (> IV), dem Ältesten im Rat der griechischen Götter, gefertigt worden.

Das goldene Stirnband weist Prokris als Mondgöttin aus, wie Usener meint, obwohl ich dann eher ein silbernes Band erwarte. Aber vielleicht siegt die Kostbarkeit des Metalls über den vermeintlichen Realismus des Symbols - oder ahnten die Griechen bereits, dass der Mond keine eigene Lichtquelle besitzt, sondern von der goldenen Sonne abhängt?

Gleiches schwante wohl auch den Inuit, als sie Schwester Sonne und Bruder Mond, den weißen Hund (> I, 417), in wilder, ewig vergeblicher Verfolgungsjagd an den Himmel verbannten. Prokris weidet den *Kephalos* und gelangt dabei von Griechenland bis zu Minos auf Kreta - sie zieht also mit dem *Kephalos* (~ Kopf) nach Westen, wo der Mond untergehen muss - sie weidet also den Mond, der mit einem *Kopf* (~ Vollmondgesicht) identifiziert wird - und wir erinnern uns an den von hinten betrachteten Schädel als *KUR*-Symbol in der „*Grotta Guattari*“ (> 66-7). Eine bemerkenswerte Umpolung des männlichen Mondes bei gleichbleibender Gestalt ist *Kirke* als Mondgottheit: Sie ist die *kreisrunde* Scheibe des Vollmonds (Usener,

337, FN 59), und in dem Lexem *Kirke* sehen wir nicht nur eine etymologische Variante des deutschen Lexems *Kreis* oder *Zirkel*, sondern natürlich auch eine Form von *KUR*, denn *KUR* gilt uns schon seit dem Paläolithikum zuerst als Sphäroid, das Runde repräsentierend, und zwar nicht nur den Stein, sondern auch den tiefenpsychologischen Archetyp. Spätestens über *Kirke* gewinnt *KUR* selbst lunare Symbolik - und trifft sich hinterm Mond wieder mit ... dem Hund. So klein kann der Kosmos sein. Aber es ist natürlich nicht der Hund, den *Kirke* dort trifft, es ist die Hündin - und so sieht sich *Kirke* selbst als Hündin wieder, so wie sich ihr neuer Jünglingsgeliebter und Sohn - *Odysseus 3 alias Telegonos* - als Ganzes in seinem Teil, nämlich dem Hund *Argos*, wiedererkennt (> 65 f.).

Nicht der Hund, die Hündin ist also Symbol der Mondgöttinnen Europa, Hekate und Prokris. Vom Westen, wohl von Minos verführt und sitzengelassen, kehrt Prokris zu ihrem Gatten zurück, schenkt ihm einen Goldenen Hund, und wird von ihm durch einen angeblich unglücklichen Zufall mit ihrer eigenen, das Ziel nie verfehlenden Lanze durchbohrt (Usener, 337) - der Mord wurde nie aufgeklärt; und auch hier ist das ehemals männliche Opfertier - der Hirschgott *Cernunnos* (> 205-6 & IV) - abgelöst von einer Hirschkuh namens Prokris. Halten wir im Vorbeigehen die jagdtechnisch übliche Kombination von Hund und Lanze fest (> II, 635), die auch am Ursprung der Assoziation vom Hund mit der Jagdgöttin *Artemis* zu suchen ist. Von *Artemis* selbst sollen übrigens die beiden Gaben stammen, die den irdischen Besitz der Prokris ausmachen - der Hund und der Wurfspeer:

Charakteristisch für sie (~ Prokris) ist aber der Hund, der schnelle und unsterbliche, den Hephaistos selbst aus Erz geschaffen und beseelt hatte, und der unfehlbare Wurfspeer ... Häufiger heißt es, dass Minos durch sie die Gunst der Prokris gewonnen, und der Hund ist

dann nach der Dichtung des Nikander von Zeus der Europa geschenkt worden, nach einer anderen Version ihr als Wächter gesetzt. Bei Europa wie bei Prokris ist er Symbol der Mondgöttin,

insel und der Berg seines Aufgangs; außerdem Insel und Stadt „Zakynthos“. Und das Bärengestirn „arktos“ sogar führte bei den Makedoniern den Namen „kynontis“ (Usener, 338).

bilanziert Usener (337) und verfällt im Anschluss wieder in ein evolutionistisch-einseitiges Denkmodell, wenn er bemerkt:

Aber hier schiebt sich nun eine neue Vorstellung ein, gerade wie die Bärin, d.h. die glänzende Kallisto in das Sternbild des Bären übergeht. Der Hund der Prokris wird zum Hundsgestirn. An der Zunge des Gestirns blinkt der Sirius, dem der Name „kyon“ canis canicula (~ Hund der Hundstage) ursprünglich eignet (Usener, 337).

Aber die Ambivalenz des Elementarcharakters des Großen Weiblichen gestattet tiefenpsychologisch die Annahme der Gleichzeitigkeit, wo Usener ein Nacheinander sieht: Die Große Göttin ist zugleich das milde, Leben gebärende Mondlicht, und sie ist das zerstörende, harte Sonnenlicht des Hochsommers, in dem die Vegetation stirbt, Seuchen ausbrechen, vornehmlich die Hundstollwut. Aus diesem System komplementärer Gegensätze bricht die patriarchale Perspektive das heraus, was sie zur Ver-teufelung des Hundes und seiner Göttin braucht: Jetzt, in der *Ilias* des Homer, wird der Hundstern zum Stern des Orion, eines männlichen Jägers, die astronomische Mythologie macht diesen Hund zum Pro-Kyon, zum Sternbild des Kleinen Hundes (> 595). Ein wenig von der ursprünglichen Ambivalenz ist noch erhalten in der bezeichnender Weise weiblichen Kollegin des Hundsterns, nämlich der *Maira*, der Hündin des Ikarios und der Erigone,

welche die Gräser und Blumen welken macht, aber die Traube zeitigt ... Der Sonnengott selbst wird mit derselben Wurzel „Kynthios“ (~ Hundgott) genannt, „Kyndos“ hieß seine Geburts-

Noch am Asklepios-Heiligtum in Epidauros weiß man von einem *Kynortion*, einem Berg, über dem die Sonne aufgeht (> IV). Nicht nur der Mond, auch die Sonne wurde also in einigen, besonders konservativen Gegenden Griechenlands mit Ableitungen aus *kyon* (~ Hund) bezeichnet. Die enge Verbindung zwischen der solar konzipierten Großen Göttin und ihrem Symboltier beruht in Griechenland aber auch auf der klang-assoziativen Methode, die besonders typisch ist für die Paläomentalität: Zwar sind für Gräzisten *kyon* einerseits und *kuein* (~ empfangen) bzw. *gyn* (~ Frau) andererseits linguistisch nicht miteinander verwandt, aber klangassoziativ wird den paläomentalen Nichtlinguisten in Griechenland die fast identische Lautgestalt nicht als Zufall gegolten haben: *Kuo* ist im Griechischen der Uterus, im Lateinischen wird er *cunus* genannt. Will der moderne Lateiner, der Franzose nämlich, eine besonders abfällige Bemerkung über einen Zeitgenossen lancieren, dann nennt er ihn - in gut patriarchaler Tradition - *con*. Dass er selbst einst aus diesem Schoße kroch, falls er tatsächlich schon so aktiv war, hat er vor lauter Dankbarkeit längst vergessen. Wer so spricht, hat die einst ambivalente und deshalb Große Göttin längst reduziert auf ein altes, zänkisches und vor allem, denn darauf kommt es im Patriarchat besonders an, unfruchtbares Weib. In vorpatriarchaler Zeit waren also beide, Sonne und Mond, hündisch konnotiert. Und mit zunehmender Patriarchalisierung ersetzt der Löwe den Hund, so bei Hekate, wie es Kraus jedenfalls gern von Beginn an hätte: Der Verlust dieser göttlich-mütterlichen Ganzheit aber ist die Schnittstelle einer religiösen Wende, und an dieser Schnittstelle von der Heiligen Hochzeit zur Totenhochzeit ist wohl auch der Wechsel anzusetzen vom Hund zum Löwen als - wie Kraus jetzt



Hekate auf einem Relief aus Thasos ("the chief representation of Hekate" des -5. Jahrhunderts, wie Farnell (Cults, II, 551) meint), zwei Fackeln in Händen haltend und von zwei Hunden begleitet (in: Farnell, "Hekate in Art", pl. XXXIX.a, in: Ronan, 41).

(30) selbst erkennt - *sekundäres Attribut* (im Gegensatz zu den zwei Fackeln der Göttin (> oben). Falls Löwe und Hund auch in diesem Wechsel zoologisch als Caniden aufgefasst wurden, erklärt sich der Austausch mit dem Wunsch nach Aufladung des zu zahm gewordenen Hundes mit Wildheit - ein patriarchaler Wunsch. Da Kraus offensichtlich canophob ist, begnügt er sich im Gegensatz zu seinem französischen Kollegen L. Robert mit zwei Fackeln zur Identifikation der Hekate, während sein Kollege, um auf bildlichen Darstellungen

die eingestaltige (~ einleibige) Hekate überhaupt sicher zu identifizieren ... zwei Fackeln mindestens als Attribute fordert ... Aber auch dann müsse der Hund die Göttin ausweisen, um die Deutung auf andere Fackelträgerinnen mit Bestimmtheit auszuschließen (in: Kraus, 30).

Und auch jetzt ziert sich Kraus noch ein wenig, bevor er sich endlich zum entscheidenden Satz aufrafft: *Sicher hat der französische Gelehrte im Grunde mit seinen Ausführungen recht* (Kraus, 30), um dann in konsequenter Canophobie wieder nur von den zwei Fackeln als unerlässlichen Attributen der Hekate zu reden. So wird Hekate über ihre realgeschichtliche Reduktion im hellenistischen Griechenland hinaus auch noch in den neuzeitlichen *Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland* des Theodor Kraus um Wesentliches amputiert, obwohl der Altphilologe selbst über den (vor-)griechischen Hekate-Kult auf der Insel Samothrake zu berichten weiß, dass der Göttin sowie ihrer Kollegin Aphrodite dort der vorgriechische Beiname *Zerynthia* gegeben wird und dass hier zwar Hekate die Nachtseite zufällt mit *Riten bei Fackelschein und Hundeopfer in der Grotte* (Kraus, 67), dass aber Aphrodite schwerlich gemeint sein kann von unserem altgriechischen Gewährsmann Lykophron, wenn er die *hundeliebende Göttin* nicht beim Namen nennt, sondern eben mit dieser Affinität zum Hund zu umschreiben versucht: Dieses Attribut, so Kraus (67, FN 326),

passt vorzüglich zu Hekate und ihren Hundeopfern sowie ihren späteren mit kyon (~ Hund, hündisch) zusammengesetzten Beinamen.

Wie alt der Kult dieser vorgriechischen Göttin Zerynthia ist, die bereits in eine hekatistische Nacht- und eine aphroditische Tagseite dissoziiert ist, das ist nicht bekannt, aber man vermutet, dass auch Zerynthias Heiligtum in einer Höhle lag, womit eine weitere Parallele zur Hekate der Demeter-Hymne gefunden wäre, denn auch dort haust Hekate in einer Höhle, am Schnittpunkt der Mittleren und der Unteren Welt.

Auch auf Samothrake ist Hekate stets mit den Korybanten (~ orgiastisch-ekstatische (Eunuchen)-Priester) gemeinsam anzutreffen, denn Kraus (76) bemerkt:

Die zerynthische Göttin hatte eine orgiastische Seite, die anscheinend Hekate zufiel ... Da es sich um Thrakien handelt, ist dieser Zug aber wahrscheinlich alt, denn orgiastische Riten haben hier nichts Befremdendes (ergänze: im Gegensatz zum übrigen Griechenland).

Wieder ein Indiz für die Identität der Hekate in der Tiefenstruktur ihrer Konzeption mit den alt-orientalischen und anatolischen Großen Göttinnen. Und das ist auch kein Wunder, denn selbst Kraus ist bekannt,

dass Thrakien durch mancherlei Beziehungen mit Kleinasien verbunden ist, mit dem Raum vor allem, in dem dort der Hekatekult seine größte Verbreitung gefunden hat ... Es scheint manches dafür zu sprechen, dass der Name Hekate da, wo er in Thrakien auftritt, überhaupt nicht der ursprüngliche ist, sondern dass Hekate hier mit wesensnahen einheimischen Göttinnen verschmolzen wurde (Kraus, 74).

Genau deshalb interessiert uns Hekate so sehr: Sie bietet die größte *Wesensnähe* zu vielen nur lokal bekannten Göttinnen und ist deren vermutlich größter gemeinsamer Nenner. Spricht man über Hekate, dann verhandelt man gleichzeitig über zahlreiche, nicht mehr zu benamende Göttinnen, die mit ihr funktional weitgehend identisch waren.

Außerdem meint Pausanias (II, 22,7), dass der Kult Hekates nicht nur in Kleinasien, sondern auch in Griechenland, speziell in der Argolis (im Nordosten des Peloponnes) uralte gewesen zu sein scheint (Reichel, 61). Hekate ist daher ein Paradigma für die Große Göttin und ihr Begleit- und Erscheinungstier, den Hund. Sie dient uns gleichzeitig zur Rekonstruktion ihrer vorgriechischen ~ vorpatriarchalischen Konzeption und zur Analyse der Dezentrierungs- und Deformierungsprozesse, denen die Große

Göttin und ihr Hund im Zuge der Patriarchalisierung unterliegen. Wie fast alle Gottheiten der Vorbevölkerung wird auch Hekate dämonisiert, vereinseitigt: Und an dieser Schnittstelle von der allumfassenden Göttin zur unterirdischen Spezialistin ist auch anzusetzen der partielle Wechsel vom Hund zum Schwein als Opfertier, u.a. um die Göttin von ihrem Lieblingstier, dem Hund, zu entfremden - diese These scheint nicht besonders riskant zu sein, da ich mit der kräftigen Unterstützung von Gerburg Treusch-Dieter die ursprünglich hündische Konnotation des eleusinischen Ferkel-Zeremoniells über die Funktion der Hekate in der Homerischen Hymne auf Demeter durchgängig nachweisen kann: Das Schwein hat es nicht vermocht, den Hund als die alles imprägnierende Ikone des Zeremoniells abzulösen. Die symbolische Nähe des Schweins seit seiner Domestikation zur Großen Göttin verweist deshalb sogleich auf den Hund als den jahrtausendealten Vorgänger des Hausschweins in dieser Funktion: Ich erinnere an das Ritual der Hausschweinschlachtung, eines der Nachfolgezeremonielle des rituellen Hundeopfers (> I, 585-8).

Die Dämonisierung der vorhergehenden Göttergeneration geht fast immer einher mit einer Chthonisierung, einer Verbannung in die Unterwelt - hier finden fast alle dämonisierten Göttinnen ihren gemeinsamen Nenner in Persephone, wie auch Hekate in der Demeter-Hymne stellenweise austauschbar zu sein scheint mit Kore-Persephone. Auf einem spätclassischen Weihrelief aus Krannon (> rechts) sehen wir eine nur eine Fackel tragende, somit als chthonisch gekennzeichnete Göttin, die zwischen Pferd und Hund steht und das Pferd bekränzt. Man hat die Göttin mit Hekate identifiziert, was Kraus (80) nicht akzeptieren will, denkt man aber an die zahlreichen, lokalen Verschmelzungsprozesse, so kann auch das, wie Kraus meint, eigentlich für Hekate weniger typische Pferd durchaus von einer lokalen Göttin ins neue Amalgam [Hekate + X] ein-



Hekate mit Fackel, Pferd und Hund auf einem Relief aus Krannon; in Pherae gilt sie als „Göttin der Rossezucht“ (Preller, 258, FN 4), wahrscheinlich eine Übertragung ihrer Funktion als Schutzpatronin der Hunde- auf die Pferdezucht. In: Kraus, Tafel 2.3.

gebracht worden sein. Kraus' Zweifel überzeugen auch deshalb nicht besonders, da die dreigestaltige Hekate (> 454 ff.) manchmal zu einem Drittel als pferdegestaltig dargestellt wird, wie Kraus selbst bemerkt:

Dass das Pferd für den frühen Griechen das Tier des Todes, letzten Endes also ein unheimliches Wesen ist, hat die berühmte Untersuchung von L. Malten gezeigt. Von dieser Enodia (Kraus identifiziert die auf dem Krannon-Relief dargestellte Göttin mit der nächtlichen Reiterin Enodia) ist der Schritt zu Hekate als der Anführerin des wilden Heeres wahrlich nicht mehr weit!

Allerdings kann die Nähe des Pferds zur Frau auch „Amazonisches“ konnotieren - und auch das ist Hekate nicht fremd (> 447: Abb. 1.3). Über das Verhältnis der Symboltiere Hund und Pferd werden wir uns noch ausführlich informieren, u.a. auch von dem von Kraus zitierten L. Malten; und dass Enodia auf dem Krannon-Relief

für die düstere, die Nachtseite Hekates gleichsam als Komponente am ehesten in Frage kommt,

erkennt nun auch Kraus (83) und gibt damit unfreiwillig, denn er etabliert sich mit dieser Habilitationsschrift und seinen feinswissenschaftlichen Differenzierungen als Universitätsgelehrter, er gibt also unfreiwillig zu, dass es ein Streit um des Kaisers Bart ist, ob es sich hier um Enodia oder Hekate handelt: Uns Kynosophen genügt die Erkenntnis, dass die große Mehrzahl dieser vorgriechischen Göttinnen mit dem Hund konnotiert wurde, der im Zuge seiner eigenen wie der Dämonisierung seiner Göttinnen nicht nur das Pferd als neues Konkurrenztier zur Gesellschaft erhielt, sondern auch das Schwein, wie wir bereits sahen. Verlassen wir nun kurz und nur scheinbar Hekate als das Paradigma der hündisch konnotierten Großen Göttin und kehren zurück zu ihrem Verhältnis zu Demeter, die ja in der Homerischen Hymne auf Demeter naturgemäß im Vordergrund steht.

Demeter und Hekate 2

Die Schweineschlachtung gehörte als Kulthandlung zum Zeremoniell der eleusinischen (> 496-8) Vermählungsmysterien: Der Körper des Mysten ~ Initianden wurde durch das Blut einer von ihm selbst getöteten Sau geweiht - die Tötung eines weiblichen Tiers entspricht

dem umgewerteten und entwerteten Opfer der „Totenbraut“, so dass der Myste durch die Tötung einer jungen Sau einerseits in dieses Opfer eingeweiht wird, während er andererseits von diesem Opfer gereinigt wird, da das Schweineblut, indem es fließt, das Blut des „Muttermords“ in dem Maß wiederholt, wie es dieses abwäscht (Treusch-Dieter, 65).

Mit diesem Blut waschen die männlichen Mysten sich entschuldigend ab, so wie sich Orest mit Schweineblut vom Muttermord reinigt, der im Nachhinein keiner gewesen sein soll, stammt er als Repräsentant des Patriarchats doch nur noch vom Vater, nicht mehr von der Mutter ab. Und die Initianden üben sich ein in die neue Rolle als Göttergatte ... Aber damit nicht genug:

Parallel dazu handhaben weibliche Mysten eine „Grabesschlange“: Sie wird in einen Korb gelegt und ihm wieder entnommen. Der Korb symbolisiert das weibliche Geschlecht als leeres Gefäß, das durch die Schlange „gefüllt“ wird (man denke an den ityphallischen Hermes (> 106: Abb. 30) oder an den Hermes mit der Doppelschlange (> 427: Abb. 8.2). Sie ist das körperliche Substitut des „unvergänglichen“ Phallus, der Dionysos „ohne Mutter“ zeugt (Treusch-Dieter, 43).

Eine noch recht matriarchale Analogie dazu gibt es in Mesopotamien, wie wir schon sehen konnten (> 129: Abb. 351 & Bildkom-

mentar). *Learning by doing* - die weiblichen Mysten lernen und praktizieren zugleich die eigene Enteignung von ihrer Gebärfähigkeit im Patriarchat: Ohne den Phallus ist ihr Uterus nichts, nur *leeres Gefäß*, tote Materie, die vom Heiligen Geistphallus des Patriarchen erst befruchtet werden muss. So wird die zweite, die mutterlose Geburt des Dionysos als letzte Konsequenz des Patriarchats anerkannt. Dazu sollte man noch wissen, dass die Schlange aus einer Kiste (~ griech.: *kisté* ~ Grab) genommen wird, bevor sie kurz den Korb besucht:

Die Kiste, aus der sie genommen wird, entspricht dem Grab: „kisté“ heißt auch „Koitus“, was mit dem „Lager“ von Hades und seiner „Bettgenossin“ korreliert (Treusch-Dieter, 64).

Plutarch verwendet die Begriffe *kisté* und *koite* synonym: Sie sind bedeutungsgleich - Kiste, Kasten, Lade und Beischlaf, Ehebett (Gemoll, in: Treusch-Dieter, 139). Hier schimmert noch durch die frühere Bestimmung des männlichen Partners in der Heiligen Hochzeit als Drohne: Der Phallus im Grab. Auch die hebräische Bundeslade war als Prozessionsschrein eine Kiste, in deren Dunkel der Gott (~ das Kultbild) bis zum Wiedergeburtstfest die unfruchtbare Zeit des Jahres verbringen musste (> 1 *Könige* 8, 12). Zwar ist Dionysos auf mythischer Ebene *aus der Mutter* geboren, zwar repräsentiert er als Toter jene Heiligen Könige der früheren Heiligen Hochzeit und ist als solcher das Opfer, aber gleichzeitig ist er *ohne Mutter* durch den *unvergänglichen Zeus* gezeugt und geboren: Dionysos ist, und so definiert ihn sein Name *dio-nyssos* unwiderruflich, ein aus der Hüfte/Lende des Zeus geborener Gott, d.h. an seinem endgültigen Zustandekommen war nur der Phallus des Zeus, nicht aber der Uterus (s)einer Mutter beteiligt. Insofern wird jetzt die Mutter geopfert. Dem entspricht die Enteignung der Mutter Demeter von ihrer Tochter Kore, sie findet also auf einer Ebene statt, auf der bereits die Enteignung der Frau von ihrer Gebärfähigkeit ge-

träumt wird - Reagenzglas und in-vitro-Fertilisation zeigen heute, dass der Traum nicht utopisch war. Diese ganz besondere nysische Ebene klafft nun straßenbreit auf, sodass der Tartarus aufgedeckt war, und

Hades erhebt sich mit „unsterblichen Rossen (...), auf goldenem Wagen“ und raubt „die Ungewillte“ (in: Treusch-Dieter, 29).

Hades, wie Zeus ein Gott der neuen Generation (jetzt gilt die Mitgifttheorie), wird durch den goldenen Wagen umgeschrieben zu einem Gott der alten Generation, in der die Heilige Hochzeit noch in ihrer ursprünglichen Form der Kaufhehe veranstaltet wurde. Die Umwidmung des Hades zum früheren Adonis aber misslingt, da der Gott nicht gewillt ist, für die Braut zu zahlen. Er stiehlt sie ganz einfach, wie ein Gerät oder ein dummes Ding. Der Raub der Nichte durch den Onkel wird beobachtet nur von zwei Gottheiten: Von Helios, der fern von den anderen Göttern in seinem Tempel sitzt, und von der Göttin Hekate mit dem *schimmernden Schleier* in ihrer Höhle. Helios, der Sonnengott, ist wie der Gott mit dem goldenen Wagen ein Titan, d.h. ein Mitglied der alten Göttergeneration. Deshalb sitzt er in seinem Tempel, *fern, von den neuen Göttern gesondert*. Helios erscheint in einigen Mythen als Vater der Hekate, die mit ihrem anatolischen Namen *Akta* die *leuchtende Göttin und Seherin* genannt wird (Laumonier, 425). Auf Rhodos gilt sie als das exakte weibliche Pendant zu Helios: Mit Hekate und Helios als den zwei Zeugen des Raubs umrahmen also zwei Götter der Vorgänger-Generation die Handlung der neuen Göttergeneration. Sie verweisen so auf die frühere Form des Ereignisses als Heilige Hochzeit, das jetzt in der Form der Totenbraut erscheint und eine Umwertung der früheren Form darstellt. Helios trägt zwei Beinamen, zum einen nennt man ihn einen Titanen (s.o.), und zum andern wird Helios bezeichnet durch den Hundsstern Sirius,

der die Konstellation von Jahresende und -anfang bestimmt: als Kultzeit der abgeschafften Wiedergeburt und Vergöttlichung gilt sie im Mysterienkult der neuen Generation weiterhin (Treusch-Dieter, 40).

Helios alias Sirius alias Hund(sstern) war also Vater der Hekate-Akta und bestimmte in der früheren Epoche die Kultzeit, in der Tod, Wiedergeburt und Vergöttlichung des Jahreskönigs stattfanden. Wir erinnern uns: Der Hundsstern Sirius war Richtpunkt des Heraions auf Samos! Da Helios in seinem Tempel sitzt, kann er eigentlich den Raub nur gehört, aber nicht gesehen haben: Der Sonnengott sitzt im Dunkeln, wie während seiner Unterweltsfahrt *das Allerheiligste der ägyptischen, phönizischen und babylonischen Tempel völlig im Dunkeln* liegt (Weiler, 1983, 163), aber auch wie bei der Hochzeit der patriarchalisierten Griechen, die in der Nacht stattfindet - und dennoch muss Kore die Blumen am helllichten Tag gepflückt haben: Der Widerspruch verweist auf die Verschmelzung zweier unterschiedlicher Mythen bzw. Kulturen - auch das ist die ideologische Funktion dieser Hymne. Und dennoch muss Helios den Raub auch gesehen haben, deshalb ist anzunehmen, dass sein Tempel der eigentliche Schauplatz des Ereignisses ist: Das im Tempel für alle anderen unsichtbar dargebrachte Opfer ist somit für Helios sichtbar - Helios ist also identisch mit dem ihn repräsentierenden Opferpriester, der im Tempel das Opfer darbringt und es deshalb sowohl hören als auch sehen kann. Wir erkennen, dass die beiden Text- und Kulturschichten auch als kultische Durchführung und mythischer Kommentar funktionieren. Das mag den Lesern auch das auf den ersten Blick willkürliche Ineinandergleiten verschiedener Protagonisten nachvollziehbarer machen. Jetzt kommt die Information hinzu, dass der ehemalige Titan Helios dieselben Vorrechte genießt wie sein Bruder Hades, und dass beide Komplizen sind: Hades versorgt die Toten, über die er Herrscher zu sein erlangte,

durch geraubtes Leben, dessen Tötung Helios' Repräsentant als Seher und Opferpriester ... übernimmt (Treusch-Dieter, 42).

Der Dritte im Bunde der Neuen/Alten Götter ist Zeus, der einerseits als der der Zeit enthobene Zeus auf der Höhe des Olympos thront und gleichzeitig als geborener und gestorbener Zeus in der Tiefe des Grabes, in der *kisté* des Phallus, eines jeden Jahreskönigs liegt: Der König ist tot - es lebe der König. Dieser scheinbar zeitliche, der Zeit unterworfenen Zeus, der frühere Jahres-König,

ist der „Hund“, der in der Dionysos-Position das Opfer im Zeichen des „Hundssterns“ (~ Sirius ~ Helios) empfängt (Treusch-Dieter, 42).

So ungefähr haben wir uns also das ideologische Gerüst des siriusorientierten Zeremoniells im Heraion von Samos (> 157 ff.) wie in allen anderen noch matriarchal organisierten Heiligtümern des frühen Griechenland vorzustellen. Dionysos tritt bei seinen Liebesabenteuern meist mit einem Hund auf (> Bachofen, 3, 580), befindet sich also exakt in der Position des *Manns mit Hund* (> 148 ff.), den wir Kynosophen nicht nur als Topos der bildenden Kunst West-Asiens, sondern auch als Zitat der Heiligen Hochzeit verstehen. Und Zeus, der als *wolkenammelnder* Zeus der neuen Göttergeneration auf dem Olymp selber gebären kann - wie er mit Dionysos bewiesen hat -, braucht als *geborener* und *gestorbener* Zeus der Vorgängergeneration - wie jetzt sein Bruder Hades, der somit zwischen beiden Göttergenerationen ideologisch vermittelt - in der Tiefe seines Grabes, in der *kisté* seines Phallus, eine Braut. Wenn der frühere Jahreskönig und jetzige Gott Zeus also der Hund ist, der hier begraben liegt, dann stand an seiner Stelle in der früheren, auf jeden Fall in der frühesten Ordnung der Heiligen Hochzeit ein Mann mit einer Hundemaske (> 140: Abb. 64.5). Diese *mythologische* Konsequenz erscheint nun nicht

mehr als Ausgeburt eines Kynosophenhirns, da der Mann mit der Hundemaske in der Grünen Sahara zu einer Zeit nachweisbar ist, in der Zeus noch nicht einmal an seine eigene Geburt dachte, geschweige denn an die seines Sohnes Dionysos. Jetzt aber befindet sich Zeus in der Position seines Sohnes Dionysos, denn am Mythos vom Raub der Kore ist Zeus zweifach beteiligt: Er ist der Vater der Kore und er ist Vater und Großvater des Dionysos - Demeter gebar ihm Kore, Kore gebar ihm Dionysos, und auf der *dionysischen Ebene* ereignet sich der Raub der Kore: Zeus ist Hades. Dieser Raub ist genehmigt worden vom *unvergänglichen* Zeus, der dem Königsmordritual der Heiligen Hochzeit nicht mehr unterliegt, indem er sich zum Chef einer neuen Göttergeneration proklamiert. Zeus genehmigt sich also selbst den Raub der Braut. Zeus' Bruder Hades führt diesen Raub für den Bruder aus, und Helios als der Dritte im Bunde tötet das Opfer. Jetzt ist Zeus in der Position des Dionysos: Sein Sohn

Dionysos galt als Gott einer Zweijahresperiode, während der er als Leidender und Geopferter die Hälfte der Zeit in der Unterwelt weilte, danach 'gerufen' und 'geweckt' als Wiedererstandener zum Herrn aller Lebewesen (~ „Herr der Tiere“) wurde (Tetzlaff, 89).

Dionysos wiederholt also - zeitlich leicht verzerrt - das Schicksal des Jahreskönigs, das ihn ereilt in der zweiten Nacht des Anthesterien-Zeremoniells der Frauen in Athen als mystische Hochzeit der „Königin“ (~ die Gattin des höchsten Beamten der Stadt) mit dem Gott stattfand, während die Athener Männer ein durchaus maskulines Fest begingen, nämlich ein Wett-Trinken, dem der höchste Beamte als Richter vorstand (Tetzlaff, 89). Die Spuren der originalen Heiligen Hochzeit sind also in Athen noch relativ leicht zu finden. Doch kommen wir zurück zur pervertierten Form der Hochzeit in der Hymne selbst: Demeter bemerkt irgendwann das Fehlen der Tochter - jedenfalls auf der ersten Text-

ebene; da sie auf der zweiten Textebene eine Funktion der Hekate ist, bemerkt sie es als Hekate natürlich sofort - und macht sich auf die verzweifelte Suche, die schon neun vergebliche schamanische Tage währt, als sie am zehnten Tag (wir befinden uns jetzt wieder auf der ersten Ebene) im Morgenrot die Fackeln tragende Hekate trifft (symbolisieren die Fackeln das Morgen- und das Abendrot, Anfang und Ende des Tages wie des Lebens?): Demeter trifft an der Schwelle des Tages Hekate, die den Raub nur gehört, aber nicht gesehen hat, weil sie ja in ihrer Grotte saß - wir werden in der Analyse des Unterweltsgangs der sumerischen Göttin Inanna sehen, dass auch sie, durch das Schreien einer Frau, und zwar der Unterweltkönigin, aufmerksam gemacht, ihr Ohrenmerk auf die Unterwelt richtet. Auch bei Inanna erkennen wir hündische Konnotiertheit (> 532), wie bei Hekate. Die Differenz zwischen der ersten und der zweiten Textebene kann so psychologisiert werden, dass die vor Verzweiflung neun Tage rasende ~ orgiastische Demeter erst jetzt zur Besinnung kommt und zur „rationalen“ Re-Konstruktion des Vorgangs gelangt, den sie als Hekate schon vor neun Tagen gehört hat. Hekate begleitet als derer weise, umsichtige Verdoppelung die verzweifelte Mutter Demeter auf der Suche nach ihrer Tochter Kore, die Fackel in der Hand, mit der später ein Kyniker ~ Zyniker auf dem Marktplatz von Athen Gott am helllichten Tag suchen wird: Auch dieser abhandengekommene Gott kann nur der Gott des Goldenen Zeitalters sein, den *Dio- genes der Hund* mit der Fackel in der Hand sucht - Fackeln sind Seelen oder Begleiter der Seelen (Georgiadou, 150); bei Vergil (*Aeneis*, 10. Gesang) ist die Fackel Synonym für ein Kind: *In jener Nacht, da auch Hekabe ihre „Fackel“, den Paris, gebär*). In der arabischen Version sitzen zwei Fackeln auf den Schultern des Sternbilds Orion, der mit Osiris identifiziert wird (Georgiadou, 151) - Orion und Osiris sind eine arabische bzw. ägyptische und männliche Variante der Hekate. Beim spätantiken Lukian (1, 94-101) verschmelzen bereits antike und arabische Quellen, wenn

er in der Schilderung eines Liebeszaubers Hekate als drachenähnliche Göttin, einmal von einem dreiköpfigen Hund, in einer anderen Szene von mehreren Hunden mit je einem Kopf begleitet, den verstorbenen Vater der umworbenen Chrysis wieder auf die Mittlere Welt zurückführen lässt - eine ironische Synthese antiker und westasiatischer Hekate-Vorstellungen:

Hiernächst rief er die Hekate hervor, die von ihrem dreiköpfigen Hunde begleitet wurde, und darauf zog er Lunen (~ den Mond) vom Himmel herab ... Dies war ein wundervolles Schauspiel, wo immer eine Erscheinung von der andern verdrängt wurde. Denn zuerst präsentierte sie sich in weiblicher Gestalt, hernach wurde sie eine wunderschöne Kuh und zuletzt ein kleines Hündchen ... bald darauf klopft Chrysis an die Tür; man macht ihr auf, sie rennt wie rasend vor Liebe dem Glaucias mit offenen Armen an den Hals und bleibt bei ihm, bis wir die Hähne singen hörten. Denn da flog Luna wieder nach dem Himmel zurück, Hekate tauchte wieder in die Erde unter, alle übrigen Phantome verschwanden, und mit Anbruch der Morgenröte schickten wir auch die Chrysis wieder fort.

Hekate tritt in Lukians *Lügenfreund* nochmals auf - diesmal wiedererkennen wir die *Kluft von so ungeheurer Größe, daß sich der ganze Tartarus (~ Unterwelt) aufdeckt*, als Zitat Lukians aus unserer Homerischen Hymne auf Demeter:

„... ich hörte ein Getöse, als ob es donnerte, und indem sehe ich eine fürchterliche Frau, beinahe ein halbes Stadium hoch, auf mich zugehen. In der linken Hand trug sie eine Fackel und in der rechten einen Dolch, ungefähr zwanzig Ellen lang. Von unten hatte sie Drachen statt der Füße, und von oben sah sie einer wahren Meduse (~ Gorgo) gleich, so was Gräßliches und Schauder-

liches hatte sie in ihren Augen und in ihrem ganzen Aussehen; und statt der Haare hatte sie Schlangen teils in Zöpfen um den Hals herumhängen, teils rollten sie ihr in wallenden Kreisen über die Schultern herab. Noch jetzt läuft mir's bei der bloßen Erzählung kalt durch alle Glieder. Sehet selbst, meine Freunde", sagte er und zeigte uns, wie alle Haare an seinem Arme vor Schrecken emporstrebten. Ion, Dinomachus und Kleodemus nebst verschiedenen andern, die um sie herumstanden, lauter bejahrte Männer, starrten ihn mit halboffnem Munde hoch aufhorchend an und verrichteten innerlich ihre Andacht zu dem unglaublichen Koloss einer Frau, die ein halbes Stadium hoch war und mit der man einem Riesen hätte Angst machen können ... „Ich bitte dich, Eukrates", sagte Dinomachus, „wie groß waren die Hunde der Göttin?" „Größer als die Elefanten aus Ostindien, schwarz und voll langer, struppichter und schmutziger Zotten. Ich blieb beim Anblick dieser Erscheinung stehen und drehte in aller Stille den Ring, den ich von dem Araber habe, gegen das Innere der Hand. Sogleich stampfte Hekate mit ihrem Drachenfuße auf den Boden, und es entstand eine Kluft von so ungeheurer Größe, daß sich der ganze Tartarus aufgedeckt zu haben schien ..."

Die alte Hekate, die die Schreie hört der im Original der frühen Homerischen Hymne „nur" auf einer *straßenbreit aufklaffenden Ebene* geraubten Kore, diese Hekate verkörpert die *höchste Stufe der weiblichen Entwicklung* und damit die *gealterte Demeter*, so wie Persephone/Kore die *junge Demeter* repräsentiert bzw. Demeter die reife Kore ist, meint Monaghan (121). Aber Hekate erscheint auch als junges Mädchen, als Vorstufe der Kore - auch hier ist sie ambivalent konzipiert, wie sie Persephone aus der Unteren Welt auf die Mittlere geleitet, gleichzeitig vor ihr hergehend und ihr doch

auch folgend. Kore und Persephone selbst verkörpern eine mythologische Ambivalenz, da die erste eine griechische Umwidmung der vor-griechischen Totenkönigin Persephone ist (Rudloff, 59). Aber über die Fackel als Attribut ist Hekate auch identisch mit Kore als Persephone, wie schon Hatzfeld (86) in seiner Analyse der Inschriften vom Hekate-Heiligtum Lagina in Karien erkannt hat. Kalimachos erzählt diese Identität der jungen Hekate mit Demeters Tochter Kore in einem Fragment noch deutlicher, als es die Hymne tut: Bei ihm ist Hekate Tochter des Zeus und der Demeter, also Schwester der Kore, und ihr Vater Zeus schickt sie in den Hades, um Persephone zurückzubringen: Dann aber erscheint sie als junges Mädchen. Zunächst aber doppelt sich Demeter in der Gestalt der (Er)-Leuchtung bringenden Hekate: Das aber eröffnet die nächste geheime Identität, denn wenn sie als Hekate den Raub bzw. das Schreien ihrer Tochter gehört hat, ist sie selbst die Tochter in der Rolle des Opfers - Demeter und Kore wechseln ständig miteinander ab, wie wir am zeugungsfreudigen Zeus als Jahreskönig der Heiligen Hochzeit bereits sahen, der beide begattet:

Weil das vorausgegangene Opfer mit dem „nachfolgenden" Opfer identisch ist, beginnt Demeters Suche, nachdem die Schreie (Kores) verhallt sind, umgekehrt schließt dies ein, dass die Suche endet, wenn die Schreie zu hören sind (Treusch-Dieter, 41).

Nochmals: Hekate selbst befindet sich

in der Position des unsichtbar vollzogenen Opfers, in der sie dem jeweils neuen Opfer den Namen Persephone gibt. Unter diesem Namen nimmt die im Tempel für dieses Opfer geweihte Priesterin, als Kore oder „Tochter" der Demeter, stets aufs Neue die Grab-Position der „Hundersten" ein, der Hekate ... Verbunden mit dem „Hundsstern", ist ihr (~ Hekates) Attribut die „Hündin" (Treusch-Dieter, 41).

Die *Hunderste* ist kein Schreibfehler: Man kann zwar mit Recht auch *Hundertste* schreiben und lesen, denn *Hekate* ist über ihre ersten beiden Silben identisch mit der griechischen Bezeichnung für Hundertste(r) (~ Hekaton) - man brachte z.B. *Hekatomben* von Opfertieren dar. Das Zählen in Hekatomben ist indo-europäisch weit verbreitet (> IV). Im Griechischen wie im Althochdeutschen und im Gotischen war Hundert lange Zeit die letzte bekannte Zahl im Zählsystem. Über 99 und später über 999 hinaus wurde nicht mehr gezählt, bis man auf die Idee kam, aus *thus hunda* (~ zehn Hunderte) das neue Zählwort *Tausend* zu kreieren. In Griechenland ist das Zählen bis 1000 erst seit dem -5. Jahrhundert, also erst nach dem Entstehen der Homerischen Hymne, nachweisbar (Ifrah, 167). Bis man aber so weit kam, war Hekate die *Hunder(t)ste*, denn mit ihr hörte alles auf, aber alles begann auch mit ihr: Sie war also die Hund-Erste, die Erste und die Letzte - *die* Letzte, die Kore vor ihrer Entführung noch gehört hat (Helios war *der* Letzte), und *die* Erste, die sie bei ihrer Rückkehr sieht: Die Hündin Hekate als Geleiterin der Kore-Seele - in die Untere Welt und zurück auf die Mittlere Welt. Diese göttliche Hündin tritt aber nicht nur zu Beginn der Homerischen Hymne auf in Vers 24 als eine der beiden Figuren, die den Schrei der Kore und somit den Raub gehört haben:

Aber kein Gott vernahm und keiner der Menschen ihr Flehen, auch nicht die Ölbäume in der Pracht der leuchtenden Früchte; nur die kinderliebende Tochter des Perses in ihrer Höhle, die Göttin Hekate mit dem schimmernden Schleier, und Fürst Helios, Hyperions stattlicher Sprößling, hörten das Mädchen nach seinem Vater rufen. Doch dieser saß im gebetedurchhallten Tempel zur Stunde, den Göttern ferne, und nahm von den Menschen reichliche Opfer entgegen.

In den Versen 51 bis 59 nähert sie sich Demeter und scheint ihr etwas zu verkünden:

Als ihr am zehnten Tage die leuchtende Eos (~ Morgenröte) emporstieg, kam ihr Hekate, in den Händen die Fackel, entgegen, richtete gleich das Wort an sie und stellte die Frage: „Hohe Demeter, Göttin der Reife und herrlicher Gaben, wer von den himmlischen Göttern oder wer von den Menschen raubte Persephone dir und schlug dich mit bohrendem Kummer? Schreien hörte ich sie, doch erkannte nicht den Entführer. Damit enthülle ich kurz dir den Hergang, soweit ich ihn kenne.“ So sprach Hekate. Keinerlei Antwort erteilte die Tochter Rheias (~ die griechische Kybele), der lockengeschnittenen, sondern an Hekates Seite stürmte sogleich sie fort, in den Händen die flammenden Fackeln.

Erst am Ende der Hymne tritt Hekate wieder ins Geschehen ein, unmittelbar nachdem Kore aus der Unterwelt zurückgekehrt ist:

Hekate nahte den beiden (~ Demeter und Kore), die Göttin im schimmernden Kopftuch, und umarmte herzlich die Tochter der hohen Demeter. Seitdem wirkte die Herrin für sie als treue Genossin.

Hekate umarmt Persephone/Kore - von nun an war die *Herrin ~ Königin Hekate* die Vorgängerin und die Nachfolgerin der Persephone. Auf diese überraschende Beinahe-Identität der Persephone als *Königin* der Unterwelt mit der *Herrin Hekate* komme ich gleich noch zurück. Hekate ist also am Abstieg der Kore-Persephone in die Unterwelt und an der Wiederauferstehung der Persephone-Kore unmittelbar beteiligt. Und die beiden griechischen Begriffe, die Hekate kennzeichnen in einem sehr wörtlichen Sinn als *Vor-Gängerin* und *Nach-Folgerin* der Persephone/Kore, können zwar auch mit *Gefährtin* oder *Begleiterin* übersetzt werden, aber in ihrer wörtlichen Bedeutung evozieren sie doch einen Widerspruch, weil man beides gleichzeitig nicht sein kann, je-

denfalls nicht in der räumlichen Vorstellung. Da Hekate dennoch beides gleichzeitig zu sein vermag, erscheint sie wie ein allgegenwärtiger *soul-guard*, der Kore vorn führt und hinten schützt, und dies auf Kores Weg ins Totenreich und von dort wieder zurück auf die Mittlere Welt - Hekate ist also Geleiterin und Beschützerin von Kores Seele auf dem schwierigsten und endgültigsten Weg, den eine Seele gehen kann, aber auch auf ihrem frühesten Weg, denn die Wiederkehr Kores ist so etwas wie eine Geburt. Da Hekate auch *propolos* (~ Vor-Gängerin) der Artemis, der Kybele und vermutlich auch der Göttin von Samothrake (> 449) war (Rudloff, 102), ist die Frage nicht abwegig, ob sie dies nur im räumlich-wörtlichen Sinn war, oder ob sie, unter anderen Namen, die hündisch konnotierte Vorgänger-Göttin war. Hekate bringt also die Seele(n) in die Unterwelt, führt sie zur Reinkarnation aber auch wieder ins Leben zurück. Da Hekate *seitdem* Persephones Hin- und Rückreise organisiert und überwacht, erfüllt sie diese Funktion alljährlich, sie ist also zur festen Komponente des Kults geworden. In der späteren griechischen Literatur erscheint Hekate grundsätzlich als Seelengeleiterin aller Griechen, und so kann Rohde sie zwar aus rein griechischer Perspektive als chthonische Gottheit bezeichnen, muss aber feststellen:

Aber sie findet leichter als andere Unterirdische den Weg zu den lebenden Menschen. Wo eine Seele sich mit dem Leib verbindet, bei Geburt und Wochenbett ist sie nahe; wo eine Seele sich vom Leibe scheidet, bei Leichenbegängnissen, ist sie zur Stelle (Rohde, 2, 81).

Hier ahnt Rohde, dass die hundegestaltige Göttin Hekate nicht nur Leben nimmt, sondern auch gibt - womit sich der frühere matriachale Uroboros vollendet. Untersuchen wir nun die Geschichte der Hekate in Griechenland, wo sie Seelengeleiterin aller Griechen ist.

Hekate in Griechenland

Hekate war nicht nur Geleiterin der Seelen aller verstorbenen Griechen, sondern sie war auch *kourotrophos* ~ Geburtsgöttin, der die Frauen an Wegekrenzungen opferten, weil sie während der Geburt hilfreich assistierte, was sie angesichts ihrer anatolisch-altorientalischen Vergangenheit mit ihrem relativ zeitgleichen babylonischen, allerdings männlichen Kollegen, dem Hunde-Dämon Pazuzu (> IV), analogisiert. Und dass sie auch die Totengöttin war, zeigt nur, dass dem griechischen Denken immer noch paläomentale Logik innewohnt, die auf Komplementarität und nicht Ausschließlichkeit der Gegensätze ausgerichtet ist. Als Totengöttin stürzt sie beim Begräbnis den Trägern der Leiche entgegen, vielleicht, wie Johnston (a, 144) sich fragt, *to receive the soul as it passes from the body?* Da muss sie schon schnell sein, um die Seele sicher in Empfang zu nehmen, wenn sie den Körper verlässt.

Und wir denken angesichts der noch zu beweisenden hündischen Konnotation Hekates an die Inuit, die nur noch anlässlich eines Kindstodes glauben, dass sich die Seele des Verstorbenen in einem Hund einnistet, was die Nivkh (> I, 307-10) grundsätzlich für jede Seele Verstorbener annehmen, und zwar nistet sie sich bei ihnen i.d.R. im Lieblingshund des Verstorbenen ein: Das ist der *pryski*-Hund der Nivkh (> I, 307-10), der in ähnlicher Funktion - wie bei den Griechen Hekate - bei der Totenfeier auftritt, nämlich als temporärer Aufenthaltsort der entkörperlichten Seele.

Getreu der paläomentalen Logik gesellen wir nun zum Toten- bzw. *pryski*-Hund den *Baby*-Hund der Nivkh hinzu (> I, 321-3), der in der gleichen Funktion auftritt wie Hekate bei den Griechen als Geburtsgöttin, dessen Funktionsdauer aber deutlich länger ist. Hekate war also Todes- und Geburtsgöttin zugleich, und die Seelen, denen der wich-

tigste Übergang im Leben, nämlich die Passage in den oder aus dem Körper nicht gelingt, blieben auf ewig in der Gewalt der Hekate, waren gezwungen, mit ihr als ihr Schwarm (> 466 ff.) zu wandern. Wie den Nivkh und Inuit, so galten auch den Griechen Kinder als besonders gefährdet beim Übergang in einen neuen Bereich, und so brachten die Griechen bleierne Banntafeln an Gräbern oder anderen gespenstischen Orten, besonders aber an Kindergräbern an, weil die Kinderseele länger als üblich zwischen Leben und Tod herumirrt. Man glaubte, die Seele nehme diese Banntafel mit zu den unterirdischen Gottheiten, die dann den Bann intensivierten, vermutlich sollte schon das bleierne Gewicht die Seele in die Untere Welt hinabziehen:

The practice of placing in cemeteries, graves, pits or rivers the small folded lead plaques known as „katadesmoi“ (curse tablets) is not an indication that the dead themselves possessed awful powers, but rather that they were useful deliverers to chthonic powers (Garland, in: Johnston a, 145, FN 11).

Die Bleiplaketten wurden also nicht nur in oder an Gräbern deponiert: Dass sie auch in Gruben (ob Müllgruben und/oder Vorrats-silos, bleibt offen) und in Flüssen versenkt wurden, ist eine weitere Analogie zum Hund, der in Brunnen, Flüssen, Gruben und Minen deponiert wird. Zu den Bannflüchen kommen komplementär natürlich die Liebeszauber, und nicht nur, aber *Hekate also is invoked in this last one* (Johnston a, 145, FN 12). Die Zauberpapyri überliefern uns, dass des den Liebesbann ausübenden griechischen Magiers

first action ... in any operation was to obtain the help of a daemon or soul; apparently they aided in the fulfilment of almost all magical acts. Disembodied souls or daemones were the magician's tools; their ability to travel between worlds enabled them to make good his

requests, their unsettled status put them at his mercy. But ultimately they were still under the control of Hekate (Johnston a, 145).

Bei den Hethitern sehen wir, dass im Ritual der Frau Malli (> IV) dem Hund analoge Funktionen zukommen, will man die Dämonen beherrschen. Und wenn die „Dämonen“ letztendlich unter Hekates Herrschaft bleiben, dann hat der Schamane, und der griechische Magier ist nichts anderes, einen Hund zum Helfergeist - nur heißt dieser Hund jetzt Hekate und tritt nur noch ab und an als Hund in Erscheinung. Das soll aber in Griechenland genügen, Hekate und mit ihr den Hund mit Hexerei zu assoziieren: Nicht nur Liebe, auch Krankheit konnte nun von und mit Hekate auf Zielpersonen übertragen werden. Den Hund als Helfertier des Schamanen aber haben wir in Eurasien, Amerika und Afrika schon vielfach erlebt. So stellen sich die Griechen - wieder vermittelt über den Hund - in einen beinahe weltweiten Zusammenhang.

Nehmen wir den Liebeszauber als Accessoire einer weiteren Passage von einem Zustand in einen anderen, dann sehen wir, dass die wesentlichen Passagen im Leben eines griechischen Individuums hündisch flankiert sind; aber kommen wir wieder zurück zur ersten und zur letzten Passage: Halten wir zum eher passiven Baby-Hund der Nivkh den „hündischen“ Vater der Inuit-Kinder, der im Koitus die Ernährung des Babys im Mutterleib (> I, 391) sichert, dann haben wir an den entscheidenden Passagen des Lebens den Hund in gleicher Funktion bereits auf drei Kontinenten nachgewiesen - immer bei der Passage ins Leben oder in den Tod. Hekates seelengeleitende Funktion in der Demeter-Hymne, aber auch bei der Hochzeit der göttlichen Thetis mit dem sterblichen Peleus zeigt, dass sie auch für die Passage vom Status der Braut zu dem der Ehefrau zuständig war: Die Kompetenz für rituelle Passagen von einem Seinszustand in einen anderen *is an appealing unification of*

many possible aspects of Hekate, meint Rudloff (94) zu Recht. Hekate ist auch und erst recht zuständig für die Seelen, denen es aus irgendwelchen Gründen nicht vergönnt war, *making the transition into or out of the body* (Johnston a, 144-5), sie bleiben ewig unter Hekates Kontrolle, sie sind gezwungen, als *Hekates Schwarm* mit ihr durch die Welt bzw. Wälder zu streifen, und so ist Hekate im Himmel, auf und unter der Erde eine mächtige Göttin, denn *it is she who must open the passageway* (Johnston a, 146), womit sie eine den beiden ägyptischen Göttern Upuaut und Anubis analoge Funktion ausübt, und deshalb lebt Hekate in einer Höhle, also an der Schnittstelle zwischen der Mittleren und der Unteren Welt, von wo aus sie die wesentlichen Ereignisse in beiden Sphären beobachten kann, z.B. den Raub der Kore.

Hekate ist Spezialisten wie Altphilologen, Religionshistorikern und Kynosophen bekannt, aber dem allgemeinen Publikum, das sich von Zeus über Hera bis Aphrodite im altgriechischen Pantheon auskennt, als eine vor allem im griechischen Alltag überlebensnotwendige Göttin unbekannt. Aber auch den Spezialisten dürfte vielleicht neu sein, dass Hekate nicht nur die einseitig-negative Herrin der Hexen und Hunde war, als die sie von aufgeklärten Griechen verschrien wurde. Sie war eine allumfassende Göttin mit ambivalenter, und d.h. positiver wie negativer und deshalb komplementärer Funktion, die sie in den Rang einer Großen Göttin erhebt. Und noch etwas ist an Hekates durchwachsenem Schicksal attraktiv: Sie ist eine Gottheit, die von -600 an bis ins christliche 11. Jahrhundert eine Kontinuität im Wechsel vorweisen kann, über die selbst Zeus erleichen müsste: ... *throughout antiquity, she was a goddess of great diversity* (Johnston, a, 2). Von der beliebt-gefürchteten und unentbehrlichen Göttin des einfachen Volks macht sie über ihre einseitig-negative Rolle im antiken Griechenland eine Karriere bis zur einseitig-positiven Göttin der Chaldäischen Orakel (> 511-4). Zu ihr

gibt es Parallelfikturen von Indien bis in den germanischen Norden. Damit dürfte die paradigmatische Dimension unseres kynosophischen Ausflugs in Hekates Welt fürs Erste hinreichend umrissen sein. Dabei kann Hekate diese vielseitige Kompetenz nur erringen auf Grund einer Eigenschaft, die sie mit dem Hund auf substanzielle Weise analogisiert: Sie ist immer auf der Schwelle zu orten zwischen zwei Bereichen, sie ist assoziiert mit Wegekrenzungen und Türen: Aischylos informiert uns in einem fragmentarisch überlieferten Stück, dass ihre Statue gegenüber dem Königspalast in Athen aufgestellt wurde, ein anderer Dichter - Epameinondas - berichtet, dass Hekate in Athen das Stadttor bewacht, das Tor der Burg (Petersen, 56), also weit über den privaten Rahmen hinaus tätig ist, auf den man sie reduzieren will, und wir erkennen, dass Hekates Statue nur den leibhaftigen Wach- und Hofhund verdrängt, der noch in des Odysseus (Bauern- und) Königs-Hof auf dem Misthaufen liegt, mit jahrzehntelang geübter Geduld seinen Herrn erwartend, aber mit zunehmender Urbanisierung der griechischen Gesellschaft seine Funktion verliert und durch Hekate-Statuen ersetzt wird.

Dieser „Schwellenwert“ Hekates wird sie unentbehrlich machen von ihrer alltäglichen Erscheinungsform als realer Hund bis hinein in die neuplatonische Philosophie, dort als Vermittlerin zwischen den physisch erfahrbaren und den nur geistig erkennbaren Welten. Hekates Name selbst ist ungrisch und verweist auf West-Asien, vermutlich Karien in Anatolien, als ihre Herkunftsregion. Dort schon ist sie mit Parallelfikturen des griechischen Apoll vergesellschaftet, der in Anatolien als Wächter vor Ein- und Ausgängen und in Griechenland als Schutzpatron der Landstraße verehrt wurde: Er sorgte mit Hekate für die damals noch fehlende Beleuchtung der Straßen, die von einem Ort zum anderen führen: Er am Tag, sie in der Nacht, denn *Hekate ist die Mutter der chthonischen Nacht* (Bachofen 3, 550). Dieses Schwarz-

Weiß-Prinzip vereinigt Hekate in sich selbst im späten Kult der anatolischen Molpier (~ *Molpoi*) im -1. Jahrhundert, die in einer großen Prozession nach Didyma zwei mit Girlanden geschmückte und mit Wein weihwasserähnlich gesegnete Kultsteine tragen: Einer der Steine

was laid down "in front of Hekate who is before the gates" and the other "upon the threshold" (of the Hekate temple?). The first paean in the procession was sung to Hekate (Johnston a, 21, FN 3).

Der Steinkult ist - wie wir wissen - ein typisches Kennzeichen matriarchaler Religion, in diesem uns als *KUR*-Komplex bekannten Kult herrscht der Aspekt des Werdens so stark wie der des Vergehens, das matriarchale Lebensgefühl gab dem Todes-Gedanken sogar leicht den Vorrang, weil das ewige Schaffen ewige Vernichtung nach sich zieht, und man drückte dieses Lebensgefühl aus im noch heute aktuellen Bild von Sisyphus, der den tückischen Stein immer vergebens auf den Gipfel wälzt und ihn stets wieder zur Tiefe zurücksinken sieht. Der im Fluss versinkende Stein begegnete uns schon in Afrika als Sinnbild der Vergänglichkeit - nur dem Hund haben die Menschen dort es zu verdanken, dass sie keine Eintagsfliegen sind (> II, 562-3). Im Steinkult äußert sich ein rückwärts gewandtes Lebensgefühl, das in den libyschen rückwärts weidenden Rindern sein anderes Sinnbild fand (> II, 166). Zwei unterschiedliche Steine repräsentieren die beiden Geschlechter: Die Urmutter Pyrrha hat als Steinmutter im matriarchalen Uroboros der vor-griechischen Bevölkerung Griechenlands das Menschengeschlecht aus sich hervorgebracht ohne Hilfe des Mannes: Frauen und Männer

sind die Gebeine des Pyrrha-Körpers; dem Stoffe nach stammen alle aus ihr, wie das formlose Gestein aus der Erde. Steinvolk und Muttervolk ist identisch. Das Steingeschlecht hat keinen Vater,

sondern nur eine Mutter ... jede Frau dieses Steinvolks ist Pyrrha selbst, ein weiblicher Stein, von der Urmutter geworfen, diese nun vertretend und an ihrer Stelle das erste Werk fortsetzend ... Untergehen und in einen Stein verwandelt werden ... erscheint als gleichbedeutend. Daraus erhält auch der in allen Versionen der Sage festgehaltene Zug, wonach Themis gebot, die Gebeine der Erzeugerin rückwärts zu werfen, sein Erklärung. Das Mutterrecht hat nur Vorfahren, das Vaterrecht nur Nachkommen ... Mit den Generationen rückt auch die Urmutter vorwärts ... weshalb in diesem System auch die jüngste, ... die am weitesten vorgerückte, nicht die älteste, den Vorzug erhält. Bei jeder neuen Geburt rückt die Urmutter vorwärts, jede hat also die Geltung eines Steinwurfs nach der Rückseite ... Deshalb werfen in dem Pyrrhamythos Mann und Frau ihre Steine rückwärts (Bachofen 3, 432-3).

Das nach der Jüngsten Ultimagenitur genannte Erbrecht kennen wir schon aus dem 1. Band (> I, 232: Abb. 112). Im Rückwärts-werfen des Steines liegt dessen Todesbedeutung - insofern überwiegt der Aspekt des Vergehens den des Werdens. *KUR* wirft Steine auf Enkis Boot, als er die sumerische Unterwelt erobern will. Der Steinkult konnte sich noch ins strengste Patriarchat retten : Er ist als Kult zweier Steine, der eine schwarz, der andere weiß, z.B. im frühen Arabien nachgewiesen, und im Islam konnte sich die *ka'aba* in Mekka als der eine von diesen beiden Steinen noch behaupten. Pikant daran ist, dass gerade der schwarze Stein das Kultbild der Amazonen war (Bachofen 3, 555). Diese verschiedenfarbigen und verschieden großen Steine kennen wir bereits in ihren afrikanischen Varianten als Lippensteine und als Mittel zum Regenzauber (> II, 487). Ihre hündische Konnotation konnte ich dort bereits nachweisen. Über Hekate als die hündisch konnotierte Gottheit Anatoliens und Griechenlands er-

weisen sich die ihr zu Ehren transportierten heiligen Steine in Didyma als ebenfalls hündisch konnotierte Varianten der afrikanischen und arabischen Modelle. Diese Eckpunkte genügen wohl, um Hekates Relevanz und ihre Herkunft aus dem KU-KUR-Komplex zu akzentuieren. Kommen wir nun zu ihrem Debüt in der griechischen Literatur, das sie in Hesiods *Theogonie* absolviert.

Hekate in Hesiods *Theogonie* - ein Fremdkörper?

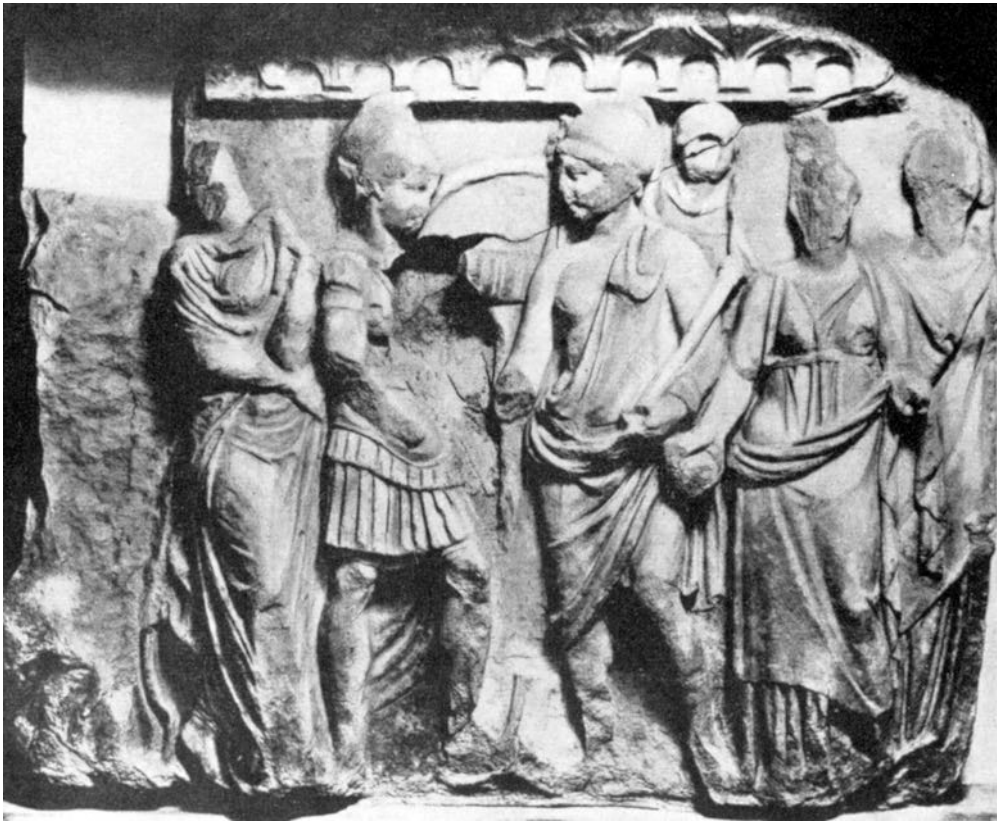
Man hat in dieser Lobeshymne auf Hekate vielfach einen fremden Zusatz zur *Theogonie* (~ Entstehung der Götter) sehen wollen, weil Hekate überhaupt nicht die Stelle im griechischen Götterhimmel einnimmt, die man nach Hesiods Lobeshymne erwartet: Für Hekate ist im Olymp kein Platz. Und doch informiert uns Hesiod in seiner *Theogonie* (vv. 421-52) über keine Gottheit so ausführlich wie über seine Hekate:

Perses nahm sie (~ Leto, die Mutter Hekates) in seinen Palast, um sie teure Gattin (~ akoites ~ zum Koitus zu Gebrauchende) zu heißen. Schwanger geworden, gebär sie Hekate; weit über alle ehrte sie Zeus, der Kronide. Er schenkte ihr glanzvolle Gaben: Anteil zu haben am rastlos wogenden Meer und der Erde. Auch vom gestirnten Himmel erhielt ihren Teil sie an Ehren, sie ist besonders geehrt bei den niemals sterbenden Göttern. Ja, auch jetzt, wo immer einer der Menschen auf Erden prächtige Opfer vollzieht nach dem Brauch und Gnade erbittet, ruft er Hekate mit an. Und es folgen Ehren in Fülle ganz leicht dem, dessen Bitten gnädig annimmt die Göttin; auch verschafft sie ihm Glück, da diese Macht ihr zu eigen. Wer auch immer, aus Gaia's Verbindung mit Uranos stammend, Ehren bekam – sie hat an allen diesen ihr Anteil. Nichts hat Zeus an Gewalt ihr angetan, nichts ihr genommen, was sie bekommen von den Tita-

nen, den Göttern der Vorzeit, nein, sie behielt es, wie ursprünglich geschah die Verteilung. Nicht, weil einziges Kind, hat geringere Ehren und Würden, ob nun auf Erden, im Meer oder Himmel, die Göttin erhalten, sondern noch weit aus mehr, denn Zeus sie selber bevorzugt.

Wem sie es will, dem steht sie bei und nützt ihm gewaltig; achtbaren Königen sitzt beim Gericht (> rechts) sie helfend zur Seite. Über die Menge ragt bei Versammlungen, wen sie begünstigt. Oder wenn Krieger zu männerverderbendem Kampfe sich rüsten, dann steht, wem sie es will, die Göttin helfend zur Seite, gnädig gibt sie ihnen den Sieg und verleiht ihnen Ehre. Einfluss hat sie, wenn sie es will, auch Reitern zu helfen, Einfluss auch, wenn Männer ringen um Siege im Wettkampf; ihnen nützt und steht auch dort die Göttin zur Seite.

Siegreich durch Stärke und Kraft, trägt herrlichen Preis der Gewinner leicht und mit Freuden nach Haus, seinen Eltern bereitet er Ehre. Denen auch, die auf übelgeleitendem Meere sich mühen, wenn zu Hekate sie flehn und dem dröhnenden Erdenbeweger, bringt ganz leicht einen vollen Fang die ruhmreiche Göttin; leicht auch, wenn es ihr Wille, entzieht sie den greifbar schon nahen. Einfluss hat sie, mit Hermes, das Vieh in den Ställen zu mehren, ob die Herden der Rinder, die schweifenden Scharen der Ziegen oder den Haufen der wolligen Schafe; wenn es ihr Wille, macht sie aus wenigem viel und dann aus viel wieder wenig. Also hat sie, obgleich das einzige Kind ihrer Mutter, unter allen unsterblichen Göttern ihr Vorrecht empfangen. Und auch zur Knabenhegerin machte sie Zeus, so in Zukunft mit den Augen das Licht der strahlenden Eos erblicken; Knabenhegerin also seit Anbeginn. Dies ihre Ehren.



Hekate als Göttin des Rechts in der Hauptszene aus dem Nordfries des Hekate-Tempels in Lagina, dem Zentrum der Hekate-Verehrung in Anatolien. Die Szene wird gedeutet als Darstellung des Friedensschlusses der Römer mit den kleinasiatischen Staaten: Die Anwesenheit der Hekate verleiht dem Handschlag von Krieger und „Amazone“ erst seine Weihe und Gültigkeit: Hekate ist die Göttin, mit deren Namen der Schwur besiegelt wird. Ob die matriachale, walküren-amazonenhafte Göttin tatsächlich so unparteiisch sein konnte? Jedenfalls zeigt diese Szene an ihrem Hauptheiligtum, dass sie ursprünglich mehr war als nur eine Totengöttin. In: Kraus, Tafel 1.3.

Man hat vermutet, dass Hekate die Schutzherrin von Hesiods Sippe war und dass Hesiod seine sehr persönlichen religiösen Überzeugungen hier ausspricht. Hekate kann auch die Göttin seines bzw. des Berufsstands seiner Familie gewesen sein: Hesiod war Bauer und Viehzüchter, und in Vers 444 ist es Hekate, die des Hirten Gebet an die zuständige Gottheit, hier Hermes, überbringt - sie erscheint als unverzichtbare Mittlerin zwischen Menschen und Göttern. Damit würde man Hekates Potenzial aber unzulässig auf das einer Briefträgerin einengen, denn

we can say, more generally, however, that Hekate's portrayal in the „Theogony“ indicates her potential interest and participation in virtually every aspect of the relationship between humanity and divinity (Johnston a, 22).

Mit every aspect aber erreicht Hekate den Rang der Schutzgottheit der Tiere, Pflanzen und Menschen und wird zur Analogie der altorientalischen Großen Göttinnen. Hesiod führt Hekate aber auch auf eine sehr unvermittelte Weise ein, und deshalb hat z.B. Farnell (in: Ronan, 20) das Gefühl, es hand-

le sich um eine Interpolation, da keine andere Gottheit außer Zeus selbst von Hesiod mit einer solchen Fülle an Funktionen (*functions ... more universal than those of all other deities except Zeus* (Rudloff, 8)) in der *Theogonie* bedacht werde. Das kann nur einer vermuten, der in Hesiod nicht den *Dichter der Gynaikokratie* erkennt (Bachofen 3, 25), der sich an seinesgleichen wendet, bei seinen Zuhörern das Wissen von der Allmacht und Allgegenwart der Großen Göttin voraussetzend, über die homerische Reoder Deformation der Religion ins Patriarchale milde lächelnd, sich ihr aber gleichzeitig vorsichtig anpassend. Hesiod informiert uns, dass diese *eingeborne* Göttin (und Hündin) Hekate in der früheren Göttergeneration Griechenlands, wie ihre Kolleginnen Hestia, Demeter und Hera, unverletzt blieb, während die männlichen Kinder vom Vater verschlungen wurden, und dass Hekate selbst unter Kronos und Zeus ihre alten Ehren unvermindert behält, dass sie

beim Sprechen des Rechts (> 447: Tafel 1.3) ... zur Seite der ehrwürdigen Könige sitzt ... und dass sie diesen Königen, wie Demeter, die „Weißen“ bringt, denn auch das Opfer der „Totenbraut“ soll, wie einst das der „Heiligen Braut“, Gerechtigkeit im Jenseits und im Diesseits garantieren (Treusch-Dieter, 41).

In Treusch-Dieters kürzenden Wiedergabe dieses Hesiod-Zitats geht die Information unter, dass Hekate sogar von Zeus über alles verehrt wurde und dass er ihr einen Teil der Erde, des Meers und sogar des Himmels überließ, dass sie also in den drei Welten der Paläomentalität herrschte und dass sie auch von den andern Göttern im Olymp geehrt wurde, ohne selbst im Olymp zu sein. Und in meiner Formulierung ging soeben unter, dass der kluge Zeus der Hekate nur das überlässt, was ihr in der vorangegangenen Göttergeneration ohnehin rechtmäßig zustand, und dass der kluge Hesiod Zeus seine eigene Wertschätzung Hekates in den Mund legt. Zur Widerlegung der These, die

Hekate-Episode sei ein Fremdkörper in Hesiods *Theogonie* wie sie auch als Göttin ein Fremdkörper im griechischen Pantheon sei, genügt schon, sich die Stelle anzusehen, an der Hekate in der *Theogonie* „erscheint“:

Ziemlich genau in der Mitte der eigentlichen Theogonie (v. 1 bis 885) steht ein Stück, das wir der Kürze halber ... den Hekatehymnos (v. 411 - 452) nennen wollen, dessen Eigenart man schon oft hervorgehoben, dessen kunstvolle Komposition man aber noch nicht erkannt hat,

meint Fr. Pfister 1928 und weist nach, dass die Hymne selbst in zwei Abschnitte gegliedert ist, die durch Vers 429 voneinander getrennt sind. Ein Fremdkörper wäre irgendwo eingefügt, vielleicht am Ende angehängt, aber doch kaum genau in die Mitte plziert - im Gegenteil: Die Hekate-Hymne, das nimmt Pfister (9) an,

stammt von dem Verfasser der Theogonie, war von Anfang an für diese gedichtet und ist als Mittel- und Prunkstück des Werkes besonders kunstvoll komponiert.

Diese Position in der Mitte der Hymne entspricht allen wesentlichen Kennzeichen Hekates vollkommen, denn hier findet die Machtübernahme des olympischen Zeus statt, d.i. der Übergang von der Titanen- zur Olympiargeneration der griechischen Götter. Nach diesem Übergang haben Sterbliche nicht mehr, wie zuvor, freien Zu- und Umgang mit den Gottheiten. Da Hekate aber von der alten wie der neuen Ordnung anerkannt wird - zumindest bei Hesiod - umspannt sie alle Bereiche, die für die Menschen relevant sind: *Thus she serves to bridge many transitions*, bilanziert Rudloff (13) und hebt Hekates *mediating function* für die Sterblichen hervor. Hekate ist aber als Medium und Mediator nicht nur ein bewusstseinsgeschichtliches Symbol: Auch in den Tempelanlagen von Eleusis - dem

Schauplatz der Demeter-Hymne - und in anderen bedeutenden Tempeln und Mysterienorten, z.B. in Aigina und Samothrake, ist ihr ein Ort zugewiesen *beside the entrance to the main sanctuary*, was Rudloff (39) als *a role of entrance guardian* deutet: Die Analogie zum Wachhund ist offensichtlich - auf der Schwelle zwischen Drinnen und Draußen. Da Hekate in Anatolien mit dem Gott Apollon *shared ... a role commonly described as that of a guardian* (Rudloff, 71), ergibt sich durch ein wesentliches Detail über die funktionale Analogie zum Hund ~ KU hinaus noch eine enge Beziehung zum KUR-Komplex:

Statues or crude herms of Apollo Agyieus, Hermes Propylaios and Hekate may have served as common protective figures at roadsides and in front of houses. At Didyma, stone cubes may have been associated with both Hekate and Apollo at entranceways (Rudloff, 71).

Rudloff (61) zieht aus der spezifischen Lokalisierung der Hekate in den Tempelanlagen die Konsequenz:

If one of Hekate's original and primary functions was to do with entranceways, her worship may have been instituted whenever sanctuaries were founded.

Hekate *begründet* also in jeder Bedeutung des Wortes ein Heiligtum. Deshalb ist Hekate auch als Vermittlerin an allen Opfern beteiligt, die der Grieche den Göttern darbringt:

Wo immer einer der Menschen auf Erden prächtige Opfer vollzieht nach dem Brauch und Gnade erbittet, ruft er Hekate mit an.

Hekate gebührt der erste Teil eines jeden Opfers, womit sie funktional anschließt an die „Herrin der Tiere“, der im paläomentalen Jagdzeremoniell ebenfalls der erste Teil zu opfern war (> z.B. I., Samoyeden). Diese

Funktion wird Hekates herausragendes Kennzeichen in der gesamten Antike bleiben (Rudloff, 19). Ragt so das Alte in die neue Ordnung hinein, so kündigt sich in Hekate auch das Neue an, da ihre Mutter

is labelled "akoites" ("wife"), which helps to herald the coming of the lawful, patriarchal nature of Zeus' reign (Rudloff, 20).

Die Mutter Hekates ist die erste Ehefrau, die Gattin (~ die zu Koitierende) genannt wird - einzige Funktion und das einzige Recht der altgriechischen Ehefrauen im neuen Patriarchat. Hesiod schildert Hekate bei den Göttern, von denen sie am meisten geehrt wird, und bei den Menschen, die sie anrufen und denen sie Glück verleiht: Von ihrer persönlichen Hilfe, die sie den Menschen bringt, spricht Hesiod, wobei Hekate bei vornehmeren und geringeren Tätigkeiten den Menschen hilft: Sie unterstützt die Menschen auf dem Markt und im Krieg und bei der Rechtsprechung (> 447: Abb. 1.3). Sie hilft gemeinsam mit Poseidon den Fischern, den Hirten mit Hermes. Das alles gereicht der Göttin Hekate zur Ehre, und diese Ehren sind zwei verschiedenen religiösen Zeitaltern zuzuordnen: Wie Hekate in der Theogonie das „Scharnier“ zwischen der ersten und der zweiten Hälfte besetzt, so befindet sie sich auf der Schwelle zwischen den Ehren, die ihr nach dem Titanenkampf durch Zeus, den neuen Götterchef, verliehen wurden, und den Ehren, die ihr noch aus der Titanenzeit zukommen. Bemerkenswert hervorgehoben wird die Schwellen- und Gelenkfunktion der Hekate zwischen den beiden Zeitaltern durch die Tatsache, dass sie laut Hesiod zwar *noch* in der Titanenzeit geboren wurde, aber *schon* nur noch Enkelin der Titanen ist. Den „Schwellenwert“ und den Schwellencharakter der Hekate betont Hesiod also gedanklich wie formal. Pfister (6) weist nach, dass die Hekate-Hymne auch leitmotivisch *fest in die Theogonie verankert* ist (sic) und bilanziert:

So ist also die Hekate-Episode ein Preis ... der Macht und Ehre der Göttin, die sie bei Göttern und Menschen hat ... von Aphrodite abgesehen, deren Macht bei den Menschen zu besingen nahe lag, sind es, wie Hekate selbst, auffallenderweise nur Gottheiten, die nach der durch das homerische Epos festgelegten Rangordnung eine minder bedeutende Stellung einnehmen: Gerade ihre Macht hebt Hesiodos besonders hervor ... Darin scheint sich also eine Opposition gegen das homerische Epos auszusprechen. Hesiodos will in seinem Gerechtigkeitsgefühl, das wir ja aus seinem andern Werk kennen, auch den im (homerischen) Epos nicht erwähnten oder in ihrer Stellung herabgedrückten Gottheiten ihr Recht verschaffen. Denn nur einen kleinen Teil der zahllosen Gottheiten des griechischen Kultus nennt das Epos, nur wenige von den Erwähnten sind auserkoren, eine glanzvolle Rolle zu spielen. Dagegen empörte sich Hesiodos, der sich an einen anderen Kreis wandte als die Dichter des Epos, und mit besonderer Liebe neigte er sich den Unterdrückten zu, den Gottheiten, die von seinen Hörern verehrt wurden, so auch die Hekate, die im Epos völlig vernachlässigt wird, die in Ilias und Odyssee überhaupt nicht genannt wird, deshalb nicht genannt wird, weil sie keine Gottheit der Herren sondern des kleinen Mannes war (Hervorhebungen von Pfister: Pfister, 7-8).

Stellt man diese Empörung des Hesiod in den Wechsel vom matriarchalen zum patriarchalen Weltbild, dann avanciert Hekate zur matriarchalen Göttin par excellence. Und es war nicht nur der *kleine Mann*, der Hekate besonders verehrte, es waren die Bauern, deren Lieblingsopfertier der Hund war, den sie nicht nur der Hekate opferten, sondern zu allen wichtigen Ereignissen:

Hesiodos hat ... den Versuch gemacht, der von Homer unterdrückten, wohl

aber auch in Böotien, wenn auch nicht in prächtigen Tempeln, sondern in volkstümlichen Begehungen verehrten ... Bauerngöttin zu Ansehen zu verhelfen (Pfister, 8).

Diese volkstümlichen Begehungen können u.a. die Felderweihe sein, die wir bereits aus dem Afrika noch des 20. Jahrhunderts als Fruchtbarkeitszauber kennen und die im alten Ägypten vom Pharaos höchstpersönlich vorgenommen wurde, in beiden Fällen spielte der Hund eine herausragende Rolle, wie wir wissen. Pfister (9) hält den Rehabilitierungsversuch Hesiods für gescheitert, weil er u.a. davon ausgeht, es habe weder einen speziellen Kult für Hekate noch ein Kultbild gegeben. Hekates „Abendessen“ (> 462) und die spätere Erfindung des Bildhauers Alkamenos, Hekate als dreigestaltige Skulptur darzustellen (> 454 ff.), beweisen aber doch das Gegenteil: Es gab einen nur auf Hekate bezogenen Kult, und es gab das Bedürfnis, die Göttin bildlich zu vergegenwärtigen. Dem Bemühen Hesiods, Hekate zu rehabilitieren, und seinen positiven Informationen über die Göttin ist also zunächst zu entnehmen, dass Hekate im kretisch-mykenischen Griechenland - wenn auch wohl unter anderem oder sogar unter mehreren anderen Namen - zur damaligen Götterdynastie gehörte und dass sie frühzeitig im Zuge der patriarchalischen Reaktion verdrängt wurde (sich aber z.B. in Sage und Gestalt von Medea (> 142) wieder in die griechische Phantasie zurückschlich (Farnell, in: Ronan, 21)), manchmal erscheint sie sogar als die Mutter Medeas (Laumonier, 425).

Die Vermutung, sie sei eine besonders wichtige Göttin gewesen, wird ex negativo durch die Tatsache gestützt, dass sie von den kretisch-mykenischen Griechen folgenden klassisch-griechischen Kultur in extremer Weise dämonisiert wurde:

There was, indeed, a certain part of true Greek ritual that was tainted with magic, but no such atmosphere of evil and

debased superstition gathered around any figure of the Hellenic religion as around Hekate (Farnell, in: Ronan, 18).

Der späte Plutarch bemerkt, dass im antiken Griechenland der Hund als unreines Tier aufgefasst, in Böotien aber dennoch in Reinigungsritualen verwendet werde: Plutarch

is probably referring to the rites of Hekate, as Boeotia was an ancient home of her worship,

meint Farnell (in: Ronan, 23, FN d). In diesen Widerspruch ist auch der Heilgott Asklepios (> IV) verstrickt, in dessen Kult der Hund auch als heiliges Tier verehrt wurde und der ebenfalls kein originär griechischer Gott war. Und dass die Argivier, wie Sokrates mitteilt, der für die Geburten zuständigen Göttin und dass die Jungkrieger Spartas ihrem Kriegsgott ebenfalls einen Hund opfern, das verweist auf eine uralte Tradition, die die neue Göttergeneration und die sie begründende Theologie nicht ganz ausrotten konnte. Vor diesem Hintergrund erscheint die Darstellung der heißen, noch nicht schwangeren Hündin in der Geburtshaltung (> I, 254: Abb. 51) als eine die Zensur unterlaufende Darstellung der Hekate oder einer ähnlichen, jedenfalls mit dem Hund konnotierten griechischen Göttin. Da Kraus die Identifikation dieser heißen Hündin mit Hekate nicht akzeptieren will, verweise ich auf ein Nachfolgemodell für Brünstigkeit, das in Theokrits Gedicht *Die Zauberinnen* in der siebten Handlung des Texts erscheint:

Deshalb setzt Simaitha in der siebten Handlung als Mittel ein Aphrodisiakum der Antike ein, das gleichermaßen als Fluch verwendet wird. Es ist Hippomanes, die „Rosswut“ oder „Pferdebrunst“, das Menstruationsblut der Stute, von dem es heißt, dass sie dieses Hippomanes verliert, wenn sie gebiert oder stirbt. Es wird mit dem Ausfluss der Stute beim Koitus gleichgesetzt (Treusch-Dieter, 150).

Hier sind zwei Analogien festzustellen: Hekate selbst wird in der orphischen Dichtung mit dem Pferd korreliert, ist gar des Pferdes Mutter (> 435: Abb. 2.3), denn *links* aus der Schulter Hekates *entsprang das dichtmäh-nige Ross, der poseidonischen Zeugungskraft wildes Bild*, wie überhaupt vorzugsweise die linke Seite des Körpers in matriarchalen Darstellungen hervorgehoben wird (Bachofen 3, 419-22 & 2, 551 & 960; > II, 258, Abb. 54 e). Und die Analogie der *Pferdebrunst* zum Ausfluss der heißen Hündin ist evident. Weniger evident ist die ambivalente Wertung des Menstruationsbluts - Segen und Fluch - in den Kommentaren der meisten anderen antiken Autoren:

Insgesamt gilt die bei Plinius ... zusammengefasste antike Auffassung, dass durch die Berührung mit Menstruationsblut die Früchte nicht gedeihen, der Most sauer wird, das Gras verdorrt, die Bäume ihre Frucht verlieren, Eisen rostet, die Luft sich verfinstert, Hunde in Tollwut geraten etc.: „Apokalyptische Wirkungen“ dieses Blutes, die einen gesicherten Bestandteil der mittelalterlichen Gelehrtentradition bilden (Treusch-Dieter, 180, FN 3).

Da aber Hunde angeblich besonders zur Siriuszeit tollwütig werden, dürfte das Menstruationsblut der heißen Hündin in der Hoch-Zeit der Heiligen Hochzeit noch eine positive Funktion gehabt haben. Anders, aber das Vorangegangene ex negativo bestätigend, verhält sich die Philosophie der Antike und die aus ihr folgende christliche Theologie: Hier ist der Schrecken vor dem

weiblichen Blut noch auf die Wiedergeburt bezogen, die bereits bei den Vorsokratikern ..., dann bei Platon ..., zum Alptraum ... wird. In der christlichen Theologie wird dieser Schrecken in der „unbefleckten Empfängnis“ Mariens offenbar, denn ihr Gegenteil wäre die blutige Befleckung, die auf das kultische Opfer verweist,

meint Treusch-Dieter (272). Wie die Heilige Hochzeit von der neuen Theologie in ihr Gegenteil verkehrt wird, so muss auch der Hund als eine zentrale Symbolfigur des Zeremoniells umgewertet werden. Die uralte Tradition, die die neue Göttergeneration und die sie begründende Theologie analog zur hebräischen Religion (> IV) nicht ganz ausrotten konnte, wurde hier - wie in der gesamten Totenhochzeit - auf der Frauen-seite des Geschehens radikal umgekehrt. Ein Bedürfnis war also da, das durch den verordneten Entzug noch gesteigert wurde. Dass kein Clan und kein Stamm (Farnell, in: Ronan, 18) sich rühmte, von Hekate abzustammen - das kann man natürlich auch so verstehen, dass die Göttin frisch importiert wurde ins griechische Pantheon oder aber - und das ist mit Hesiods Einlassung zu Hekates außergewöhnlichem Rang in der früheren Göttergeneration zu begründen und klingt viel wahrscheinlicher - dass die Erinnerung an Hekate von den neuen Theologen radikal ausradiert wurde und vorsichtshalber der Hund als unreines Tier stigmatisiert wurde, damit niemand mehr von ihr abstammen wollte. Und so kann man mit Hesiod über Hekate sagen, dass sie doch in beiden Göttergenerationen Griechenlands dieselben Rechte genoss - und das ist außergewöhnlich, denn nur in Hekate lassen die patriarchalischen Griechen die Große Göttin überleben, die auf und unter der Erde, im Wasser und in der Luft zuständig ist für die Reproduktion der Wild- wie der Haustiere; zusätzlich wird sie verehrt als Göttin des Rechts, nicht nur an ihrem Hauptheiligtum im anatolischen Lagina. Besonders bemerkenswert an den spezifisch anatolischen Kultgebräuchen für Hekate sind auch die Eunuchenpriester, die allerdings bislang nur in Lagina, dem Zentrum des Hekate-Kults, dokumentiert sind: Die Rolle, die sie ursprünglich spielten, ist nicht mehr rekonstruierbar, aber dass ihre überlieferten Funktionen als Pfleger des heiligen Haines und Aufseher der Kinderchöre ranglich wie zeitlich sekundäre Aufgaben waren, ist offenbar, auch wenn beide Ämter

keineswegs nebensächlich waren: Unterstellt man, dass im heiligen Hain des Tempels ursprünglich sakrale Promiskuität zum Jahreswechsel durchgeführt wurde (wie im Mylitta-Tempel in Babylon), dann sind die Eunuchenpriester mit ihren *kelebim* (~ Hunde; > 532) genannten Mylitta- und Ischtar-Kollegen gleichzusetzen. Mein Verweis auf Babylon ist nicht weit hergeholt, denn die Eunuchen sind in Anatolien, wie auch Kraus (48) bemerkt, *mehreren großen Göttinnen eigen, unter ihnen auch der Artemis von Ephesos und der Kybele* (> 428, 492). Dort sind die Eunuchen schon seit dem Beginn des -5. Jahrhunderts nachgewiesen, und man hält sie sogar für vorphrygisch, indem man auf die o.g. altorientalischen Parallelen verweist, *die letzten Endes die Vorläuferinnen der vorgriechischen anatolischen Gottheiten* seien, wie Kraus (48) meint, der wohl vom anatolischen Çatal Hüyük und dessen früher Vorbildfunktion im kleinasiatischen Raum noch nichts gehört hat. Ein weiteres Priesteramt im Hekate-Tempel war das der Schlüsselträgerin - *es handelt sich ausnahmslos um eine Frau, vielfach um die Tochter des Hekate-Priesters* (Kraus, 48). Der Schlüssel wird in feierlicher Prozession zum Tempel getragen - und man hat angenommen, dass tatsächlich mit dem Schlüssel die Pforte des Tempels geöffnet werden sollte. Neumann sieht den Schlüssel weniger praktisch und eher als ambivalentes Symbol und maskulines Requisit der Hekate:

Als Herrin des Weges nach unten und des unteren Weges ist der Schlüssel - die phallische Eröffnungskraft des Männlichen - das Zeichen der Göttin, welche Herrin der Geburt ebenso wie der Empfängnis ist (Neumann, 1988, 167).



Eine Glaspaste aus Mykene zeigt eine weibliche Gestalt, die einen Schlüssel hält - vielleicht Hekate, wie Reichel (61) meint. In: Reichel, Fig. 25.

Aber die - recht späten - bildlichen Darstellungen der Schlüsselträgerin kombinieren sie immer mit Attributen der Erinyen, den hündisch konnotierten Dämoninnen der Unterwelt, woraus man ableiten könnte, dass diese Konzeption der Hekate ihre Ambivalenz aufs rein Negative reduziert hat:

Dies deckt sich durchaus mit der schriftlichen Überlieferung, in der die Pforten des Hades mit dem Schlüssel der Göttin in Verbindung gebracht werden, mit Hekate als Unterweltsherrin (Kraus, 49).

Bereits im frühen orphischen *Hymnus auf Hekate* wird ihre Unterweltherrschaft über alle Bereiche ausgedehnt, was den Funktionen einer Großen Göttin bereits sehr nahekommt, so dass auch Kraus (50) sich und uns fragt, ob dahinter nicht gerade eine alte Überlieferung aus einer Zeit steckt, wo Hekate noch nicht der „Dämonisierung“ anheimgefallen war? Schlüssel sind nicht nur Requisiten von Unterweltsgottheiten, sondern auch von einer ganzen Reihe anderer griechischer Gottheiten, die auch ihre Schlüsselträgerin(nen) besitzen. Und auch hier scheint die Quelle wieder in der babylonisch-assyrischen Kultur zu liegen, wo der Sonnengott Samas die Tore des Himmels mit einem Schlüssel in Sägenform öffnet; doch das tat auch der phönizische Gott Resheph (> IV), und vor allem hat Istar diese Macht, von der es heißt: „Istar, die öffnet das Schloss des reinen Himmels“ (Kraus, 50), womit sich die Indizien zur Gewissheit verdichten, dass Hekate in fröhokumentierter Zeit in den anatolischen Regionen Karien und Phrygien die Kompetenzen einer Großen Göttin hatte - und dass Hekate und Ishtar/Inanna auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Der Schlüssel aber ist nicht nur der Öffner des Totenreichs, sondern auch Öffner des Schoßes, also „Wegöffner“ wie Upuaut (> 269), und er ist auch Symbol für die Initiation in das Geheimwissen der Göttin, womit der Träger des Schlüssels nicht mehr einfach als ein Pfortner des Tempels aufzufassen ist (Laumonier, 417).

Zieht man nun aus all diesen Beobachtungen die Schlussfolgerungen, dann ergibt sich eine Gottheit, die für Karien etwa das darstellte, was Kybele für Phrygien und die ephesische Artemis für ihr Gebiet war ... Auf jeden Fall ist das Bild, das die kleinasiatische Hekate bietet, nicht so verschieden von dem der anderen anatolischen Göttinnen, während es gegenüber griechischen Hekatevorstellungen und Bräuchen im Kult deutliche Abweichungen zeigt (Kraus, 54).

Hekate war also auch Göttin des Kriegs und der Toten, und auf diesen unterweltlichen Bereich wird sie in hellenistischer Zeit reduziert. Wenn diese griechische Hekate auf der Erde erschien, war sie begleitet von ihren „Höllen“-Hunden - oder von einem einzigen, dann aber meist dreiköpfigen Hund, wie wir bereits von Lukians *Lügenfreund* wissen. Noch Ovid (1, 161) beschreibt im siebenten Buch der *Metamorphosen* die Gestalt der Göttin als dreiköpfig:

Dreihaupt Hekate auch, die du weißt um unser Beginnen Und als Helferin nahst, ihr bannenden Künste des Zaubers.

In Senecas um das Jahr 56 entstandener *Medea* (1. Szene) ist Hekate dann schon mehr als nur dreiköpfig - wie Kerberos - nämlich dreigestaltig: *Du dreygestalt'ge Hekate!* Aber in der frühantiken *Theogonie* Hesiods ist nicht Hekate, sondern Geryoneus (> 576) dreiköpfig: Er wird bereits im -7. Jahrhundert als Dreiheit auch schon bildlich dargestellt (Kraus, 63), wobei er als eine Drillingsbildung konzipiert ist, bei der die drei Leiber zusammengewachsen gedacht sind. So können wir davon ausgehen, dass der hündisch konnotierte Geryoneus seine Dreiköpfigkeit irgendwann an die ebenfalls hündisch konnotierte Hekate abtritt, aus der dann Alkamenes eine dreigestaltige Hekate macht. Ihre hündische Konnotiertheit ermöglicht auch die griechische Analogie zwischen Her-



Reste eines dreigestaltigen Hekateions: Nur die drei Torsi sind erhalten, Einzelheiten leider nicht mehr zu erkennen. Aber dass die Idee des Hekateions vom Opferpfahl abgeleitet ist, wird hier besonders deutlich. In: Farnell, Cults, II, Pl. XXXIX b.

mes Propylaios mit der Hekate Propylaia - beide treten gemeinsam in Eleusis auf, wo Hekate ja eine wichtige Rolle in der Kult-erzählung vom Raub der Kore einnimmt, und beide zusammen werden im Hirtenkontext bereits von Hesiod erwähnt. Und auch Hermes erscheint manchmal dreiköpfig.

Die dreigestaltige Hekate

Neben der mythischen Dreiköpfigkeit Hekates, die sie nicht nur mit dem frühen Geryoneus (> IV), sondern auch mit



dem Hadeshund Kerberos und sogar mit (dem Herdenhund?) Hermes gemein hat, erscheint Hekate sogar als dreikörperlich: Sie setzt sich zusammen aus einer Mischung aus Pferd, Hund und entweder Löwe oder Eber.



Zwei Ansichten eines Hekateions aus der Sammlung Modena in Wien - wieder hält die Fackelträgerin in der rechten Hand ein Gefäß, dem der Kopf des Hundes zugewendet ist; die „dreigestaltige Hekate“ beschränkt sich auf drei Einzelfiguren der Göttin um einen Pfeiler. In: Petersen, 158 & Tafel V, d (oben links) & in: Rumpf, Abb. 44 (oben rechts). Rechts: Hekateion. Dreiseitige Herme (die Köpfe gebrochen), um die drei Chariten tanzen. Text & Bild in: Rumpf, Abb. 45. Links: Ein Hekateion aus Catajo mit Pan-Figur und windspielartigem Hund; Höhe 66 cm. Aus der Schale in der rechten Hand der 3. Figur fließt Wasser auf die Schnauze, ja, in's Maul des aufschauend sitzenden Hundes: „Ob nun die Schale selbst ein Mondsymbol gewesen?“ fragt Petersen und verweist auf die Mondgöttin als Spenderin „des in stiller Vollmondnacht reichlich ausgegossenen, alsbald von der Morgensonne weggetrunkenen Thaus“ - der Hund wäre dann Mittler zwischen der Mondgöttin und der den „Thau“ empfangenden Erde. In: Petersen, Fig. 158.

Das Pferd dürfte erst seit seiner Domestikation zur Teilnahme berechtigt sein, Löwe und Eber sind regionale Varianten (der eine südlich, der andere nördlich) und beide sind tiefenpsychologische Determinanten, wenn



es darum geht, den negativen Elementarcharakter der Göttin darzustellen (> I, 224, Abb. 132). Die griechische Kunst war - wie der Kenner Rumpf (v) meint - in der Gestaltung halbtierischer Wesen recht erfindereich, aber

zurückhaltend und schüchtern steht sie der Vervielfachung von Gliedmaßen am menschlichen Körper gegenüber. Wohl kennt die Dichtung hundertarmige Gi-

ganten, in den Bildwerken fehlen Beispiele für solche Steigerungen, vor denen die indische Kunst nicht zurückschreckt. Beim dreileibigen Geryoneus geht die griechische Kunst der rundplastischen Darstellung geflissentlich aus dem Weg. Bei der dreigestaltigen Hekate fordern kultische Rücksichten Rundbilder, doch sind dies dann drei mit dem Rücken aneinandergestellte Frauengestalten (> 455: Abb. 44), nur in der Herme (> 455: Abb. 45) und im Flachbild wird die volle Vereinigung der drei Leiber erzielt (Rumpf, v).

Bevor wir uns also mit der Analyse der dreigestaltigen Hekate befassen, sollten wir uns vergegenwärtigen, dass ihre dreigestaltige Darstellung eine bemerkenswerte Ausnahme ist in der Bildenden Kunst Griechenlands. Rumpf (v) fasst diese Sonderstellung der dreigestaltigen Hekate auf

als späte Anwendung der Herme für weibliche Gottheiten wie z.B. die dreiseitige Hekateherme (> 455: Abb. 45).

Die Herme ist die Weiterentwicklung des kultischen Steinhauens zum pfeilerförmigen Kultmal und dient der dreidimensionalen Darstellung des Gottes Hermes, der selbst ein Ableger des die Berggöttin anbetenden Jünglingsgeliebten ist (> 28: Abb. 108): Die Herme ist - wie Rumpf (v) erläutert - ein

kantiger Pfeiler, der aus Holz oder Metall bestehen kann, in der Regel aber steinern ist ... und sie ... wird mit Kopf und erigiertem Phallos versehen. So stehen Hermen nicht nur in abgelegenen Berggegenden (> 457: Abb. 29), sondern erhalten auch in den Gymnasien (~ Sportschulen) Opfer (> 106: Abb. 30).

Diese Verwandtschaft zwischen Hermes und Hekate geht weit über den künstlerischen Aspekt hinaus, den Rumpf betont, der ja den KU-KUR-Komplex noch nicht kennt:

Hermen standen zunächst in abgelegenen Berggegenden, d.h. dort, wo die Höhenkultorte der Großen Göttin mit der Heiligen Paarung bzw. Heiligen Hochzeit ursprünglich stattfanden (Belege finden sich dafür z.B. in der Hebräischen Bibel > IV). Der fast immer ityphallisch dargestellte Hermes entspricht dem 1. Akt der Heiligen Hochzeit - in Griechenland aber findet das Zusammenspiel von Berggöttin und Jünglingsgeliebtem in der Bildenden Kunst nur noch seine ästhetische, nicht mehr seine zeremonielle Fortsetzung. So erscheint in Griechenland das mythologisch-zeremoniell getrennt, was ursprünglich zusammengehörte. In ihrer karischen Heimat war Hekate eingestaltig, und wahrscheinlich mit ihrer Spezialisierung in Griechenland zur Haus- und Weggöttin dürften zuerst an Dreiwegen dreigestaltige Hekatefiguren aufgestellt worden sein; und zwar stellt man sich mangels archäologischer Dokumente als Vorläufer der dreigestaltigen Hekate-Figuren drei hölzerne Masken vor, die an einem Pfahl aufgehängt waren - was von Vasenbildern bestätigt wird:

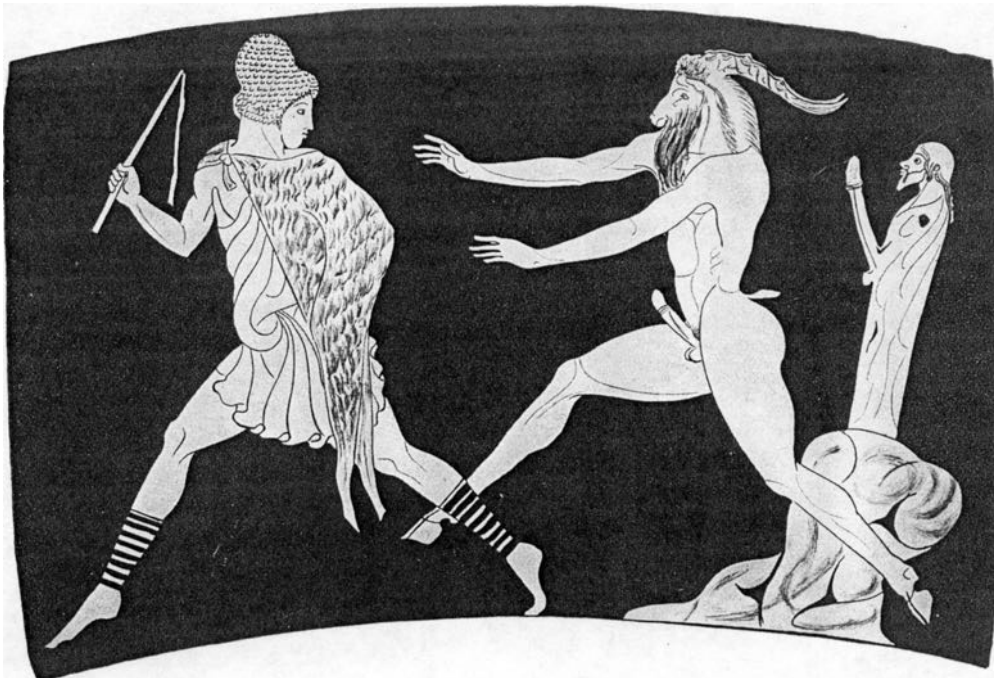
Auch die Bedeutung würde dazu passen: Letzten Endes ist das Hekataion an den Dreiwegen auch apotropäisch gemeint; das Übel soll dem Wanderer an den Wegkreuzungen nicht gefährlich werden können. Zum Apotropaion aber könnte die Maske stimmen, die etwa im Gorgoneion die gleiche Funktion besaß (Kraus, 107).

Die maskierte Gorgo erinnert uns natürlich gleich an unsere libysche Gorgo alias Robusta (> II, 250-1), die ebenfalls an einem Weg, wenn auch hoch über ihm, angebracht war. Auch hier überrascht nur noch den ewigen Zweifler die hündische Konnotation - Robusta ist hundeköpfig, Hekate kann in der Gestalt eines Hundes erscheinen. Die Gorgo gilt Erich Neumann als Prototyp der

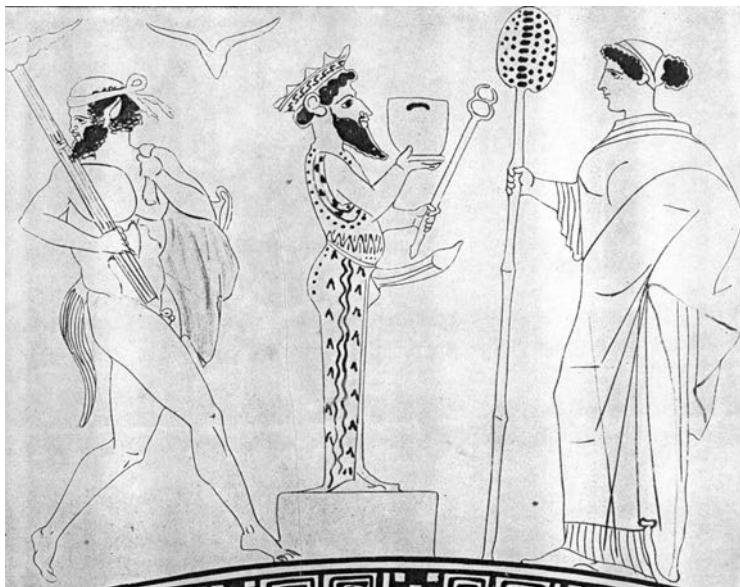
großen vorgriechischen Muttergottheit in ihrem verschlingenden Aspekt als Er-

HEKATE IN GRIECHENLAND

457



Eine Hermes „mit Kopf und erigiertem Phallus“ in „abgelegener Berggegend“: „Pan verfolgt einen Hirten, rechts auf einem Felsen hölzerne Hermes. Attischer Krater, um 470 v.Chr.“ Unten: „Phallisches Kultbild des Hermes mit Kerykeion in der linken, Trinknapf in der rechten Hand. Rechts Mänade mit Thyrsos, links Silen mit Fackel und Weinschlauch, an dem Kantharos hängt. Das Heiligtum durch Gehörn eines Opfertiers (Ziege?) angedeutet. Rotfiguriger Krater aus Gela, um 430 v.Chr.“ Krone, Trinkgefäß und Phallus des Hermes sowie der Rauschtrankbehälter des Silen sind „Requisiten“ der Heiligen Hochzeit, die dargestellte Szene könnte den 1. Akt der Heiligen Hochzeit illustrieren. Zitat & Bild in: Rumpf, Abb. 29 & 67 (unten).





Oben: Die dreifache Hekate mit Mondscheibe und whippetähnlichen Hunden auf einem Marmorrelief in Bukarest. In: Petersen, Tafel VI.

Unten: Die dreifache Hekate, diesmal mit Schlangen, auf einer römischen Gemme. In: Neumann, 1988, Abb. 40.



de, Nacht und Unterwelt. Die Tiere würgende Gorgo nimmt mit gespreizten Beinen die gleiche Haltung ein wie die sich exhibitionierenden Göttinnen. Zwar ist hier das Genitale bekleidet und

unsichtbar, aber es wird durch das zähnebleckende furchtbare Antlitz vertreten. Die uroborisch mann-weibliche Betonung der Gorgo geht nicht nur aus den starrenden Hauern ihres Mauls hervor, sondern ebenso aus der herausgestreckten Zunge, welche - im Gegensatz zu den weiblichen Lippen - immer phallischen Charakter besitzt (Neumann, 1988, 166).

Wir erinnern uns an dieser Stelle amüsiert an die Frobenius-Episode der herausgestreckten Zunge (> II, 489). Aber folgen wir weiter Neumanns Analyse der Gorgo als Prototyp und als gemeinsamer Nenner ihrer klassisch-griechischen Nachfolgerinnen:

Überall also, wo das Weibliche als furchtbar auftritt, ist es auch die uroborische Schlangenfrau, das Weib mit dem Phallus, die Einheit von Gebärendem und Zeugendem, von Leben und Tod ... Als Artemis-Hekate ist die Gorgo in Griechenland auch die Herrin des Nachtweges, des Schicksals und der Totenwelt. Sie ist als Enodia die Hüterin des Dreiweges, ebenso wie der Tore, und als Hekate (> links) ist sie die schlangenumwundene Mond-Göttin der Gespenster und der Toten, umgeben von einem Schwarm von weiblichen Dämonen, wie die wilde Jagdgöttin Artemis. Ihr Haupttier ist der Hund, der die Toten als nächtlich heulendes und fährtenfindendes Tier in Ägypten ebenso wie in Griechenland oder in Mexiko geleitet (Neumann, 1988, 166-7).

Allerdings findet in Griechenland doch ein bemerkenswerter Wandel statt: Während die libysche Gorgo, um das Übel fernzuhalten von ihren Verehrern und Verehrerinnen, selbst so grässlich aussieht, dass vielleicht selbst ihre Gläubigen nicht ohne Furcht zu ihr aufgeblickt haben, entwirft der klassisch gedämpfte Grieche in Person des im -5. Jahrhundert unter den griechischen Bildhauern wohl führenden Alkamenes, der

als erster das volle körperliche Bild geformt hat, drei mädchenhafte Gestalten, denen alles Unheimliche, Schreckliche fehlt. Mit anderen Worten: Er hat ein klassisches Götterideal geschaffen (Kraus, 108),

das vielleicht nicht ganz der Vorstellung der Gläubigen entsprach, die von Hekate auch Düsteres und Gespenstisches wussten, das aber auch so klassisch nicht war, denn Dreigestaltigkeit kennzeichnet keine andere griechische Götterdarstellung: Im Gegenteil - mit dem Rückbezug auf die Herme archaisiert Alkamenes, denn in der Wende vom -5. zum -4. Jahrhundert treten *Götterbilder im Zeitstil auf, die sich auf ihr altertümelndes Idol lehnen* (Rumpf, vii), z.B. eine vollmenschlich gebildete Aphrodite, die sich auf ihr Kultbild stützt (> Rumpf, Abb. 79), oder ein ebenso vollmenschlich gebildeter Dionysos, der sich auf eine Herme stützt (> Rumpf, Abb. 64). Dennoch wird der Göttin Hekate, für die im Olymp kein Platz reserviert war, eine gewisse olympische Heiterkeit zugesprochen: Trotz Verdreifachung und meist aus *weißem Marmor* (Petersen, 146) also eine erneute Reduktion, die unwillentlich (?) anknüpft an den ja auch positiven Elementarcharakter der originalen Hekate als der Großen Göttin. Aus dem einfachen Pfahl, an dem drei Masken hingen, entwickelt Alkamenes das vollständige Menschenbild der Hekate - die *epipyrgidia*-Statue in Athen, die in ihrer Bezeichnung an *Pyrrha*, die Urmutter (> 412), anknüpft, und deren Mittelsäule nichts anderes ist als der ehemalige Holzpfeiler, an dem paläomentale Jäger den Bärenschädel befestigten - man vergleiche diesen Pfosten mit den Hundepfernen der Koryaken (> I, 327 & 329: Abb. 4 & 1), die keine Masken, sondern rituell getötete Hunde (> I, 328: Abb. 7) aufhängen, um Haus und Siedlung durch einen *magic fence* aus vielen Kultpfählen zu schützen (> I, 330: Foto 8, Fig. 2): Das dreigestaltige Hekateion wäre also vielleicht doch entstanden aus *originally three apotropaic masks, perhaps Gorgon-like, hung from pil-*

lars at three-way intersections (Rudloff, 115). Bei den Koryaken sehen wir wahrscheinlich den finsternen Urzustand des dreigestaltigen, klassisch-heiteren Hekateions, der in dieser echt griechischen Lösung nur noch als *der übliche Hund* (Petersen, 154) evoziert wird, der noch nicht einmal so *üblich* vorkommt, wie Petersen suggeriert: Mal sitzt der Hund aufschauend neben der Dreigestaltigen, mal sitzt er unter einer Schale oder Kanne, aus der Wasser

grad auf die Schnauze des aufschauend sitzenden Hundes fließt (Petersen, 158). *Der Hund ist zu bekannt ..., um viel über ihn sagen zu müssen,*

meint Petersen (165), und beruft sich ausgerechnet auf Euripides, der den Hund der Hekate als ein ihre düstere Seite komplementierendes Ungeheuer charakterisiert, was er auf dem Hekateion von Catajo nun wirklich nicht ist; dazu ist auch Hekate viel zu freundlich dargestellt. Die Assoziation des Hundes mit dem Wasserstrahl aus der Kanne ist alles andere als zufällig. Im Vergleich zu Artemis und dem ihr beigegebenen Jagdhund kommt Petersen (166) zu dem überwältigend einleuchtenden Schluss, dass die Hunde der Hekate, da diese nicht Jägerin sei, keine erwachsenen Jagdhunde, sondern Welpen waren:

In der That heissen sie zu häufig, um nicht Gewicht darauf zu legen, „skulakes“ (~ Welpen) (Petersen, 166).

Ob die uns schon bekannte *Scylla* (> I, 156: Abb. 4 & II, 16, 57, 376) *der Hekate zur Tochter gegeben wurde wegen ihres Namensanklages* an die *skulakia* (~ Welpen) und *wegen der Homerischen Beschreibung*, fragt sich und uns Petersen (167) und lässt die Antwort ebenso offen wie in der nächsten Überlegung: *Welpen* waren „Reinigungsmittel“ bei Opfern und medizinischer Therapie, bezeichneten aber auch als *Hunde der Persephone* die mit dieser Unterweltsgöttin assoziierten Planeten; da Perse-

phone mit Hekate so innig verwandt und oft identificiert sein kann, sieht Petersen (167) hier eine weitere mögliche Erklärung für die Welpen der Hekate, legt sich aber wieder nicht fest. In einem Fragment (204) des Aristophanes ist von einem weißen Welpen die Rede, der für die Göttin des Dreiwegs herbeigetragen wird (das Wort *opfern* schwingt nicht mit). Insgesamt scheinen alle bekannten Hekateia ein einziges Modell nachzuahmen, da überall

*bei der Hauptfigur Fackel in der Linken,
Schale in der Rechten, darunter der
Hund, bei den andern Frucht vor der
Brust, resp. Kanne in der Rechten, die
Linke am Gewand*

anzutreffen sind, wie Petersen bilanziert (1). Auch Petersen (14) fragt sich, achtzig Jahre vor Kraus: *Was hat denn überhaupt ... die Dreiheit in der Darstellung veranlassen können?* und hält die Idee, Hekates Herrschaft

*über drei Reiche: Himmel Erde Meer in
der hesiodischen Theogonie; ebenso
oder Himmel Erde Unterwelt in or-
phischer Dichtung; oder in drei Elemen-
ten: Wasser Erde Luft bei Eusebios ...;
Aether Luft Erde ebenda im Orakel der
Hekate (> 499-502: Chaldäische Orakel),*

könne das Motiv der Dreifaltigkeit gewesen sein, für *am wenigsten concret*. Auch Petersen erwägt deshalb lieber den Dreiweg als Quelle der dreigestaltigen Hekate,

*nicht den Kreuzweg im strengen Sinne,
der ja viel seltener ist und den Wande-
rer weniger in Verlegenheit setzt, daher
auch weniger der schützenden Gegen-
wart derjenigen Gottheiten bedarf,
welche selber wandernd auch mensch-
licher Wanderung vorstehen, des Her-
mes und der Hekate (Petersen, 16).*

Die Idee, die Dreigestaltigkeit der Hekate vom Dreiweg abzuleiten, ist zwar ver-

lockend, aber im Grunde liegt die Dreigestaltigkeit in Hekate selbst begründet, in ihrer geheimen Identität mit Demeter und Kore, in der sie zum Schluss das junge Mädchen, Kore die Braut und Demeter die Mutter spielt.

Das meint auch Kraus (111), obgleich er für die Dreifaltigkeit nicht die frühere Kompetenzfülle der Großen Göttin bemühen will; Preller (1, 259) aber erinnert, dass in der Antike die Gräber an den Straßen lagen:

*Es ist der bleiche Mond, wie er bei
nächtlicher Weile über die einsamen
Straßen und über die Gräber sein Licht
ausgießt und allerlei huschende Gestal-
ten und Geisterschwärmerei aufregt,
vom Geheul der Hunde bewillkomm-
net, welche eben deshalb der Hekate
heilig waren (Preller 1, 259).*

Wohl nicht nur wegen seines Geheuls, sondern als Mittler zwischen Mondmann und Erdgöttin (~ Hekate) und als Vermittler von reinkarnationsbereiten Seelen dürfte der Hund Hekates heiliges Tier gewesen sein: Denn Hekate war nicht nur Todesgöttin, sondern auch Göttin des neuen Lebens:

*Und so wurde auch sonst der Liebes-
zauber sowohl von Aphrodite als von
der Hekate abgeleitet, welche beiden
Göttinnen bei solchem Glauben nicht
selten zu demselben Ziele wirken muss-
ten (Preller 1, 297).*

In der griechischen Literatur ist Hekate erst ab dem -3. Jahrhundert dreigestaltig überliefert und zwar gleich reduziert als Unterweltsgöttin (Kraus, 104) - es ist also möglich, dass ihre Dreigestaltigkeit von der Dreiköpfigkeit des Hadeshundes Kerberos oder von dem mehrköpfigen Totengott Hermes auf Hekate übertragen wurde:

*Die chthonische Seite Hekates ist es al-
so, in der die Vorstellung der Dreige-
stalt wurzelt,*

meint Kraus (105) und polemisiert gegen die Theorie, Hekate sei als Mondgöttin dreiköpfig konzipiert gewesen. Vordergründig mag er Recht haben, denn bei den Griechen ist Hekate nur mit dem Vollmond assoziiert, wie Petersen nachweist: Aber die Vollmond-Hekate ist nur die Schwundstufe einer Göttin, die u.a. für den ganzen Mond zuständig war, wie auch Petersen (14-6) meint, und die sich die ganze Aufgabe (Sichel, Quadrant und Vollmond als Hapterscheinungsformen des Mondes) dann teilen musste mit zwei anderen Göttinnen, nämlich Selene und Artemis. So seien die drei Göttinnen im Wesen eine und dieselbe, daher die drei Gestalten der Hekate, drei und doch eine (Petersen, 16). Schlüssel und Seil hält auch die dreigestaltige Hekate in ihren Händen:

Beide Symbole finden ihre Erklärung und Rechtfertigung in Hekates allbekannter tellurischer Mutternatur, durch welche sie zu Geburt, Kinderpflege und jeglichem stofflichen Segen in die nächste Beziehung, mit Artemis, Eileithyia, Hestia aber in die genaueste Verbindung tritt. Die Paarung von Schlüssel und Seil in den Händen derselben Gestalt ist wohl begründet. Wenn auch Ergebnisse zweier verschiedener Anschauungen, sind sie doch Bezeichnungen derselben Eigenschaft, nämlich der in fruchtbarer Eröffnung des weiblichen Schoßes bewährten Mütterlichkeit. In diesem Sinne führt mehr als eine der stofflichen Urmütter den Schlüssel (Bachofen 4, 368).

Fragen die Leser mich also, welche Hekate ich gern hätte, so hätte ich am liebsten die von Petersen als *am wenigsten concret* abqualifizierte Herrschaft der Großen Hekate über drei grundlegende Bereiche, ich muss aber Petersens Idee, die Dreigestaltigkeit sei vom Dreiweg abgeleitet, als die wahrscheinlichste akzeptieren. Erinnern wir uns an die Urform des Hekateions: Ein Pfahl mit drei Masken am Dreiweg aufgestellt - das kann nur bedeuten, dass

die Wacht der Göttin über die drei Wege insbesondere dadurch angezeigt wird, dass man dem Schaft drei Köpfe anfügte nach den Wegen gerichtet (Petersen, 17).

So positiv, wie Hekate in der Dreigestalt der Hekateia, und so negativ, wie sie bei Euripides erscheint, muss Hekate aber nicht immer gewesen sein, wie uns nach Hesiod auch Erich Neumann (> I, 224, Abb. 134) zeigt: Als „Herrin der Tiere“ ist sie auf einer bemalten Terrakotta-Amphore aus Böotien/Griechenland und aus dem -7. Jahrhundert von zwei schwarzen Hunden (mit Halsbändern) flankiert, während sie auf dem Weihrelief aus Krannon (> 435: Abb. 2.3) recht zivil mit Pferd und Hund erscheint und in den Dreifachstatuen klassisch-heiter erscheint - in beiden Darstellungen sehen wir Hekate eher als Große Göttin denn als Dämonin im Untergrund. Während der Göttin Artemis der Hund als Jagdgehilfe zugesellt, aber angeblich nie geopfert wird, ist er das regelmäßige Opfertier für Hekate, die selbst als Hund erscheinen kann: Opfer und Opferadressat sind - wie wir schon oft feststellen konnten - auch hier identisch. Auch die Episode der Hekabe/Hekuba, der Witwe des Königs Priamos von Troja und Schwiegermutter der „hetärischen“ Helena, die mit Paris die Heilige Hochzeit feiert, diese Hekabe, die von Hekate im Tod in eine *Hündin mit feuerroten Augen* (Euripides, 1, 191) - die übliche Gestalt der Begleiterinnen Hekates - verwandelt wird und die in dieser Gestalt sich anschließt der Wilden Jagd (> 466) der Hekate und ihrer Hunde durch die thrakischen Wälder (auch hier konvergiert Hekate mit Artemis), dabei durch ihr

nächtliches Gebell die Menschen schrecken, die der Göttin zu opfern versäumt haben (Rohde, 2, 83, FN 3),

auch diese Episode spricht für die Identität der Göttin und ihrer Verehrerin mit dem Hund. Aber nicht nur in Thrakien wird Hekate mit dem Hund identifiziert, denn

the statue of Hekate Lampadephorus at Byzantium was supposed to commemorate the good service of the dogs who aroused the citizens when Philip of Macedon attacked them by night (Farnell, in: Ronan, 24).

Die realen Wachhunde werden also in Byzantium ohne Umschweife mit Hekate identifiziert, der man für die Hunde stellvertretend die Statue zum Dank errichtet.

Gleichen Lohn haben die Hunde auf dem römischen Kapitol leider verschlafen, dort waren die Gänse schneller.

Hekates Athener *Dinner for One*

In Eleusis wird auf einer Inschrift aus dem -5. Jahrhundert Hekate mit Hermes und den Grazien erwähnt, auf der Akropolis in Athen wird Hekate mit den drei Grazien gemeinsam verehrt, *at least in the later period* (Farnell, in: Ronan, 25). Aber schon vor dem Peloponnesischen Krieg

her images were common in Athens, placed before the doors as charms to avert evil, and she had become especially a woman's goddess and identified with Artemis (Farnell, in: Ronan, 25).

Umgekehrt klingt es logischer: Die homerische Artemis wird identifiziert mit der älteren Hekate.

Und über die apotropäische Funktion hinaus schützt Hekate als Göttin der Ahnen die Lebenden vor den Toten, denn:

The banquets of Hekate seem to have been offerings made ... to the mistress of spirits, in order to avert evil phantoms from the house. None of the household would touch the food. It was offered on the thirtieth day, which was sacred to the dead (Farnell, in: Ronan, 27).

Jeder 30. Tag war so etwas wie Allerseelen, und auf die *Dinners for Hekate* freuten sich besonders die Bettler, denn der Gabentisch wurde am Vorabend des Neumonds an Wegkreuzungen gedeckt:

Bei der Hekate kannst du am besten erfahren, was besser, Ob das Reichsein oder das Hungern? – Sie wird es dir sagen, wer jeglichen Monat Ihr ein Opfer hinaus auf den Kreuzweg schickt: die Begüterten nur und die Reichen! Und wer, noch bevor auf dem Altar es steht, es ihr wegschnappt: armes Gesindel!

berichtet Sozialkritiker Aristophanes in der dritten Szene seines *Plutos*. Eigentlich sollen Hekates Abendessen anderes lindern als den Abbau des nie vorhandenen griechischen Sozialstaats, sie sind gedacht, um die Göttin grundsätzlich versöhnlich zu stimmen, aber speziell auch, damit sie die Geister unzufriedener und Rache suchender Toter daran hindere, ihre Gräber zu verlassen, um besonders an Wegkreuzungen zu spuken, wie Plutarch in den *Moralia* (709 A) mitteilt. Denn gerade aus diesen Untoten in Gestalt von Hunden besteht das Wilde Heer der Hekate, mit dem sie in der Mitternacht die Wege unsicher macht - das soll einen guten Opferer aber nicht schrecken: Diese Opfergaben in Form von Mahlzeiten sind also ein einfacher Totenkult, der mit der Idee der Wiedergeburt (des Monds als Neumond) gekoppelt ist. Hekate gilt ab einer bestimmten, späten Epoche in Griechenland als Mondgöttin, sie ist dieser Neumond, als der sie aus der Unterwelt zurückkommt in die Mittlere Welt (wir werden noch sehen, dass Hekate als Mondgöttin eine griechische Vereinseitigung dieser vielseitigen Göttin darstellt). Die Auskunft, Hekate werde ein Abendessen am 30. eines jeden Monats spendiert, steht der Fixierung auf den Vorabend des Neumondtages zunächst entgegen. Aber in Athen opferte man an den letzten drei Tagen eines jeden Monats den Mächten der Unterwelt (Rohde, 1, 235, FN 1), und die Differenz zwischen dem 30. und

dem Vorabend des Neumonds erklärt sich aus dem vom neuen griechischen Kalender abgelösten alten Mondjahr - so tradierte sich die Bezeichnung *noumênia* (~ Tag des Neumonds). Hekate ehrte man mit einem Kuchen, auf den man Kerzen steckte: Dieser *amphiphôn* war als Lichterkuchen vielleicht der Prototyp der heutigen Geburtstags-torte, und da man den Toten für ihre Reise in die Unterwelt ebenfalls Kuchen mitgab (zunächst zur Stärkung, später, um den Höllenhund zu bestechen), steht die heutige Geburtstagstorte vielleicht in indirekter Beziehung zum Hund. Aber *amphiphôn* heißt auch: *auf beiden Seiten scheinend*. Und Cook (421) sieht darin die Szene, wenn Mond und Sonne am frühen Morgen noch gemeinsam am Himmel zu sehen sind, so dass dieser von beiden Seiten strahlt. Diese Situation wurde wohl als besonders geheimnisvoll empfunden, wie noch die Geschichte *Der Erweckte* von Robert Musil eindrucksvoll zeigt; allerdings ereignet sich das gemeinsame Auftreten von Mond und Sonne öfter, als es bei Musil den Anschein hat, wie Alexander Kluge in einer anderen Geschichte ironisch korrigiert. Die Verehrung von Göttinnen als Mondgöttin wird angeblich im -7. Jahrhundert aus West-Asien importiert, was zu Verschiebungen in den Erscheinungsformen führte, die freilich immer affin zur Grundaussage waren: So erscheint der durch Zauber auf die Erde gebrachte Mond zuerst als Frau, dann als Kuh, schließlich als Hundewelpen (Cook, I, 455, FN 7). Zusätzlich zum *amphiphôn*-Kuchen opferte man noch *magides*-Kuchen, vermutlich in Brotlaibform; einen weiteren Kuchen, *psammêta* genannt, und möglicherweise noch einen zusätzlichen Kuchen, *basunias* genannt; Sprotten; *triglê* (~ Meeräschen) sind vielleicht wegen des Lexems *tri* (~ drei) mit der dreigestaltigen Göttin Hekate assoziiert; Knoblauch, Eier und gerösteten Käse. Knoblauch als Abwehrmittel gegen Vampire ~ Untote; aber die verschiedenen Kuchen, in denen ja i.d.R. Honig als Süßungsmittel enthalten war und die so mit der Biene als einer der Erscheinungsformen der

Großen Göttin vermittelt waren, verweisen daher über die Göttin wieder auf den Hund, auch vor ihrer Verwendung als Bestechungsmittel. Über das Ei als Symbol der Wiedergeburt ist das Huhn sicher in erster Linie impliziert, womit wir eine ferne Analogie zur beliebtesten Opferpraxis in Afrika erkennen (dort sind Huhn und Hund das optimale Opfertierpaar). Aber nicht nur das Huhn ist übers Ei mit von der Partie, auch der Hahn, der am frühen Morgen die Sonne begrüßt, und das verweist denn doch auf Hekate als eine ursprüngliche Sonnengöttin, deren Partner der Mond als männliche Gottheit war. Bevor die Hunde für Hekates *Dinner* rituell getötet wurden (wie?),

they appear to have been touched by every member of the family. This process ... seems to indicate that on such occasions this oldest of the domestic animals acted as the „pharmakos“, the scapegoat of the entire household (Smith, in: Ronan, 59).

Da Smith selbst auf den Hund als ältestes Haustier des Menschen hinweist im Zusammenhang mit seiner Funktion als Sündenbock, erscheint meine kynosophische These nicht allzu gewagt, der Hund habe, als er noch exklusives Haustier war, eben diese Funktion gehabt, die dann nach der Neolithisierung auf den Ziegenbock, den Stier und den Widder übertragen wurde. Zum griechischen Reinigungsritual des Hauses gehörte auch die Beweihräucherung, danach wurde das Rauchfass - es wird nirgends erwähnt, woraus der Rauch gewonnen wurde - ebenfalls an einen Dreiweg gestellt (Smith, in: Ronan: 59). Mir scheint, dass hier zwischen Rauch und Hund die Aufteilung eines früheren Ganzen zu sehen ist, das vom Hund als Rauchopfer konstituiert wurde (wie noch bei den Irokesen im *White-Dog-Ceremonial*; > I, 504-28). Denn obwohl nirgendwo ausdrücklich erwähnt wird, was zur Raucherzeugung verbrannt wurde - weil es vermutlich jedem Zeitgenossen geläufig war -, hat man in der Forschung angenommen, dass

what was burned in the censer was not the ordinary fumigating materials, but the actual „katharmata“ or „katharsia“ themselves (Smith, in: Ronan, 60).

In seiner allgemeinen Bedeutung meint *katharmata* Abfall, Müll jeder Art. Aber in Verbindung mit den Reinigungsritualen, das ist einer Stelle bei Ammonius (in: Smith, 59) zu entnehmen, bezeichnet *katharmata*

all these portions of the sacrifices for the house which were not actually used in the ceremonial (Smith, in: Ronan, 59).

Und obwohl Smith in diesen nicht verwendeten Teilen vornehmlich *the waste blood and water* sehen will, die beide sich weniger zum Räuchern eignen als z.B. Fleisch, hält Smith dennoch fest, dass

though merely „katharmata“ they were sacred to Hekate, and were deposited at the crossroads (Smith, in: Ronan, 59).

Diese Weihe an Hekate lässt mich gegen Smith weniger an Blut und Wasser als viel mehr an den Hund und die anderen Gaben denken, so dass eine Hunderäucherung des Hauses und somit ein Hunderauchopfer anzunehmen wäre. Gestützt, aber vielleicht auch widerlegt wird diese These von der Differenz zwischen den zu verbrennenden *katharmata* und den am Dreiweg Hekate zu Ehren zu deponierenden *katharsia*, die

appear to have been whatever was left of the sacrifices themselves after the ceremonial in and about the house had been completed (Smith, in: Ronan, 59),

und zu diesen *katharsia* gehören die bereits aufgezählten Komponenten (die diversen Kuchen, Sprotten, Meeräschen, Knoblauch, Eier und Käse und besonders der Körper des geopfertem Hundes, der - wie Rohde (2, 86) informiert, jung sein soll). Es wäre wegen der Analogie zum Sündenbock möglich,

dass ein zweiter Hund im Spiel war, so wie beim semitischen Sündenbock ein Bock rituell verzehrt und der andere nach Handauflegen aller Sippenmitglieder in die Wüste geschickt wurde (> IV). Die Analogie des westsemitischen (> 2 Moses 29, 10) und griechischen Handauflegens ist eindeutig und sein Objekt entspräche dem Hund, dessen Körper am Dreiweg zu Ehren Hekates deponiert wird.

Der erste Hund wäre dann Bestandteil des Rauchopfers, zu dem auch *the waste blood and water* gehörte, das wahrscheinlich zum Bestreichen der Haustür bei den Griechen wie bei den Semiten zum Bestreichen des Zelteingangs verwendet wurde, bei letztgenannten eindeutig in apotropäischer Funktion. Hier könnte sich der Kreis schließen, da Hekate ebenfalls eine apotropäische Funktion im griechischen Haushalt hatte. Die Analogie zum westsemitischen Sündenbockritual (> IV), das ja zwei Böcke verwendet, wird auch deutlich in Rohdes Bemerkung:

Wo vergossenes Menschenblut eine „Reinigung“ nöthig macht, vollzieht diese der Reinigungspriester „durch Mord den Mord vertreibend“, indem er das Blut eines Thieres dem Befleckten über die Hände rinnen lässt. Hier ist der Reinigung deutlich der Charakter eines stellvertretenden Opfers (des Thieres statt des menschlichen Täters) erhalten. Damit wird der Groll des Toten abgespült, und dieser Groll eben ist die Befleckung, die zu tilgen ist. Opfer, bestimmt von dem Zorn der Unsichtbaren, und eben damit von einer „Befleckung“ eine ganze Stadtgemeinde zu befreien, waren auch jene Sündenböcke, elende Menschen, die man „zur Reinigung der Stadt“, am Thargelienfeste oder auch bei ausserordentlichen Veranlassungen in ionischen Städten, auch in Athen, in alter Zeit schlachtete oder steinigte oder verbrannte (Rohde, 2, 78).

Meine Analogie zwischen semitischen und griechischen Sünden „böcken“ ist also gar nicht konstruiert, sondern tatsächlich gegeben. Und wenn nach der Steinigung der Hekabe aus dem Steinhäufen (~ KUR) eine schwarze Hündin (~ KU) als der Dämon der angeblichen Verbrecherin entweicht, dann ist ebenfalls ein - wenn auch magischer - Konnex gegeben zwischen Hund und Sünden „bock“:

Hekabe bzw. Hecuba, die Gemahlin des Königs Priamos von Troja und dort die *hypostase troyenne d'Artémis-Hékate* (Lau-monier, 419) und Mutter der Cassandra sowie zahlreicher Söhne, verliert im Trojanischen Krieg der Griechen gegen die matriarchalen Staaten Kleinasien nacheinander all ihre Kinder und wird von Odysseus als Sklavin mit nach Griechenland genommen. Dort findet sie die Leiche ihres aus Habgier umgebrachten Sohnes Polydoros und rächt sich an seinem Mörder, dem Thrakerkönig Polymestor, auf grausame Weise. Als seine Landsleute Hekabe daraufhin zu steinigen beginnen, wird sie in einen Hund verwandelt. Nach vor-griechischem Recht war die Rache Hekabes legitim, nach patriarchalem Recht war sie ein Anschlag auf die göttlich gewollte Weltordnung des Patriarchats. Sie aus dem Steinhäufen als Hündin hervorkommen zu lassen, ist eine feinsinnige Assoziation von Matriarchat und Symboltier ebenso wie eine geschickte Verknüpfung einer „verbrecherischen“ Mutter mit einem „unreinen“ Tier: Die Umwertung der KU-KUR-Symbolik. Dass auch die rituellen Reinigungsmittel,

mit denen im Privatleben der Einzelne und sein Haus von den Ansprüchen unsichtbarer Mächte gelöst werden sollte, als Opfer für diese Mächte gedacht wurden, lässt deutlich genug die Sitte erkennen, diese Mittel, nachdem sie der „Reinigung“ gedient hatten, auf die Dreiecke zu tragen, und den unheimlichen Geistern, die dort ihr Wesen treiben, zu überlassen (Rohde, 2, 79).

Städtische und private Ritualreinigung konvergieren ebenso wie die Reinigungsmittel und die der Hekate dargebrachten Speiseopfer: *So verwendete Reinigungsmittel sind geradezu identisch mit Seelenopfern, oder auch mit den „Hekatemahlzeiten“, wie wir von Rohde (2, 79) bereits wissen, es uns aber noch einmal gern bestätigen lassen, da wir jetzt eine Konvergenz von katharmata und katharsia nicht nur theoretisch, sondern im geopfertem Hund konkret erkennen können. Rohde (2, 79-80) pointiert die Differenz zwischen einem persönlichen Schuldbewusstsein, das wir vordergründig als Motiv der Hausreinigung suchen könnten, und der*

abergläubischen Angst vor einer unheimlich die Menschen umschwebenden und mit tausend Händen drohend aus dem Dunkel nach ihnen langenden Geisterwelt,

und diese Differenz macht einerseits deutlich, wie wenig aufgeklärt und wie paläo-mental der klassische Grieche noch war, und andererseits, wie wichtig der Hund war als „Schutzhund“ zur *Abwehr der eigenen Phantasieschreckbilder.*

Die Angst war so groß, dass man die Opfer für Hekate und die Überreste der Reinigungsopfer an den Dreiwegen mit abgewandtem Gesicht deponierte, sonst würde Hekate einen mit Wahnsinn schlagen - von dem sie, wie alle guten Götter, natürlich auch heilen kann.

Perses' einzige Tochter, die Hekate, mußt du versöhnen Mit einer Spende vom Seim der Bienen aus heiliger Schale. Hast du dort so die Göttin versöhnt und betend gerufen, Tritt vom Scheiterhaufen zurück, doch hallende Schritte Oder Hundegebell darf dich dann ja nicht bewegen, Rückwärts die Blicke zu wenden; sonst würdest du alles verderben Und nicht wohlbehalten zu deinen Gefährten zurückgehn,

weiß Apollonios Rhodios in seinen *Argonauten* (133) zu empfehlen. Die Vorschrift vom Abwenden des Blicks ist uralte, wie Rohde (2, 86) meint, proto-indo-europäisch zumindest, da sie *auch in altindischem Todtencult und Dienst furchtbarer Götter* ausgeführt wurde. Wer aus Versehen auf die abgelegten Opfer trat, befand sich ebenfalls in höchster Gefahr. Was war dann zu tun? Theophrastus empfiehlt dringend, sich Wasser übers Haupt zu gießen, und,

summoning the priestesses, bid them carry a squill or a puppy round him for purification (zitiert von Smith, in: Ronan, 60).

Trotz dieser vermeintlich unermesslichen Gefahren ließen es sich einige Mitbürger in Athen nicht nehmen, Hekates Abendessen zweckzuentfremden, indem sie sie selbst verspeisten: Zuerst die Bettler, dann aber auch die Kyniker, jene zynisch-hündischen Philosophen, mit denen wir uns noch kynosophisch befassen werden, ließen sich die Weihgaben an Hekate schmecken - oder behaupteten es wenigstens. Den Spöttern zum Trotz hielten sich der Glaube an Hekate und ihre Abendessen am 30. eines jeden Monats noch bis ins 11. christliche Jahrhundert:

As late as the 11th cent. the Church was still trying to break the practice of leaving offerings at the crossroads (Smith, in: Ronan, 61).

Wenn sich eine aus dem Orient importierte Göttin nachweislich von mindestens -600 bis 1000 und darüberhinaus in Griechenland hält, dann muss um -600 ein Bedarf bestanden haben, der durch den offiziell verordneten Kult- und Kulturwechsel, der um diese Zeit vollendet wurde, unbefriedigt blieb; Rohde legt nahe, dass Hekate bzw. eine analoge Göttin in der umfassend-ambivalenten Position vor dem Kulturwechsel von den Griechen verehrt wurde, und wahrscheinlich verehrten besonders die Frauen die Große Göttin Hekate.

Exkurs: Hekates Schwarm

Die weiblichen Dämonen, die Hekate in tiefer Nacht durch Welt und Wälder folgen, gehören zu den *besonders kenntlich gemachten „Unholden“ der Dämonenwelt griechischen Glaubens*, weiß Rohde (2, 80), der sie für eine alte Schöpfung religiöser Phantasie hält, und die vornehmlich örtlich verehrt,

nur an einzelnen Orten über häuslichen und privaten Cult zu der Feier im öffentlichen Gottesdienst der Städte vorgegungen

seien. Für Rohde ist Hekate schon eine nur noch chthonische Göttin, er reflektiert also nicht die Vereinseitigung der Großen Göttin. Dafür nennt er sie *Herrin geradezu im Hades* und stellt ebenfalls fest, dass Hekate *oft mit der Persephone vermischt* werde. Ich halte diese *Herrin im Hades* für die erste Stufe der Dämonisierung Hekates, ihr folgt die Etablierung eines Herrn im Hades zunächst an ihrer Seite, dann wird sie für kurze Zeit die Frau an seiner Seite, bevor sie endgültig von Kore/Persephone auch aus dieser Position und in eine marginale Rolle abgedrängt wird. Kore/Persephone ist schon ein theologisches Konstrukt der patriarchalen Göttergeneration, die auf die Titanen folgt. Sie hat nicht die Vergangenheit Hekates, die über die rein unterweltliche Funktion ja auch noch Herdgöttin der Griechen war, also die direkte Verbindung zu den Ahnen garantierte, wie wir dies z.B. von den Ainu (> I, 160-8) und den Yao wissen (> IV) und an zahlreichen anderen eurasischen Beispielen belegen können:

Im Zusammenhang mit uraltem Seelen-cult am Heerde des Hauses steht es, wenn Hekate selbst „in der Tiefe des Heerdes“ wohnend gedacht, und mit dem unterweltlichen Hermes, ihrem männlichen Gegenbilde, unter den Hausgöttern, „die von den Vorfahren hinterlassen worden waren“, verehrt

wird. Dieser häusliche Cult mag ein Vermächtnis aus ältester Zeit sein, in der man im traulichen Verkehr mit den Unterirdischen noch nicht eine „Befleckung“ davon zu tragen fürchtete (Rohde, 2, 82).

Befleckt bzw. unrein wird man im Umgang mit Toten wohl erst bei den viehzüchtenden (Teil)-Nomaden, die den direkten Umgang mit der Erde scheuen, wohl auch aus Verachtung für die Ackerbauern (> IV: Zarathustra). Auch deshalb nehme ich an, dass die rundum ambivalente Hekate eine Erscheinungsform der Großen Göttin der kreisch-mykenischen Vor-Griechen war, die von den aus dem Norden kommenden Viehzüchtern dämonisiert wurde. In diesen

späteren Zeiten war Hekate Führerin und Anstifterin alles Spuks und gespenstischen Gräuels. Sie begegnet dem Menschen oft plötzlich zu seinem Schaden nachts oder in der träumenden Oede blendender Mittagsgluth in schreckerregenden Gestalten, die wie Traumerscheinungen unstät wechseln und wanken (Rohde, 2, 82).

Am Mittag erscheint Hekate in einem Text des satirischen Wanderpredigers Lukian aus dem 2. Jahrhundert. Lukian lebte zwar viel später als die Entstehungszeit der Homerischen Hymne auf Demeter, und doch war Lukian von der Hymne beeinflusst, und so hat er eine Querverbindung wiederhergestellt zwischen Hekate und Hades, die eigentlich schon lange gekappt war:

Bei dieser Mittagsvision thut sich die Erde auf und es wird ... das ganze Seelenreich sichtbar (Rohde, 2, 83, FN 4).

Es ereignet sich Gleiches, wenn Kore auf der Blumenwiese sich zum Narzissos, dem sich der Gedanke des leiblichen Todes bestimmt verbindet (Bachofen 3, 934), hinabbeugt - auch jetzt öffnet sich die Erde und Hades erscheint ihr mit seinem goldenen Wagen. An

Hades Stelle darf bei Lukian noch oder wieder Hekate erscheinen und ihre alte Position als Herrin des Hades einnehmen. Das auf den ersten Blick ungewöhnliche Erscheinen um die Zeit *blendender Mittagsgluth* ist so außergewöhnlich nicht, wenn wir die Glutitze des Sommers mit Sirius und den Hundstagen verschränken: Auch dann zeitigt ein gespenstischer Hund Wirkung. Folglich sind für Rohde (2, 83) auch *Empusa*, das *Mittagsgespenst*, und all die anderen weiblichen Höllengeister (Gorgyra ~ Gorgo; Mormo; Lamia; Baubo; Gello usw.)

im Grunde nur wechselnde Verwandlungen und Erscheinungen der Hekate.

Und folglich zieht er die Konsequenz:

Hekate ist nicht verschieden von Gorgo, Mormo, Empusa. Auch Baubo ... ist ein Name der Hekate ... Das hekatische Wesen wird eher von „ba-u“, dem Laute des Hundebellens ... seinen Namen haben. Auch Baubo ist sonst der Name eines riesigen Nachtgespenstes (Rohde, 2, 408).

Dass Rohde unsere griechische Hekate mit unserer libyschen Gorgo (> II, S. VI & 237) und beide mit unserer altorientalischen Baubo (> 419 ff. & II, 259) identifiziert über den gemeinsamen Nenner des Hundes, ist zwar nur das Ergebnis seiner klangassoziativen Logik, soll uns aber dennoch ermutigen, diese schon mit anderen Argumenten angebahte *Liaison Dangereuse* später noch kynosophisch zu vertiefen. Jetzt bleiben wir noch bei Hekate, die zwar in den Phasen ihrer Dämonisierung zuerst *Herrin des Hades* war, um dann immer mehr an den Rand der Unterwelt verdrängt zu werden, die aber dennoch in den alten Rang zurückkehrt als *Mutter des Unterweltgottes* und so als *eine dahinstürmende Hadesmutter* bezeichnet wird, was dann zu einem der gebräuchlichsten mittelgriechischen Schimpfwörter als *bildliche Bezeichnung eines bösen Weibes* (Rohde, 2, 408) ver-

kommt. Die Wahrheit zu sagen ist wohl nicht beabsichtigt, wenn Hekate als des Teufels Mutter der theologischen Vorgängergeneration ganz richtig zugeordnet wird:

Die „stürmende“ Mutter des Untergottes nun hat die unverkennbarste Ähnlichkeit mit Hekate, die Nachts im Winde fährt ... Es scheint beinah, als ob beide Gestalten identisch wären,

sinniert Rohde, dessen philologische Akribie uns Kynosophen nicht beirrt, seinen Vorschlag zur Güte anzunehmen. Wenn Rohde (2, 409-10) dann auch noch entdeckt, dass ein weiblicher

kinderraubender Unhold als Lamia und Hekate selbst als „eine Art Lamia“ bezeichnet wird - denn Hekate galt ja meistens als Mutter der Skylla (Rohde, 2, 410) -,

dann sind wir mit Rohde der zusammenfassenden und im Übrigen tiefenpsychologisch fundierten Meinung, dass

das Verfließen der Linien und Zusammenfallen der Gestalten ... für diesen sinnetäuschenden Spuk charakteristisch ist und dass in Wahrheit ... die einzelnen Namen ... ursprünglich Benennungen der Gespenster einzelner Orte sind, die freilich zuletzt alle dieselbe Gesamtvorstellung ausdrückten und darum sich unter einander und mit der verbreitetsten Gestaltung dieser Art, der Hekate, deckten (Rohde, 2, 410).

Lassen wir uns dazu noch die Genealogie der Skylla/Scylla (> 492-4 & I, 156: Abb. 4 c & II, 16 & 57) auf der kynosophischen Zunge zergehen, denn sie zeigt, dass die Mischwesen einer gewissen zoologischen Logik nicht entraten, tritt Hekate doch als Hündin und ihre Tochter Skylla als Mensch-Hund-Mischwesen auf, dessen Unterleib aus drei Hunden, pardon: Hündinnen besteht. Wie Hekate in der Homerische Hymne in einer

Höhle hockt, so kommen *die Lamien aus Erdhöhlen herauf ans Licht* (Rohde, 2, 411) - Hekate wie die Lamien, die in Alteuropa weit verbreitet sind, liegen auf der Schwelle zwischen zwei Bereichen und verkörpern so die von uns schon oft festgestellte Ambivalenz des Hundes. Auch Empusa kommt aus der Erde auf die Erde, weil man am Mittag den Toten opferte:

Sie kommt zum Opfer für die Unterirdischen, weil sie eben selbst zu diesen gehört (Rohde, 2, 411).

Das aber verweist auf die gar nicht so geheime Identität der Gestalten: Diese Identität ist offensichtlich eine hündische. Nicht nur am Mittag, auch um Mitternacht erscheinen die Unterirdischen, und das sind die Ahnen, die vor der Zeit gestorben sind und die das, *was ihnen an bewusstem Leben auf der Erde entzogen ist* (Rohde, 2, 411), nun als in Hundegestalt umgehende *entkörperte Seelen* einbringen in den *Schwarm der Hekate*. Sie haften tagsüber immer noch an ihren Gräbern, und auch darum wird ihr vorzeitiger Tod als etwas besonders Beklagenswertes auf den Grabsteinen vermerkt.

Vielleicht rührt da auch die Sitte her, Kinder auf Friedhöfen in einem gesonderten Bereich beizusetzen. Rohde (2, 84) fragt sich in diesem Zusammenhang, ob *man Hunde als Bilder der Seelen auf Grabreliefs* verstehen könne - eine rhetorische Frage, die der Wissenschaftler mit *Ja* zu beantworten sich nicht traut. Wer aber den Ball annimmt, der uns da von Rohde in den kynosophischen Lauf gespielt wird, der kommt dann nicht daran vorbei, den Hund als transpersonalen Ahnen dieser Seelen annehmen zu müssen. Rohde hält sich hinsichtlich der Funktion des Hundes auf Grabsteinen auch im 1. Band seines Werks *Psyche* bedeckt, wenn er die

thronenden oder liegenden Seelengeister jener Reliefs (auf Grabsteinen) in Verbindung gebracht sieht mit einer Schlange ..., einem Hunde, einem Pfer-

de (bisweilen sieht man nur einen Pferdekopf). Die Schlange ist das wohlbekannte Symbol des Heros (der Tote wird heroisiert vorgestellt); Hund und Pferd bedeuten sicherlich nicht Opfergaben ..., ihren wirklichen Sinn hat man noch nicht enträthseln können. Das Pferd (bisweilen auch bei Frauen stehend, und somit schwerlich etwa ritterlichen Stand bezeichnend) ist, glaube ich, ebenfalls ein Symbol des nun in das Geisterreich eingetretenen Verstorbenen, wie die Schlange auch ... Ueber den Hund habe ich keine sichere Meinung; genrehafte Bedeutung hat er schwerlich, so wenig wie irgend etwas auf diesen Bildwerken (Rohde, 1, 242, FN).

Rohde hätte seine Unsicherheit gegenüber dem Bildnis des Hundes auf Grabsteinen leicht gegen seine Sicherheit aufrechnen können, die er dem Pferd gegenüber als *Symbol des nun in das Geisterreich eingetretenen Verstorbenen* an den klassischen Tag legt: Dem Pferd ist es also seit seiner Domestikation trotz seiner bahnbrechenden Kulturfunktion nicht gelungen, seinen kulturellen Vorgänger, den Hund, aus dem griechischen Totenkult zu verdrängen. Den Hund aber als Pendant zum Pferd gelten zu lassen, dazu war selbst Rohde, der sich als einer der ersten in die Abgründe der vermeintlich so klassisch-noblen Griechenseele wagte, denn doch noch nicht bereit. Da fast alle von der neuen Kulturschicht dämonisierten Göttinnen wie z.B. die Erinyen, Keren, Lamien und ähnliche vom Rachegeist besessenen Furien als „*Hunde des Hades*“ gedacht sind (Rohde, 2, 83, FN 3), liegt die Vermutung nahe, dass unsere kynosophische These von den hündischen Ahnen der frühen Griechen so kühn gar nicht ist. Neben den zu früh Gestorbenen gehören natürlich

die Seelen Unbestatteter, des Seelenopfers und der Grabeswohnung nicht theilhaftig Gewordener (Rohde, 2, 413)

zum Schwarm der Hekate, der - Rohde wiederholt es selbst - *in Hundegestalten erscheint*. Der Tod zur Unzeit (zu früh Gestorbene und andere tödliche Sonderfälle) wird paläomental konzipiert als Folge der Begegnung mit dem eigenen Doppelgänger, was Otto Rank psychoanalytisch erklärt mit der unheilvollen Dominanz narzisstischer Tendenzen: Der unwissentlich dem Tod Geweihte erblickt sein Zweites, etwas anderes Ich, sein *Alter Ego*, und verliebt sich in sich selbst, ist unfähig zur Bindung an andere Menschen. Wenn Kore auf einer Wiese Blumen pflückt und sich in dem Augenblick, in dem sie eine Narzisse erblickt, der Hades sich *straßenbreit öffnet* und sie verschlingt, dann stirbt sie einen narzisstischen Tod: Diese Selbstverliebtheit ist manifest in der Unfähigkeit, sich an eine(n) bestimmte(n), individuelle(n) Partner/in zu binden, dafür das abstrakte Wunschbild zu lieben, das identisch ist mit dem Idealbild, das Kore von sich selber entworfen hat - ist Bachofens hetärisches Stadium der Menschheitsentwicklung auch geschichtlich nicht zu beglaubigen, so doch psychologisch: Der matriarchale Uroboros, der sich aus sich selbst erzeugt, kann psychoanalytisch deshalb als Narzissmus-Syndrom aufgefasst werden - mit einem narzisstischen ~ selbstverliebten Menschen aber kann sich nicht mehr die Ahnenreihe fortsetzen; das größte Unglück für den paläomentalen Menschen aber ist es, keine Nachkommen zu haben: In Hekates Schwarm sammeln sich gerade die Seelen der zur Unzeit Gestorbenen, d.h. derjenigen, die mangels Nachkommen den Seelen der Ahnen keine Chance zur Reinkarnation gaben. Auch deshalb ist das *Dinner* für Hekate nur rückwärts gewandt zu deponieren, um den Mitgliedern des Hekate-Schwarms keine Angriffsfläche zu bieten. Auch diese umherschweifenden Seelen werden wie die Seelen der zur rechten Zeit Verstorbenen hundegestaltig konzipiert.

Hekate wird selbst (ohne Zweifel nach ältester Vorstellung) als hundeköpfig gedacht ..., ja als Hündin ... und ist mit

Kerberos (> 493) identisch ... Geradezu als Hündin wird sie angerufen ... eben darum sind ihr Hunde heilig und werden ihr geopfert (Rohde, 2, 83, FN 3).

Wieder ist mit der *ältesten Vorstellung* die kretisch-mykenische Kultur gemeint, deren Träger die von Norden einwandernden Dorer ja nicht völlig ausgelöscht haben. In deren Volksglauben, der sich anscheinend erheblich unterschied vom offiziell etablierten Staatskult, hat sich die Vorstellung von einer hundeköpfigen Muhme erhalten, die als Herdgöttin - so können wir aus den uns bekannten ethnohistorischen Parallelen des 1. Bandes unserer *Kynosophischen Zeitreise* vorsichtig übertragen - Erste Ahnin des Stammes war, und zwar als transpersonale Hündin:

Die „seelische“ Identität von Hund und Seele, die wir - ausgehend vom Schwarm der Hekate - rekonstruiert haben, bestätigt eher die These von den hündischen Stammeltern der frühen Griechen als dass sie sie widerlegt. Damit dürfte auch die griechische Bezeichnung für den metallenen Helm als *Hundsfellkappe* motiviert und als Anachronismus nachvollziehbar sein:

Diese griechischen Krieger identifizierten sich total mit ihrem Totemtier, das später zu ihrer Göttin wurde, wie die nordamerikanischen Indianer (> I, 466-9), und das war der Hund. Dass Gorgo und Hekate nicht nur funktional identisch, sondern historisch zumindest konvergente Erscheinungen sind, berechtigt uns zur Annahme eines gorgonischen Importweges *auch*, aber nicht ausschließlich von Nord-Afrika über Kreta und Zypern ins kretisch-mykenische Griechenland (> II, 237-42 & 278: Zum Weg der libyschen Gorgo). Damit hätten wir eine Filiation von der hundsköpfigen libyschen „Robusta“ (> II, 250-1) über die hundsköpfige Gorgo zur hundsköpfigen griechischen Hekate re-konstruiert. Kommen wir jetzt wieder zurück zu Hekates Abendessen und zu einer vorläufigen

Bilanz der griechischen Hekate

Ein Abendessen allein genügte allerdings nicht, um Hekates Gunst zu erringen, jedenfalls nicht in frühgriechischen Zeiten: Reinigungsrituale für Haus und Familie mussten zusätzlich durchgeführt werden für Hekate, verschmolzen aber ab einem gewissen Zeitpunkt mit ihrem Abendessen.

So verwendete Reinigungsmittel sind geradezu identisch mit Seelenopfern, oder auch mit den „Hekatemahlzeiten“ (Rohde 2, 79, FN 1).

Und in dieser Fußnote erwähnt Rohde auch noch, dass *Hunde, deren Leichname bei der „Reinigung“ gedient haben, nachher der Hekate hingeworfen werden.*

Auch das Blut und Wasser der Reinigungsopfer ... ist zugleich ein Tottenopfer ... Dass den unsichtbar anwesenden Geistern die Reinigungsopfer auf den Dreiwegen hingeschüttet wurden, ist auch daran bemerkbar, dass man sie rückwärtsgehend hinschütten musste ... Damit ist ausgedrückt, dass diese kathartischen (~ reinigenden) Mittel eine Opfergabe für die Geister der Tiefe sein sollten (Rohde, 2, 79, FN 1).

Zum Dank sorgt Hekate dafür, dass die Toten im Hades bleiben: Das verbindet sie, die dreiköpfige oder dreigestaltige Göttin, mit dem dreiköpfigen oder dreileibigen Kerberos, dem Höllenhund der Griechen, der jeden reinlässt, aber keinen mehr raus.

Hekate ist also eine recht vielseitige und daher auch ambivalente Göttin, wie S.I. Johnston zum Erstaunen einiger Altphilologen nachgewiesen hat: Hekate führt ihre Gläubigen durchs gefährliche Niemandsland jenseits des Alltäglichen auf und unter der Erde: Sie hilft bei Geburt und Tod und an Kreuzungen bzw. „Dreiwegen“ und an Torwegen, wie sie überhaupt bei jeder Reise ein guter Schutzengel sein soll:

Before starting on a journey travellers prayed before her shrine (Lowe, in: Ronan, 15).

Auch die nordwesteuropäische Göttin Nehalennia (> IV) der Handlungsreisenden und Seefahrer dürfte eine Abspaltung aus dem Hekate-Komplex sein, da sie regelmäßig mit einem Hund dargestellt wird. Hekate konnte die Reisenden aber auch vorzugsweise als eselsfüßiger Kobold erschrecken, und obwohl dieser Kobold auch in vielen anderen Gestalten erscheinen konnte, war seine bevorzugte Nahrung Menschenfleisch - den Reisenden konnte es also auch an den Kragen gehen. Hauptopfer für Hekate waren aber nicht Menschen, sondern Hunde, schwarze Lämmer und/oder Honig. Ob die Lämmer ihr dargebracht werden, weil eine Legende erzählt (Farnell, in: Ronan, 21), Hekate sei als Säugling an einer Wegekreuzung ausgesetzt und von Schäfern aufgezogen worden? Kommen wir noch einmal zurück zur hohen Position, die Hekate in beiden Götterdynastien einnahm, und erinnern wir uns anlässlich ihrer Funktion als Gerichtsassistentin, dass den sudanischen Königen beim Rechtsprechen unter einer Sykomore ein Hund assistierte (> II, 363, 521). Da auch der gesamte Kontext der Heiligen Hochzeit zwischen dem Sudan des 20. Jahrhunderts und dem archaischen und antiken Griechenland weitgehend übereinstimmt (abgesehen von regionalen Spezifika), halte ich den Hund als gemeinsames Detail für signifikant: Im Sudan konnte er sich in der ursprünglichen Form erhalten, in Griechenland wird er sublimiert zur Hekate, die irgendwann im -6. Jahrhundert von Anatolien über Thrakien nach Griechenland importiert wird. Die Spur dieser Göttin weist nach Osten, und in der anatolischen Landschaft Karien wurde Hekate als Gattin des karischen Zeus Panamarios verehrt, womit wir Hekate nun auch de jure als eine Große Göttin Anatoliens bezeichnen können. Beim jährlichen „Kultspiel von der Unterwelt“ wurden die teilnehmenden Gottheiten von Eunuchen bedient, sodass sich eine Brücke von den Eunuchen

der Hekate zu den Korybanten des Kybele-Kults ergibt, was Strabo ausdrücklich bestätigt, wenn er den Hekate-Kult zu den orgiastischen Mysterien der Erdgöttin in Thrakien und Phrygien zählt. Farnell resümiert:

Hekate comes to be related to Cybele, and plainly identified with the Cretan Britomartis (deren Eltern aber auch als Zeus und Hekate angegeben werden: Cook, 543, FN 1), *whose name itself was explained in reference to an ancient prophecy concerning the birth of Hekate* (Farnell, in: Ronan, 23).

Bevor wir aber den roten Faden des orgiastischen Kults der Heiligen Hochzeit in West-Asien wiederaufnehmen, in dem der „Hund“ eine herausragende Rolle spielt, befassen wir uns wieder mit der zur Totenhochzeit verfälschten Spätform der Heiligen Hochzeit in Griechenland. Zu dieser Verzerrung gehört auch, dass Hekate in Griechenland ziemlich einseitig als Mondgöttin konzipiert ist, während sie doch ganz analog zu Artemis eine Schutzgottheit der Tiere war, deren lunarer Aspekt nur einer von vielen ist. Auch der Dichter der Homerischen Hymne auf Demeter konzipiert Hekate komplementär zum Sonnengott Helios als Mondgöttin,

but it is an illusion to suppose that only a moon-goddess could hide in a cave and could witness things: the infernal divinities might also be thought to be witnesses and to lurk underground (Farnell, in: Ronan, 26).

Und so wollen wir Hekate nicht auf ihren lunaren Aspekt reduzieren, eine Gefahr, die in ihrer Konzeption angelegt ist und von den griechischen Tragödiendichtern aufgegriffen wird und der vielleicht auch Marija Gimbutas erliegt, wenn sie über die Große Göttin Alteuropas und deren Erscheinungsweise als Hündin nachdenkt (> V). Anders als vom Dichter der späteren Homerischen Hymne ist Hekate von Hesiod noch als Erdgöttin konzipiert

with the usual interest that such a divinity always had in vegetation and nutrition, in wild and human life,

wie Farnell (in: Ronan, 28) unsere *Herrin der Tiere* umschreibt. Als Fruchtbarkeitsgöttin in diesem umfassenden Sinn fordert Hekate in einem späten Orakel die Errichtung einer Statue und erklärt,

that her shape is that of Demeter, 'the fair goddess of fruits' (Farnell, in: Ronan, 28).

Damit hätten wir wieder die Stelle in unserer Hymne erreicht, an der wir Hekate mit Demeter identifiziert haben - wir wissen jetzt, warum wir das tun können und warum wir nicht stehenbleiben müssen bei der simplen Psychologisierung, dass die neun Tage vor Verzweiflung rasende ~ orgiastische Demeter erst jetzt zur Besinnung kommt und zur Rekonstruktion des Vorgangs gelangt, den sie als Hekate gehört hat.

Demeter und Hekate 3

Hekate führt Demeter nun zu Helios, der den Raub nicht nur gehört, sondern als Opferpriester auch gesehen hat. Helios verweist Demeter scheinheilig an Zeus, der seinem Bruder Hades den Raub der Kore ausdrücklich erlaubt hat, auf dass sie ihm, dem König der Toten, seine *blühende Bettfrau* sei. Daraus leitet Treusch-Dieter zu Recht ab, dass dem ermordeten Jahreskönig eine Jungfrau hinterhergeopfert wurde, damit er auch im Jenseits standesgemäße Orgien feiern kann. Da die Mutter der Tochter beraubt ist, ist die Mutter auch keine Mutter mehr, sie taugt jetzt nur noch zur Amme: Sie soll den spätgeborenen Sohn der *reizvoll, weil tief gegürteten* Metaneira erziehen, die auch als Baubo überliefert ist - ist der sexy Gürtel ein Hinweis auf „Hetärismus“? Übrigens pflückt Kore auf der nysi-

schen Ebene Blumen mit den Okeanostöchtern, den ebenfalls *tiefgegürteten* ... ein Hinweis auch auf Kores ursprünglichen „Hetärismus“? Da Baubo aber in der Hymne aufgeteilt ist auf Metaneira und Iambe, hat Demeter erst bei ihrem Treffen mit Iambe etwas zu lachen (Treusch-Dieter, 196). Demeter wird also vorher, ohne etwas zu lachen zu haben, ein Kind erziehen, das sie nicht geboren hat, denn sie ist *wie eine Greisin abgesperrt vom Gebären*, als Erzieherin aber immer noch tauglich. Das hat Demeter zu lernen in *des kundigen Keleos Gebäude*, dem Mann der Metaneira. Das Gebäude steht an der Quelle des *Kallichoron*, einem *Jungfrauenbrunnen* (eigentlich: Schöne-Vulva-Brunnen) an dem die Jungfrauen sich schon mal auf ihr künftiges Schicksal als griechische Ehefrau (~ *choiros* ~ eigentlich: Hausschwein des Patriarchen) einstellen können. Und so kann der Vorgang kommentiert werden:

Die Umwertung und Entwertung der Gottesgebälerin zur Nährerin wird an der „Quelle“ erlernt (Treusch-Dieter, 43),

und ich ergänze mit Hölderlins Andenken: *Mancher Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn; Es beginnt nemlich der Reichtum Im Meere.* Metaneira, die den Reichtum im Meere sucht, obwohl sie

in der Hekate-Position die einstige Gottesgebälerin des „Goldenen Zeitalters“ repräsentiert (Treusch-Dieter, 46),

Metaneira und ihre Mägde also unterbrechen die Wiedergeburt und Vergöttlichung, die Demeter noch als Erzieherin am Sohn der Metaneira vollziehen will, der jetzt zum Pendant des Dionysos wird: Beide Kinder werden aus dem Feuer genommen, in dem sie wie Metall gehärtet werden, der Sohn der Metaneira wird von der Mutter aus den Flammen gerettet: Sie kümmert sich jetzt als schlechtere Amme um ihn, der trotzdem ohne Mutter erscheint und der

wie Dionysos, der in den Schenkel des Zeus eingenäht und aus diesem entbunden wurde, eine zweite Geburt erfährt, mutterlos natürlich, wie er auch, gottgleich, der Mutter Milch nicht bedurfte. Metaneira und die Amme Demeter überwerfen sich, Demeter tauscht das greisinnenhafte Aussehen gegen Jugend und Schönheit und setzt sich in den Tempel, den man ihr zu Ehren in der Zwischenzeit erbaut hat. Der neunte Abschnitt der Hymne

zeigt die beraubte Demeter als „Hündin“ im Tempel, die, „fern von den Seligen allen“, am Ende der Kultzeit ebenso wie am Anfang der Kultzeit Dike und Erinys in der Hekate-Position ist (Treusch-Dieter, 47).

Als Dike ist sie Gerichtsassistentin (> 447: Abb. 1.3) des olympischen Zeus und muss ihm gehorchen, als Erinys ist sie Rächerin der Tochter, verfolgt sie den Räuber und verweigert sie als (Göttin der) Erde den Samen. Hier

sitzt Demeter, „fern von den Seligen allen“, und macht „das schrecklichste Jahr und das hündischste (...) denn keineswegs sandte Samen die Erde empor“. Demeter verbirgt ihn (~ den Samen), „vor Sehnsucht nach ihrer (...) Tochter“ (in: Treusch-Dieter, 31).

Demeter droht das *schrecklichste Jahr* und das *hündischste* an, wenn ihr nicht die „Tochter“ zurückgegeben wird. Aber obwohl sie als Rächerin den Räuber verfolgen und strafen will, muss sie als zeus-hörige Dike gleichzeitig dem Opfer nachfolgen, ihrer

„Tochter“, die das vorausgegangene Opfer der „Mutter“ sühnt, indem sich der Kreis der Kultzeit schließt, an deren Ende und Anfang Hekate als diejenige angerufen wird, die das „hündischste Jahr“, das „Drittteil“ Zeit zwischen Jahresende und -anfang im Zeichen des „Hundsterns“ bestimmt, ohne dass sie etwas bestimmt (Treusch-Dieter, 47).

In der Zeit aber zwischen Jahresende und Jahresanfang findet die Heilige Hochzeit statt. Das *schrecklichste Jahr* ist das *hündischste*, da die Vegetation nicht sprießt: Der Hundstern *Sirius* lässt als ein die Vegetation *Versehrender* grüßen. Je hündischer, d.h. je heißer dieser Hund, um so schrecklicher das Jahr: Hungersnot bedroht Menschen und Götter, und Zeus schickt zu Demeter alle Götter mit Geschenken, auf dass Demeter *Frucht empor aus der Erde sende*. Wenn im sumerischen Mythos die Göttin Inanna aus scheinbar freien Stücken zu ihrer älteren Schwester Ereschkigal, der Königin der Unterwelt, aufbricht, um die Vegetation wieder zu beleben, dann trifft sie in Ereschkigal auf ihr Anderes Ich. Wenn aber Kore gegen ihren Willen von dem männlichen Gott Hades geraubt und in die Unterwelt entführt wird, lässt Mutter Demeter die Vegetation verdorren. Freier Wille und Einsicht in das sozial Notwendige bei der Frau Inanna, Zwang und Gefährdung der Vegetation auf Seiten des Mannes Hades. Kore ist nicht das Andere Ich des Unterweltsgottes. All das nutzt deshalb nichts, hat doch ein Mann Demeters Frucht - Kore - unter die Erde gebracht und hält sie in seinem unfruchtbaren Land der Toten fest. Man einigt sich schließlich auf einen Kuhhandel: Kore darf für zwei Drittel des Jahres auf die Mittlere Welt, das letzte Drittel aber muss sie in der Unteren Welt verbringen, bei Hades, der Kore sicherheitshalber einen Granatapfelkern zu schlucken gibt, auf dass sie sterblich bleibe: Dieser Trick kann direktes libysches Kulturerbe, aber auch über Amentet, die Totengöttin Ägyptens, nach Griechenland vermittelt sein: Amentet (~ *Die Bewohnerin des Westens*) war eine Göttin, die in einem Baum am Rande der Wüste lebte, also auf der Schnittstelle zwischen zwei Welten: Sie bewachte die Tore ins Jenseits und begrüßte die gerade Verstorbenen mit Brot und Wasser - war sie die Vorgängerin des Gottes Khentiamenti (> II, 331, 364, 400-3, 410-12, 447-8)? Jene, die ihre Gabe annahmen, wurden Freunde der Toten und konnten niemals ins Land der Lebenden zurückkehren: Das ist

des Granatapfels Kern. Amentets Ursprung liegt wohl in Libyen. Als Hieroglyphe trägt sie eine Straußenfeder auf ihrem Kopf. Das war bei den Libyern nicht nur ein verbreiteter Kopfschmuck, sondern auch ein Ideogramm für *Westen* (Monaghan, 21). Mit der Zeit wurde dieses Wort, mit dem die Ägypter ursprünglich Libyen bezeichneten, ein Synonym für das Reich der Toten. Wenn es in Libyen und Ägypten die Pfortnerin war, die den Toten Wegzehrung mitgibt, dann finden wir in anderen Kulturen den Brauch, dem Hund bzw. der Hündin als Wächter der Unterwelt Kuchen zuzuwerfen, um ihn zu überlisten. Danach können die Toten nicht mehr zurück, da der Hund sie nur rein-, aber nicht rauslässt. Der Effekt bleibt der gleiche: Der Rückweg ist versperrt. Der Granatapfel ist aber noch zusätzlich konnotiert: Er ist nicht nur der Totengöttin Persephone heilig und daher chthonisch konnotiert, sondern wegen seines Samenreichtums ist er bei den frühen Hebräern Hauptbestandteil am Gewand des Kultpriesters der Heiligen Hochzeit (> 2 Mose 28), und er ist auch die bevorzugte Frucht der Aphrodite, des Hermes und des Zeus: *Er ist ein Attribut der Vegetationsgottheiten schlechthin und verkörpert die nie vergehende Lebensfülle und Fruchtbarkeit* (Tetzlaff, 122). Mit diesen drei Gottheiten ist das Personal der Heiligen Hochzeit komplett (Hermes als Jünglingsgeliebter der Berggöttin, Zeus als deren Ehemann). Der intensiv rote Saft des Granatapfels scheint beim griechischen Thesmophorienfest der Frauen die Stelle des Blutes zu vertreten (Burkert, 1997, 314): Die Initiandinnen essen Granatapfelkerne - insofern wird auch Kore in ein Ritual initiiert, das von Hades diktiert ist: Für Kore speziell bedeutet dies, dass sie immerhin zu einem Drittel des Jahres an die Unterwelt gebunden ist: Sie bleibt sterblich. Hades bringt Kore nun wieder in seinem goldenen Wagen - Hermes hat Zügel und Geißel ergriffen (er ist der schamanische Helfer-(Hund), der Kore reanimiert) - zur Mutter in den Tempel auf der Mittleren Welt. Zuvor überreicht Hermes als des Zeus Bote dem Hades ein Goldreis als Zeichen des Bräuti-

gams und als Zeichen des von Zeus höchstpersönlich bewilligten Raubs: Hermes als Lenker des goldenen Wagens ist aber doppelter Bote - des Zeus an Hades, des Hades aber an Demeter:

Er (~ Hermes) nimmt die Position des Mittlers zwischen dem „unvergänglichen“ Zeus und Hades ein, die zugleich die Position des Mittleren innerhalb der „dreigeteilten Götterherrschaft“ ist: die des Opferpriesters im Namen Helios', des Sehers, mit dem sein Priester identisch ist, der sich das „Goldreis“ im Zeichen des Seirios oder „Hundssterns“ selbst an den „Hut“ steckt, das ihn als Vertreter der „Heiligen Könige“ und als Inhaber des Orakels im Tempel ausweist (Treusch-Dieter, 49).

Der Priester ist als Bruder des Hades auch in der Seher-Position des Helios-Orakels, *um die jeweils neue Priesterin als „Amme“ für den Toten im Zeichen des „Hundssterns“ zu bestimmen* (Treusch-Dieter, 87). Hermes ist aber als Helios und Mittler zugleich doppelter Bote: Diener zweier Herren, deshalb ist er

„namenlos“. Er ist niemand, das heißt, er ist beim Vollzug des absolut „geheimen“, nur für ihn sichtbaren Opfers selbst unsichtbar. Er sieht, ohne dass er gesehen wird. Er trägt die „Tarnkappe“ des Hades oder, so ist anzunehmen, er trägt bei der Tötung des Opfers eine Maske (Treusch-Dieter, 49).

Welcher Natur mag diese Maske sein? Gegenwärtigen wir uns, dass Hermes alias Helios alias Opferpriester des Tempels als Bote des Hades und als Seher und Herr des Orakels das Mysterienspiel leitet - Hermes ist schamanischer Seelengeleiter, Seelsorger,

der die entleibte Seele bei ihrem Übergang vom Leben in den Tod begleitet, die stets die Züge eines „Mädchens“ trägt (Treusch-Dieter, 49),

und als Seelengeleiter trägt Hermes folgerichtig wieder die Maske des Hundes, wie er sie bereits trug als Helios alias Sirius alias Hund(sstern), der in der früheren Kultur-Epoche die Kultzeit bestimmte (> 168), in der Tod, Wiedergeburt und Vergöttlichung des Jahreskönigs stattfanden.

Hermes geleitet die Seele der Kore zurück zu Demeter: Mutter und Tochter umarmen sich vor lauter Freude den ganzen Tag lang, aber zuvor sind sie wie Mänaden durch das Dickicht des Waldes aufeinander zugelaufen. Die Mänaden aber sind identisch mit den Ammen des Dionysos, dem Enkel der Demeter - und Sohn der Kore: Der Jünglingsgeliebte.

Die dionysische Ebene der Hymne

Opferempfänger ist also Dionysos, der das Opfer gar nicht mehr nötig hat, jedenfalls nicht in patriarchaler Perspektive - betrachtet man ihn mit Bachofens Augen (2, 45), dann ist Dionysos *im vollsten Sinne des Worts der Frauen Gott*, aber doch erst der ins Joch der griechischen Ehe gezwungenen Frauen, und doch nur für diese dem „Hetärismus“ entzogenen Frauen ist Dionysos

die Quelle aller ihrer sinnlichen und übersinnlichen Hoffnungen, der Mittelpunkt ihres ganzen Daseins, daher von ihnen zuerst in seiner Herrlichkeit erkannt, ihnen geöffnet, von ihnen verbreitet, durch sie zum Siege geführt (Bachofen 3, 45).

Das Kind Dionysos wird auf Zeus' inkonsequentes Geheiß als Mädchen erzogen; alle großen weiblichen Gottheiten,

die blühenden, nährenden Naturmütter treten mit ihm in Verbindung, zum Teil in heilige Ehe ... so dass er ... neben dem überragenden Weibe als inferior potestas (~ niedrigere Macht) erscheint (Bachofen 3, 579).

Der *heiligen Ehe* geht doch wohl eine Heilige Hochzeit voraus, und zwar die zwischen Kore/Demeter und Dionysos: Es ist die Hochzeit, die in Sumer auch Inanna und Dumuzi vollziehen, in ihr bleibt Inanna die überlegene Macht (> 577 & 601). Hier liegt die Schnittstelle zum vollendeten Patriarchat: Denn Kore ist im Gegensatz zu Inanna die Unterlegene. Und in der Hymne auf Demeter wird ihre Hochzeit in pervertierter, d.h. patriarchalisierter Form zelebriert. Und Dionysos ist in dieser Hymne ein weiterer Köder, die Frauen für die neue Ideologie zu begeistern. Dem kommt scheinbar entgegen, dass angeblich

auf das Weib sein Blick gerichtet ist; all sein Streben geht dahin, dieses zu gewinnen und mit sich zu verbinden (Bachofen 3, 579-80),

und in seiner Anpassung ans Vorgängermode, nämlich der wirklich noch Heiligen Hochzeit, geht Dionysos so weit, dass er auf

seinen Liebesfahrten vom Hunde, des empfangenden Stoffes Bild, begleitet wird (Bachofen 3, 580).

Dionysos und der Hund als sein Begleittier: Masken-Träger und Maske erscheinen in Griechenland dissoziiert, während sie in der Grünen Sahara verschmelzen - *Dickbäuche* u.a. im Gefolge des Dionysos schmeicheln mit der Couvade. In typischer Missionarismannier usurpiert Dionysos die alten Symbole und stellt sie ungeniert in den Dienst der neuen Ideologie. Dionysos gewährt seinen Ammen die Auferstehung von den Toten:

Wie Herakles, Orpheus, Musaeus führt er seine Mutter aus dem Schattenreiche hervor, und der Darstellung des an die dionysische Mysterienlyra gebundenen Hundes auf einer Vase Durand (in: J. de Witte: Description des antiquités etc. qui composent le cabinet ... E. Durand, Paris 1836, N° 157) liegt der gleiche Gedanke zu Grunde (Bachofen 3, 582).

Hier nun ist der Hund nicht der Heilige Hündische Gatte in der Heiligen Hochzeit, sondern der Wachhund des Totenreiches, und dennoch werden durch Dionysos beide Konzeptionen vom Hund durchaus sinnvoll kombiniert, denn nicht allen Menschen, besonders nicht den Männern, sondern

den Frauen wird diese Erlösung (~ aus der Unterwelt) zuteil, bald der Gemahlin, bald der Mutter (~ beide sind tiefenpsychologisch ohnehin nur zwei Aspekte einer Einheit), wie auch Odysseus die Mutter sucht, und Herakles den Hund, des gebärenden Stoffes, daher auch des Mondes Bild, aus der Tiefe (~ der Unterwelt) emporführt (Bachofen 3, 582),

wobei wir Herakles sicher eine ganz andere Motivation unterstellen als Dionysos, denn Herakles hasst den Hund, weil Herakles einen Minderwertigkeitskomplex der überlegenen Frau gegenüber am Hund kompensiert, während Dionysos seine etwas geringere Position nicht nur zu akzeptieren, sondern innerlich zu bejahen scheint, hierdurch beinah den vorpatriarchalen Zustand wiederherstellend:

Den Frauen wird diese Erlösung zuteil ... Die Erfüllung des Höchsten, was die Mysterien (des Dionysos) verheißen, wird zunächst dem Weibe zuteil ... Wie das Weib das Mysterium besitzt, es verwaltet und dem Manne mitteilt, so erlangt auch das Weib die daran geknüpfte Belohnung. Der Prinzipat des Muttertums ist so entschieden, dass der Feier nur die hehre Stille der Mutter Nacht ... und der Schein der Lampe ... entspricht (Bachofen 3, 582).

Dionysos und Demeter gehen einen heimlichen Bund ein, da sie beide die Ehe als Basis des religiösen Prinzipats der Frau begreifen (Bachofen 3, 583). Indem Demeter das Beispiel einer über die eigene Person hinausgehende Liebe und Sorge gibt,

schreitet sie dem Manne wiederum voran, erkennt zuerst den neuen Gott (~ Dionysos), wird seine Vorkämpferin ... durch den mächtigen Einfluss ihrer religiösen Weihe (Bachofen 3, 583).

Darin ist Demeter mit Inanna gleichzusetzen: Die Hinwendung zum Sozialen, die Verantwortung fürs Ganze - gegen Hades, der nur eine blühende Bettfrau will, und gegen Dumuzi, der nur noch herrschen will. In Bachofens Geschichtskonstruktion - *topdog constructing history* - ist Dionysos vorzugsweise der Frauen Gott, indem er sie auf eine angeblich höhere Stufe der Sittlichkeit führt und in sich alle Seiten der weiblichen Natur ihre Befriedigung finden lässt: Dazu gehören nach Bachofens Frauendefinition nicht die amazonische Männerfeindlichkeit und nicht die Regellosigkeit hetärischer Geschlechtsverbindung, das erste aus dem letzten wie die Antithese aus der These hervorgehend: Synthese ist nach Bachofen (2, 585) *das Gesetz der Ehe und ausschließlicher ehelicher Verbindung*.

Umgekehrt dürfte es richtiger sein: Dionysos ist deshalb so etwas wie ein Erlöser der Frauen, weil er mit seinen Mysterien den in der griechischen Ehe geknechteten Frauen Freiheiten eröffnet, keine grundlegende Reform also, sondern ein karnevaleskes Trostpflaster in der Exterritorialität eines Mysterienspiels, das den Hieros Gamos, die Heilige, nämlich Hündische Hochzeit wieder in den Mittelpunkt des Zeremoniells und die patriarchale Ordnung für die kurze Zeit des dionysischen Karnevals in Frage stellt:

In weiblicher Kleidung nimmt der Mann an dem Kulte der Frauen Teil, und je mehr er sich ihre Art anzueignen vermag, um so vollkommener ist sein dionysischer Charakter. Die durchsichtigen Gewänder und die Verkehrung der Geschlechtsverhältnisse wie des Geschlechtsgenusses werden Religionsübung,

der Mann wird zum Eunuchen-Priester, für Bachofen (2, 592) eine *Verirrung*, in der der Mann *am tiefsten sinkt*, weil er *zum Werkzeug der Lust erniedrigt* wird, er *dem Wesen seiner Mannesnatur entfremdet* wird. Das *Prinzip*, das immer noch herrscht, wenn auch nur noch in der Exterritorialität des Dionysos-Kults,

ist der Dualismus, in dem der Tod über das Leben wie das Weib über den Mann vorherrscht. Aber in seiner Verbindung mit der männlichen Mysteriengottheit (~ Dionysos) wird die Zweizahl zum Ausdruck des höhern Religionsgedankens ... Das Unheil, das an den einen Tropfen geknüpft ist, wird besiegt durch den andern. In dieser höhern Bedeutung verbindet sich der Dualismus namentlich mit der dionysischen Religion ... deshalb folgen in der Pompa (~ festlicher Aufzug) die Tiere immer in der Anordnung von zwei und zwei, wozu die Doppelpferde und Doppelhunde der Gräber von Salzburg (> Mau-Mercklin, Katalog d. Bibl. d. Deutschen Archäol. Instituts Rom 1, Berlin 1914, 981 f.), in denen die dionysische Orphik vorherrscht ... merkwürdige Analoga darbieten (Bachofen 3, 622).

Zu *Doppelpferden* und *Doppelhunden* gesellt sich zwanglos die bekannte Doppelaxt der mittelmeerischen vorpatriarchalen Kulturen. Der doppelköpfige Kerberos (> IV) erscheint in diesem Kontext als matriarchales Symbol.

Die *Vorherrschaft der Frau über den Mann* ist nicht mit *Herrschaft* über ihn zu wechseln, aber ein Gott nach dem Geschmack der Patriarchen ist Dionysos also keineswegs. Daran ändert auch nichts seine zweite Geburt, durch die der Vater die Mutter aus der natürlichen Pool-Position zu verdrängen sucht: Wir sollen diese zweite Geburt als Ergänzung und Vervollständigung verstehen, weil Dionysos nach seiner ersten Geburt nur einseitig als Muttersohn

erscheint. Seine zweite Geburt aus der „Hüfte“ des Zeus verbindet die mütterliche mit der väterlichen Abstammung, aber in dieser *Doppelnatur* herrscht dennoch die mütterliche Seite vor: Zeus wird nochmals als Imitator der Mutter entlarvt, denn die angebliche Geburt aus der Hüfte ist nichts anderes als die Praxis der Couvade (> II, 532 ff.), durch das, so sieht es der gelehrte Jurist Bachofen (2, 631), der Sohn der Mutter *zum echten Sprössling des Vaters erhoben* wird. Nur durch die *Fiktion des Muttertums*, die der mutmaßliche Vater im Zeremoniell der Couvade spielt, erhält der Sprössling einen bestimmten Vater - eine juristische Verkürzung, denn nur durch die *Fiktion des Muttertums* anerkennt der Mann (und mögliche Vater) in der Couvade, die eine Einheit der zwei Generationen als das alchymische *senex et puer* (~ Greis und Knabe) inszeniert, die Priorität der matriarchalen Erneuerungsriten (Stein, 123) - erst wenn die nicht mehr garantiert sind, entsteht der Ödipus-Komplex, den Freud für naturgegeben hält. Die Couvade ist also nur in noch matriarchal organisierten Gesellschaften sinnvoll, und deshalb ist die mysteriöse Doppelgeburt des Dionysos kontraproduktiv, wenn durch sie die neue, patriarchale Form der Ehe in Griechenland beglaubigt werden soll. Zugleich aber liegt in der Couvade des Zeus ein Sprengsatz, erscheint doch der Mensch durch die Erstgeburt nicht mehr als vollkommen ausgestattetes Wesen, denn Vollendetsein und Werden werden nicht mehr als gleichberechtigt wahrgenommen, sondern von einander unterschieden: Mit dem Samen, nicht mit der Frucht beginnt der Mensch sein Leben im Patriarchat und muss sich folglich erst noch vervollkommen (Bachofen 3, 633), dazu braucht er angeblich *einen höhern Erzeuger*, und auf den verweist die Doppelgeburt des Dionysos. Indem der Dionysos-Kult die Unterwerfung unter den Phallus fordert - *ein einzelner Phallos wird aufgerichtet und verehrt, wird wie im Triumph durch die Stadt getragen* (Burkert, 1997, 82) - zitiert der Kult die 1. Phase der Heiligen Hochzeit (> 139-40) und

zwingt die Verehrer zur Annahme von weiblicher Rolle und Gestalt - Verdickung des Unterleibs und pygische (~ steißbetont) Präsentation. Eben dies ist ja bekannt aus den dionysischen Umzügen ... Die Vereinigung mit dem Weiblichen wird mit den Phalloi gerade nicht angedeutet; nicht mit der Spitze im Erdreich, sondern aufrecht stehen sie da ... sie zeugen nicht, sie imponieren (Burkert, 82).

Die Funktionen der Couvade sind offensichtlich ambivalent, auch von ihrem Ursprung her, denn sie ist zu begreifen aus dem paläolithischen Jagdzeremoniell (Burkert, 1997, 83, FN 53), in dem sie mit dem Phallus-Kult auf das Kastrationsritual ~ Zerstückelungsphantasie (des Schamanen), manifest nicht nur im Komplex der *vagina dentata* des Sedna-Hundes (> I, 333, 408-9), folgt:

Je größer der Phallus, um so mehr haftet ihm eine Element der Lächerlichkeit an ... der Unernst der sexuellen Drohgebärde ist dem Menschen, der den Ernst der Waffen erfand, allzu durchsichtig, die Aggression löst sich in Lachen auf (Burkert, 1997, 84).

Dieses Lachen als Relativierung des Phallus ist der Beginn des Karnevals, und das heißt nichts anderes als der Beginn der Periode der sakralen Promiskuität und das Ende des Jagdzeremoniells, das mit sexueller Enthaltsamkeit der Jäger begonnen hatte: Wie die Enden eines Hufeisens berühren sich die Extreme - das Horn als Symbol des Phallus und des männlichen Halbmonds hält bereits die paläolithische Venus von Laussel (> II, 263: Abb. 45) in der Hand - dem abgebrochenen Horn des Stiers entspricht die verschobene Kastration oder geht der Tod des Stiers voraus:

Die Frauen von Elis rufen Dionysos, als Stier zu erscheinen: gegenwärtig ist ohne Zweifel der reale Stier im Opfer-schmaus (Burkert, 1997, 90),

der im Dionysos-Kult das große, männliche Beutetier der paläolithischen Jäger repräsentiert: Dieses Tier wurde zum Opfer des ersten Ahnen, des totemistischen „Vaters“ des Clans, der auf der Jagd das Tier als seinen „Vater“ ermordet hatte: Das getötete Opfertier avanciert zum Gott - und Zeus z.B. verwandelt sich in den göttlichen Stier: Adressat des Opfers und Opfertier sind identisch. Diese erste Blutschuld wird mit dem baldigen Tod des Ersten Töters gebüßt (> II, 530) und einerseits an den Hund als Gehilfen delegiert, andererseits durch ein Mädchenopfer gesühnt - das Opfer des Mädchens ist das komplementäre Opfer zum Tod des Ersten Töters. Die Abwesenheit dieses toten Mädchens wird mit dem Mythos von der Bärenbraut erklärt (> I, 135-6), deren Nachfolge die Hundebräut antritt (> I, 302, 359, 400-5, 488, 581). Das Mädchenopfer wird gemildert in der sakralen Promiskuität; dem Horn-Symbol weicht am Ende das naturalistische Abbild in der mesopotamischen Dildo-Darstellung (> 129: Abb. 351) wie bereits im intermediären hunds-köpfigen und phallisch überdimensionierten Vortänzer der Heiligen Paarung in der Grünen Sahara (> 139: Abb. 64.9). Der Wissenskonflikt der Jäger, der Tod des (Opfer)-Tiers und der Versuch seiner Wiederherstellung als Restitution der zerstörten Ordnung kennzeichnen das paläomentale Dilemma der Jagd als Bruch der Kontinuität. Die Symbolisierung des Weiblichen sichert diese Kontinuität in den

‘Venusstatuetten’ ... Sie tauchen im Jungpaläolithikum von Sibirien bis Spanien auf und setzen sich, wenn auch teils variierend weiterentwickelt, teils in ganz ‘primitiv’-reduzierter Form, durchs Neolithikum fort bis in die Hochkulturen hinein (Burkert, 1997, 92),

auch wenn sie dort nur noch als vermittelte Filiation erkennbar sind: Burkert sieht die Kontinuität dieser Tradition bestätigt in Çatal Hüyük (> 546), wo die von zwei Leoparden begleitete Göttin die Mutter bzw. Her-

rin der Tiere ist, die gejagt und geopfert werden, sie ist die lebenspendende Macht:

Leopardenmänner umschwärmen den Hirsch auf einem Wandgemälde, thronend zwischen zwei Leoparden erscheint die Göttin: in ihrem Dienst steht die Gemeinschaft der Jäger ... Die Ikonographie läuft zweifellos kontinuierlich weiter zum Bild der Kybele, die zwischen den Löwen thront. Ob auch der mit der großen Göttin innig verbundene Knabe schon ein Vorläufer von Attis-Adonis ist?

fragt sich Burkert (1997, 93), und tiefenpsychologisch gestützt antworten wir ihm mit einem schlichten Ja. Und erweitern dieses Ja kynosophisch mit dem Hinweis, dass die Priester der Kybele Eunuchen waren, den Frauen, d.h. der Göttin angeglichenen Ex-Männer, die das Kastrationsopfer stellvertretend fürs Opfertier an sich selbst vollzogen hatten, dass diese Priester dieser anatolischen Göttin wie ihre übrigen westasiatischen Priester-Kollegen (> 484) anderer Göttinnen hündisch konnotiert waren und dass die Göttin selbst, Kybele genannt in Anatolien, in Mesopotamien Kyba oder Kubaba, dass diese Göttin auch als Stein - als Kubus wie die Ka'aba (> 104) - verehrt wurde: Kurz, dass es eine Tradition vom Paläolithikum bis in die ersten „Hoch“-Kulturen gibt, die in dem Symbolkomplex von KUR und KU die Wissensproblematik der Zeremonialjagd aufbewahrt. Kybele speziell wird assoziiert in ihrem Hauptheiligtum Pessinos mit einem kleinen Würfelstein - mit diesem Stein wird noch im Würfelspiel der indo-europäischen Jungmännergruppe der „Hund“ ermittelt, der den herakleischen Opfertod zu sterben hat (> 177-83 & IV). Diese Kontinuität fasst Burkert, „natürlich“ um den kynosophischen Aspekt verkürzt, so zusammen:

Die weiblichen Idole haben sich im Neolithikum und in der Bronzezeit vielfältig weiterentwickelt und differenziert; man kann die Statuetten von Sesklo (>

IV) und Lerna (> IV: Der mörderische Hund der Lerna), die schönen Marmorbilder aus den Kykladengräbern und die vollendeten Prachtbilder von Göttinnen aus den minoischen Palastkapellen nicht einfach gleichsetzen. Aber dass hier Kontinuität und Differenzierung aus einem gemeinsamen Wurzelgrund vorliegt, ist kaum zu bezweifeln. Die so verschiedenen, sich gegenseitig ergänzenden Göttinnen des griechischen Polytheismus sind gerade in ihren frühen Formen doch immer wieder ähnlich ... Jede ist die 'große Göttin', die einer Männergesellschaft vorsteht, sie wird im Schmuck als Herrin der Tiere dargestellt, sie ist die Herrin des Opfers, auch Hera, auch Demeter (Burkert, 1997, 93-4).

So weit wagt sich ein Patriarch wie Burkert aus der Deckung. Den von Burkert ausgelassenen hündischen Aspekt hinzuzufügen und so erst ein Ganzes daraus zu machen, ist die Aufgabe der Kynosophie - zu ergänzen z.B., dass in Lerna eine Hündin ihr „Unwesen“ treibt und dass die dort verehrten Götter Demeter und Dionysos sind: Kores Platz nimmt Dionysos ein, der, mit dem Phalloskult verehrt, sich als Fruchtbarkeitsgott zeigt (Nilsson, 288-9), als Sohn die Tochter ersetzend, als Jünglingsgeliebter Partner seiner Großmutter Demeter (oder seiner Mutter Kore) in der Heiligen Hochzeit: In Lerna wird Dionysos aus dem See, der als Hadeseingang galt, emporgerufen - Demeter ist die Hündin von Lerna, die in diesem „Eingang“ liegt. Auch ist es unerlässlich, den psychoanalytischen Umwegen Burkerts helfend den direkten tiefenpsychologischen Weg entgegenzuhalten, wenn der einseitig psychoanalytisch fixierte Burkert (1997, 94) beinahe sich der Tiefenpsychologie zuwendet, ohne sie zu kennen:

Auch haben diese Göttinnen stets den Charakter des Wilden, Gefährlichen: sie sind es, die töten, sie verlangen und rechtfertigen das Opfer.

Und dieses Opfer ist zuerst eben keine Jungfrau, sondern, wie auch Burkert (95) gegen Treusch-Dieter erkennt:

Neben der Göttin steht der sterbende Partner, das Opfertier. Neben der menschengestaltigen Göttin steht als Repräsentant des Männlichen der Stier, in Çatal Hüyük wie im minoischen Kreta, der Stier, der getötet wird.

Und wieder ergänzen wir das Bild um jene saharische Szene, in der hundeköpfige Jäger den Stier und auch andere große Jagdtiere so lässig erlegen, als könnten sie sie um den Finger wickeln (> II, 228: Abb. 65. 5 & 8): Es sind die Jäger der Göttin Robusta. So entlastet ist das Gewissen der Jäger erst, wenn die Jagd als Dienst an der Göttin konzipiert ist. Deshalb

gibt der Mythos der Großen Göttin ihren sterbenden Erwählten zur Seite, der Sohn und Geliebter zugleich ist und 'Vater', Attis, heißt, den die Göttin liebt, entmannt und tötet,

erkennt Burkert (95), angeblich ohne Neumann, den er nirgendwo zitiert, aber glänzend bestätigt, um gleich darauf eine überlagerte Kult(ur)schicht mit der früheren zu vermischen, wenn er das Jungfrauenopfer zeitgleich mit den ersten Jagdzereemoniellen annimmt. Dabei geht dem Jungfrauenopfer die sexuelle Abstinenz des Jägers als Kultelement voraus, durch die Tötung, d.h. durchs „Unbrauchbarmachen“ einer Jungfrau sichert er sich vor sexueller Lust und den Erfolg zusätzlich ab, wie später Krieger durchs Opfern einer Jungfrau den Sieg garantieren wollen. Das sind nachgeschobene Motive für ein zuerst nur symbolisches, keineswegs realistisches Opfer: Die sexuelle Enthaltsamkeit vor der Jagd ist das Opfer wie bei den Indianern Nord-Amerikas - das ursprüngliche Motiv fürs spätere Opfer ist die Wiederherstellung des zereemoniell getöteten Jagdtiers, indem man ihm eine Braut mit auf den Weg gibt - die

Braut des Bären, auf die man selbst vor der Jagd verzichten musste: Aus der sexuellen Abstinenz der Jäger, Krieger, noch im 20. Jahrhundert der Fußballspieler vor der Jagd, dem Krieg, dem Spiel entsteht erst sekundär das Jungfrauenopfer:

Wenn dem unerhörten Opfer das Jungfrauenopfer vorangeht, geschieht im Vollzug des Willens der Großen Göttin zugleich die Restitution der Jungfrau: die Mutter und das Mädchen, Kore, stehen nebeneinander, sie begegnen sich, indem der Männerbund sein geheimes Ritual vollzieht. Beide Gestalten können im mythischen Nachvollzug auch verschmelzen und sich überlagern; die Große Göttin ist dann Jungfrau, Geliebte, und Mutter. Auch die Jungfrau bleibt aufs Opfer bezogen; man opfert der Kore einen Widder, das Vatertier,

so nah befindet sich Burkert (1997, 96) an der Tiefenpsychologie Erich Neumanns, ohne ihn doch ein einziges Mal zu zitieren - welches Opfer bringt Burkert hier? Er unterschlägt, dass in der Homerischen Hymne auf Demeter kein männliches Opfer stattfindet, dass Kore an die Stelle dieses männlichen Opfers getreten ist, dass ein Austausch der „Opfertiere“ stattgefunden hat. Ein Bild aus der Grünen Sahara könnte dies bestätigen, wenn es die Hymne nicht selbst schon klar ausdrückte: Dort in der Sahara wird der Widder zum Opferplatz geführt von einer weiblichen und hundeköpfigen Figur (> II, 187: Abb. 37.1). Sie opfert den Widder, nicht ihr und nicht sie wird geopfert - Gleiches gilt für die Wandlungsszene auf jener griechischen Vase (> II, 195: Abb. 139), auf der die Frauen den Widder im Kessel opfern: Das *männliche* Opfer - bei den Griechen ist es Pelops - wird zerstückelt und

im Opferkessel wieder zusammengesetzt, Pelops zu neuem Leben erweckt. Nur die fehlende Schulter musste durch ein Elfenbeinstück ersetzt werden (Burkert, 1997, 114),

weil Demeter in ihrer Trauer um Kore das Schulterstück gedankenlos verzehrt hatte. Noch populärer ist in der Antike der Mythos von Medea, Pelias und dem Widder im Kessel:

Dabei tritt Medea als Priesterin der 'Artemis' auf, d.h. der Hekate, der Anführerin der nächtlichen Hunde (Burkert, 1997, 114, FN 32).

Die vollkommen menschengestaltige Medea, deren Ahnin die hundegestaltige Hekate ist, wird in der Grünen Sahara noch dargestellt als hundeköpfige Priesterin, die dem Widder frohlockend zur Opferstätte vorausseilt. In diesem Widderopfer und dem ihm entsprechenden Pelops- und Peliasmythos scheint das Schema des alten Jagdzeremoniells gerade in der Behandlung der Knochen durch. Wenn dem Opfertier z.B. in Sibirien eine falsche Identität des Täters vorgespielt wurde (> I, 145), entspricht diesem Verhalten im griechischen Linos-Mythos (> IV), sicherheitshalber das geopfte Widderlamm von einem Fremden verzehren zu lassen; wenn es dann in diesem Mythos heißt, dass jeder Hund, der zur Zeit des Festes zufällig auf den Marktplatz kommt, getötet wird aus Rache für den Knaben Linos, der von „Wölfen“ zerrissen wurde, dann reihen sich diese Wölfe bzw. Hunde ein in die Reihe der hundeköpfigen Frau in der Sahara und der griechischen Frauen auf der Vasenmalerei und natürlich der Medea als Priesterin der hundegestaltigen Hekate.

Da das Fest der Linos-Lämmertage in der Zeit der Hundstage veranstaltet wird, ist mit Burkert (1997, 124-7) anzunehmen, dass gleichzeitig das Widder-Opfer - z.B. auf der griechischen Insel Keos im Ritual des Aristaios (> IV) - für den *zürnenden Hundsstern* zu dessen Besänftigung durchgeführt wurde: Die Herrschaft des „Hundes“ wird gebrochen, kühlende Winde bringen neuen Lebensmut. Wenn des Aristaios Sohn Aktaion (> IV) von der Göttin in einen Hirsch verwandelt und von seinen Hunden zerrissen

wird, können wir wieder mit Burkert (1997, 128) Analogie und Tradition unterstellen von den Leopardmännern in Çatal Hüyük bis zu den auf den griechischen Bildern realen Hunden, die den als Hirsch maskierten Aktaion anspringen und zerfleischen, nur sind es *im Wandgemälde von Çatal Hüyük umgekehrt Männer in Leopardenvermummung, die den realistisch gemalten Hirsch umschwärmen*. Die puritanische Konzeption der als keusche „Herrin der Tiere“ aufgefassten griechischen Artemis kann die eigentliche Bedeutung des Vorgangs kaum verschleiern: Aktaion ist das männliche Opfer (~ Sohngeliebte) in der Heiligen Hochzeit, das von den *Hunden* der Göttin zerstückelt wird. Deshalb gehören diese *Hunde* so substantiell zur Göttin Artemis wie der in einen *Hirsch* verwandelte Aktaion - ist Aktaion der Sohngeliebte der Akta ~ Hekate ~ Artemis? Der Dreifußkessel, in dem Pelops und Pelias (der in der Manier des Halbjahreskönigs seinen Halbbruder entmachtet) nach ihrer Zerstückelung wiederzusammengesetzt werden, wird uns noch im Zusammenhang mit den Werwolf-Kulten beschäftigen (> IV), die nur eine hündische Variante der Leopardmenschen von Çatal Hüyük sind. Widder und Hirsch sind tierische Erscheinungen des Geliebten der Großen Göttin, der von den „Hunden“ - ihren Priesterinnen und Priestern - rituell getötet wird (> 201 ff.): Der Tod des (Halb)-Jahreskönigs. In Mesopotamien ist dieser König als Staatsoberhaupt der „Hirt der Herde“: Ihn verwandelt die Göttin Ishtar in einen Wolf, den nun seine

eigenen Hirtenknaben verjagen ..., und seine Hunde beißen ihn in die Schenkel,

und wenn auch die Rollen hier etwas anders verteilt sind als im Aktaion-Mythos oder im Werwolf-Glauben, so ist die Konvergenz von griechischer und mesopotamischer Mythologie doch offenkundig: Es geht um die Heilige Hochzeit und den zeremoniellen Tod des Jahreskönigs. Kommen wir jetzt zum Dionysos-Kult zurück, in dem also viel „Alter-

tümlisches“ mitschwingt, das nicht die Schwelle zum Patriarchat überschreitet, aber das Neue am Kult ist seine Funktionalisierung eben für dieses Patriarchat in der Doppelgeburt des Dionysos. Deshalb repräsentiert nicht Dionysos die reinste Form der patriarchalischen Vaterschaft, die repräsentiert Apoll als eine nie untergehende geistige Sonne des Bewusstseins, und Apoll lässt so

alle Idee der Zeugung und Befruchtung, alle Sehnsucht nach der Mischung mit dem weiblichen Stoffe tief unter sich zurück (Bachofen 3, 59).

Apoll siegt nicht in der griechischen Philosophie, sondern erst im römischen Recht, das selbst neue Anläufe der römischen Frauen zur Wiederherstellung des Mutterprinzips ignoriert, wenn es stattdessen möglich ist, Betrüger zu bestrafen: Die Episode der römischen Paulina mit dem angeblichen Anubis (> IV) umschreibt diesen Konflikt zwischen apollinischem und dionysischem Prinzip. Begriffe wie *tief unten* und *zurückgeblieben* machen Bachofens Wertung deutlich; dennoch ist der Pionier in der Lage, diese angeblich höchste Stufe des Geistes, wenn auch bedauernd, zu relativieren, denn wir sehen im Verlauf der Geschichte, dass die apollinische wechsellose Ruhe und Klarheit immer auch etwas Totes an sich hat, dass

der höhere sinnliche Reiz des zeugenden Gottes (~ Dionysos) ... seines Genossen (~ Apoll) mehr geistige Schönheit überwog (Bachofen 3, 61).

Dieser den Apoll als scheinbar höchste Stufe der Männerphantasie stürzende Dionysos bietet daher den griechischen Ehefrauen eine Religion an,

welche auf die Erfüllung des geschlechtlichen Gebotes selbst die höhern Hoffnungen gründet und die Seligkeit des übersinnlichen Daseins mit der Befriedigung des sinnlichen in engste Verbindung setzt (Bachofen 3, 46).

So erkennt selbst Bachofen, dass die dionysische Stofflichkeit dem weiblichen Prinzip einen neuen Sieg, den mütterlichen Kulturen eine neue Zukunft bereitet. Diese dionysische Religion muss, so meint Bachofen weiter,

durch die erotische Richtung, die sie dem weiblichen Leben mitteilt, die Strenge und Zucht des demetrischen Matronentums notwendig mehr und mehr untergraben und zuletzt das Dasein wieder zu jenem aphroditischen Hetärismus zurückführen, der in der vollen Spontaneität des Naturlebens sein Vorbild erkennt.

Dieser „aphroditische Hetärismus“, durch den die erste Allianz zwischen Dionysos und der auf züchtige Ehe bedachten Demeter zerbricht, lässt den Hund wieder seinen alten Rang einnehmen:

Ihn vertritt hier am Ende der Homerischen Hymne über Demeter die hundegestaltige Hekate, die zum Schluss ahnungsvoll und beziehungsreich hinzukommt, und so umrahmt die hundegestaltige Hekate vom Beginn bis zum Schluss die aus jeder Perspektive irgendwie unheilige Handlung. Die Homerische Hymne ist die Umkehrung der früheren Verhältnisse:

Die Erde in ihrer Mütterlichkeit bildet den ganz stofflich gedachten Inhalt dieser Gottheit (~ Demeter). Darum ist für das kretische Mutterrecht von großem Belang, dass in Kretas fruchtbarem Eiland Demeter auf dreimal geackertem Brachfeld mit lasios der Liebe pflegt, die unsterbliche Göttin mit dem sterblichen Manne. In einem Anhang zur Theogonie (des Hesiod; > 446 ff.) ... sind die Fälle solcher Verbindungen unsterblicher Göttinnen mit sterblichen Männern zusammengestellt. Ihre Aufzählung beginnt mit Demeters Liebe zu lasios. In der Unsterblichkeit der Frau gegenüber der Sterblichkeit des Mannes hat das

Vorherrschen des Muttertums einen der ältesten Religionsanschauung angehörenden Ausdruck erhalten. Dem Vaterrecht entspricht das umgekehrte, in der Mythenwelt viel häufigere Verhältnis, in welchem die Unsterblichkeit auf Seite des Vaters, die Sterblichkeit auf der Mutterseite liegt. Das ist Ausdruck des geistigen Zeusprinzips, das der unkörperlichen himmlischen Lichtmacht angehört. Das Mutterrecht dagegen stammt von unten, aus dem Stoffe, aus der Erde, die, weil sie alles aus ihrem dunklen Schoße ans Licht gebiert, als die Urmutter der ganzen sichtbaren Schöpfung aufgefasst wird (Bachofen 3, 155).

Die Unsterblichkeit soll von der Göttin auf den neuen Gott übertragen werden: Das ist die ideologische Funktion der angeblichen Hymne auf Demeter - eine zynische Hymne:

Die Unsterblichkeit der Göttin wird in der Homerischen Hymne durch die Sterblichkeit ihrer Tochter ad absurdum geführt - da Kore den Granatapfelkern verspeist hat, der ihr von Hades aufgenötigt wurde, muss sie als Sterbliche immer wieder in den Hades zurückkehren, während Hades selbst als Gemahl der Persephone sich die Unsterblichkeit aneignet, die ihm als lasios nicht zustand.

Die Unsterblichkeit hat so den Besitzer gewechselt - nicht mehr die Mutter Erde, sondern Hades als Partner des *geistigen Zeusprinzips* ist unsterblich. In der Homerischen Hymne kommt Demeter von Kreta. Nach antiker Überlieferung, wie wir von dem Scholiasten zur *Theogonie* wissen (Bachofen 3, 155, FN 1), wird Kore-Persephone auf Kreta geraubt. Bachofen leitet den Namen der Insel etymologisch ab aus einem Wortstamm, zu dem auch das lateinische *cresco* (*ceres*, *cerus*, *cera* ~ wachsen) gehört - *Ceres* ist der lateinische Name der kretisch-griechischen Demeter, der die Römer die *Cerealien* (~ Korn, Kore) verdan-

ken. Ker haben wir bereits als Variante von *KUR* kennengelernt: Auch mit Demeter als einer *KUR*-Göttin schließt der Hund *KU* sich wieder zusammen, Hekates Präsenz ist „nur“ eine mittelbare Wiederholung dieser Allianz von Großer Göttin und Hund. Hekate ist aber nicht nur Wiederholung in der Homerischen Hymne über Demeter/Ceres, sie ist das Amalgam von Großer Göttin und Hund in der Personalunion einer einzigen Göttin. So verdeutlicht, perpetuiert und potenziert Hekate als vereinigende Abspaltung aus dem *KU-KUR*-Ensemble der Demeter und des männlichen Hunde-Priesters die von Zeus, Hades und Poseidon als dem *geistigen Zeusprinzip* überwunden geglaubte älteste Religionsanschauung, nämlich das Mutterrecht. Der Spielstand lautet: Unentschieden. In der Verlängerung gründet Demeter, nachdem ihre Tochter aus der Unterwelt zurückgekehrt ist, die Mysterien von Eleusis und lässt, erst nach Ermahnung des Zeus, wieder die Vegetation sprießen, und wenn Kore nicht wieder gestorben wäre, dann lebte diese Vegetation heute noch. *Interessant*, werden die Leser vielleicht sagen, *aber was hat das mit dem Hund zu tun?* werden sie vielleicht gleich danach fragen.

Nun, wir werden gleich sehen, wo der Hund begraben liegt. Gerburg Treusch-Dieter rekonstruiert einen insgesamt zehntägigen Ablauf der Hymnen-Handlung, wenn die neun Tage

in drei mal drei Tage unterteilt werden: drei Tage Vorspiel, drei Tage Hoch-Zeit, drei Tage Nachspiel, während das Ende am zehnten Tag mit dem Anfang am ersten Tag konvergiert ... Der zehnte und der erste Tag ist Hekate, der „Hund-ersten“, unter der Voraussetzung des „unvergänglichen“ Zeus, respektive seines Gesetzes geweiht: die Anrufung der Hekate, identisch mit Demeter in ihrer Position, beschließt die Kultzeit und eröffnet sie, worauf die von „allen Göttern“ gebrachten „Geschenke“ hinweisen (Treusch-Dieter, 38).

Diese Geschenke wird auch Harmonia erhalten, wieder von allen Göttern überbracht, wenn sie den Kadmos heiratet: Harmonias Goldenes Halsband wird uns noch beschäftigen, ist es doch ein Zitat des hündischen Halsbandes der mesopotamischen Hierodulen (> 507).

Der zehnte Tag sieht Demeter in ihrem Tempel, und der erste Tag sieht Hekate in ihrer Grotte. Beide Göttinnen befinden sich jetzt in ihrem Heiligtum, und diese Analogie eröffnet die Gleichsetzung der Demeter mit der hündischen Hekate:

Entscheidend für diese Tempel- und Hekate-Position der Demeter ist der „Hundsstern“, der Jahresende und -anfang oder das „Dritteil Zeit der aus der Zeit herausgenommenen Kultzeit bestimmt, in der die Wiederholung der Gründungsfeier des Tempels stets aufs Neue ansteht ...

Im Zeichen des „Hundssterns“ wird die Tempelgründung unter Anrufung von Demeter als „Hündin“ gefeiert, denn sie fordert die Entsühnung des vorangegangenen Opfers durch das nachfolgende ... : ihr kommt die Brautfackel ebenso zu wie dem stets neuen Opfer der „Totenbraut“, da Demeter in ihrer Tempel- und Hekate-Position selbst das immer schon vorangegangene Opfer ist, der die „Tochter“ nachfolgt, oder umgekehrt (Treusch-Dieter, 38).

Hekate als die Fackeln tragende „Hündin“: Sie ist die Seelen-Geleiterin der Kore wie der Demeter, die,

as completely mysterious as she was, has a still more secret, more unmentionable nocturnal double in the form of Hecate ... Hecate probably recalls a devouring mother, analogous to the Indian Kali, and in the medieval imagination, she more or less merged with Diana (Markale, 205-6).

Hier haben wir eine weitere Schnittstelle zwischen den Kulturschichten des Texts erreicht, denn die *devouring mother* als *vagina dentata* ist auch Demeter, die in der patriarchal geläuterten Fassung ihre Tochter zurückhaben will, aber im Archetyp den Jünglingsgeliebten zurückverschlingen will.

Die *medieval imagination* manifestierte sich in den Sheela-na-Gigs, wie viel früher bereits in der Grünen Sahara in Robusta. Aus der *Vagina Dentata* der Sheelas, der indischen Göttin Kali und der Hekate als Bedrohung des Jahreskönigs wird dann in der kultischen Re-Inszenierung Demeters verzweifelte Jagd hinter der geraubten Tochter her, an der

auch eine Beteiligung von Priesterinnen auf der Verfolgerseite anzunehmen ist. Sofern Masken getragen wurden, schließt dies nicht aus, sondern ein, dass diese „Priesterinnen“ auch Männer gewesen sein konnten (Treusch-Dieter, 38).

Nimmt man an, dass die Patriarchen aus Sicherheitsgründen keine Frauen an dieser Re-Inszenierung teilnehmen ließen, sondern sie selbst vom aktiven Erinnern der eigenen Vergangenheit enteigneten, dann ist auch das Maskentragen vertauscht: Trug früher der an der Heiligen Hochzeit als Bräutigam beteiligte Priester eine männliche Maske, und zwar mit hoher Wahrscheinlichkeit eine *Hundsfellkappe*, d.i. die Bezeichnung für den Helm der griechischen Krieger, so trägt er jetzt auch eine Maske, aber eine weibliche Maske: Er imitiert nun - eine Perversion der Couvade - den Schmerz der Demeter. Die jeweils neue „Tochter“ der Demeter ist eine Priesterin ihres Tempels, und sie wird auf der verzweifelten Jagd der Demeterdarsteller

erjagt und gefangengenommen, mit „brennenden Fackeln in Händen“ kommt sie am Kultort des Dionysos-Grabs an, zu dem ihr die Priesterinnen

des Kollegiums im Tempel ... „heimleuchten“: hier „liegt der Hund begraben“, der Tote (Treusch-Dieter, 39).

Dieser Tote ist der Bräutigam, der Hades, der sie aus dem Dionysos-Grab, nämlich auf der *straßenbreit aufklaffenden* dionysischen Ebene von Nysa, dem Ort der mutterlosen Zweit-Geburt des Dionysos, aus seinem Grab heraus ergreift und für ein Drittel des Jahres behalten darf.

Früher war - an Hades' Stelle - Hekate die Öffnerin der Höllenpforten, wie wir von Lukians *Lügenfreund* schon wissen:

Sogleich stampfte Hekate mit ihrem Drachenfüße auf den Boden, und es entstand eine Kluft von so ungeheurer Größe, daß sich der ganze Tartarus aufgedeckt zu haben schien.

Und als noch Hekate, nicht Hades, den Schlund (~ Gorgo) zur Unterwelt aufriss - wie Robusta ihren Schlund in der Grünen Sahara -, da holte sie sich nicht eine Kore, sondern einen Hades in ihr königliches Reich: Dieser Hades ist der Tote und ist der Hund, der hier begraben liegt, und dieser Hund ist der Bräutigam, früher der Großen Göttin Akta ~ Hekate, jetzt der geopferten Jungfrau Kore:

Der Opferpriester führt die Tötung dieser Priesterin durch einen Schnitt in die Kehle durch. Ausgeblutet, wird sie durch ihre Brautfackeln entzündet (Treusch-Dieter, 39).

Starke Scheite schichtet ihr dort, so möchte man dem Richter und Henker zurufen, der als Opferpriester Helios schon wieder das Opfer

für die nächste Kultzeit ausersieht, das als „Tochter“ der Demeter im Zeichen des „Hundssterns“ den „Weg ohne Wiederkehr“ aufs Neue antritt (Treusch-Dieter, 39).

In dieser neuen Konzeption bleibt Kore also immer nur ein Mädchen, sie wandelt sich nicht von der Jungfrau zur Frau und Mutter, denn ihre sexuell konnotierte Bezeichnung als *Pupille* oder *Loch im Auge* hat weder bezogen auf die „Mutter“ noch bezogen auf den „Sohn“ als Mann eine Funktion (Treusch-Dieter, 19). Das unterscheidet sie so fundamental von ihrer Vorgängerin Aphrodite, dass ich von einer gewollten dia-metralen Umkehrung ausgehe: Die Liebesgöttin Aphrodite sucht, wie ihre babylonische Kollegin Ishtar und ihre ägyptische Kollegin Isis, ihren Geliebten Adonis/Tammuz/Dumuzi/Osiris, folgt ihm in die Unterwelt und erlöst ihn, d.h. wiederbelebt ihn im Modell der Heiligen Hochzeit als Liebesgöttin. Der griechische Adonis, der phönizische Adôn und der hebräische Adonai waren als *Herr* das Männliche in seiner Entsprechung zum Großen Weiblichen - Hades hat sich davon emanzipiert.

Deshalb wird im Modell der Totenhochzeit Aphrodite zu Kore-Persephone gewandelt, die nicht aus freien Stücken in die Unterwelt, ins Grab geht, sondern von Hades geraubt wird: Die Ehe ist das Grab, und Kore ist das Opfer, dessen Leben(sgestaltung) geopfert wird, ohne dass das Opfer dabei stirbt: Die Frau ist in der griechischen Ehe auf andere Weise bereits tot, verglichen mit der Autonomie, die sie im vorpatriarchalischen Modell genießen konnte. Kore ist also als Frau an Hades' Seite *das vollkommene Gegenteil dessen, was sie an der Seite Adonis' ist* (Treusch-Dieter, 56). Diese Revolution hat sich also für den Mann gelohnt, möchte man(n) meinen. Diese Umgestaltung des Adonis-Mythos, die eine totale Umwertung der weiblichen Position einschließt, behält ein für Kynosophen wesentliches Detail bei: Das Ereignis findet statt,

wenn Jahresende und -anfang ineinandergreifen, wenn Hades ... unterm Helios-Aspekt des „Hundssterns“, wie Platon in den „Nomoi“ schreibt, die „himmlischen“ mit den „unterir-

dischen“ Götter verbindet, während er selbst in Entsprechung zu jenen „rechtsprechenden Königen“ die Position des „Totenrichters“ einnimmt, dann findet der Raub zeitgleich damit statt, dass Aphrodite einst ihren „Geliebten“ unterm Aspekt des „Hundssterns“ suchte (Treusch-Dieter, 58).

Für uns Kynosophen ist dabei noch bemerkenswert, dass Hades als Totenrichter *unterm Aspekt des „Hundssterns“* eine Funktion einnimmt, die in der ägyptischen Mythologie ab der dynastischen Epoche Anubis mit der Schakalsmaske, in der vor-dynastischen Zeit mit der Hundskopfmaske ausübte (> II, 361: Abb. 87) - bei Hades ist lediglich der Aspekt geblieben; aber da gibt es noch Hekate, die, wie uns Hesiod in der *Theogonie* mitteilt,

an der Seite der „rechtsprechenden Könige“ sitzt, mit denen Pluton als „Totenrichter“ unterm Helios-Aspekt des „Hundssterns“ zwischen Ende und Anfang des Jahres in der Position Hades' identisch ist (Treusch-Dieter, 58).

Ursprünglich sind es nur wenige Tage, meist fünf, in denen dieses Recht gesprochen wird, und wir sahen bereits in Afrika (> II, 515-6, 520, 533), dass der Hund den rechtsprechenden König begleitet und ihn sogar vertreten kann, wie Alexander (-356 bis -323) erfuhr. Diese wenigen Tage möchte Platon in seinen *Gesetzen* ausdehnen auf einen ganzen Monat des Jahres, den er dem Pluton geben will, und das ist vielleicht der Schaltmonat zur Harmonisierung von Mond- und Sonnenjahr. Platon will diesen Monat dem Pluton ~ Hades geben, *denn die „Auflösung“ (~ des Alten) sei nicht weniger gut und notwendig als das Werden des Neuen* (Burkert, 1997, 161). Damit wertet Platon den matriarchalen Todesaspekt auf. Und die Totenbraut geht dann in den Flammen des Helios auf, die früher, in der Heiligen Hochzeit, von der Hitze des Hundssterns selbst entzündet wurden, um den

Scheiterhaufen für das Heilige Paar zu entzünden, jetzt aber verbrennen sie nur die eine, die bessere Hälfte des Paares, weil es kein Paar mehr gibt: Die Totenbraut verbrennt allein,

wenn sie, als jeweils neue Kore, an der Seite des „Totenrichters“ Pluton den Platz der „Hundersten“, der Hekate einnimmt (Treusch-Dieter, 66),

und die gute, alte und neue Hekate nickt das Opfer ab: Hekate sichert also in Griechenland die hündische Konnotation des Vorgangs, der im vor-dynastischen Ägypten vom hundsköpfigen „Anubis“ hündisch konnotiert wird und der in Mesopotamien vom *Hund* genannten und mit Hundskopfmaske agierenden Priester hündisch konnotiert wird und der in Afrika vom realen Hund, der *jenem „rechtsprechenden König“* unter der Sykomore (~ Lebensbaum der Großen Göttin) assistiert, ebenfalls hündisch konnotiert wird. Dort aber überall positiv, während in der Homerischen Hymne auf Demeter die Göttin *Hekate keineswegs eine sehr angesehene Göttin* ist (Preller 1, 257), im Gegensatz zu ihrer Wertschätzung in Hesiods *Theogonie*.

Wem diese Indizien, die innerhalb ein und desselben Vorgangs zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten hartnäckig in dieser hündischen Konnotation auftreten, wem also diese Indizien nicht genügen, dem ist - von mir jedenfalls - nicht mehr zu helfen. Vielleicht aber leihen die Zweifler ihr Ohr einer kynosophisch völlig unbelasteten Wissenschaftlerin wie Gerburg Treusch-Dieter, die das Ende des Ereignisses so kommentiert:

Demeter bringt ihm (~ Pluton ~ Hades) die „Weißen“, die sie selbst als ihre eigene „Tochter“ ist. Und indem sie als die vom Diesseits kommende Kore zur Persephone im Jenseits wird, übernimmt sie die Position Hekates, die der „Hundersten“ (Treusch-Dieter, 58).

Die Ersten werden die Letzten sein, und die Erste war schon die Letzte, um nicht zu sagen, das Letzte, wenn sie im Patriarchat als Frau zum Mann zog, in die Ehe, lebendig begraben - das einzig Tröstliche für sie mag gewesen sein, dass in solch einer Verbindung auch der Andere nur tot sein kann, so lebendig er sich aufführen mag: In diesem Grab liegt also nicht nur *ein* Hund begraben:

Grab und Brautgemach werden im Griechischen durch dasselbe Wort „thalamos“ bezeichnet, was sowohl impliziert, dass das Gemach der Braut dem eines Grab entspricht, als auch, dass die Braut selbst mit einem Grab gleichbedeutend ist (Treusch-Dieter, 59).

Nach dem neuen Empfängniskonzept nimmt nämlich der an sich tote, d.h. allein zu nichts fähige und deshalb an sich wertlose Körper der Frau den ganzen Körper des zu gebärenden Menschen in sich auf: Produktionsplanung und Design von Herrn Hades Sapiens, Auslieferung von Frau Kore Sapiens. Dazu passt jenes Detail zu Beginn des Raubs der Kore: Sie sammelt mit anderen Mädchen Blumen - Europa übrigens auch in dem Moment, als Zeus sie entführt - und will gerade nach dem

„schönen Tand“ eines Narkissos greifen ..., dem von seiner Wurzel ... „hundert Häupter entwachsen“, da klappt die Nysische Ebene „straßenbreit“ auf. Hades erhebt sich mit „unsterblichen Rossen“ ..., auf goldenem Wagen“ und raubt die „Ungewillte“ (Treusch-Dieter, 40).

Kore erblickt beim Blumenpflücken eine Narzisse, aber sieht sie nicht auch in den Spiegel? Ist nicht auch sie narzisstisch geblendet von ihrem Wunschtraum, im Spiegel das Zukünftige/den Zukünftigen zu sehen? Ein Trost für Kore und Treusch-Dieter, dass die Blume im Griechischen ein maskulines Genus hat und dass *der* Narkissos statt des einen Hauptes am Ende seiner „Wurzel“

gleich hundert Häupter ~ Blüten hat. Da muss die nysische Ebene gleich *straßenbreit aufklaffen*, um diese hundert Häupter der einen „Wurzel“ in sich aufzunehmen. Und auf dieser Straße fährt Hades gleich vier-spännig auf und ab; auch hier hat das Pferd den Hund abgelöst - lag in Sednas „Hausflur“ noch der „Hund“, so fährt auf der „Straße“ von Kores nysischer Ebene eine Pferdekutsche. So ungewillt kann Kore also nicht gewesen sein, zumal sie Blumen pflückt in Gesellschaft der *tiefgegürteten* Okeanostöchter - ist die Blume eine Metapher für das Kind, mit dem sie schwanger gehen will? Und erkennt sie im Wunschbild des Kindes den Zukünftigen?

Auch Kore haftet also etwas Narzisstisches an. Aber Kore greift gleichzeitig tatsächlich nach Tand, *um den Räuber als Narziss zu bedienen* ... darin ist Treusch-Dieter (60) zu bestätigen: Eine Narzisse ist eine schöne Blume, und ein Narziss ist ein schöner Jüngling der griechischen Sage, der sich in sein Spiegelbild verliebte, also ein ganz auf sich selbst bezogener Mensch, jemand, der nur sich selbst bewundert und liebt und zur Liebe anderer nicht fähig ist. Von diesem Tand geblendet, verkennt Kore

den unterirdischen Räuber ..., das heißt, sie begreift nichts: indem sie sich nach dem einen verzehrt, nährt sie den anderen, der stets nur Einer ist, den sie will, nicht er sie. Er verwirft sie unter beiden Aspekten, ob sie sich nach ihm verzehrt oder ihn nährt, denn er raubt als Hades, was er als Narkissos nicht begehrt (Treusch-Dieter, 60).

Sie braucht ihn, nicht er sie: So soll es sein im Patriarchat. Im Rahmen der jetzt patrilinearen Abstammung ist die Frau weitgehend verzichtbar - deshalb die Geburt aus der „Hüfte“. Und was immer noch nicht abgeschafft werden konnte, daran wird noch immer hart gearbeitet. In dem Märchen von *Amor und Psyche* des römischen Dichters Apuleius wird

Psyches „unbekannter Gemahl“, der mit dem Dunkel der Nacht als „Ungeheuer“ identisch ist, ... durch das Leuchten ihrer Lampe zur strahlenden Erscheinung (Treusch-Dieter, 120).

Im Märchen des Apuleius bringt das Orakel den Drachen als männliches Ungeheuer stellvertretend für alle in ihrem Tempel sitzenden Opferpriester auf den Begriff: Der

Drache, der die Jungfrau verfolgt, und der Geliebte, dem sie nachfolgt, sind die Doppelgestalt ein und derselben göttlichen Macht ... Verfolgung, Raub und Vermählung einer Jungfrau mit einem Drachen; die Suche dieser Jungfrau nach ihrem Geliebten und Gatten; das ihr auferlegte Verbot, nicht nach der Gestalt dieses Geliebten und Gatten zu fragen; alle diese Mythologeme können mit dem Demeter-Kore-Mythos ..., der auch den Isis-Mysterien zugrunde liegt, verbunden werden (Treusch-Dieter, 114).

Psyche wie Kore erkennen nichts, dafür werden sie erkannt, und das im biblischen Sinn, nämlich als mannbare Frau. Die Initiationsriten der eleusinischen Mysterien waren Hochzeitsriten, und da weltliche Hochzeiten nach dem kultischen Modell gestaltet werden, ist für die Totenhochzeit anzunehmen, dass die Braut einem Bräutigam nicht „zugeführt“ wurde,

da sie sich mit dem „Tod“ vermählt. Sie wird abgeholt: vom Repräsentanten des Pluton unterm Helios-Aspekt, der im Kult des Dionysos den Gott selbst inkarniert. Es ist der Opferpriester mit seinem Gefolge (Treusch-Dieter, 66).

Dem Abholen der Totenbraut folgt eine Jagd, d.h. eine *panische Irrfahrt*, ein *orgiastisches Treiben* (Treusch-Dieter, 66-7), in dem die vorherbestimmte Kore, also die Braut, aus den anderen Mädchen auf der Blumenwiese zu Beginn des Raubs herausgegriffen, gefangen wird

und durch den Opferpriester am Grab des Dionysos als „Raub“ dargebracht wird. Die Hoch-Zeit der Jagd im Zeichen des „Hundssterns“ wird auch auf Adonis bezogen, mit dem Dionysos nicht nur den Beinamen Zagreus teilt, den des „Jägers“, sondern Dionysos gilt auch als dessen Sohn (Treusch-Dieter, 67).

So wie Kore, sich in einer Narzisse „spiegelnd“, den Zukünftigen erblickt, so hat sich Persephone, ehe sie den Zagreus gebar, in einem Spiegel bewundert (> VI): Zeugung des Sohnes durch Zusammenwirken von Persephones Persönlichkeit und deren Doppelgänger(in) - Zagreus als Wiedergeburt des Dionysos wurde zum Ausgleich zu dessen rein weiblich-uroborischer Zeugung von Zeus allein in seiner Hüfte ausgetragen (Rank, 92): Die patriarchale „Kopfgeburt“ als Revanche?

Uns interessiert aber jetzt eher der Karneval: Ende eines alten und Anfang eines neuen Jahres und orgiastisches Treiben: Weitere Details weltweiter Übereinstimmungen, die da, wo sie in ursprünglicher Form überliefert sind, zumeist hündisch konnotiert sind, ob nun *eine* Frau das Opfer ist oder viele Frauen das Opfer sakraler Promiskuität sind, wie bei den Inuit (> I, 412).

Zum Dionysos-Kult gehörte, wie uns Ovid berichtet, das Fest der Agrionien, das seinen Namen bezieht vom griechischen Verb *agra* (~ ergreifen, fangen, Fang, Jagd, Jagdbeute). Das Jagdritual (z.B. der Agrionien) findet auch im Gedicht *Die Zauberinnen* des Theokrit (des Begründers der Hirtendichtung und Vorbild für Vergil, er lebte von ca. -310 bis -250) statt, hier

im Hain der Aphrodite-Artemis, die unter diesem Aspekt auch Hekate, die „Hündin“ ist, der „(man) viele Tiere vorführt“ ...; dieses Jagdritual findet am Jahresende und -anfang, den „Hundstagen“, statt ... Seit diesem Jagdritual, das einem Toten in seiner Adonis- oder

Hadesposition das Opfer als Beute zu-führt, die er „raubt“ wie ein Wolf oder Hund, ist die „Brautkrone“ der heiligen Hochzeit im Kult, wie im Leben, unerreichbar geworden ... Die Konstellation im Zeichen der ... Wölfin zeigt nicht mehr die heilige Hochzeit, sondern die Totenhochzeit an, bei der diese Wölfin, durch sich selbst, wie es scheint, zur Beute des Wolfs geworden ist (Treusch-Dieter, 146).

Das wird noch zu bedenken sein, wenn wir uns mit der römischen Wölfin befassen. Das Jagdritual als Form des orgiastischen Treibens fand im letzten Monat des attischen Jahres statt, dem Skirophorion (~ Juni/Juli), und es wurde auch *Trieterien* genannt, und dieser Name leitet sich aus dem alle drei Jahre stattfindenden Schaltmonat ab (> 168 ff. & 592 ff.: Sirius). Die *Tri-Eterien*

implizieren einen Schaltzyklus, bei dem jedes dritte Jahr ein Schaltmonat zwischen das Ende des alten und den Anfang des neuen Jahres eingeschaltet wird ... (Treusch-Dieter, 75, FN 9).

Die *Trieterien* finden also im Hochsommer statt, und bei diesem Fest wird

Dionysos als ein „Entflohener“, aber „Wiederkehrender“ bzw. als ein „Gestorbener“ und „(Wieder-)geborener“ gefeiert ... Dionysos als „Entflohener“ und „Wiederkehrender“ ist mit dem Apotheosekult zu verbinden, ein Doppelaspekt des „Heiligen Königs“, der durch die Doppelgeburt Dionysos = Gestorbener und (Wieder-)geborener aus Zeus, überblendet wird (Treusch-Dieter, 75, FN 9).

Dieses Fest ist also die Schnittstelle zwischen der früheren und der aktuellen Göttergeneration, und diese Schnittstelle - und mit ihr der Kult- und Kulturbruch - wird durch diese Doppelfunktion des Dionysos konserviert.

Dabei werden von den Frauen Klagegesänge abgehalten, als wäre man noch im Gottkönigskult - und wie jener glichen auch die Gesänge der Frauen denen in Ägypten, Babylonien, Phönizien und Zypern, wie wir von Herodot wissen (2, 79). Verfolgung und Flucht sind

für die Nacht des Festes anzunehmen, das als „Frauenfest“ gilt. Die Ununterscheidbarkeit zwischen Priesterinnen und Priestern scheint durch den langen Chiton gegeben, der die Tracht für beide ist (Treusch-Dieter, 93, FN 29).

Die *Agrionien* oder *Trieterien* lassen sich mit dem Kore-Mythos verbinden:

Dementsprechend enden „Verfolgung und Flucht“, die innerhalb der neuntägigen, im Demeter-Kore-Mythos angegebenen Kultzeit anzunehmen sind und als „Irrfahrt“ der „Totenbraut“ auf ihrem „Weg ohne Wiederkehr“ bezeichnet werden, stets aufs Neue mit einer Ergreifung durch den Priester, der die „Geraubte“, die im Demeter-Kore-Mythos am zehnten Tag bei der „Hündin“ Hekate anlangt, zu dieser „Hündin“ führt ...

Es ist das Grab im Tempel, wo „der Hund begraben liegt“, der das Opfer erhält, ob dieses Grab auf der Akropolis Athens oder andernorts sich findet (Treusch-Dieter, 95).

Der Hund erhält das Opfer, dem Hund wird geopfert - ob dieses Grab auf der Akropolis Athens oder andernorts sich findet.

Sogar in Delphi,

im „Zentrum des abendländischen Wissens“, in dessen Diskursen der „begrabene Hund“ sprichwörtlich geworden ist, wird zu nächtlicher Stunde am Grab des Dionysos ein „heimliches Opfer“ gebracht (Treusch-Dieter, 96).

Dionysos ist, wie Hekate, aus Anatolien über Thrakien oder die Ägäis nach Griechenland gebracht worden, sie wie auch viele andere altorientalische Importe konnten sich aber nur deshalb in Griechenland so gut entfalten, weil sie im Grunde die Wiederaufnahme kretisch-mykenischer Kulturelemente in veränderter Form bedeuteten.

Der Gott Dionysos wurde im Gegensatz zu Hekate allerdings zusätzlich getragen von einer mit seinem Kult verbundenen Missionsbewegung. Dionysos ist mit dem thrakischen Gott Sabazios identifiziert worden,

der seinerseits vom Namen her auf den jüdischen Sebaoth verweist. Sowohl in Rom als auch in Griechenland hielt man den thrakischen Sabazios und Sebaoth für den gleichen Gott (Treusch-Dieter, 96, FN 34).

Eine pikante Gleichsetzung, da sie von Thrakien aus den Rückschluss erlaubt, dass analog zu Sebazios alias Dionysos auch der jüdische Gott Sebaoth ursprünglich als „Hund“ auf eine orgiastische Göttin zu beziehen war. Wir werden den theologischen Abwehrschlachten, die sich gegen diese These stemmen, noch amüsiert zusehen, wenn wir uns mit dem monotheistischen Gott JHWH und der Rolle des Hundes in der Hebräischen Bibel befassen.

Der griechischen Umkehrung des früheren Heiligen Paares in der Totenhochzeit stellen die patriarchalischen Theologen der Hebräischen Bibel eine andere, ebenso erfolgreiche Strategie zur Seite: Sie leugnen einfach, dass ihr monopolistischer Gott einmal an der Seite einer Göttin gedacht wurde.

So einfach kann man(n) es sich machen mit der Göttin und ihrem Hund, aber das Verdrängte kommt wieder zurück: Mit dem Kult der Großen Göttin und ihrem „Hund“ genannten Priester wurde die hebräische Theologie immer wieder mit kraftvollen Wiedergängern konfrontiert.

Die anatolische Hekate: Akta

Auch Hekate kommt aus West-Asien, in Anatolien ist sie als *Akta*, die Glänzende, eine Erscheinung der Großen Göttin. In Xenophons Abhandlung über die Jagd - *Cynegeticus* - gibt der Autor eine Liste der beliebtesten Hundenamen, darunter auch *Aktis* (~ Blitz). Andere antike Autoren, die sich u.a. mit Hunden befassen wie z.B. Oppian und Columella, bestätigen ausdrücklich Xenophons Namensliste als vorbildlich. Die hündisch konnotierte Göttin *Akta* aus Anatolien trifft also schon vom Namen her synergetisch zusammen mit einem der beliebtesten griechischen Hundenamen. Sollte der anatolischen Göttermutter Kybele zweiter Name *Agdistis* nur eine zufällige Klangassoziation zu *Aktis* sein? Kybele, Demeter und Hekate tragen ja auch alle drei als Göttermütter den Namen *Anaia* (> IV). Kybele war natürlich auch Heilgöttin, besonders für das Vieh und die Kinder zuständig, welche sie allein mit ihren Worten heilte. Wegen dieses besonderen Verhältnisses nannte man sie *Mutter aus dem Gebirge*. Gleiches weiß Hesiod von Hekate zu berichten, auch wenn er sie als Tierärztin schon mit einem männlichen Kollegen, Hermes, auftreten lässt. Dennoch: Die Konvergenz der beiden Göttinnen ist offensichtlich. Aktas (~ Hekates) spezifisches Opfertier ist der Hund, *das karische Opfertier par excellence* (Laumonier, 420), und auch die Griechen behalten das typische Opfertier ihrer Göttin Hekate bei. Und wenn der Hund in der griechischen Tradition eher chthonisch konnotiert ist, so scheint er aber ursprünglich

avoir été très anciennement le symbole d'un culte céleste, stellaire, fort important, celui de la constellation dite encore Canicule, et de Sirius sa principale étoile (Laumonier, 420).

Erscheint der Hund mit dem griechischen Namen *Aktis* als Blitztier (> II, 25: Abb. 127-8 & 28-40, 562 & 609-10 & 611: Karte), so er-

gibt sich für *Akta* (~ Hekate), dass sie ursprünglich eine Sonnen-, keine Mondgöttin war, und dass sie von ihrem Hund Sirius begleitet wurde: Gleiches erkannten wir im Kontext der Heiligen ~ Hündischen Hochzeit für das Heraion auf Samos, das zum Sirius und zum Sonnenaufgang orientiert war. Der sumerische Personennamen *ur-si-gar-an-na-ka*, den Heimpel (140) in einem Ur-III-Text gefunden hat, bezieht sich auf den *Hund vom Riegel des Himmels*, was doch bedeutet, dass dieser Hund das Himmelstor bewacht, durch das die Sonne die Unterwelt verlässt und den Tag beginnt. Nehmen wir die Räume und die Jahrtausende zusammen, dann erkennen wir im Hund ein Tier, das in Ägypten, in Proto-Sumer und Elam und in Persien, kurz: in ganz West-Asien und Nord-Afrika verehrt wurde, und so wundert sich der Nicht-Kynosoph Laumonier nicht, dass der Hund

a pu garder longtemps des résonances cosmiques et s'attacher à une déesse qui à l'origine était la Grande Mère, la Déesse de la nature entière, et qui a dû toujours le rester à Lagina,

einem der Hauptkultorte der Hekate in Anatolien. Hekate *Soteira* (~ Erlöserin; > 499) ist sie in der Antike in Lagina, Panamara und Stratonikeia (alle in Anatolien). Dass der Hund in dieser vorgriechischen Konzeption des Sirius noch nicht negativ vereinseitigt war, zeigt uns der Kult in Keos, wo man - wie in Afrika und Amerika - einen Hund opferte, auf dass der Regen komme - der Hund war also der Regenmacher. Auch die Sagen, die von Königssöhnen wie z.B. Cyrus oder Telephos erzählen, die auf mysteriöse Weise zur Welt kamen und von einer Hündin gesäugt oder beschützt wurden, auch diese Sagen sind mit jenem positiv konzipierten Ur-Sirius assoziiert:

A ce culte (~ de la Canicule ~ Sirius) se rattacheraient les légendes de la chienne qui nourrit un enfant (Laumonier, 420).



Auf Münzen aus Stratonikeia oder Hydisos wird Hekate mit der Fackel in der Hand und dem Halbmond über dem Kopf; ein Hund schaut zu ihr auf (> oben) - diese „agnus-dei“-Kopfhaltung (> II, 181: Abb. 245 & 64.8) übernimmt der Löwe (> rechts): Hekate reitet (wie Isis in Rom) auf einem nach links galoppierenden „Löwen-Hund“. In: Laumonier, Tafel VI, 4 (rechts) & 5.



Hier erscheint der Hund(sstern) auch als Wohltäter der Menschen, und er ist intimer mit Hekate liiert, als es sich Alfred Laumonier vorstellen kann: Sirius, Heilige Hochzeit und Hekate sind ein Dreiklang, der nicht zu trennen ist. Der transpersonal gezeugte Königsson ist also nicht nur über die ihn säugende Hündin hündisch konnotiert, sondern auch über den Hund(sstern) Sirius, dem er seine Zeugung verdankt. Natürlich ist der Hund in diesen vorgriechischen Kulturen

nicht nur solar, sondern auch chthonisch konnotiert, doch darüber mehr im 4. Band. Die Artemis von Ephesos ist eng verwandt mit Hekate: Laumonier (675) sieht beide in kreto-karischer, also vorgriechischer Tradition. Die Muttergöttin *Antaia* von Kolophon wird mit Kybele und Hekate gleichermaßen identifiziert; in Kolophon brachte man Antaia-Hekate Hundeopfer dar (Laumonier, 676). Im karischen Lagina wird Hekate am Altar oder mit Hund dargestellt (> 491); der Hund ersetzt den Altar, meint Laumonier:

à ses pieds, parfois, au lieu de l'autel, un chien, la tête levée vers elle (Laumonier, 408).

Statt des Hundes ist auch der Löwe Begleittier der Göttin - manchmal sitzt sie auf einem nach links galoppierenden Löwen (> 491: Abb. VI, 4), der mit einer

tête radiée retournée vers la déesse, et parfois à queue de chien (Laumonier, 409)

ausgestattet ist. Der Strahlenkranz des Löwenkopfs (> 491: Abb. VI, 4) verweist auf den Sirius und somit auf den Hund als den Vorgänger des Löwen; dessen Kopfhaltung entspricht der des Hundes; explizit wird die hündische Konnotation des Löwen manchmal mit einer Hunderute verdeutlicht: Der Löwe ist also nur ein besonders imposanter, „wilder“ Hund.

Etwas verwickelt, aber dennoch stringent scheint mir derselbe Ansatz auf den kleinasiatischen Apollon Lykeios (~ den wölfischen Apoll) zuzutreffen: Obwohl er nach dem Wolf benannt ist, erscheint er in Tarsos mit dem Löwen assoziiert (Laumonier, 650).

Dazu passt, dass in Keramos dieser Apoll zwar auch mit einem Löwenrudel dargestellt wird, das aber so zahm wie eine Hundedemeute ist: Diesen Vergleich zieht Laumonier (651) selbst, der betont, dass diese

Löwen auf orientalischen Darstellungen zwar auch domestiziert erscheinen, aber mit mehr oder weniger hohem Gewaltaufwand - hier in Keramos jedoch zeigen sie originär, gleichsam freiwillig hündisches Verhalten. Es läge nahe, Hekate in ihrer Gestalt als Herrin der Tiere ebenfalls mit Löwen darzustellen, aber auf einem Relief von der Insel Thasos (> 433: Abb. 41) wird sie in dieser Rolle gezeigt mit zwei Hunden - als Hekate klar an den beiden Fackeln zu erkennen.

Für die vorgriechischen Karer war der Hund das Opfertier *par excellence* (Laumonier, 420). Sie opferten ihn der Hekate, aber auch dem Ares: Das hat sich im Hundeopfer der lelegisch-karischen (~ vorgriechischen ~ vorhellenischen) Spartaner an ihren Kriegsgott Enyalios erhalten; Sparta war eine vorgriechische Gründung, in der sich matriachale Kultur länger als im übrigen hellenisierten Griechenland erhalten konnte. Bilanzieren wir nun die Funktionen des Hundes für die griechische und gleichzeitig vorgriechische Göttin Hekate:

Bilanz: Der Hund als Hekates Erscheinungsform und Begleittier

Der Hund ist das *animal most commonly associated with Hekate* (Rudloff, 117). Sein Bellen oder Heulen gilt der hellenistischen und römische Epoche der Antike als das erste Zeichen, dass die jetzt aufs Chthonische reduzierte Hekate naht.

Für Rohde (324, FN 99) steht fest, dass Hekate hundeköpfig war oder sogar als Hund erscheinen konnte. In einem Fragment des Akousilaos, eines Schriftstellers des -5. oder -6. Jahrhunderts, wird Hekate als die Mutter der Skylla bezeichnet: Tochter Skylla wird von Homer in der *Odyssee* (12, 86) als ein See-Monster kennzeichnet, das fast wie ein Welphe heult und bellt:

Von dem gewölbten Schiff aus trifft auch ein rüstiger Schütze niemals mit seinem Geschoss den Eingang der bauchigen Höhle. Drinnen haust die Skylla, das grauenhaft bellende Untier. Einem noch jungen Hunde entspricht die grässliche Stimme; aber sie ist ein entsetzliches Scheusal; des grausigen Anblicks freute sich niemand, auch keine Gottheit, die plötzlich sie träfe. Beine besitzt sie, ein Dutzend, alle hässlich verkümmert, aber sechs Hälse von riesiger Länge; auf jedem von ihnen schwankt ein furchtbarer Kopf, drei Zahnreihen drohen in jedem, stark und dicht, der bittere Tod verbirgt sich in ihnen. Mitten hinein in die bauchige Höhle duckt sich ihr Körper, aber die Köpfe streckt sie hervor aus dem schaurigen Schlunde, tastet über die Klippen nach Beute.

Des noch jungen Hundes ... grässliche Stimme zeigt, dass Homer, der blinde und akustisch sensible Sänger, wohl frühzeitig traumatisiert und canophob wurde - der grässlichen Stimme entspricht trotz eines einschränkenden und dennoch funktionslosen aber der fürchterliche Rest der Schreckgestalt: Die Verdoppelung des dreiköpfigen Kerberos - das wohl ist Homers Skylla. Ein Welpen sollte doch von einer Hündin abstammen - Homer könnte also Akousilaos bestätigen, aber der lebte und schrieb später als Homer und ließ sich vielleicht von dessen Kennzeichnung der Skylla inspirieren.

Dass er aber Hekate als deren Mutter identifiziert, das kann nicht von Homer kommen, da weder in der *Ilias* noch in der *Odyssee* Hekate erwähnt wird. Dieses Defizit korrigiert ja wenig später Hesiod in seiner *Theogonie*, wie wir bereits wissen. Aischylos (194) nennt Skylla im *Agamemnon* die *wilde Hadesmutter*. Das bestätigt nochmals die bereits nachgewiesene geheime Identität von Persephone und Hekate, wenn auch über die Tochter Skylla vermittelt. Vergil

(39) setzt bei seinen römischen Lesern die Gestalt der Skylla rhetorisch als bekannt voraus, um sie dennoch knapp, aber kynologisch hinreichend zu kennzeichnen:

Warum ausführlich erwähnen die Skylla, die Tochter des Nisus, die nach der Sage, den stattlichen Körper umgürtet mit furchtbar bellenden Hunden, sich wild auf das Schiff von Dulichion stürzte und die entsetzten Matrosen zerriss aus strudelnder Tiefe.

Den Seefahrern zur Warnung dient ein weiterer sachdienlicher Hinweis des Vergil (205):

Skylla lauert zur Rechten, die wilde Charybdis zur Linken. Letztere schlürft aus der strudelnden Tiefe dreimal am Tage jählings die Fluten sich ein bis zum Grunde und speit sie im Wechsel wieder empor in die Lüfte, der Gischt umsprüht die Gestirne. Skylla indessen verbirgt sich in finsterner Höhle, ganz plötzlich streckt sie ihr Antlitz hervor und zieht die Schiffe auf Klippen. Menschengestaltig zeigt sich ihr Oberleib, stattlich ihr Busen; aber ihr Unterleib ist ein grausiges Meerungeheuer, Bäuche von Seewölfen, auslaufend in den Schwanz von Delphinen. Besser, man nimmt sich die Zeit und umfährt das Kap von Pachynum, macht um Sizilien einen beträchtlichen Umweg, als einmal nur in der weiten Höhle die gräßliche Skylla zu sehen.

Busenfetischismus und *vagina-dentata*-Komplex könnte man Vergil attestieren: Die nährende und tötende Göttin. Diesmal sind die Hunde ihres Unterleibs zu Seewölfen mutiert, was eine meiner Grundthesen bestätigt, dass der Hund im Patriarchat gern zum Wolf re-barbarisiert wird. Das feuchte Element berücksichtigt der stilsichere Autor, indem er Delphine hinzuerfindet - die Delphine des Apollon-Karinos (> 103-4; 194) finden hier ihre Entsprechung. Der späten

tike Nonnos (1, 274) vergleicht ein anderes Ungeheuer mit Hekates Tochter Skylla, diese bei seinen Lesern ebenso als bekannt voraussetzend wie Vergil:

Rings um des Ungetüms Nacken sproßten fünfzig verschiedene Köpfe reißen der Bestien, brüllten zum Teil mit Löwenhäuptern, vergleichbar dem grausen Antlitz der Sphinx, der in Rätseln sprechenden Jungfrau; zum andern Teile versprühten sie Schaumflocken unter den Hauern von Ebern, ähnelten beinahe völlig dem Anblick der Skylla mit ihrer Meute aus zahlreichen Köpfen wild kläffender Hunde: Des Untiers Körper erschien in der Mitte als doppelgestaltiges Mädchen, trug statt der Haare ein dichtes Geflecht giftsprühender Schlangen; ihr hochragender Leib, von der Brust bis zum Ansatz der Schenkel voller hart starrender Schuppen, glich den Meerungeheuern täuschend; die Klauen an ihren weithin sich spreizenden Händen waren gekrümmt, so scharf wie eine gebogene Sichel; oben vom Nacken herunter über den riesigen Rücken kroch, an den Hals des Mädchens geklammert, sich frei um sich selber drehend, ein großer Skorpion mit eisgehärtetem Stachel.

Eine tiefenpsychologische Fundgrube ist dieser den Seefahrern sachdienliche Hinweis Vergils: Die *Schaumflocken* entsprechen dem schaumigen Sperma aus dem abgeschnittenen Zeugungsglied des Uranos (Hesiod, *Theogonie*, v. 188-93) als dem dissoziierten männlichen Anteil der Großen Göttin, aus diesem Schaum wird noch Botticellis Liebesgöttin Aphrodite dem Meer entsteigen und Aphrodis uneheliche Tochter Harmonia wird ein Hundehalsband tragen; die *Hauer von Ebern* repräsentieren ebenso den Phallus der uroborischen, sich selbst zeugenden Großen Mutter (> I, 224: Abb. 132) wie die *Schlangen statt der Haare*, die aber auch statt der Hunde Hekate begleiten können (> 458: Abb. 40); die *gebogene Si-*

chel ist das Instrument, mit dem der Vegetationsgott als der Partner in der Heiligen Hochzeit kastriert wird (> 415 & IV); und der *Skorpion mit eisgehärtetem Stachel* assistiert als chthonisch konnotierte Erscheinungsform des negativen Elementarcharakters der Großen Göttin beim Zeremoniell der Heiligen Hochzeit (> 126-7: Abb. 357-9). Die Erinyen begleiten die Schlüsselträgerinnen Hekates, wie wir bereits sahen. Auch sie

were commonly associated with dogs, and there may have been an old belief that souls of unburied dead could appear in the shape of dogs (Rudloff, 118).

Der Hund ist der gemeinsame Nenner all dieser Dämoninnen von Skylla bis zu den Erinyen, die im Patriarchat einseitig auf ihren negativen Elementarcharakter reduziert sind. Die ursprüngliche, weil uroborische Ambivalenz hat sich anderswo erhalten, nämlich im Hund als Reinigungsoffer bei Krankheiten, Geburten und anderen Passage-Situationen zwischen zwei sich scheinbar ausschließenden Zuständen:

Dogs were sacrificed in purification rituals to chthonic deities such as Hekate. The disease or uncleanness was ritually transferred to the dog, which was then killed and removed. The body was subsequently offered to the deities involved, who thus received the impurities that it bore. The association between dogs and deities who watched over childbirth may be because of their use in post-birth purification rituals,

meint Rudloff (119) wohl zu Recht, obwohl die Geburt nicht immer als von Dämonen gesandte Krankheit konzipiert war, denn Plutarch (*Moralia*, 277 b) zitiert Sokrates, der wiederum das Opfern von Hündinnen mit ihren angeblich so leichten Geburten motiviert. Das früheste literarische Zeugnis für einen der Hekate geopfert (?) Hund liefert uns ein Fragment des Aristophanes, das von einem weißen Welpen berichtet,

der zur Göttin der Wegekreuzungen getragen wird - dabei ist noch nicht einmal sicher, ob diese Göttin Hekate ist oder nur deren Funktion ausübt. Die Hunde-(Geister), die Hekate als Schwarm begleiten, sind erst später in der griechischen Literatur beglaubigt - sind sie die Seelen der bei Reinigungsritualen geopferten Hunde, fragt sich Rudloff (119) und reduziert dabei das Potential des Opfervorgangs, z.B. die geheime Identität von Opfer und Opferadressat mit all ihren Implikationen. Feststeht aber, dass Hekate

received both the impurities and the spirits of the dogs,

meint Rudloff (119), wobei es keineswegs erwiesen ist, dass die an Wegkreuzungen geopfert Hunde bzw. Welpen immer in einem Reinigungsritual geopfert wurden, wie Rudloff anzunehmen scheint - schwangere Frauen opferten auch den Geburtsgöttinnen.

Die Identität von Hund und Hekate wird auch von Plutarch (*Moralia*, 368 e) bestätigt, der die gute Nachtsehfähigkeit der Hunde wie der Hekate parallelisierend hervorhebt. Für die Hundsgestalt der Hekate spricht auch, dass die Göttin Artemis eine Frau aus Ephesos in eine Hündin verwandelt und diese Hekate nennt. Dass diese hündische Legende in Kleinasien spielt, dürfte kein Zufall sein, wie es auch kein Zufall ist, dass Artemis dasselbe Wunder in Griechenland auch vollbringt, die Frau dort aber in eine Hirschkuh verwandelt - und sie dennoch mit dem Namen Hekate tauft. Das spricht doch wohl dafür, dass der Hund das ursprüngliche Verwandlungsziel war und nicht die Hirschkuh, in die Iphigenie, die Tochter Agamemnons, in dem Moment verwandelt wird, als der Oberbefehlshaber der griechischen Flotte seine Tochter um günstiger Winde willen zu töten bereit ist. Das hätte der Tochter eines griechischen Admirals nicht gut angestanden, in eine Hündin verwandelt zu werden, wandelten die Herren doch gerade auf dem

Kriegspfad gegen Troja, von wo sie die „Hündin“ (~ Hure) Helena „befreien“ wollten. *Hündin* gegen „Hündin“? Nein, da musste Iphigenie in den sauren Apfel beißen und zur Hirschkuh werden. Die berühmte Iphigenie und die namenlose Frau aus Ephesos - beide tragen sie zum Schluss den Namen der Hekate - beidemale ist Artemis die Ursache der Verwandlung und erscheint als homerisch-moderne Variante der Hekate. Wenn Rudloff (120) daraus folgert, dass beide Frauen

are also reminiscent of the tendency for Greek deities to be identified with the animals that were commonly offered to them,

dann gleicht er zwar das oben kritisierte Defizit aus, übersieht aber, dass Artemis wahrscheinlich nicht beides - Hund und Hirschkuh - zugleich sein konnte, sondern erst nacheinander wurde: Gerade der Mythos von Artemis und Aktaion bringt auf eine verwirrende Weise wieder Hirsch und Hund ins Spiel, und ich leite daraus ab (> IV), dass Artemis ursprünglich nur mit dem Hund, nicht auch mit dem Hirsch identifiziert wurde. Das meint dann auch völlig unerwartet Rudloff, wenn er gegen Hekate und für Artemis annimmt, dass sie im Besitz war der

older association with dogs, but the apparent identification of the two in fifth and later centuries makes it very difficult to be sure. It may be that dogs served two distinct roles, one as companion and the other as an impure animal (> VI: Beng) suitable for purification ceremonies. Artemis would identify mostly with the former role, while Hekate with the latter, at least by the fifth century. The close identification arising in the Classical period between the two deities would similarly confuse these roles for dogs,

meint Rudloff (120) und übersieht dabei, dass wir gerade miterlebten, wie zwei Frau-



Links: Die früheste Darstellung der Hekate auf einer kleinen Terrakottafigur, gefunden in Athen, mit einer Widmung an die Göttin versehen, die geschrieben ist im Stil des -6. Jahrhunderts: Die matronenhafte Göttin sitzt auf einem Thron, trägt ein Stirnband und hat sonst keine weiteren spezifischen Attribute - nur durch die Widmung kann sie als Hekate identifiziert werden. Rechts: Die letzte Darstellung der Hekate, auf dem Fries von Pergamon: Ein einziger Körper hat sechs Arme und drei Köpfe; die Dreiköpfigkeit könnte an Kerberos erinnern, aber der Göttin fehlt alles Chthonische, wie Farnell (II, 557) bemerkt: "The deity of the nether world is marked by the protruding forehead, the forward fall of the hair, the earnest and fixed expression, and the solemnity given by the shadows into which the profiles are cast". Für Farnell ist diese Hekate eine "maidenly goddess", die an die Tradition von Lagina (> 440, 452, 491-3 & 447: Abb. 1.3) anknüpft. Und in der Tat wird sie als junges Mädchen, vielleicht als „Amazone“ gezeigt, denn sie ist bewaffnet mit Speer, Schwert, Schild und Fackel, und sie bekämpft einen schlangenfüßigen Riesen; an ihrer rechten (~ männlichen?) Seite ein von Keller 1909 bzw. 1913 als „pergamenischer Kriegshund“ (unten) identifizierter Vierbeiner: Die Angst des Griechen vor der „Amazone?“ In: Farnell, *Cults*, II, Pl. XXXVIII a (links) & Pl. XL (rechts) & Keller, Fig. 51 (unten).

en kurz vor ihrem sicheren Tod von Artemis verwandelt werden: Die eine in eine Hündin, die andere in eine Hirschkuh. Der Hund ist also keineswegs *mostly* ein Begleiter der Artemis, sondern wird an herausragender Stelle der *Ilias* durch die Hirschkuh als Opfertier ersetzt. Wie für Hekate, so war folglich auch für Artemis der Hund beides: Opfertier und Begleittier bzw. Erscheinungsform - Hekate und Artemis sind weitgehend identisch. Hekate wird in einem Fragment des Aristophanes gleichgesetzt auch mit dem Monster Empusa, das in den *Fröschen* von Aristophanes als Hund beschrieben wird. An anderer Stelle setzt Aristophanes Empusa ausdrücklich gleich mit der chthonischen Hekate (Rudloff, 122).

Besonders bemerkenswert ist, dass Aristophanes in den *Fröschen* wahrscheinlich geheime Komponenten der Mysterienspiele von Eleusis ausgeplaudert hat,

in which initiates were scared by a ghost, and that her role was somehow related to that of Hekate (Rudloff, 122).





Und das ist mehr als eine Vermutung, da wir aus der Homerischen Hymne auf Demeter definitiv wissen, dass Hekate den Unterweltsgang der Kore/Persephone in beide Richtungen geleitet: Da in Kore/Persephone das Schicksal der einfachen Initiandin mythisch überhöht dargestellt wird, ist Hekate auch Mystagoge der real teilnehmenden Mysten in Eleusis. Opfert der Initiand im „modernen“ Eleusis nur noch ein Schwein(chen), so verweist die (vielleicht nicht nur) klangassoziative Analogie des Namens *Hekate* mit dem Numerales *hekaton* (~ hundert) auf eine hohe, in damaligen Begriffen nicht mehr zählbare Menge von Opfertieren, deren zoologische Identität nur der Hund sein kann: Koryakische Verhältnisse im vorhellenischen Griechenland? Auch die Menge der von den Koryaken geopfert Hunde (> I, 329-31) dürfte in der koryakischen Sprache nicht mehr zählbar gewesen sein. Leider ist - anders als bei den Griechen - nicht überliefert, wie die Koryaken diese unzählbare Menge an Hunden bezeichnet haben. Das griechische *hekaton* jedenfalls dürfte etymologisch nicht mit *kuon/kyon* (~ Hund) verwandt sein und noch keinen konkreten Zahlenbegriff impliziert haben, analog zu *Tausendschön* als als Steigerung der adjektivischen Bezeichnung für eine besonders schöne Blume.

Später ließ *hekaton* (~ hundert) den Zahlbegriff unbestimmt errahnen im Gegensatz zu den noch in Einzelschritten zählbaren Einheiten, um eine weitaus größere Zahl der geringsten Zahl entgegenzuhalten (wie auch die Brüder Grimm - allerdings mit umgekehrter Chronologie - annehmen). Dennoch ist eine unterschwellige, d.h. semantische, also nicht linguistische Nähe von *Hund* und *Hundert* nicht zu verkennen, wenn wir zur Kenntnis nehmen, dass im Alt-Alemannischen die Unterabteilung eines Gaues rechtssprachlich bezeichnet wurde mit *hundertari* bzw. *huntre* und in fränkischen Quellen *hundding* bzw. *huntedink* eine Gerichtssitzung über eine solche Landstrecke (~ Gau, Bezirk) bezeichnete; auch der *Hunsrück* (~

Hunsrück) bezeichnet 1442 einen Gauteil wie die Form *Hundschaft* die Bevölkerung eines solchen Gauteils. In einigen Gegenden Niedersachsens bezeichnet *Hund*

ein Flächenmaß zur Ausmessung der Felder, ein Stück Landes von zwanzig Ruten Länge und vier Ruten Breite. als Torfmaß enthält ein Hund Torf sechzig bis siebenzig große Körbe voll Torf ... dem Maße liegt die Einteilung eines Landstrichs in hundert Teile zu Grunde (Der digitale Grimm, Band 10, Spalte 1919, 40).

Dass *Rute* in diesem Kontext von *Roden* abzuleiten ist, wird niemand bestreiten, aber dass *Roden* das Ausreißen der Ruten (~ das Beseitigen des Wurzelwerks der Bäume auf gerodeter Fläche) bezeichnet und so mit der *Rute* (~ Wurzel) des Baumes und über die Zusammenfassung von einer Fläche von 20 x 4 *Ruten* zu einem *Hund* als einer großen Anzahl von *Ruten* und so vermittelt zum Hund selbst in semantischer Beziehung steht, ist wohl ebenso unbezweifelbar - war der *Hund* der Anführer der indo-europäischen Junghirtenschar (> IV), so bestand der Erwerb eines neuen „Königreichs“ durch diese Junghirten sicher zuerst in der Rodung für eine neue Siedlung. Ich nehme an, dass *Hund* und *Hundert* daher im Neolithikum grundsätzlich in einem komplexen Zusammenhang aufeinander bezogen waren. Ebenso waren der Name und/oder die Kennzeichen Hekates wahrscheinlich die Schnittmenge, die zahlreiche lokale und regionale griechische und vor-griechische Göttinnen miteinander teilten und die im Zuge der staatspolitisch-patriarchalen Reformation der Volksreligion(en) zwischen dem -8. und -6. Jahrhundert zunächst unterdrückt, dann zum negativen Elementarcharakter vereinseitigt wurden:

Perhaps there were many Hekate-like figures throughout the Greek world in very early times; towards the end of the Archaic period, some receded in impor-

tance and became merely legendary women, while others fused with Hekate who thus gradually became the primary Guardian-Goddess (Rudloff, 93).

Es ist für den Beginn von einer einfachen Übernahme der vor-griechischen Hekate, der Substitution ähnlicher Göttinnen durch Hekate und dann erst von ihrer raffinierten Anpassung an die neuen religiösen Machtverhältnisse auszugehen: Das legt die früheste Darstellung der sitzenden Hekate in Griechenland (> 496: Abb. XXXVIII) als späte und klassisch gedämpfte Nachfolgerin der Göttin von Çatal Hüyük (> 548: Abb. 107) ebenso nahe wie die unverfälschte und mit zu den spätesten Darstellungen gehörende Hekate als „Amazone“ auf dem Fries von Pergamon (> 497: Abb. XL). Dabei ist

the negative portrayal of powerful women such as Medeia and the Amazons who live outside the bounds of society, both literally and figuratively,

typisch für die patriarchale griechische Literatur, wie auch Rudloff (134 & 19 ~ *rise of Zeus and patriarchal society*) zweifach feststellt, allerdings ohne dabei den Bund zwischen Frau und Hund zu bemerken. Verlassen wir die griechisch-anatolische Hekate und beleuchten wir zum Abschluss unserer Betrachtung dieser paradigmatischen Hundedgöttin den letzten Meilenstein in ihrer langen Karriere:

Hekate Soteira

Hekate die Erlöserin - hier endet die Entwicklung der Göttin, die ihre Karriere begonnen hat als ambivalente Große Göttin, dann von den Griechen nach Hesiod (um -700) zunächst negativ vereinseitigt, also dämonisiert wurde zur Schutzpatronin der „Hexen“, um dann mit den Skulpturen des Alkamenes (Ende des -5. Jahrhunderts) ins harmlose Gegenteil verkehrt zu werden. Von der hellenistischen Epoche an sahen ei-

nige griechische und römische Philosophen Hekate nochmals anders: Jetzt erschien sie als die den Kosmos und die in ihm lebenden Menschen beseelende Kraft. Jetzt war sie wie früher ein Wesen auf der Schwelle, diesmal aber als Mittlerin zwischen den göttlichen und menschlichen Welten. Schon in Vergils *Aeneis* (6. Gesang) erscheint Hekate erlöst von ihrer unterweltlichen Spezialisierung:

Hekate rufend, die Herrin der Unterwelt wie auch des Himmels.

Das plausibelste Hekate-Porträt dieser neuen Denkrichtung lieferten die *Chaldäischen Orakel*, die den Mystizismus und Neo-Platonismus der ersten nachchristlichen Jahrhunderte mit vorbereiteten; der Neo-Platonismus überliefert, dass die Orakel von Julian dem Älteren stammen, der wahrscheinlich in der römischen Provinz Chaldäa in Babylonien aufwuchs und während der Herrschaft Trajans (98 - 117) nach Rom kam. Sein Sohn, Julian der Jüngere, diente wohl als Medium dieser Orakel und war noch in der Kaiserzeit von Marc Aurel (161 - 180) aktiv; in dieser Zeit wurden die Chaldäischen Orakel auch veröffentlicht. Ich will das Philosophische an unserer *Kynosophischen Zeitreise* nicht überbetonen, denn wir interessieren uns mehr für das Kynosophische der Chaldäischen Orakel, die aber immerhin eine Zeittiefe für die *dokumentierte* Hekate eröffnen von Hesiod im -7. Jahrhundert bis ins christliche 11. Jahrhundert.

Auch in den Chaldäischen Orakeln bleibt Hekate eine recht variable Größe, aber das Chthonische wird in den Hintergrund verwiesen, ihr eignet jetzt fast etwas Marienhaftes, allerdings mit deutlich größeren eigenen Kompetenzen: Sie vermittelt zwischen den göttlichen und menschlichen Bereichen und verwandelt dabei die Botschaften. Die Schwelle, auf der Hekate gedacht wird, ist die zwischen den empirisch wahrnehmbaren und den gedanklich erkennbaren Welten, aber auch jetzt, trotz

dieser philosophischen Aufwertung, ist Hekate von dämonischen Hunden umgeben, deren *chariotress* (~ Wagenlenkerin) sie ist: Ein merkwürdiges Bild, das von Pferderenennen geborgt scheint und bei Hunden nur Sinn macht, wenn diese keinen Streitwagen, sondern höchstens einen Schlitten ziehen. Ohne Schlitten allerdings bieten sich Analogien an in den ostasiatischen Hunderenennen (> I, 202), die ja eine durchaus religiöse Motivation hatten, bevor sie profaniert wurden - auch hier geht es um die Passage von einer (empirisch wahrnehmbaren) zu einer anderen Welt, die nur gedanklich erkennbar ist. Hekate ist also die Lenkerin der Hunde in der Luft, auf der Erde und auf oder in dem Wasser (Johnston, 134). Diese Hunde darf man nur anschauen,

before you initiate your body. For being earthly, difficult dogs, they are shameless, and charming souls they constantly drag away from the rites. Those living a wretched life do not stay far away from the unreasoning dogs (aus Fragmenten Chaldäischer Orakel, in: Johnston, 134).

Diese Hunde sind für Gottesbeschwörer schädliche Wesen, sie übermitteln falsche Zeichen, bringen durch Zauber die Seelen vom rechten Weg und vor allem vom rechten Ritual ab, das sie gerade retten soll. Diese Hunde sind eine geradezu unvermeidliche Attraktion für jene, die zu schwach sind für die richtige Lebensführung: Sie verschlingen die Seele, wie der Wolf Rotkäppchen und die Großmutter dazu. Und Hekate müsste die Lenkerin dieser bösen Dämonen sein, die zu Wasser, zu Lande und in der Luft ihr Unwesen treiben - das erinnert, positiv gewendet, an die Kompetenz, die Hesiod an zentraler Stelle in seiner Theogonie der guten Hekate in allen drei Bereichen zusprach. Aber der Himmel der Chaldäischen Orakel ist zweigeteilt, und der Bereich zwischen Erde und Mond gilt als ziemlich unrein, weil die Luftatmosphäre nicht nur nach neoplatonischer Vorstellung bis zum Mond reicht, darüber

aber die reine Lichtatmosphäre beginnt, die als Himmel jenseits des Mondes Wohnort der Götter ist. In Peter Sloterdijks ironischer Brechung nimmt sich das dann so aus:

Man muss den Metaphysikern zugestehen, dass sie wussten, wovon sie sprachen: Was ist von einem Ort zu halten, wo es die Hälfte der Zeit Nacht ist und alles, was lebt, den Tod und den Zerfall vor sich hat? Die Alten waren vom Gegensatz zwischen Form und Sterblichkeit so sehr beeindruckt, dass sie eine todlose Höhenwelt von der todaffizierten Tiefe absetzen mussten. So wurden sie zunehmend von einer dualistischen Vorstellung des Alls durchdrungen: Was unter dem Mond geschieht, wird stets von Misslingen und Auflösung gezeichnet bleiben; hier nämlich herrschen die linearen, endlichen, ermüdbaren Bewegungen, von denen das Altertum nicht sieht, wie sie zu etwas Rechtem führen könnten. Die unzerstörbaren Formen und die Rotationen des ewigen Äthers hingegen sind in den Räumen über dem Mond zu Hause (Sloterdijk, 2005, 32-3).

In dieser Weltsicht ergibt sich dann natürlich ein geradezu folgerichtiger Zwang zur *Entwicklung der Menschheit*, den wir Kynosophen so nicht ganz anerkennen wollen:

Die Religion, nach deren Gesetz und Vorbild der Mensch sein Leben gestaltete und ordnete, ist ... eine platonisierende „Naturreligion“, eine „Naturanschauung“ vielmehr, d.h. eine Wahrheit. Diese Wahrheit wird von den Menschen nur schrittweise erkannt. Auf der untersten Stufe ... ist sie noch verdunkelt. Hier gilt als Urprinzip der Dinge der Stoff, die allein sichtbare mütterliche Erde; die in Wirklichkeit schöpferische, form- und lebenerweckende Kraft der Idee wird nur im Bilde des Wassers gesehen und dem Stoffe gänzlich untergeordnet. Näher der Wahrheit kommt die Religionsanschauung

der zweiten, mutterrechtlichen Stufe; ihr gilt als Ursprung der lebenerzeugenden Kraft der Mond. Aber der Mond ist wohl der reinste unter den irdischen, unter den himmlischen Körpern jedoch der unreinste; erst als der Mensch erkannte, dass die zeugende Kraft immaterieller, geistiger Natur sei und sie, als dem stofflichen Prinzip überlegen, in die Sonne verlegte, war die höchste Erkenntnisstufe dieser Naturreligion erreicht; erst die Herrschaft des geistig-solaren Vaterrechts verwirklicht auch in ihrer menschlichen Ordnung die volle Wahrheit der Natur. Der „Gradation der drei großen Weltkörper“ in ihrem Fortschritt vom stofflichsten Prinzip, der Erde, über die Mischnatur des Mondes zum geistigsten in der Natur offenbarten Prinzip, der körperlos zeugenden Sonne, geht die Entwicklung der Menschheit parallel,

meint Meuli (in: Bachofen 3, 1107) zustimmend, und nur, wer die Herrschaft des geistig-solaren Vaterrechts von seinen welthistorischen Irrtümern und Grausamkeiten abstrahiert, wird wie Karl Meuli begeistert sein, ganz gleich, um welchen Geist es sich handeln mag. So sind die Hunde der Luft aus dem Fragment 91 der Chaldäischen Orakel sublunar, während Hekates Wirkungsgebiet beide Himmel umfasst.

Nur eine himmlische Hälfte Hekates wird also durch diese luftigen Hunde repräsentiert: Es ist der Raum, in dem Seelen gefährdet sind, und er wird in den Orakeln räumlich vorgestellt, so wie abstrakte Konzepte in ihnen personifiziert und somit anschaulich werden: Die Physis als die untere Hälfte der Seele ist mit der materiellen Welt verknüpft, und alles Materielle gilt den Chaldäern als Hindernis, das die Seele überwinden muss.

Die „sublunare Welt“ ist vom Männlich-Sonnenhaften her gesehen, die verächtliche „matriachale Welt“,

weiß Neumann (1950, 339), aber die Chaldäischen Orakel nehmen hier eine merkwürdig ambivalente, ja: rückwärts gewandte Stellung ein: Sie scheinen sich mit dem Weiblichen zu identifizieren, das

sich in allen wesentlichen Erlebnissen seiner Existenz als mit diesem Mond verbunden und mit ihm identisch, als von ihm abhängig und mit ihm zusammengeschlossen weiß (Neumann, 1950, 339).

In die patriarchale Abwertung der sublunaren, d.h. matriarchalen Welt mit den dämonischen Hunden der Luft schiebt sich also ein matriarchaler Filter - die luftigen Hunde und ihre Kollegen und Kolleginnen könnten die Versuchungen sein, denen die Seele ausgesetzt ist, und diese Dämonen werden ebenfalls von Hekate kontrolliert:

The Chaldaean system divided the traditional Hekate; everything within her that was beneficial to man became Hekate/Soul; all that threatened him or retained his soul in the hylic world became Physis and her dogs (Johnston, 140-1).

Was für den Menschen wohltuend ist, das kann für den Neo-Platoniker nur unkörperlich sein - an dieser Schnittstelle zwischen Körper und Geist - modern: *mind & body* - steht Hekate, um der Seele behilflich zu sein. Schon Rohde hielt für Hekate fest:

Wo eine Seele sich mit dem Leib verbindet, bei Geburt und Wochenbett ist sie nahe; wo eine Seele sich vom Leibe scheidet, bei Leichenbegängnissen, ist sie zur Stelle (Rohde, 2, 81).

Die Neo-Platoniker der Chaldäischen Orakel aber enteignen Hekate von dieser Funktion, indem sie dem von ihnen neu geschaffenen Konzept der „Physis“ den direkten Kontakt mit dem Körperlichen zuordnen, wodurch Hekate nur noch indirekten Kontakt zur körperlichen Welt hält. Zwar wird die ein-

seitige Assoziation der Hekate zu den Dämonen, die die patriarchalen Griechen vorgenommen hatten, relativiert, aber gleichzeitig wird Hekate ihrer gerade erst gewonnenen komplementären Totalität wieder beraubt, aus der Perspektive der Orakel wird sie „befreit“ zu einer rundum himmlisch-hilfreichen Göttin, sie avanciert zum Prinzip der Seele schlechthin, ja, sie ist jetzt die Seele, und ihre Hunde werden als irdisch-böswillige Dämonen von ihr, die jetzt fast wie eine Analogie der christlichen Maria erscheint, abgespalten.

Die Re-Konstruktion der ehemals umfassenden Göttin gelingt nur noch in der kynosophischen Analyse. Wir erfahren im 4. Band der *Kynosophischen Zeitreise*, dass die Große Göttin West-Asiens (Inanna, Ishtar, Astarte) für die Beseelung der Mittleren Welt zuständig war, indem sie um den Preis ihrer totalen Entmachtung in die Unterwelt steigt, um die Seelen zur Wiederauferstehung zu bringen, versinnbildlicht in Dumuzi/Tammuz. Wir wissen, dass diese Große Göttin auch und besonders zuständig war für die Seelen der Zukurzgekommenen (früh verstorbene Kinder, vor der Zeit verstorbene Erwachsene), dass sie gerade diese Seelen alljährlich in ihr Heiligtum in Uruk (> 656-7: K6) einlädt zur großen Feier - das ist der Hekate-Aspekt der Großen Göttin Ishtar usw., die deshalb selbst in Hundegestalt erscheinen kann oder von sieben Hunden umgeben ist. Indem die Neo-Platoniker gerade diesen *Schwarm der Hekate* (> 466) von ihr abspalten, entziehen sie der Göttin die Totalität, durch die sie in West-Asien - und nicht nur dort - ausgezeichnet war. Die chaldäische Form der Hekate ist also gerade nicht die Wiederherstellung der Großen Göttin, die sie noch bei Hesiod sein durfte und die zu sein ihr die patriarchalische Konzeption des griechischen Olympos verbot mit der Konsequenz, sie zu negativieren. Gleiche Trennung, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, geschieht in den Chaldäischen Orakeln. Die Enteignung der chaldäischen Hekate von ihrer ursprünglichen Bestim-

mung wird noch deutlicher, wenn wir mit den *Pythagoreern* und Bachofen (2, 130) die *drei Stufen der menschlichen Entwicklung* symbolisiert sehen als Erde, Mond und Sonne:

Das reine außereheliche Naturrecht ist das tellurische (~ erdhafte) Prinzip, das reine Vaterrecht das Sonnenprinzip. In der Mitte zwischen beiden steht der Mond, die Grenzscheide der tellurischen und der solarischen Region, der reinste Körper der stofflichen, vergänglichen, der unreinste der unstofflichen, keinem Wechsel unterworfenen Welt ... Der Mond ist androgyn, Luna und Lunus zugleich, weiblich gegenüber der Sonne, männlich hinwieder gegenüber der Erde ... Der Mond aber beherrscht die Nacht, die Sonne den Tag. Das Mutterrecht kann also mit gleicher Wahrheit dem Mond und der Nacht wie das Vaterrecht der Sonne und dem Tag beigelegt werden.

Konsequent haben die romanischen Sprachen die Sonne maskulinisiert und den Mond feminisiert, während die germanischen Sprachen noch von *Lady Sunshine* und *Mr. Moon* zu sprechen wissen - vielleicht ein Indiz, dass die erste Patriarchalisierung sich nicht bei den germanischen Teilen der Indo-Europäer ereignete.

Zurück zu Hekates Mondposition

Hekate jedenfalls wäre ursprünglich dem Tellurischen zuzuordnen, wie mit ihrem Symboltier, dem Hund, ausschließlich verfahren wird, während sie im chaldäischen Neoplatonismus ihrem ureigensten Element radikal entfremdet wird. Also auch in dieser Perspektive keine Rehabilitierung der Großen Göttin. Es trifft sich merkwürdiger Weise, dass diese patriarchale Abwertung des angeblich rein Stofflichen (~ das Tellurische, Erdhafte, Mütterliche) und die Aufwertung ansteigender Geistigkeit übers

lunare zum solaren Prinzip sich erhalten hat bis in jüngste bewusstseinsgeschichtliche Theorien, und zwar immer mit dem Anspruch unausweichlicher Notwendigkeit: Bei Erich Neumann ist es die Befreiung vom negativen Elementarcharakter des weiblichen Uroboros und die Reduktion bzw. Angleichung der Frau als geschlechtslose Sophia an den philosophischen Mann, die der Anatomisch Moderne Mensch zu bewältigen hat. Bei Rudolf Hernegger, der sich in seinen *kulturanthropologischen Studien* vehement gegen die Tiefenpsychologie positioniert (ohne übrigens Erich Neumann auch nur in seiner Bibliographie aufzuführen), läuft es im Grunde aufs gleiche Resultat hinaus, wenn auch etwas anders begründet. Immer wird eine absolute Notwendigkeit der Entwicklung zum heutigen Zustand proklamiert, auch wenn der als noch verbesserbar erkannt wird - also könnte es auch anders sein. Was offensichtlich nicht zählt, ist die alternative Logik der Paläomentalität, die nicht konträre, sich ausschließende, sondern komplementäre, sich auf höherer Ebene zu sinnvoller Einheit ergänzende Gegensätze kennt. Ein Denkmodell, das in der idealistischen Dialektik Hölderlins auf tragisch-kraftraubendem Umweg erreicht ist, von Marx mit Hegel und gegen Bakunin willkürlich arretiert wird und das im späten 20. Jahrhundert als *fuzzy logic* nur noch dann akzeptiert wird, wenn man den Denkvorgang möglichst genau berechnen, also in seinen Wirkungen eingrenzen, kontrollieren und wirtschaftlich-praktisch umsetzen kann, z.B. als ruckfreies Anfahren und Bremsen lokführerloser U-Bahnen in Japan oder als selbstregulierender Staubsauger. Diese offensichtlichen Zwänge angeblich modernen Denkens und die Vermeidungshaltungen angeblich veraltetem Denken gegenüber, die als unausweichliche Notwendigkeit der Überwindung des alten Denkens scheinbar objektiviert werden, haben ihrerseits etwas Religiöses an sich, das zur eigenen Entlastung wiederum dem zu Überwindenden nachgesagt wird.

Patriarchalisierte Mondfrauen und der Hund als das *Tier der Zerstörung*

Im Zusammenhang mit lunaren Symbolen hat sich bei den Griechen eine Farbmethaphorik etabliert, die Weiß für den Neumond, Rot für den Vollmond und Schwarz für den abnehmenden oder untergegangenen, also den in der Unterwelt weilenden Mond vorsah.

Die drei Farben stellten also die drei bzw. vier Mondphasen dar, aber auch in der patriarchalen Symbolik der Griechen die drei Alter der Mondgöttin als Mädchen, Jung(e)frau und Matrone bzw. Greisin (Ranke-Graves, 1974, 1, 171). Weiß, Rot und Schwarz waren die Farben im altisraelischen Matriarchat, wie Gerda Weiler 1983 über *Das verborgene Matriarchat im Alten Testament* festhält, und sie waren die Farben des mythischen Einhorns, wie Ktesias (> II, 307) in seinen *Indica* berichtet.

Das Einhorn stellte als Kalendersymbol die Herrschaft der Mondgöttin dar (Ranke-Graves, 1974, 1, 278),

und es ist noch im europäischen Mittelalter als Symboltier präsent. Das Einhorn verbindet in Personalunion, was der Hund als *Tier der Zerstörung* auftritt: Wenn Bachofen (4, 137) meint, im Verhältnis Demeters und Kores zu Aidoneus (~ Adonis, in der Homerischen Demeter-Hymne mit Hades fast gleichzusetzen) trete

die finstere Grabesseite der mütterlichen Mondnatur deutlich hervor,

so wird man diese düstere Seite doch eher Hades zuweisen wollen, aber bleiben wir dennoch bei Bachofen, der die Verbindung von Leben und Tod ja nicht nur im Halsband der Harmonia (> IV) erkennt, wenn auch patriarchal verzerrt, sondern auch in den einzelnen Attributen der Mondgöttin sieht und besonders den Hund hervorhebt:

Wir haben den Hund ... schon als Darstellung der stets neu befruchteten, in sich empfangenden Materie, kúon (~ Hund) und kuein (~ empfangen), kennen gelernt und das Tempelbild der von einem phallisch gebildeten Manne verfolgten „hundsgestaltigen Frau“ erwähnt (> 20). In dieser Bedeutung tritt er (~ der Hund) auch zum Monde in die genaueste Verbindung. Er ist Dianens (~ Artemis) Tier, ihrem Dienst geweiht und ihrem Wesen innerlich verwandt. Es ist die Zeugungsidee, welche er mit der Naturmutter teilt, wie er denn in dieser Bedeutung mit Aphrodite und Isis verbunden erscheint (auf ihrem römischen Tempel war Isis auf einem Hunde reitend dargestellt), in dieser Bedeutung auch ... Dionysos auf seinen nächtlichen Liebesabenteuern stets begleitet. Es ist nur eine Folge dieses Zusammenhangs mit der stofflichen Fruchtbarkeit, wenn derselbe Hund nun auch die Schatten-seite der Natur vertritt. Denn wie er in Dianens Geleit als Tier der Zerstörung auftritt (> IV: Aktaion), mit Hekate besonders verbunden wird, dreiköpfig die Unterwelt hütet, freundlich die Ankommenden empfangend, aber jedem die Rückkehr verschließend, so erscheint er nun auf vielen Sarkophagen (> IV: Römische Sarkophage), in der späteren Zeit vielleicht nur als Darstellung treuer, über den Tod hinausreichender Liebe und untrüglicher Hut, im Ursprunge aber als Darstellung des in dem Leben selbst ruhenden Todesgedankens (Bachofen 4, 138).

Die allseits als oberflächlich denunzierte Verbindung zwischen Artemis/Diana und dem Hund, weil nur über den Hund als unumgänglichen tierischen Jagdgehilfen der Jagdgöttin erfasst, wird von Bachofen substantiiert, der mit uns Kynosophen diese Verbindung als *wesentlich und innerlich verwandt* erkennt. Allein schon die Überlegung, wieso sich im patriarchalischen Griechenland eine weibliche Gottheit

erhalten konnte als Jagdgott, führt doch nicht nur mit Borneman zu der Erkenntnis, dass Frauen in früheren Zeiten ebenso Jägerinnen waren wie die Männer. Allerdings betont Bachofen für Artemis/Diana die negavierte Seite des Hundes, auch wenn er zu Beginn noch an die Zeugungsidee erinnert. Zum Ausgleich hebt Bachofen (4, 143) Hekates dreifache lunare Natur hervor und die

Doppelbeziehung des dem Mond so nahe verbundenen Wassers zu Leben und Tod ... Vereinigt doch Hekate in ihrer weiblichen Natur den Doppelpol alles Lebens, die „nascendi et vivendi“ und die „moriendi potestas“ (~ die Macht des Gebärens, Lebens und Sterbens), beide sowohl in ihrer tellurischen als in ihrer lunarischen Stufe.

Über den *Doppelpol des Lebens* rekonstruiert Bachofen hier nicht nur Hekates ursprüngliche Funktion als Große Göttin, sondern ebenso die ihres Begleiters, der eben nicht erst seit ihrer Reduktion zur Mondfrau ihre tierische Erscheinungsweise war. Hekates und Hundes Beitrag zur Bewusstseinsentfaltung des immerhin schon Anatomisch Modernen Menschen kann tiefenpsychologisch definiert werden als das Bild des matriarchalen Uroboros. Wie dieses Bewusstsein erodierte oder zersetzt wurde, sahen wir am Beispiel der Homerischen Hymne auf Demeter, die virtuos und zynisch zugleich mit den Komponenten des matriarchalen Uroboros spielt. Wie aus dem Spiel blutiger Ernst wird, zeigt uns die Geschichte des Hundes (und der Frau) bei den Hebräern. In der ersten monotheistischen Religion der Weltgeschichte, die selbst eine Re-Aktion auf den matriarchalen Uroboros ist, wird der Hund zum schlimmsten Feind Gottes. Wieviel Heuchelei, Selbstbetrug und Selbstschädigung dabei im „Spiel“ ist, das zu entdecken, bereitet einem Kynosophen - verständlicher Weise - großes Vergnügen. Doch zuvor betrachte ich den Katalysator des Monotheismus: „Die Hure Babylon“.

4. Sumer und Babylon: Höhe- und Wendepunkt der Karriere des Hundes als Symboltier



Früheste archäologische Funde in Mesopotamien (~ das Land zwischen den Strömen) werden „nur“ auf ein Alter von 70.000 Jahren geschätzt, denn am Ende der Eiszeit war Mesopotamien noch kein *Land* zwischen den Strömen, sondern ein einziger riesiger Strom, der die Schmelzwasser von Anatolien in den Persischen Golf brachte. Erst im -7. Jahrtausend ließ der Zustrom so weit nach, dass die Fluss-Systeme des Euphrat und Tigris entstanden. Gleichzeitig trockneten blühende Landschaften aus, wurden mehr und mehr zu Wüsten - analog zur Grünen Sahara -, und ihre Bewohner sahen sich gezwungen, in dem mehr und mehr austrocknenden Bett der beiden Ströme Euphrat und Tigris zu siedeln. Die Annahme erscheint logisch, dass das neu entstandene Land hauptsächlich von Norden her und von den Sumerern besiedelt wurde. Die mesopotamische Legende der *Sieben Weisen Männer* will aber, dass die Sumerer von der See her nach Mesopotamien gekommen seien. Das führt zu der These, die Oates 1960 so ähnlich formuliert hat, dass die ersten Bewohner nicht Sumerer, sondern elamo-drawidisch sprechende Eingeborene des südlichen Mesopotamien waren mit Kontakten zum Iranischen Hochland. Diese Erstbewohner wären dann von den eher aus Nordosten kommenden Proto-Sumerern überformt worden und aus diesem Schmelztiegel wäre die erste Hochkultur - Sumer - entstanden. Das Alte Mesopotamien deckt ungefähr den heutigen Staat Irak ab: Die oberen zwei Drittel, durch eine Hügelkette von der südlichen Region abgetrennt, entspricht dem Alten As-

syrien, das untere Drittel ist Babylonien, das selbst im -3. Jahrtausend wiederum geteilt war in eine nördliche Hälfte - Akkad - und eine südliche - Sumer. Natürlich kamen die ersten Siedler nicht nur von Norden oder vom Südosten über See, sondern aus der Arabischen Halbinsel und vom Rand des Iranischen Plateaus. Man weiß wenig über die Herkunft der Sumerer, aber dass es sie gegeben hat, dass sie eine Kultur und auch eine ethnische Einheit bildeten, das ist wenigstens bekannt. Dafür weiß man über die Akkader mehr: Sie sind der älteste bekannte Zweig der Semiten, akkadische Namen werden bereits in 4.800 Jahre alten Dokumenten genannt. Die akkadische Sprache ist mit dem Altägyptischen und dem Berber verwandt und mit Dialekten, die in Äthiopien gesprochen wurden, bevor die Träger der eigentlich äthiopischen Sprachfamilie das Land betraten. Die Proto-Akkader lebten also in einer Region, *that was close to peoples who spoke those various languages* (Bottéro, 9). Wir haben in den semitischen Akkadern also so etwas wie das *missing link* zwischen der Grünen Sahara und der Arabischen Halbinsel. Ich weise nach, dass zu den ältesten semitischen Clans der Hunde-Clan gehört (> IV), der auf der Arabischen Halbinsel im Norden wie im Süden zu den mächtigsten und ältesten Clans vor der Islamisierung zählte.

Thus throughout several millenia a large group of Akkadians occupied the northern edge of what was to become the Great Syro-Arabian Desert, or Syria. They lived there as semi-nomads, devo-

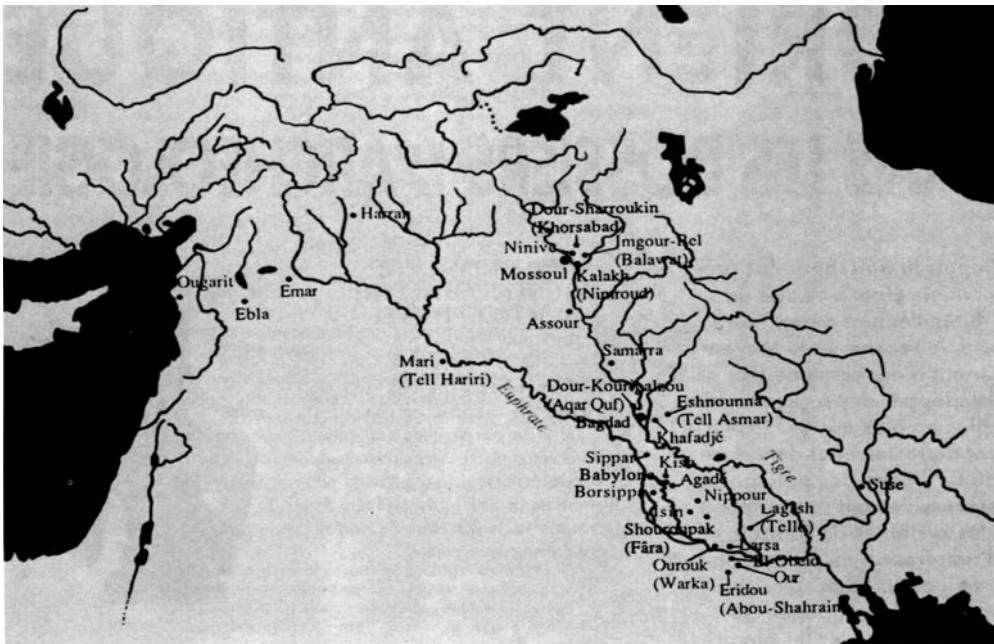
ting themselves primarily to raising sheep and goats. In order to arrive in lush and fertile Mesopotamia, which must have tempted them, they had only to follow the flow of the Euphrates (Bottéro, 9-10).

Und genau in dieser *northern edge of what was to become the Great Syro-Arabian Desert, or Syria*, ist der nördliche Hunde-Clan als einer der ältesten semitischen Clane nachweisbar. Dem Euphrat folgt von Norden aus, und zwar genauer: von Harran aus der uralte Karawanenweg, und in Harran (507: Karte) ist über mehrere Jahrtausende ein hündisch konnotierter Mondkult nachgewiesen; auch Abraham als biblischer Patriarch und vormaliger matriarchaler Jahreskönig wird mit Harran assoziiert. Bei ihrer angeblich jahrtausendelangen Nord-Süd-Infiltration Mesopotamiens müssen die Proto-Akkader dann am Ende des -5. Jahrtausends ersten Kontakt mit den Sumerern gehabt haben.

Sprachgeschichtlich darf man aber annehmen, dass die Akkader zuerst Kontakt mit den Proto-Sumerern hatten, die aus dem semitischen Gott *El* einen sumerisierten *Enlil* zu ihrem Hauptgott machten, der dann die Göttin *KUR* der vorsumerischen Bevölkerung Südmesopotamiens (> 112 ff.) auf raffinierte Weise entmachtete. Diese Usurpation einer männlichen Gottheit und diese Niederlage einer weiblichen Gottheit führt - wie in Ägypten - einerseits zu einer der ersten „Hochkulturen“, andererseits wirkt sie sich unmittelbar aus auf den soziokulturellen Rang des Hundes, wie ich noch zeigen werde. Das Zusammentreffen von Akkadern und Sumerern ließ eine Kultur entstehen, die nicht nur Jean Bottéro für den *Ancestor of the West* hält. In den Metamorphosen dieser mesopotamischen Kultur von der sumerischen bis zur assyrischen und darüberhinaus erlebt der Hund Höhe- und Wendepunkt, Glanz und Elend seiner Karriere als Symboltier. Der Höhepunkt in der Karriere des Hundes als entfaltender Faktor

Mesopotamische Zeitleiste	
Name der Epoche	Dauer
Ubaid/Obeid	-5.900 bis -4.300
Uruk	-4.300 bis -3.100
Sumer	
Frühdynastische Zeit	-3.500 bis -1.800
Akkad-Zeit	
Neusumerische Zeit	
Altbabylonische Zeit	-1.800 bis
Kassitische Zeit	
Isin II-Zeit	
Neuassyrische Zeit	
Neubabylonische Zeit	
Spätbabylonische Zeit	-1.000
Andere	-1.000 bis 0

des menschlichen Bewusstseins ist seine zentrale Rolle bei der Heiligen Paarung bzw. bei der Heiligen Hochzeit. Mesopotamien gilt Altorientalisten als Wiege der Heiligen Hochzeit. Allerdings wären sie keine Wissenschaftler, wenn sie vor lauter Bäumen den Wald noch sähen: Einige Spezialisten wollen die Heilige Hochzeit als spezifisches Zeremoniell auf Süd-Mesopotamien, genauer noch: auf Uruk (> 656-7: K6) beschränken. Da ist mir Heinz Hungers gesamtasiatische Perspektive lieber, der die Heilige Hochzeit auch auf dem indischen Subkontinent nachweist. Und Urs Winter erweitert 1983 in seinen *exegetischen und ikonographischen Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* den geographisch viel zu eng gezogenen Rahmen gewisser Altorientalisten um den westsemitischen Raum. Ich selbst habe mit der Hilfe des alten Leo Frobenius die Heilige Hochzeit in Afrika nachgewiesen und hier besonders die hündische Konnotation der Zeremonie.



Karte des antiken Mesopotamien: Harrans zentrale Lage zwischen Anatolien im Norden, Mesopotamien im Südosten und Syrien, Palästina und Ägypten im Südwesten. In: Duclos, 48.

Ishtar - die Göttin der Heiligen Hochzeit und ihre sieben Hunde

Im vorigen Kapitel gelang es mir mit der Hilfe von Gerburg Treusch-Dieter, die rituellen Komponenten der Heiligen Hochzeit und deren hündische Konnotiertheit selbst da nachzuweisen, wo die größten Verächter der „Hundsköpfigen“ zu finden sind, nämlich im ach so zivilisierten antiken Griechenland: Hier natürlich nur noch als Restbestände in einer Hymne über Demeter und Kore, die die patriarchale Negativierung des Zeremoniells zum Ziel hat: Am widerständigsten Material gelingt Treusch-Dieter weitgehend die Re-Konstruktion der vor-patriarchalen Ur-Form. Und mit Hilfe des guten, alten Johann Jakob Bachofen, den heutige Matriarchats-theoretiker für einen Märchenonkel halten, werde ich im 4. Band Treusch-Dieters griechische Re-Konstruktion noch um das Halsband der Harmonia ergänzen, dessen Nachfolger wahrscheinlich der Torque in

ganz Europa ab dem -3. Jahrtausend wird. Dieses Halsband ist bereits in Mesopotamien nachweisbar als eines der wenigen Kleidungsstücke der Frau im Zeremoniell der Heiligen Hochzeit (> 125: Abb. 612). Es ist identisch mit dem mesopotamischen Hundehalsband und wird von der Berliner Orientalistin Ruth Opificius vorsichtig als *dog collar* umschrieben: Schaeffer, ein Archäologe, der in Spanien und in Byblos (> 656-7: E4) und Ugarit (> oben) im Libanon gearbeitet hat, wagte die These, die im Libanon gefundenen Torques seien der Ursprung ihrer europäischen Kollegen; da aber einige europäische Torques sich als erheblich älter herausstellten als ihre Kollegen im Nahen Osten, zerfiel Schaeffers Theorie - es bleibt die Einsicht, dass die europäischen und die westasiatischen Torques weitestgehend identisch geformt sind, also wohl auf eine gemeinsame Vorlage u.v.a. auf eine gemeinsame Idee zurückgehen, die auf Menhiren visualisiert ist (> 47-8: Abb. 199 & 209). Nimmt man den Fruchtbaren Halbmond als

Quellgebiet der Heiligen Hochzeit an, dann begrenzt man die Idee auf ihre spätneolithische, besser: bronzezeitliche Variante. Als Heilige Paarung ist sie viel älter und kann bereits in Afrika - dort sogar anfangs ohne hündische Konnotiertheit - oder im „Korridor“ entstanden sein, dann war sie dort wahrscheinlich bald hündisch konnotiert. Obwohl also West-Asien für Heilige Paarung und Heilige Hochzeit ein Kerngebiet darstellt, wird gerade dort, wo die archäologische und philologische Quellenlage zur Heiligen Hochzeit die geringsten Probleme bietet, nämlich in Mesopotamien, deren hündische Konnotiertheit nur mit Schwierigkeiten nachzuweisen sein. Das liegt auch an einem west-asiatischen Spezifikum: Die Hunde-Priester (~ *kelebim*) der Göttin können - müssen aber nicht - Eunuchen sein. Dieser Geschlechtswandel entspricht Kores geschlechtsloser Position in der Homerischen Hymne auf Demeter und ist vielleicht analog zum asexuellen Vatergott, wie wir ihn in Zeus als zweiter Vater des Dionysos (> 417) bereits kennenlernten und in Israel als Jahwe mit ähnlichen Ambitionen noch kennenlernen (> IV): Das Ergebnis des patriarchalen Kult- und Kulturbruchs ist die angebliche Unfruchtbarkeit der Frau, so ziemlich das Gegenteil dessen, was das Motiv für die Veranstaltung der Heiligen Hochzeit in Mesopotamien war, nämlich der Wunsch, durch sympathetische Magie (~ z.B. springt man in die Höhe, wenn das Korn wachsen soll) mit dem realen oder symbolischen Koitus von (Priester)-König und oberster Priesterin Fruchtbarkeit im umfassenden Sinn (nämlich für Pflanzen, Tiere und Menschen) für das Land (~ *KUR*) zu garantieren: Da die Große Göttin die Fruchtbarkeit generell gewähren konnte, musste man(n) als ihr Verehrer seinen Samen (~ Sperma) in die Repräsentanten der Göttin ergießen, seien sie nun Priesterinnen oder Priester. Dieses Tempelpersonal verband also Gottesdienst mit freizügigen sexuellen Praktiken, die patriarchale Zeitgenossen wie Herodot als lasterhaft bezeichneten, weil sie die sakrale Funktion

nicht begriffen. Da die Priester der Göttin ihre Männlichkeit geopfert hatten, gab es neben der heterosexuellen „Prostitution“ auch homosexuellen Verkehr. Zum mesopotamischen Tempelpersonal der Großen Göttin gehörten daher verschiedene Arten weiblicher und männlicher Priester, darunter der sumerische *gala*, der in assyrischen Dokumenten als Kastrat geschildert wird. Aber der *gala* ist ursprünglich eine männlicher Klageliedsänger, der schon in Tempelakten aus der Mitte des -3. Jahrtausends üblicher Weise zusammen mit weiblichen (berufsmäßig?) Trauernden und Klageliedsängerinnen gemeinsam aufgelistet wird. In ihren Hymnen preisen männliche wie weibliche Sänger gemeinsam die Gottheit, um sie gnädig zu stimmen:

The expressed purpose of these liturgies, as was the case with nearly all Mesopotamian temple ritual, was to calm the heart of the deity (Roscoe, 213).

Nun mag man es für Zufall halten wegen der sehr allgemein gehaltenen Formulierung Roscoes - *to calm the heart of the deity* -, dass ich mich an das Motiv des Schamanen erinnere, der zur „Herrin der Tiere“ aufbricht, um ihr Herz zu beruhigen über eventuelle Verstöße gegen die zeremonielle Jagd, aber es gibt in Mesopotamien noch weitere sehr deutliche Übereinstimmungen mit dem Schamanismus, so dass der *gala* mit seinen Kolleginnen als Weiterentwicklung, Adaptation und Spezialisierung des Schamanismus erscheint. Einem altbabylonischen Text zufolge hat der Gott Enki den *gala* speziell erschaffen, um herzergreifend besänftigende Lieder für die Große Göttin Inanna zu singen - die Beziehung des männlichen Sängers zur weiblichen Gottheit geht aber noch weiter: Die Klagelieder wurden in einem speziellen Soziolekt gesungen, der *eme-sa* genannt wurde, und dessen einziger anderer Zweck es war, die direkte Rede weiblicher Gottheiten wiederzugeben. Aber nicht nur auf göttlicher, sondern auch auf menschlicher Ebene waren die *gala* für

bestimmte Frauen zuständig: Sie hatten einige Mitglieder des weiblichen Tempelpersonals zu beaufsichtigen, und diese Frauen nennt man etwas unbedacht *Prostituierte*, etwas weniger unreflektiert *sakrale Prostituierte*. All diese *gala*-Kennzeichen lassen vermuten, dass der *gala* ein die Geschlechtergrenzen übersteigendes Wesen war. Ob diese *cross-border*-Aktivitäten sich nur im Ritual oder auch im Alltag als soziale Rolle oder Identität manifestieren, ist nicht klar – die Vermutung Roscoes, das Singen von Klageliedern sei ursprünglich nur eine Angelegenheit von Frauen gewesen und der *gala* habe das Lamentieren später in sein Repertoire übernommen, halte ich für anachronistisch, da wir wissen, dass es eine der Hauptaufgaben des Schamanen war, die Seele der Verstorbenen auf den richtigen Weg zu bringen, und dazu gehörte sicher auch eine korrekt ausgedrückte Betroffenheit, die er mit der Zeit beruflich schematisierte. Auch die homosexuialisierende Tendenz dieser geschlechtsübergreifenden Selbstdarstellung ist uns schon von Schamanen bekannt, so dass uns das sumerische Sprichwort nicht überrascht:

When the gala wiped off his ass (he said), 'I must not arouse that which belongs to my mistress' (~ die Göttin Inanna) (in: Roscoe, 214).

Und in der Tat wird das Wort *gala* mit den sumerischen Zeichen für Penis und Anus geschrieben, wodurch das *ass-wiping* einen besonderen Sinn erhalten könnte. Später wird im Assyrischen der *gala* zum *kulu'u*: *He is not a male* (in: Roscoe, 214), womit der *gala* als *kulu'u* ziemlich eindeutig ein Eunuch zu sein scheint – die letzte, physiologische Konsequenz der Angleichung an Geschlecht seiner Großen Göttin: Der *gala* als Priester der Großen Göttin will deren fruchtbare Ambivalenz nachahmen, indem er sich selbst freiwillig kastriert, um als Frau zu erscheinen. Im matriarchalen Uroboros ist die Göttin sowohl mit männlichen als auch mit weiblichen Attributen gekenn-

zeichnet, weil sie aus sich selbst heraus neues Leben zu erzeugen scheint: Sie ist Erzeuger und Gebälerin in Personalunion. Obwohl der *gala* sich äußerlich dem Status der Göttin angleicht, verfehlt er das eigentliche Ziel, da er nach seiner Selbstkastration weder männlich noch weiblich, sondern ein Drittes ist, das keinesfalls neues Leben aus sich oder mit und aus anderen hervorbringen kann. Bedenkt man aber, dass in einer Hymne die Göttin

Inanna as a woman changed into a man
(Roscoe, 215, FN 92)

geschildert wird, erscheint der *gala* als weiblicher Partner der männlich auftretenden Göttin, womit das *ass-wiping* des *gala* eine ganz neue Bedeutung gewinnt, v.a. wird dann auch der Hinweis auf *that which belongs to my mistress* verständlicher, da es am weiblichen Pendant der männlichen Vagina des *gala* (seines *ass* also als imaginärer Vagina) wohl etwas, aber an ihrer realen Vulva/Vagina nichts abzuwischen gibt: Dass das Abwischen der austretenden Körpersekrete zum Service gehörte, macht ein anderes, babylonisches Dokument um -1.000 deutlich, das für sich allein genommen ebenso undeutlich bliebe wie das sumerische Sprichwort vom *ass-wiping gala*: In diesem babylonischen Liebeslied, ediert von W.G. Lambert in seiner Sammlung der *Divine Love Lyrics from Babylon*, wird die Heilige Hochzeit beschworen, die in Babylon am Neujahrsfest vom babylonischen Reichsgott Marduk (obwohl verheiratet mit der Göttin Sarpanitum) mit der unverheirateten Göttin Ishtar als seiner Geliebten vollzogen wird. Ishtar ist mit dem Hund konnotiert, wofür ich noch hinreichend Beispiele bringe. Ich begnüge mich hier mit der Erwähnung einer Skulptur aus Hatra, die durch eine Inschrift Ishtar gewidmet ist und sie als Göttin darstellt, die auf einem Thron sitzt und auf ihrem Haupt einen Kalathos trägt (d.i. zunächst die Bezeichnung im antiken Griechenland für einen aus Weiden geflochtener, an einen Lilienkelch erinnernden Korb

und dann die Bezeichnung für den Kopfschmuck besonders der weiblichen griechischen Gottheiten und schließlich das Kernstück des korinthischen Kapitells, wie uns Herr © Duden informiert). Wichtig für uns Kynosophen ist die Information, dass es sich um Flechtwerk handelt, was mit der Frisur übereinstimmt der *Frau am Fenster* (> II, 259: Abb. 60) als der irdischen Repräsentantin der Göttin; zusätzlich ist das *Flechtwerk* verknüpft mit dem Mythos von Oknos, dem Seilflechter (> IV). Über den westasiatischen Rahmen hinaus können wir hier auch festhalten, dass auch die Gespielinnen der von Hades geraubten Kore wie die Sirenen und die Furien und die Totenbräute auf den antiken Bilddokumenten auch den Spirallocken-Stirnkranz der Gorgo tragen (Treich-Dieter, 125-6): Diese Spirallocken haben eine uralte Tradition (> 211 & 280). Kommen wir wieder zurück zu unserer frisierten Göttin Ishtar: Ein Adler ist im Begriff, der Göttin eine Krone aufs bereits geschmückte Haupt zu setzen: Der Adler ist Symboltier - Tubach (268) nennt das *eine animalische Verkörperung* - des Sonnengottes. Und rechts von der Ishtar sieht man einen Hund, der sie beschützt (*un chien se tient en garde à sa droite*, in: Milik, 165) und unter dessen Füßen ein Mensch liegt, der den Genius der Quelle Efra repräsentiert, wie Milik meint. Es sind also alle wesentlichen Kennzeichen der Göttin an dieser Skulptur vorhanden, aber das wesentliche Charakteristikum ist - und das meint auch Milik in Bezug auf eine ähnliche Darstellung auf einem Relief in Palmyra (> IV) -

Le trait essentiel de la déesse principale de l'image ... est la présence de l'animal-attribut qui est le chien des enfers (Milik, 165).

Der Hund ist bzw. war also wesentliches Attributtier auch der Göttin Ishtar, weil er an ihre alles entscheidende Tat erinnert, nämlich an die Befreiung des Tammuz aus der Unterwelt. Bevor wir die Episode zwischen Marduk und Ishtar analysieren, wer-

fen wir einen Blick auf die Heilige Hochzeit, wie sie in der späten Zeit Babylons als Staatszeremoniell wahrscheinlich veranstaltet wurde - dann gehört der Hund längst nicht mehr zu den Symboltieren, aber er ist aufgehoben im Drachen, der sich zusammensetzt aus Schlange, Hund und Löwe - vergessen wir nicht, dass in Mesopotamien Löwe und Hund zoologisch den Caniden zugeordnet waren:

Das babylonische Neujahrsfest als Rahmenveranstaltung der Heiligen Hochzeit

Der Jahresanfang lag in Babylonien in der Zeit der Frühjahrstagundnachtgleiche: Es war die Zeit der Winterregen und die Zeit kurz vor der Ernte, deren Erfolg oder Misserfolg man schon abschätzen und so Schuldverhältnisse regeln konnte, die man nicht mit ins neue Jahr nehmen wollte. Der exakte Jahresbeginn schwankte wegen des Mondkalenders und der Anwendung von Schaltmonaten. Das Jahr war in zwölf Monate eingeteilt, und der 6. Monat *Ululu* (August/September) und der 12. Monat *Adaru* (Februar/März) kamen als Schaltmonat in Frage. In der Regel begann das neue Jahr in Babylonien mit dem 1. Nisannu (März-/April) und endete am 30. Addaru. Das Neujahrsfest wurde zu Beginn des Monats Nisannu gefeiert und dauerte vom ersten bis zum elften Tag des Monats. Das seit der zweiten Hälfte des -3. Jahrtausends als Fest eines der Haupttempel gefeierte Akitu-Fest wurde schon früh mit dem Neujahrsfest verschmolzen:

Man feierte das Neujahrsfest als kultische Einleitung des stark landwirtschaftlich geprägten Jahres. Es sollte den göttlichen Segen für die Fruchtbarkeit des Landes und das Gedeihen des Staates sichern (Marzahn, 44).

Das wesentliche Motiv des Neujahrsfests - umfassende Fruchtbarkeit für das kommende Jahr zu garantieren - blieb nicht nur in

Mesopotamien gleich, aber die Details variierten je nach Stadtstaat oder Region und müssen uns nicht interessieren. Frühes Modell für die Heilige Hochzeit war sicher die Heilige Paarung als Vereinigung von Schamane und Schutzgottheit der Tiere, Pflanzen und Menschen, aber auch die *wedding customs in ordinary usage between men and women* (Buren, 1) waren entweder Vorbild oder Abbild der Heiligen Hochzeit, die dann mit der Zeit immer festlicher und detaillierter durchritualisiert wurde, bis sie den Status eines kultischen Mysteriums erreichte, in dem stellvertretend für den göttlichen Sohngeliebten, z.B. Dumuzi/Tammuz, und für die Göttin, z.B. Inanna oder später Ishtar, der König und die oberste Priesterin den Akt real oder symbolisch, aber auf jeden Fall feierlich vollzogen. Das Schicksal des Tammuz ist, dass er in der Unteren Welt von der noch weiblich konzipierten Gottheit Ereshkigal/Allatum als Geliebter festgehalten wird und von der Göttin Inanna bzw. Ishtar ausgelöst werden muss, die ihm Nahrung bringt in die Untere Welt, Rituale durchführt, um ihn wiederzubeleben, und die ihn dann wieder in die Mittlere Welt zurückholt, nachdem sie sich jeglichen „Schmucks“, also jeglichen Schutzes und Machtanspruchs entledigt hat. Ursprünglich bedeutet *kigal* „untere Erde“ ohne den Nebenbegriff „Totenreich“ (Jensen, 215). Das spricht ebenfalls für die ursprünglich rein schamanische Konnotation dieser Unteren Welt. Dass die Göttin der Seele des Tammuz Nahrung bringt, um ihn am Leben zu erhalten bzw. wieder zum Leben zu erwecken (*carrying with her abundant victuals to revive him*: Buren, 15), lässt uns erkennen, dass der Brauch, Toten Nahrung mit auf den Weg zu geben, zunächst der Sicherung ihres Weiterlebens nach dem Tode dient. Später erst verändert sich das Motiv dieses Brauchs, wenn der Verstorbene den Hund am Eingang zur Unterwelt mit den beigegebenen Kuchen besänftigen soll, damit er den Toten in die Etage der Unterwelt aufnimmt, von der aus Wiederauferstehung möglich ist. Noch später - mit entfaltetem Eigentums-

verhältnissen - dürfte man ein lebhaftes Interesse daran entwickelt haben, dass die Seele des Verstorbenen gerade nicht mehr die Unterwelt verlassen kann, wozu paradoxer Weise wieder der Hund beiträgt, der die Seelen nur noch ein-, aber nicht mehr auslässt. Es mutet schon beinahe zynisch an, dem Toten Kuchen gerade für den mitzugeben, der ihn an der Rückkehr hindern soll. Was auch immer das Motiv war, in diesem Szenario sind alle Elemente versammelt, die den schamanischen Abstieg in die untere Welt ausmachen. Nachdem nun der Bräutigam in die Mittlere Welt zurückgeholt ist, findet die Heilige Hochzeit statt. Die frühesten Tempel standen in ländlicher Umgebung, um sie herumgebaut waren die Hütten des Tempelpersonals, das sich selbst unter den Schutz der Tempelgottheit stellte: Der Keim zum künftigen Stadtstaat war gelegt, in dem der Verlust der ländlichen Überschaubarkeit mit der Zeit zu einer Verselbständigung der eigentlich nur einmal im Jahr durchgeführten Heiligen Hochzeit und zur urbanen, nicht-sakralen Prostitution führte. Vermutlich wiederholte man das Fest der Heiligen Hochzeit zum Zeitpunkt der zweiten Sonnenwende und fand dann weitere Anlässe, um aus der Veranstaltung zuerst sicher nur religiösen, doch dann immer mehr auch profanen Gewinn zu erzielen. Das ergab sich wahrscheinlich ganz zwanglos, da der Bräutigam (Priester oder Priesterkönig) feierlich im Geleitzug durch die Gemeinde zum Tempel der Braut geführt wurde und derselben Geschenke mitbrachte, die nach dem Akt die Teilnahme des überirdischen Partners bezeugten. Davon waren die wichtigsten

ornaments such as a splendid girdle of big beads, a sacred utensil in the shape of an animal, or even a living animal (Buren, 9).

In Mesopotamien war das Tier meist ein Löwenbaby, aber der Blick nach Ostasien zu den weniger anspruchsvollen Nivkh zeigt, dass i.d.R. das Tier geschenkt wurde, das

den höchsten wirtschaftlichen Nutzen hatte, bei den Nivkh als Jägern und Fischern der Hund, in neolithischen Gesellschaften dann Schaf oder Ziege usw. Daraus entwickelte sich der irdische Besitz der Göttin in Gestalt von immer größer werdenden Schaf- und Ziegenherden, während der Tempel des Gottes bzw. (Priester)-Königs Bullen, Kühe und Kälber sammelte und durch kluge Zucht veredelte - in einer früheren Form der Heiligen Hochzeit, in der bezeichnender Weise der geringere Rang des Partners deutlicher wurde, war jedoch er der Schäfer und noch nicht der Rinderhirt:

The individual who was nominated to play the part of her consort was called 'the shepherd' ... It must have been conferred originally in a literal sense, because the sacred flocks were placed in his care, theoretically if not actually (Buren, 38),

und Wolkstein führt diese Überlegung weiter, wenn sie erwägt:

The Sumerian pantheon, or "family" protective of Sumer's interests, prefers the shepherd to be the one to share Inanna's marriage bed. The preference may be the result of one or several reasons: As sheherd, Dumuzi can take care of land and provide for his flocks, thus proving that he can take on the leadership of the land ... Of all ancient professions, none was more demanding than shepherding or husbandry; care and protection of animals was a twenty-four-a-day occupation (Wolkstein, 155 & FN 21).

Und wir erkennen weiter, dass hier auf sakraler Ebene die pastorale Realität wiederholt wird, in der der Mann der Hüter der Herden seiner Frau ist, ohne Eigentumsrecht. Diese ökonomisch niedrigere Stellung verhindert nicht das Schäferstündchen, an dem das Schäferhündchen nicht nur real als Zaungast, sondern metaphorisch als Gatte

der Frau teilnimmt. So ergibt sich auf sakraler Ebene ganz zwanglos, dass vor der körperlichen Vereinigung das Paar die sakralen Nutztiere gemeinsam füttert, eine Geste, in der sich der einfache Bauer gern wiedererkennen kann: Seinesgleichen geschieht. Das Löwenbaby (an Stelle des Hündchens) entspricht einerseits dem ins Monarchische gesteigerten Repräsentationsbedürfnis der Stadtstaaten, das Löwenbaby nimmt die verheißene Fruchtbarkeit als Ergebnis der Heiligen Hochzeit sichtbar vorweg. Der Gürtel aus großen Perlen muss eine uralte Tradition haben, sehen wir ihn doch zusammen mit der ebenfalls uralten Frisur und mit dem Hunde-Halsband (> 52: Abb. 302 & 125: Abb. 612 & 130: Abb. 443) der Göttin schon auf einem der frühesten Motive der Heiligen Hochzeit in der Grünen Sahara (> 140: Abb. 64.5). Aus diesen Geschenken entstand mit der Zeit der Reichtum des Tempels, aber wohl auch die private Gier der Staatsschauspieler, die die Heilige Hochzeit vollzogen. So entstand wohl der Kultvollzug gegen Gebühr, so dass man jetzt wohl tatsächlich von Prostitution, wenn auch weiterhin sakraler, reden könnte:

Entwicklungsgeschichtlich ist die Prostitution kein Abfallprodukt eines dekadenten Epigonenzeitalters, sondern zuerst und vor allem ist die Kultprostitution konsequente Weiterführung der „offenen“ genitalen Kommunion und als solche integralfunktionaler Bestandteil des archaischen Kulddramas (Hunger, 35).

Die Kultprostitution ist also ein Urphänomen paläomentaler Frömmigkeit, eine tatsächlich religiöse Institution und - was auch Hunger (35) betont - *genauso alt, wenn nicht älter als jede Form von Ehe*. Damit ergibt sich kein Gegensatz, sondern eine Konvergenz zwischen dem Inuit-Verhalten der sakralen Promiskuität und dem nordafrikanisch-vorderasiatisch-indischen Zeremoniell der Heiligen Hochzeit. Natürlich bewirkte die Kultprostitution als geni-

tale Kommunion gegen Gebühr eine Verschiebung vom einmal jährlichen Ereignis hin zu einer Einrichtung, die das ganze Jahr über dauerhaft disponibel war:

Die dramatische Stufung des eigentlichen Kultdramas wurde auf ein Minimum beschnitten: die Entrichtung einer bescheidenen Eintrittsgebühr. Kommerzialisierung im Verein mit Professionalisierung markierten die ersten Abdrifterscheinungen (Hunger, 35),

denen dann im Zuge der beginnenden und immer mehr zunehmenden Desexualisierung der Religion hin zum Monotheismus noch kräftig nachgeholfen wurde. So wird aus einem öffentlichen ein intimer Vorgang, der Sexualakt wird privatisiert und es entsteht die bürgerliche Liebe:

Das Mitmachen an einer derartigen Kultveranstaltung war ehemals grundsätzlich frei von persönlicher Neigung oder Verliebtheit und selbstverständliche Pflicht für jeden Mann und jede Frau, die der Kult- oder Dorfgemeinde angehörten. Es gab keine Wahl (Hunger, 36).

Nachdem aber die einzigartige Gottesbraut abgelöst war von einer Schar professioneller Damen, wurde Sex auch zu einer Frage der Wahl. Aber auch diese menschlich-allzumenschlichen Aspekte interessieren uns weniger, dafür nehmen wir keineswegs erstaunt zur Kenntnis, dass auch hier die göttliche Braut sich für das schicksalschwangere *date* mit dem (Priester)-König vorbereitete durch ein Bad im Fluss, mit dem die rituelle Reinheit, aber auch die Jungfräulichkeit der Braut wiederhergestellt wurden (*restoring her virginity*: Buren, 9). Der Glaube an diese wunderbare Wiederherstellung des Unwiederbringlichen muss auch den alten libyschen Brauch des Jungfrauenkriegs (> II, 200) motiviert haben, da auch hier junge Frauen in Jungfrauen rückverwandelt wurden. In der alt-

babylonischen Liturgie der Heiligen Hochzeit fand das Bad in dem Raum statt, in dem die Hochzeit selbst vollzogen wurde, um

*die göttlichen Gesetze zu vollenden für den Tag des Beischlafs
Zu Neujahr, dem Tag der heiligen Riten.*

Brautschmuck und Schminke, die der Repräsentantin der Göttin angelegt werden, haben eindeutige Bezeichnungen: *Mann komm, komm!* heißt der Schmuck, und die Schminke wird *Der Mann soll endlich kommen* genannt. *KUR* ist natürlich auch mit von der Partie, und zwar als *hochgewölbter Hügel (meiner Scham)* (in: Hunger, 119). Wenn wir *KUR* bislang im frühen Mesopotamien als ein Totem begriffen haben, das mit einem Stein oder Steinhäufen oder Gebirge assoziiert war, so erkennen wir jetzt, dass dieses Gebirge als realer Gipfel eines Berges und als metaphorischer Venusberg die anatomisch *Schamberg* genannte Erhöhung der Göttin wie ihrer Repräsentantin ist. *KUR* wird jetzt als Spender von Fruchtbarkeit und Überfluss nachvollziehbarer, als es der abstrakte Rahmen ermöglichte, den wir uns mit Helga Piesls im Grunde reduzierender Analyse des Totems erarbeiten konnten (> 112 ff.). Jetzt schließen sich auch *KU* (~ Hund) und *KUR* zu einer sinnvoller Einheit *KUKUR* (~ Berg-Hund) zusammen, als es das Inuit-Syndrom vom Hund als Türwächter im körperlichen Eingang der Gottheit, als Gebiss ihres Schoßes ~ *vagina dentata* (> I, 333 & 408-10) zulassen konnte: Der drauidische *KU* gehört zur *KUR* wie der Mann zur Frau in der Heiligen Hochzeit. Im *KUKUR* schwingt nicht jenes Angst-Syndrom mit, das der Hund als Zahn des Schoßes verursachte. Der Bräutigam ist der Hund *KU* (> 139: Abb. 64.9), der im *Heiligen Hause der KUR* zur Braut kommt:

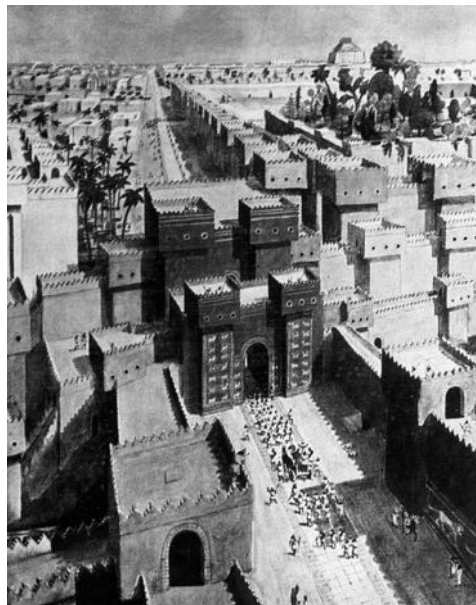
An höchster Stelle des imposanten Tempels steht noch heute (oder wieder) weithin sichtbar das „Hochzeitshaus“, auch Schlafhaus oder Liebeshaus genannt. In ihm befand sich das pompöse

Doppelbett im Ausmaß von knapp zweimal vier Metern für das kultische Beilager des Gottes und der Göttin ... Hier wurde die Heilige Hochzeit unter priesterlicher Aufsicht und Assistenz vollzogen; denn das dürfte ... die Funktion der am Fußende stehenden Gestalt auf dem Siegelzylinder (> 126: Abb. 358) gewesen sein, après cela „allem Volke“, d.h. der im Tempel versammelten Festgemeinde die Freudenbotschaft vom erneuerten Heil zu verkünden (Hunger, 141).

Dieses Hochzeitshaus heißt *e-kur* ~ Haus der *KUR*, und *KUR* steht auf einem künstlich angelegten Berg und repräsentiert u.a. den Venushügel der Großen Göttin; im späten Babylon ist es der *e-temen-an-ki* (> 37: Abb. 21), der berühmte „Turmbau zu Babel“, der logischer Weise die Verachtung der patriarchalen und anti-feministischen Hebräer provoziert: In dieser verzerrten Perspektive ging Babylon als *Sündenbabel* und als *Hure Babylon* in die Weltgeschichte ein. Ein kurzer Blick auf den benachbarten Götterberg Indiens, den *Meru*, zeigt im Bericht des Vishnu-Purana, dass dieser Meru ebenfalls feminin konnotiert ist, denn seine Abmessungen sind so konzipiert,

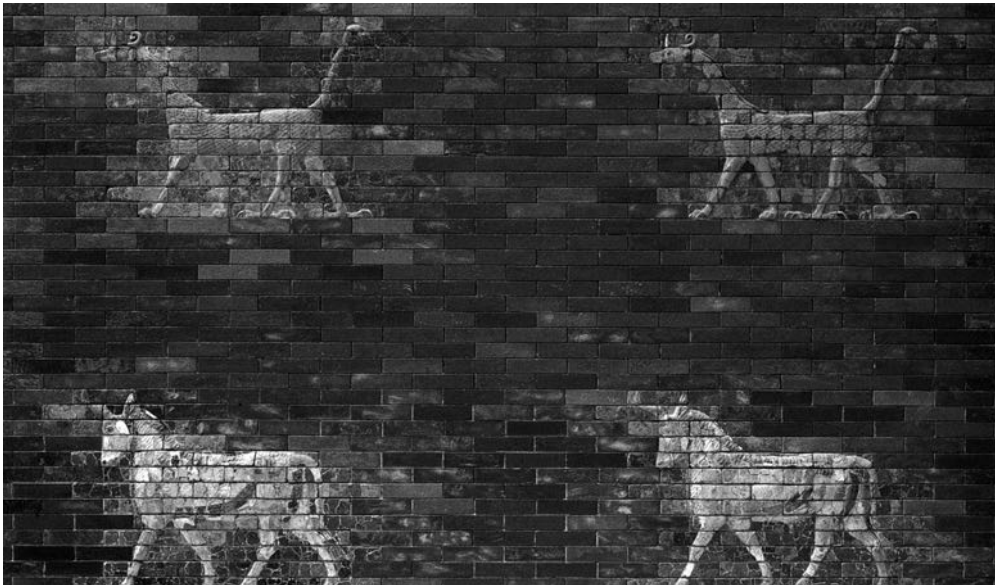
that this mountain is like the seed-cup of the lotos of the earth (Wilson, in: Jensen, 209).

Das Konzept, das der Lotus-Blume u.v.a. dem Lotus-Sitz der Göttin zu Grunde liegt, habe ich schon dargelegt. Auch der indische Meru ist also eine weitere Form der rituellen Exhibition der Vulva der Großen Göttin. Zu dieser „Vulva“ zieht die Prozession auch im späten Babylon, wo man das Neujahrsfest schon zu Ehren der männlichen Gottheit Marduk beging, der sich ab dem -2. Jahrtausend im babylonischen Pantheon zum *Herrn der Götter* entwickelte und mächtiger war als sein Vater Enki. Der reale König warb alljährlich um die Gunst seines *Herrn Marduk* und flehte dessen Gnade auf das Land herab,



Ansicht des Ishtar-Tores in Babylon und seiner Umgebung. In: Marzahn.

wenn *Babylon, die Stadt von Festlichkeit, Freude und Tanz ... das Band der Länder* (in: Marzahn, 44), dieses große Fest beging, wozu zahlreiche Götter(statuen) aus dem ganzen Land auf eigenen Prozessionswegen nach Babylon (> 656-7: K5) gebracht wurden. Zu den berühmtesten Bauwerken Babylons gehören die Prozessionsstraße und das Ishtar-Tor am Nordrand der Altstadt (> oben). Dieser enge, 180 m lange Straßenzug war beidseits mit einem Fries aus farbigen Glasurelreliefs ausgestattet: So wurde die Prozession von zwei Reihen schreitender Löwen der Ishtar empfangen, bevor die Besucher am Stadttor ankamen. Das Doppeltor war mit farbigen Drachen- und Stierdarstellungen ausgestattet (> 515: Abb. 10), den Symbolen der Götter Marduk und Adad. Dass Marduk auch vier Hunde sein Eigen nannte, ist nicht mehr darstellungsfähig am Ende der mesopotamischen Geschichte. Jetzt müssen heroischere Tiere, Phantasiewesen her. Die gesamte Straßenschlucht zum Tor hin war etwa 250 m lang. Hinter dem Ishtar-Tor verlief die Prozessionsstraße



Die Drachen- und Stierreliefs (in schwarz-weiß) von der Fassadenverkleidung des Ishtar-Tores in Babylon: Der Drache (~ „mushussu“) ist jetzt das Symboltier (> 612: Abb. 206) Marduks - zu bewundern im Vorderasiatischen Museum Berlin ohne die Risiken und Nebenwirkungen einer Reise in den Irak. In: Marzahn, Abb. 10.

entlang des Südpalastes bis zur Ecke des Heiligtums *e-temen-an-ki*, dem *e-kur*-Nachfolger, um dann, im Winkel von 90° abbiegend, an der Euphratbrücke zu enden. Kürzen wir das Neujahrsfest und die Prozession etwas ab und kommen wir zum Wesentlichen, nämlich zu den Tagen nach dem 5. Nisannu: An diesem Tag ereignet sich

die wohl eigenwilligste Handlung des Festes. Von Priestern begleitet, betritt der König nun das Heiligtum. Nachdem diese ihn verlassen haben und er allein vor dem Allerheiligsten des Marduk steht, tritt der Oberpriester von dort heraus, um dem König alle Herrschaftsinsignien abzunehmen. Sie werden vor Marduk im Allerheiligsten niedergelegt. Nachdem der Oberpriester wieder herausgetreten ist, schlägt er den König auf die Wangen, zieht ihn an den Ohren, lässt ihn niederknien und ein Bußgebet sprechen. Daraufhin erhält der König Absolution im Namen des Marduk (Marzahn, 46).

Die Entblößung von allen Herrschaftsinsignien entspricht Ischtars Ablegen der sieben Schleier an den sieben Toren zur Unterwelt (> 584-5 & VI): Der König usurpiert die mythologische Funktion der Ishtar. Gleichzeitig entspricht er in seiner Ohnmacht noch dem früheren Jahreskönig, der von der Göttin entweder bestätigt oder unehrenhaft entlassen wurde - ein synkretistischer Zug, der noch eine weitere Unlogik am 8. und 9. Nisannu erklären kann.

An die Stelle der Göttin ist nämlich der männliche Gott Marduk getreten: Diese Patriarchalisierung ist des symbolischen Hundes Tod, daher die Drachen als neue Symboltiere des Marduk.

Die Ishtar-Nachfolge, die Wiederholung der Ohnmacht des Jahreskönigs: Das alles spricht für eine jährliche Veranstaltung der Heiligen Hochzeit und nicht für eine einmalige Prozedur aus Anlass der Thronnachfolge, wie manche Altorientalisten meinten. In den Tagen ab dem 6. Nisannu fanden

weitere umfangreiche kultische Handlungen statt, deren exakter Verlauf bis heute nicht völlig geklärt ist. Hervorzuheben ist darunter die für den 8. und 9. Nisannu vorgesehene Schicksalsbestimmung,

die Marzahn völlig im Dunkeln belässt, wo sie ja wahrscheinlich auch stattgefunden hat. Die *Schicksalsbestimmung* ist die Entscheidung der Partnerin des Königs, ob ihm das Weiterregieren erlaubt oder die Lizenz zum Herrschen entzogen wird. Die doppelte Entschuldung des Königs am 5. Nisannu durch Marduk und am 8. und 9. Nisannu ist ein Indiz dafür, dass das ursprüngliche Zeremoniell schon nicht mehr begriffen wurde oder dass man sich (noch) nicht traute, matriachale Komponenten des Zeremoniells zu streichen:

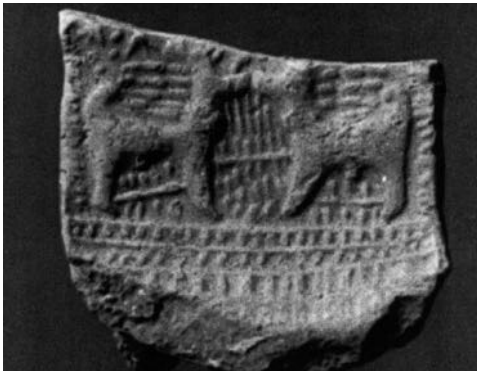
Denn das Schicksal des Königs wurde nach, nicht vor der rituellen Heiligen Hochzeit entschieden - wie soll sonst seine Potenz getestet werden? - und kann mit einem brutalen Erwachen seiner Majestät im Jenseits verknüpft sein, wie wir bereits aus Afrika wissen, wo die totale Erniedrigung des Königs an den Hund delegiert wurde; und Leo Frobenius hat Gleiches in Indien belegt. Dazwischen liegt Mesopotamien, und das Zeremoniell mit dem möglichen Königsmord an seinem Ende ist so afrikanisch, wie es indisch und mesopotamisch ist. Statt uns aber mit dem möglicher Weise grausigen Ende der ganzen Unternehmung zu befassen, die in Mesopotamien ohnehin von den beginnenden Patriarchen eliminiert wurde, sollten wir einen kurzen, diskreten Blick riskieren hinter den Vorhang des Allerheiligsten, bevor das Schicksal des Königs überhaupt entschieden werden kann: Denn treffen nun endlich der männliche und der weibliche Partner der Heiligen Hochzeit aufeinander, so vollziehen sie den Akt, doch die Kunst des Rituals ist es, den Vollzug immer weiter aufzuschieben, bis Mann und Frau sich endlich dem Bett nähern dürfen. Zuerst sitzen sie jede(r) auf einem Thron sich ge-

genüber, und dann erst kommen sie zur Sache selbst, wie der Untertan Dietrich Heßling das formulieren würde. Die Sache selbst interessiert uns weniger, aber das Zusammentreffen von Thron und (Trag)-Bett haben wir schon in Afrika erlebt, und wir wissen, dass dort der Hund am Tragbett des Königs immer noch eine wichtige Rolle spielte. Für das Zusammenspiel von Thron und Hund in Mesopotamien gibt es einen schönen Beleg auf einem altbabylonischen Terakotta-Relief: Auf dem Fragment einer Thronlehne stehen sich zwei Hunde gegenüber; beide tragen beziehungsreicher Weise ein Halsband (> rechts: Abb. 420): Eine zugegeben etwas verwickeltere Verbindung von König bzw. Kronprinz, Göttin bzw. Priesterin und Hund können wir zwei neuassyrischen Elfenbeinfriesen aus Nimrud entnehmen: Auf dem einen Bruchstück (> rechts unten: Abb. 423)

hockt der Hund, geschützt von zwei doppelgesichtigen Genien, auf seinem Kissen oder Thron. Die Arme und Beine der Genien wirken wie ein Tor zu einem Raum, in dem der Hund thront (Göhde 1, 134).

Dieses von Armen und Beinen der Genien gebildete „Tor“ entspricht geometrisch weitgehend einer Raute, und deren Symbolik wird uns gleich noch näher interessieren müssen. Zunächst halten wir fest: Die Verbindung von Hund und Thron wird von Göhde - ohne jeden kynosophischen Hintergedanken - bestätigt. Betrachten wir nun das Fragment eines zweiten Elfenbeinfrieses, das die gleiche Anordnung zeigt (> ganz rechts unten: Abb. 426):

Ein menschen- (weiblich konnotierter?) und ein tiergesichtiger Genius (Widderkopf; männlich konnotiert?) stehen sich mit erhobenen Armen gegenüber und bilden so einen geschützten „Raum“ für einen auf den Hinterbeinen stehenden Hund. Fast identisch sind drei weitere Fragmente (> rechts: Abb. 423-5)



Altbabylonisches Terrakotta-Relief mit dem Fragment einer Thronlehne. Unten: Der Hund auf dem Thron - vertritt er seinen Herrn während der Couvade oder die abwesende Göttin? Wir sehen: „Zwei antithetische Genien - einer doppelgesichtig - mit jeweils vier Flügeln. Gesichter im Profil, die Genien bilden mit ihren nach oben ausgestreckten Armen und gegrätschten Beinen eine Art auf die Spitze gestellter Raute. Sie tragen eine Bluse und ein Untergewand ..., welches das linke Bein nur bis zum Oberschenkel bedeckt, während es am rechten nur bis zu den Knöcheln reicht; es ist gestreift und die Kante mit einer Borte eingefasst und wird in der Taille von einem Gürtel gehalten. In dem rautenförmigen Zwischenraum zwischen den beiden Gruppen der Genien hockt wie in einem Unterschlupf ein kleiner, mopsähnlicher Hund auf einem Kissen. Er hat einen dicken, frontal wiedergegebenen Kopf mit Stehohren und trägt ein verziertes Halsband; Elfenbein, L 5,8 cm, B 7,4 cm; gefunden in Nimrud (> 656-7: J3), -8. Jahrhundert“. Zitat & Bild in: Göhde 2, 420 & 423 (unten).



im Iraq-Museum in Baghdad. Die Stelle des Hundes nimmt auf einem anderen Elfenbein (in: Bahnassi, A.: Das Alte



Geflügelte männliche Figur, Heuschrecke, Hund, geflügelte schafsköpfige Figur nach links laufend und Teil einer vogelköpfigen Figur nach rechts. Die männliche Figur am linken Rand trägt eine Hörnerkrone oder -kappe und einen spitzen Bart. Der Oberkörper ist unbekleidet, ein knöchellanges, offenes Untergewand lässt kurzen Schurz erkennen; L 5,7 cm, B 11,4 cm, H 0,9 cm; neuassyrisch, -8. Jahrhundert. Text & Bild in: Göhde 2, 424. Unten: Die gleiche Szene wie Nr. 424 ... Hier ist die Schlange in der linken Hand der linken Figur deutlich zu sehen. Die Krone der schafsköpfigen Figur ist abweichend gestaltet. Text & Bild in: Göhde 2, 425.



Die gleiche Szene wie in Nr. 424 (> oben) und Nr. 425 (> Mitte). In: Göhde 2, 426.

Syrien und seine Kunst, 1987, 67, Abb. 86) der Horus-Knabe auf einer (Nymphaea) Lotosblüte ein (Göhde 1, 134).

Göhde entgeht die Symbolik der Lotus-Blüte (> 24, 100, 155, 252, 365, 382-3, 399 & II, 243-7), die zusammen mit dem Jünglingsgeliebten den Kontext der Heiligen Hochzeit ziemlich eindeutig evoziert. Schön, dass Göhde ohne jede kynosophische Ambition explizit darauf hinweist, dass der *Hund* und der *Horus-Knabe auf einer (Nymphaea) Lotosblüte* einander vollkommen entsprechen. Die eben schon angesprochene geometrische Form der Raute könnte das Sternbild der Gula und diese selbst als Große, nicht auf ihre Heilfunktion reduzierte Göttin repräsentieren, denn sie ist auch - wie Halpern (134) bemerkt - *a goddess of healing and even resurrection*. Auch das teilweise oder ganz entblößte linke Bein hat eine bestimmte Funktion in der Darstellung der Heiligen Hochzeit (> 560: Abb. 159 & 377 & 561: Abb. 161 & II, 258: Abb. 54 e),



„Äußerer Umriss des Abdrucks rautenförmig, abgerundet. Springender Hund mit spitzer Schnauze und Ringelschwanz (?), vor ihm achtstrahliger Stern bzw. Rosette“ - der „Hund“ im „Flur“ der Göttin. Zitat & Bild in: Göhde 2, 409.

was Colbow an der Ikonographie der Ischtar detailliert nachweist. Der angeblich *mopsähnliche* und auf einem Kissen ruhende Hund und besonders sein verziertes Halsband machen ihn in gewisser Weise zu einem „Damen-Hund“, obwohl er mit seiner Kopfstruktur und seinen Stehohren - zumindest auf Abb. 423 - der tierischen Komponente des Bildmotivs *Mann mit Hund* (> 148 ff.) weitgehend entspricht, auch von der symbolischen Funktion her. Dennoch könnte der „Damen-Hund“ als flache Anmutung verworfen werden, aber: Die Lotosblüte, auf der der *Horus-Knabe* (als *Horus > Choros > Kyros* ~ die Maskulinisierung von *KUR*) und an seiner Stelle der Hund dargestellt sind, diese Lotosblüte ist Symbol der exhibierten Vulva als Teil des Zeremoniells der Heiligen Hochzeit. Und die Lotus-Blüte ist die natürliche Erscheinungsform der Raute: Die Raute ergibt sich aus dem Winkel der Pfeil- oder Lanzenspitze als Verbindung aufwärts und abwärts weisender Winkel zu einem Zickzack-Zeichen (> 32, 89: Abb. 430 & > 202-5, 253): Legt man

ihre offenen Seiten aufeinander, ergeben sich Rauten. Sie können sich auf Kultgefäßen zu Reihen und Bändern zusammenfügen ... Sie verbildlichen alle den Lebensfluss (Mahlstedt, 109),

in dem Werden und Vergehen ununterscheidbar sich vermischen. Die Raute entspricht also der Tradition eiszeitlicher Vulven-Darstellungen (> 40) und findet ihre hündische Vollendung in einem neuassyrischen Abdruck (> links): Es mag einigen Lesern wie eine Obsession erscheinen, wenn ich zum Vergleich auf die zahlreichen eiszeitlichen Vulven-Darstellungen in Rautenform und auf die exhibierten Vulven verweise, die ich schon im 2. Band zeigte, aber es ist nicht *meine* Obsession, sondern *die* einer lange währenden Epoche der Menschheit: Die Raute, in der der Hund entweder *thront* (Abb. 423) oder in der der Hund wie in einem *geschützten „Raum“* auf den Hinterbeinen steht (Abb. 426) oder springt

(Abb. 409) oder die er „bespringt“, entspricht immer noch dem Syndrom der Vagina Dentata (> II, 56-7, 76, 84-7 & 133), auch wenn der Hund bzw. Horus-Knabe zeitweise den Aufenthalt in diesem *geschützten „Raum“* als angenehm empfinden: Aber das Schicksal des Königs kann hart sein, wie wir seit dem 2. Band der *Kynosophischen Zeitreise* wissen; und dann steht der Hund nicht mehr auf seiner Seite, weil er dann der Hund seines Nachfolgers sein wird. Der Hund nimmt also insgesamt eine ambivalente Position ein:

Der „mopsähnliche“ Hund wirkt eher statisch, wenn auch recht selbstzufrieden und sollte doch nicht unterschätzt werden; die Hunde auf den anderen Friesen (> 517: Abb. 424-6) stehen nicht nur auf den Hinterbeinen, sondern wenden sich dem widderköpfigen Mischwesen in der Mitte zu, und dies in einer Weise, die ganz offen lässt, ob sie's gut oder übel meinen. Denn die nach links - zur weiblich konnotierten Seite - laufende *schafsköpfige Figur* als Widder-Mischwesen ist als Protom-Träger wahrscheinlich mit dem Darsteller des Schäfers Dumuzi/Tammuz zu identifizieren, und sie wird vom Hund angesprungen - eine Art Schlagfigur, die ich schon in Ägypten als eine Bewegung auch der Aggression erkannte (> 320: Abb. 14 & 597: Abb. 398). Der Hund wird über die ihn einrahmenden Genien, deren *linkes Bein nur bis zum Oberschenkel bedeckt* ist und die dadurch anasatzweise mit der Göttin parallelisiert werden, die das linke Bein und etwas mehr entblößt (> II, 258: Abb. 54 e), dieser Hund wird von den Genien dem weiblichen Bereich zugeordnet - auch der Gürtel, mit dem das Untergewand in der Taille gehalten wird, entspricht einem der drei wesentlichen Requisiten der Göttin während der Heiligen Hochzeit, und er selbst trägt mit dem Halsband ebenfalls eines dieser drei Requisiten. Ziehen wir die aus dem 2. Band bereits bekannte saharische Darstellung einer Prozession von Widder und hunds-köpfiger Führerin heran, dann ist eine gewisse latente Antithetik von

Hund und Widder nicht zu verkennen. Natürlich werden Altorientalisten die Hände überm Kopf zusammenschlagen und sich professionell entsetzen ob meiner Gewissheit, sie würden sagen: Obsession, auch in diesen Friesen Komponenten der Heiligen Hochzeit zu identifizieren - aber nicht nur die Wissenschaftsgeschichte zeigt bis zum Überdruß, wie man(n) immer wieder von vorn anfangen muss, am besten, bevor das Rad erfunden war. Die Indizien, die ich hier dank Göhdes ungewollter Mitarbeit finde, sind nicht von mir in diese Darstellungen hineingeheimnist worden; und wer glaubt, die Welt besser zu verstehen ohne tiefenpsychologische Krücken, der soll andere, bessere Vorschläge zum Verständnis dieser und anderer vordergründig rätselhafter Darstellungen bringen. Auch die Engführung von Begriffen ist nicht zweckdienlich, wenn es um das Verständnis dieser Bilder geht: So polemisiert Renger (258) z.B. gegen die *Idee von der Wiederbelebung der Natur*, die dem Ritual der Heiligen Hochzeit in Mesopotamien angeblich *nicht zugrundeliegen* soll, zitiert aber kurz vorher die Kriterien, die die Entscheidung der Göttin über das Schicksal des Königs leiten: *Das Hirtentum über alle Länder will ich als sein Schicksal bestimmen*, sagt die Darstellerin der Inanna, und man(n) fordert die Göttin zusätzlich auf,

dem König die Insignien seiner Macht zu verleihen, ferner die Bitte um Herrschaft über Sumer, Akkad und alle Fremdländer, um reichen Felder- und Herdenertrag und um fruchtbringen-des Wasser (in: Renger, 256-7).

Hat die Erfüllung dieses letzten Wunsches nichts zu tun mit der *Idee von der Wiederbelebung der Natur*? Wer noch nicht über den Tellerrand einer einzigen Seite zu schießen vermag, der wird erst recht nicht über den Tellerrand seines Fachgebiets zu blicken wagen, nur wer das riskiert, wird zum Lohn Zusammenhänge sehen, vor denen ein Positivist ewig erschauern wird. So ein Zu-

sammenhang ist die Heilige Paarung bzw. Heilige Hochzeit, die nicht nur in Mesopotamien als Zeremoniell praktiziert wurde, ich verweise nur auf Heinz Hungers Arbeit zu diesem Thema. Und auch für die Heilige Hochzeit in Mesopotamien machte man

ready for the goddess a couch and a chair (Buren, 33),

und der *chair* könnte mit dem *kukur* als Sessel, besser: Schemel (> II, 520: Abb. V, 1) und die *couch* mit dem *Tragbett* identisch sein (> II, 413 & 519 ff.), mit dem kleinen Unterschied, dass nicht nur in Afrika die Göttin beides zusammen mit ihrer Hauptrolle in der Zwischenzeit an den König abtreten musste. Kleine Keramiken, zu Hunderten bei Ausgrabungen gefunden, stellen ein Bett dar, vermutlich das Hochzeitslager; andere zeigen die Göttin

lying upon a bed in the primeval attitude of the fertility deity,

wie Buren etwas dezent die Pose der empfangsbereiten Venus (> II, 247-61: Abbildungen) umschreibt; auch fand man

one interesting model which substitutes the sacred tree with its leaves and branches for the figure of the goddess (Buren, 33).

Das bestätigt meine im 2. Band erfolgte Identifikation bestimmter Bildmotive mit der Heiligen Hochzeit, aber wir erkennen noch nicht, wie der Hund, dessen Präsenz wir bislang nur zwischen den Zeilen und sehr vermittelt über Zeit und Raum in der mesopotamischen Heiligen Hochzeit vermuten, definitiv als wesentliche Komponente dieser Veranstaltung nachweisbar ist. Dazu möchte ich ein paar Überlegungen vorstellen, die sich von außen spiralig immer mehr auf das Zentrum der Beinahe-Identifikation von Hund und männlichem Partner der Göttin in der Heiligen Hochzeit zubewegen:

Der Hund zwischen den Zeilen

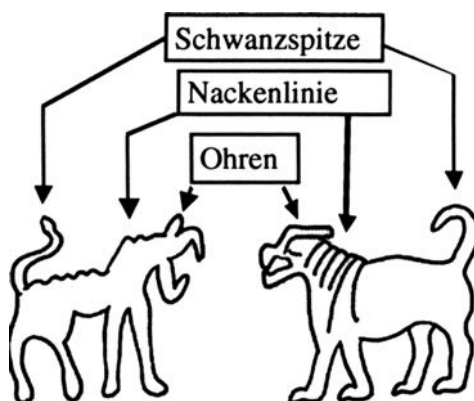
Es könnte z.B. sein, dass den Hund nicht nur in Mesopotamien der Löwe oder in Anatolien der Panther oder der Leopard, vielleicht auch der Tiger (im Sumerischen: *ur-gug* ~ Schilfhund) aus diesem heiligen Kontext verdrängt haben. Allerdings hält sich in Mesopotamien der Hund lange Zeit neben dem Löwen, und dies im wörtlichen Sinn, wie wir auf einem Rollsiegel sehen können, auf dem Hund und Löwe der Göttin und der sie anbetenden Frau zugeordnet sind (> rechts: Abb. 108): Der Löwe dieses Siegels liefert Göhde das Modell für den Vergleich mit den ikonographischen Kennzeichen des Hundes (> rechts Mitte: Abb. 1). Der Löwe wird im Sumerischen deskriptiv als *ur-mah* (~ wörtlich: der große/größte Hund; > Salonen, 269) oder *ur-dili* (~ allein lebendes hundeähnliches Tier) bezeichnet. Als *ur-zib* wird der Löwe verstanden als *der mit einer (Fell)-Zeichnung versehene Hund* (Salonen, 199). Viele der Großkatzen (Geparden z.B.) und auch Dachs, Fischotter und Biber (> *Akkadisches Handwörterbuch*, 425) werden in Sumer zur Familie der Hunde gerechnet (was vielleicht auch für den Leopard in Çatal Hüyük zutrifft), während der Bär dem Schwein zugeordnet wird (was die geringere Betonung der dreieckig-flachen Hundekopfstruktur in Mesopotamien erklären könnte). Da ich die Institution der Heiligen Hochzeit auf paläomentale, und d.h. historisch, auf paläolithische Modelle zurückführe, ist eine Filiation der Begleittiere je nach Entfaltung der jeweiligen Gesellschaft anzunehmen, wie ich oben mit der Abfolge von Hund, Schaf/Ziege und Bulle/Kuh/Kalb bereits andeutete. In dieser Entfaltung bewahrte man selbst die Vertikale, die schon den Weg des Mädchens zur Bärenhöhle im Gebirge bestimmte: In Nippur hieß der Doppeltempel von Enlil und Ninlil *é-kur*, der Tempel des Mondgottes in Harran *é-kulkul* (Buren, 24 & 23): Der Hundsstrauch (> 552) mit seiner granatapfelähnlichen Frucht (> 473-4) wird im *Akkadischen Handwörterbuch* (424) auch als *kal/kúl-ba(-a)-nu* be-



Die Zoologin Göhde sieht eine mesopotamische Göttin mit Hund und Löwe - die Assyriologin und Nicht-Zoologin Watanabe (> IV) nur zwei Löwen. In: Göhde, Abb. 108.



Ein Beispiel für die friedliche und komplementäre Koexistenz von Hund und Löwe als Symboltiere der Göttin. Unten: „Unterscheidung zwischen dem Hund und dem Löwen anhand spezifischer Merkmale“. Die Unterschiede sind minimal, da die Mesopotamier beide Säugetiere zoologisch den Caniden zurechneten; konnotieren die betonten Rückenwirbel des Löwen ihn analog zu Meso-Amerika (> II, 42: Abb. 7) zum „Hund des Todes“? Zitat & Bild in: Göhde 1, Abb. 1 (unten) & Abb. 22.



zeichnet - steckt im é-kulkul von Haran mehr vom Hund als e-kur ahnen lässt? Wir

erinnern uns: *KUR* war das fremde Land, aber zuerst das Gebirge, und *KUKUR* hieß der Hund, wahrscheinlich war er ein Berghund. Dieser Weltenberg wurde in Mesopotamien re-konstruiert als *zikkurra*, eine gestuft-pyramidale Tempelanlage, auf deren oberster Etage die Mysterien nun in einer Kapelle vollzogen wurden, die in früher mesopotamischer Zeit eine einfache Laubhütte mit einem Riedgrasdach war, und die nun auch auf der *zikkurra* wieder eine Laube darstellen sollte; noch früher aber war die Laube, in der das Laubhüttenfest gefeiert wurde, ein Kuh- oder Schafstall, der manchmal auf Siegeln realistisch wiedergegeben wurde mit sprießendem Grün als Zeichen der Fruchtbarkeit, aber

oftener conventionally so that a curved line sufficed to suggest the contour (Buren, 32).

Diese *curved line* können wir assoziieren mit dem Zeichen *KUR* für *fremdes Land* und mit der Akanthusstaude (> II, 524: Abb. 109-10). Der Stall, in dem später nicht nur ein Ochs, sondern auch ein Esel an der Krippe steht, könnte mit dem Zeichen für *KUR* an dessen ursprünglichen Sinn anknüpfen, nämlich an das Gebirge als metaphysisches Ziel der Heiligen Hochzeit und als profanes Ziel der Transhumanz: In beiden Zusammenhängen ist letzten Endes die Berggöttin die Partnerin in der Heiligen Hochzeit. Der pastorale Kreis schließt sich, wenn wir uns an die Episode vor der Vereinigung erinnern, in der Gott und Göttin symbolisch Futter an ihre Herde(n) verteilen,- das alles wäre wohl in dem Begriff *zikkurra* mitzudenken. Auf der obersten Etage der *zikkurra*, in jener Laube, besser: in jenem Stall ist auch das Fenster angebracht, durch das die Königin dem neuen Gemahl huldvoll zuwinkt. Aus dieser *Frau am Fenster* (> II, 259: Abb. 60) wurde viel später die Prostituierte, die ihren Körper als Ware im Schaufenster ausstellt. Und wenn noch zu Beginn die Heilige Hochzeit in der Kapelle, die Musik dazu aber draußen gespielt wurde, so gibt es in der mesopota-

mischen Spätzeit Darstellungen mit Freier, Braut und Musikanten im selben Raum. Die Heilige Hochzeit wurde also in einem relativ privaten Rahmen real oder symbolisch vollzogen, und dieses Abschließen des Vorgangs von der Öffentlichkeit, das ihn ja umso mysteriöser macht, sahen wir wiederum in Afrika (> II, 521 ff.), wo in einer eigens dafür errichteten Hütte das

wedded pair feasted during the time they remained in seclusion (Buren, 21).

Auch hier können wir eine Filiation der geheimen Örtlichkeiten erkennen, denn die Schriftzeichen geben einen Busch, Baum (vgl. > IV: Der Baumkult der syro-kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttin Aschera) oder eine Baumgruppe wieder, die sich in späteren Ideogrammen zu einer Hecke auswächst, die wiederum einen Heiligen Hain umschließt; in einer weiteren Abstraktionsstufe ergibt sich ein mit Holz abgegrenzter Raum, in letzter Konsequenz ein Schrein aus kostbarem Zedern- oder Palmholz, so etwas wie eine Bundeslade. Hier residierte der *en*-Priester als männlicher Aspirant auf die Heilige Hochzeit, und anderswo praktizierte die *entu*-Priesterin als weibliche Kandidatin für die Heilige Hochzeit, beide *drawn from the noblest classes* (Buren, 63) bzw. noch genauer und beziehungsreicher *often the offspring of the king* (Avalos, 125) und beide, die *entu*-Priesterin und der *en*-Priester, sind ganz dem Mondgott *En* (> 544) geweiht (Buren, 64). Die Heilige Hochzeit sieht also immer einen dem *En* geweihten Partner vor, mag sie nun zwischen dem Priesterkönig und der Göttin oder zwischen dem Gott und der *entu*-Priesterin stattfinden. Außer der *en*-Priesterschaft kommt in Mesopotamien für die Durchführung der Heiligen Hochzeit noch in Frage

eine andere Klasse geweihter Frauen, die bei der Heiligen Hochzeit die Rolle der Göttin übernommen haben könnten, das sind die „lukur“. Sie werden mehrfach in neusumerischen und

frühaltbabylonischen Texten zusammen mit dem Herrscher genannt, was dieser Annahme ein gewisses Maß an Wahrscheinlichkeit verleiht,

wie sich Renger (256) freut, und nicht nur er - auch Kynosophen freuen sich, dass die Bezeichnung dieser Aspirantinnen als *lukur-kaskal* auf die *KUR*-Symbolik verweist. Die Diskussion, ob die spätere sakrale „Prostitution“ im Tempel oder außerhalb stattfand, und wenn sie außerhalb stattfand, ob sie dann keine *sakrale* Prostitution mehr war, wird relativiert durch den Heiligen Hain, in dem ja nach Aussage Herodots die babylonische Frau einmal in ihrem Leben sich einem Fremden hingeben muss. Damit kommen wir zu einem anderen Urgrund der sakralen Prostitution: Zur rituellen Defloration der Braut durch einen Mann, der einem anderen Clan angehört, also in gewissem Sinn ein *Fremder* ist (> z.B. Pfeffer: Über die Banaro), bevor der eigentlich Angetraute sich seiner Braut annehmen darf. Bachofen meint, dem Naturgesetz des Stoffs sei

eheliche Verbindung fremd und geradezu feindlich. Der Ehe Ausschließlichkeit beeinträchtigt das Recht der Mutter Erde ... Darum muss das Weib, das in die Ehe tritt, durch eine Periode freien Hetärismus die verletzte Naturmutter versöhnen und die Keuschheit des Matrimonium (~ Monopol der Ehe) durch vorgängige Unkeuschheit erkaufen (Bachofen 3, 111).

Das kann auch „erkauft“ werden durch reges Sexualleben vor der Ehe, aber auch durch Jungfräulichkeit bis zur Hochzeitsnacht, in der dann die Braut entweder von allen männlichen Gästen oder von einem ausgesuchten männlichen Gast vor dem Bräutigam beschlafen wird. Die ständige Disposition oder Disponibilität der Frau sei Teil des Naturrechts, argumentiert Bachofen, das durch das Zivilrecht mehr und mehr eingeschränkt werde. Deshalb sei auch der geschwisterliche Inzest von

Zwillingspaaren wie Isis und Osiris oder Zeus und Hera eine Wiedervereinigung der Naturkraft, die in beiden Geschwistern zunächst in ihre beiden Potenzen auseinander getreten sei, um durch Begattung dem Gesetz des Stoffes zu genügen. In der aus Clanperspektive exogamen, aus Stammesperspektive endogamen ehelichen Vereinigung, also in der *Selbstfortpflanzung* des Stammes

verbindet sich der höchste Grad von Verwandtschaft im Innern desselben mit dem höchsten Grade des Abschlusses gegen außen (Bachofen 3, 112).

Diese Selbstfortpflanzung entspricht der Idee des matriarchalen Uroboros, der im Bild des Hundes seine angemessenste Repräsentation findet; von außen, d.h. in patriarchaler Perspektive betrachtet, erscheinen wegen ihrer „hündischen“ Sexualmoral diese Stämme als *Under-Dogs* - ihre Lebensweise wird um so mehr als Angriff auf das eigene Selbstverständnis empfunden, als sie eine Solidarisierung zwischen Generationen und Clans eines Stammes bewirkt, die gerade wegen des Grundprinzips der Besondere und Atomisierung den Mitgliedern eines patriarchal organisierten Stammes versagt bleibt, will man nicht mit Deleuze und Guattari die patriarchale Heiratspolitik als latente bündische Homosexualität verstehen. In Bachofens (2, 109) arabischem Beispiel von der Königstochter, die ihren fünfzehn Brüdern zu Willen sein muss, profitiert nicht der Stamm oder das Volk, sondern die Dynastie allein von der

Selbstfortpflanzung des arabischen Geschlechts, in der sich tatsächlich der höchste Grad von Verwandtschaft im Innern desselben mit dem höchsten Grade des Abschlusses gegen außen

artikulierte. Dynastien aber bewahren am längsten die Gebräuche, zu denen vor langer Zeit die ganze Nation verpflichtet war - sie sind Fenster in die Vergangenheit des je-

weiligen Volkes, auch in die frühere Form ihrer Sexualmoral. Diese durch den Solidarisierungseffekt und das „Naturgesetz des Stoffes“ motivierte „Prostitution“ mit einem *Fremden - Prostitution* kommt aus dem lateinischen *prostare* (~ draußen stehen) - vor der Ehe oder in knapp bemessenen Zeiträumen während der Ehe kennen wir bereits von den Inuit (> I, 412), wo sie hündisch konnotiert ist, und in Afrika (> II, 197, 311-2, 315), wo sie ebenfalls hündisch konnotiert ist. Ihnen entspricht die von Herodot beobachtete und als bigott verurteilte babylonische Praxis, dass jede Ehefrau einmal in ihrem Leben dem „Gesetz des Stoffes“ zu genügen hat - bigott ist Herodots Enttarnung, da ab und an Gleiches auch in Griechenland geschieht, wie Preller 1860 ebenso bigott feststellt, der einige Eigentümlichkeiten des Aphrodite-Kults für in *culturgeschichtlicher Hinsicht* merkwürdig hält,

obgleich sie in sittlicher Hinsicht verwerflich bleiben. So die von dem babylonischen Melittadienste (~ Melitta ist nach Herodot die babylonische Liebesgöttin) und dem gleichartigen Dienste der Aphrodite zu Byblos, auf Cypern, in Lydien und selbst hin und wieder in Griechenland entweder gebotene oder doch erlaubte, ja durch den Glauben geheiligte Prostitution der Mädchen und Frauen, von denen sich jene auf solche Weise einen Brautschatz zu verdienen pflegten, während die Frauen zu Babylon sich im Tempel jener Göttin einmal einem Fremden preisgeben und das dafür erhaltene Geld in ihren Schatz tun mussten (Preller, 297).

Von Lydien erwähnt Herodot nicht nur den Goldsand, der vom Tmolos herabkommt, sondern er berichtet auch von den lydischen Mädchen, dass sie

alle Hurerei treiben, um sich damit eine Aussteuer zu verdienen. Das tun sie, bis sie heiraten und sich selbst einen Mann aussuchen (Herodot 1, 93).

Die sexuelle Autonomie vor der Ehe, die Initiative zur Ehe, die von der Frau ausgeht - sie sprechen für hündisch konnotierte Verhältnisse in Lydien. Und von Zypern erzählt Herodot nach seiner Schilderung der babylonischen Sitte, dass eine ähnliche Sitte herrscht hie und da auch auf Kypros (Herodot 1, 199) - wenn heutige Matriarchatstheoretiker und -kritiker sich darin gefallen, Herodot nur eine Inversion griechischer Verhältnisse zu unterstellen, wenn er von fremden Völkern zu berichten vorgebe, dann gefallen sie sich darin, Herodot als Phantasten ohne referentiellen Bezug zu diffamieren - in Wahrheit sind sie selbst diejenigen, die den referentiellen Bezug aus der Welt ihrer Textbausteine verbannen. Gleiches könnten sie dann auch z.B. von Strabo behaupten, denn der (11, 532) weiß, dass der Brauch der *Hurerei* vor der Ehe auch in Armenien und im Dienst der Anaitis praktiziert wird. Und die italischen Lokrer, deren Totem der Hundsstrauch war, so informiert Justinian (21, 3), gelobten in einem Krieg gegen Rhegion, wenn sie als Sieger aus dem Kampf hervorgingen, dass am Festtag der Venus ihre Jungfrauen sich prostituieren würden (in: Preller, 297, FN 2). Die überlieferten Motive für dieselbe Praxis wechseln je nach Berichterstatter, aber an der zumindest ostmediterran-westasiatischen Verbreitung der Heiligen „Prostitution“ kann wohl kaum gezweifelt werden - es sei denn, man entscheidet sich für die Position, antike Texte hätten keinerlei referentiellen Bezug, wenn es um matriachale Kennzeichen fremder Kulturen geht - man beraubt sie mit dieser Methode nochmals ihrer Identität, man setzt die diffamierende antike Praxis fort und steigert sie sogar noch, indem man den „Hundsköpfigen“ nicht nur ihre besondere Identität, sondern überhaupt die Existenz abspricht. Wer aber in den Berichten antiker Autoren trotz aller Tendenzen zur eigenen Selbstvergewisserung des rechten patriarchalen Weges den referentiellen Bezug nicht gänzlich abspricht, der wird nicht nur nicht zweifeln: Mehr noch, der bigotte Gräzist Preller er-

weitert den oben gesteckten geographischen Rahmen bis nach Indien mit seiner Bemerkung, dass nach den

Scharen von dienstbaren Mädchen, welche meist von Andächtigen geweiht wurden und wie die indischen Bajadern zugleich beim Gottesdienste durch ihre Tänze und ihre Musik mitwirkten und zur Prostitution dienten (Preller, 298),

und die Richtigkeit von Prellers Tour d'Horizon wird bestätigt durch Heinz Hungers Demonstration der *Heiligen Hochzeit* an indischen Beispielen und durch feministische Lektüren des *Kamasutra*. Preller kommt noch einmal (obsessiv?) zurück auf die Tatsache, dass angeblich hin und wieder auch in Griechenland die geheiligte „Prostitution“ betrieben werde, denn auch dieser Praxis

begegnen wir hin und wieder in Griechenland, namentlich in der reichen Handelsstadt Korinth und auf dem Berge Eryx (Preller, 298),

und während in Korinth *Aphrodite in den besten Zeiten der Stadt über tausend solcher Mädchen in ihrem Dienste* hatte, was man gern auf den Wirtschaftsstandort und den Hafen der Stadt zurückführt, bietet sich gleiche Erklärung nicht an für den Berg Eryx, auf dem

im Dienste der eryzinischen Venus auf Sicilien aber ... dasselbe Institut (~ die Heilige „Prostitution“) sich bis in die Zeiten der Römer erhalten hat, welche jenen Gottesdienst auch in dieser Hinsicht unter ihren mächtigen Schutz nahmen (Preller, 298).

Kommen wir nach dieser beträchtlichen geographischen Ausweitung des Phänomens zurück zu einem weiteren babylonischen Detail, das besonders hündisch konnotiert ist, wenn auch in vordergründig an-

derem Zusammenhang: Wenn die Heilige Hochzeit vom Priesterkönig vollzogen wurde, fand sie nicht in der *zikkurra* statt, sondern in *a temple on the earth* (Buren, 24), der *é-kur* oder *ki-ür* genannt wurde. *Ki-ür* ist übersetzt worden mit

a pavement, a paved space, room, storehouse, byre, or an entrance to the Lower World (Buren, 25).

Ob nun Warenlager oder Kuhstall oder Vorhof des *e-kur* (> 121: Abb. 192 & Kommentar), entscheidend ist, dass der Boden aus Basalt-Pflaster-Steinen besteht, die selbst wieder metonymisch für den Berg oder das Gebirge stehen, aus dessen Vulkanismus sie stammen, und in dem der *Eingang zur Unterwelt*, letzten Endes zur Bärenhöhle zu finden ist, in der das Alles anfangt. Der männliche Partner ist also chthonisch konnotiert, da er vor der Heiligen Hochzeit von der Göttin aus der Unterwelt befreit werden muss, während seine Partnerin zunächst irdisch (*a temple on the earth*), also der Mittleren Welt zugeordnet, später kosmisch konnotiert ist: Ishtar als Abendstern. Bevor wir den Gang durch die mesopotamische Heilige Hochzeit vorläufig beenden, möchte ich noch auf Askalon/Ashkelon hinweisen (> IV), wo man in einem Stadtviertel mit vielen *storehouses* den bislang größten Hundefriedhof West-Asiens entdeckt hat. Der Archäologe Lawrence Stager, der diesen Hundefriedhof ergraben hat, hält die Verbindung zwischen dem *Hund* und dem *Warenlager* für zufällig - aber ein Warenlager ist nur ein profanierter *ki-ür*, und es wäre zu prüfen, ob phönizische Warenlager im -5. Jahrhundert so profan waren wie Aldi-Shops heute. Sollten sie nicht mit heutigen Warenhäusern gleichzusetzen sein, dann dürfte der Ort, an dem der Hundefriedhof eingerichtet wurde, nicht zufällig ausgewählt worden sein. Kommen wir wieder zurück zu Marduk, in dessen Lobpreis auf die Göttin Ishtar ebenfalls die Rede ist vom *wiping*, allerdings bezieht sich diese Aktion auf das göttliche Genitale der Ishtar, nicht auf den ass des Marduk. Auch

steht Marduk absolut nicht in dem Verdacht, ein Eunuch zu sein, und so ist das *wiping der genitalia* physiologisch korrekt motiviert, auch muss der Koitus korrekt durchgeführt worden sein, da auch nicht vom ass der Göttin die Rede ist. Marduk preist die Qualitäten seiner Partnerin, und leider ist der Text nicht integral erhalten, so dass Lücken unvermeidlich sind, leider auch ziemlich am Schluss der Hymne, wo es für uns Kynosophen besonders interessant wird:

4 "... of my concubine, the bolt of our gate ... a rag

5 (To) wipe your vulva, to wipe your vagina.

6 Now let him/her say to the women of Babylon, 'The women will not give her a rag

7 To wipe her vulva, to wipe her vagina'.

8 (to) your ... in which you trust ... in your face

9 ... set to your face ... sniff his/lits smell

10 ... like something not mended by the tailors, like something not soaked by the laundrymen."

11 "... into your ... in which you trust I will make a dog enter and will fasten the door.

12 (I will make a...) enter and will fasten the door. I will make a *babburu-bird* enter and it will nest.

13 Whenever I leave and enter

14 I will give orders to my (feminine) *babburu-birds*,

15 'Please, my (feminine) *babburu-bird*,

16 Do not approach the mushrooms'."

17 Ditto (~ Namen eines Keilschriftzeichens). *The smell of the armpits*.

18 "You, the mother, *Istar of Babylon*,

19 The beautiful, the queen, *Istar of Babylon*.

20 You, the mother, palm. (...) ...

21 The beautiful, who is beautiful to an exceeding degree ... (in: Lambert, 13).

Ähnliche Liebeslieder gibt es auch schon um -1.100 in akkadischen Sammlungen (Lambert, 6) - was uns nicht gerade weiterhilft,

da wir zunächst einmal nur einige lexikalische Übereinstimmungen zwischen dem sumerischen Sprichwort und dem babylonischen Liebeslied erkennen: In Sumer wird die Aktion des *wiping* am *ass* des *gala* vollzogen, und zwar von ihm selbst, während er, der *gala*, am Genital (oder am *ass*?) der Göttin keine Gefühle wecken muss. In Babylon werden das *wiping* mit einem Lappen am Genital der Göttin und diese selbst zwar angesprochen - *a rag 5 (To) wipe your vulva, to wipe your vagina* -, aber weder von ihr wird das *wiping* ausgeführt noch dürfen die Frauen von Babylon der (Schauspielerin der) Göttin einen Lappen zum *wiping* geben - vielmehr wendet sich (der Schauspieler des) Marduk an die dem Zeremoniell zuschauenden Frauen von Babylon mit der klaren Aufforderung:

6 Now let him/her say to the women of
Babylon, 'The women will not give her
a rag
7 To wipe her vulva, to wipe her vagina'.

Der zuvor in Vers 4 genannte *bolt* (~ Bolzen), mit dem unser (?) Tor verschlossen wird, soll wohl verhindern, dass die Körpersekrete ausfließen. Und das danach in den Versen 8 bis 10 erwähnte Etwas ist *wie etwas, das nicht ausgebessert von den Schneidern, nicht durchnässt von den Wäschern* werden kann. Hat man(n) der Göttin etwas Anderes gegeben, womit sie ihr Bedürfnis nach Sexualhygiene stillen konnte? Etwas, das nicht ausgebessert werden kann, das von keinem Wäscher durchnässt wird? Dann müssten wir den Lappen in den Versen 4 bis 7 besonders betonen, so in dem Sinn: Gebt ihr keinen Lappen, gebt ihr etwas Anderes; aber es wäre auch möglich, dass die Frauen von Babylon ihr gar nichts geben sollen, dass also Marduk, der Partner, etwas an Stelle des sonst üblichen Lappens anbietet. Was könnte dieses Etwas sein? Dieses Etwas kann aufs Gesicht der Göttin gelegt werden, auf dass sie, die Göttin, den Geruch von diesem Etwas erschnüffeln kann (*set to your face ... sniff his/lits smell*); auch kann sie

diesem Etwas vertrauen, nein, sie kann nicht nur, sie vertraut ihm in Vers 8 tatsächlich (*in which you trust*). Das greift der Sprecher in Vers 11 wieder auf (*in which you trust*), kündigt aber davor eine Handlung mit Zielvorgabe an (*into your*), und wir ergänzen, vielleicht mit Recht, nicht *face*, sondern *vagina*, denn in ein Gesicht wird ein „Hund“ nicht befruchtend eindringen können, wohl aber in eine Vagina, wie bereits in Libyen praktiziert (> 140: Abb. 64.5). Der Göttin den Lappen vorzuenthalten, macht dann Sinn, denn mit dem *Bolzen* in Vers 4 und dem *Hund* in Vers 11 kann man(n) jetzt die Tür fest zumachen (*fasten the door*), und die Tür wäre dann die Vulva der Göttin, aus der, so verschlossen, keine Sekrete ausfließen können. Mit dem *dog* also wird die Vulva dichtgemacht. Wird der Vorgang in Vers 12 nur wörtlich wiederholt oder lässt die Lücke Raum für einen *dog*-Konkurrenten? Auf jeden Fall erhält der Hund Gesellschaft, denn nun eilt ein *babburu*-Vogel ihm zur Gesellschaft, und das Vöglein wird ein *Nest* bauen, womit wir den scheinbaren Endzweck des Koitus erreicht hätten: Es gibt Nachkommen. Da es sich um den Koitus während der Heiligen Hochzeit handelt, ist das *Nest* wohl die Andeutung der kommenden Fruchtbarkeit, die wir hier nicht spitzfindig aufgliedern wollen in eine vegetabilische, faunistische und anthropozentrische Fruchtbarkeit, denn die Heilige Hochzeit nützt allen drei Aspekten der Fruchtbarkeit gleichermaßen. Ich habe nicht vor, die Vorstellungskraft der Leser weiter zu strapazieren, auch will ich nur Anregungen geben, deshalb soll hier nur noch der Hinweis auf Vers 13 genügen, der in dem erotischen Kontext von einem Kommen und Gehen oder auch von einem Rein-Raus (*whenever I leave and enter*) spricht: Immer, wenn Marduk den gastlichen Ort verlässt oder in ihn eindringt, gibt er seinem *babburu*-Vogel die Anweisung, sich nicht den Pilzen zu nähern. Hier muss ich leider kapitulieren, denn wie ich die Pilze sinnvoll im erotischen Arrangement unterbringen soll, weiß ich nicht (vielleicht Pilz als Phallussymbol?, da fehlt es mir

einfach an der nötigen Erfahrung. Auch Lambert (5) gibt auf, und zwar schon früher, und meint zu den Versen 8 bis 10 nur noch:

Completely obscure, except that a feminine subject (the concubine?) is told to sniff a smell

- und zu den Versen 11 bis 17 rafft er sich nochmals zu der Einschätzung auf:

Again completely obscure. Someone is going to put a dog, a creature whose name is broken off, and a babburu-bird (perhaps a raven) into somewhere, and will give the birds (they have now become plural (vgl. die zwei Raben des germanischen Schamanen Wodan?)) instructions on mushrooms. Again a smell is mentioned.

Und obwohl Lambert (6) sich auf den Gemeinplatz zurückzieht,

that lovers' talk in any age has a limited intelligibility, at least to the uninitiated,

meine ich, dass *the cynosophically initiated* durchaus einen Sinn im scheinbaren Gestammel dieser Liebenden erkennen kann, einen Sinn, den zu erkennen Lambert sich verbietet, denn zu meinem und zum Trost der Leser muss ich erwähnen, dass Lambert den Geruch der *armpits* in Vers 17 allein zu verantworten und zu erklären hat, denn das babylonische Wort ist, wie Lambert weiß,

certainly a part of the body on which hair grows, for which "upper lips" and "pubis" have been suggested (Lambert, 15, FN 17),

aber er entscheidet sich in seiner Übersetzung dann doch für die Achselhöhlen statt für den *pubis* (den „bewaldeten“ Venushügel), der im erotischen Kontext viel besser passt. Auch ist Lambert am Schluss seines Beitrags viel vorsichtiger als zu Beginn:

It would be unwise to build on so defective a text, but the mention of the "bed chamber" is suggestive. In ordinary life this would suggest the place of the night's sleep, but in a religious text it implies the sacred marriage (Lambert, 4).

Was können wir trotz des gebotenen wissenschaftlichen Skeptizismus erkennen? Zunächst einmal sehen wir einen Zusammenhang zwischen der Heiligen Hochzeit und dem Schamanismus: Das manifestiert sich bis in Details, wenn mit dem Hund ein Tier der Mittleren Welt und dennoch chthonisch orientiert und mit dem Vogel ein Tier der Oberen Welt zu einem Trio zählen, dessen fehlendes Glied vermutlich ein Fisch war (die Göttin wurde in Mesopotamien regelmäßig mit Fischen und Wasser assoziiert (> Buren, 47 & > I, 224: Abb. 134): Der Fisch ist übers (Apsu?)-Wasser mit Fruchtbarkeit assoziiert, der Hund ist es per se, und das verlorengegangene Tier wird es auch gewesen sein. Während des göttlichen Koitus kündigt der männliche Partner an, was er als nächstes zu tun gedenkt: In dieser scheinbar intimen Situation - es handelt sich ja nur um eine erinnerte Inszenierung - vergleicht er seinen Phallus mit einem Hund, natürlich auch noch mit zwei anderen Tieren, aber zuerst, und das verdient hervorgehoben zu werden, denkt er an den Hund, wenn er an seinen Phallus denkt. Er hat keine Angst vor diesem Hund, er hat kein *vagina-dentata*-Syndrom, aber er weiß, dass dieser Hund als Wächter beim Verschließen der „Tür“ behilflich sein wird, dass der Hund von allen Lebewesen am besten dazu prädestiniert ist, an einer Öffnung Wache zu halten. In dieser Situation einen Hund zu erinnern - das indiziert, wie sehr der Hund das Bewusstsein des Sprechers und natürlich auch seiner Hörer geprägt haben muss. Der Vergleich mit der vorgeburtlichen Erinnerung der Inuit-Frau Rose Iqualljuk (> I, 391) drängt sich auf - die totale Abhängigkeit der Inuit-Kultur vom Hund als unentbehrlichem Helfer habe ich im 1. Band nachge-

wiesen: Wenn in einer so intimen und ekstatischen Situation wie der babylonischen Heiligen Hochzeit der Hund als erste Vergleichsgröße aktualisiert wird, dann muss er auch in Mesopotamien eine ähnlich entscheidende und lebensnotwendige Funktion gehabt haben wie in der Inuit-Kultur. Dass es sich nicht um einen Einzelfall handelt, zeigen die beliebten Beschwörungsformeln, die überindividuell und schematisiert sind: So gibt es z.B. die Formel, mit der man einen Gegner besiegen will; dieser Gegner kann auch eine umworbene, aber verheiratete Frau sein, die dem Werben des Verehrers nicht nachgeben will angesichts der Todesstrafe, die auf Ehebruch steht. Dann bricht das Verlangen schon mal auf eine brutale Weise durch, ohne letzten Endes so gemeint zu sein - das zeigt uns ein altbabylonischer Beschwörungstext aus Isin, in dem die Eruption des Verehrers so versprachlicht ist (in der Übersetzung von J.A. Scurlock):

Why are you as strong as the bramble of the forest? Why is your victory childish-ly evil? Why is your face inimical? Why am I lost as if I did not exist? In your heart lies a dog, lies a pig. You, lie down by me and let me pluck your bristles! Take what is in your hand and put it in my hand! (in: Scurlock, 107-8).

Die *bristles*, die der Verehrer ausreißen will, sind wohl kaum die Bartstoppeln der angehimmelten Frau, das wäre denn doch zu hochgegriffen. Die Schlussformel tritt auch in anderen Erlösungsbeschwörungen auf, wenn es darum geht, eine eingegangene Verpflichtung rückgängig zu machen - man gibt dann das wieder aus der Hand, was man eigentlich schon im Begriff war einzu-stecken. Hier aber soll die Verehrte etwas aus ihrer Hand in die ihres Möchtegernlovers geben. Das *Hund-und-Schwein-Motiv*, das unser Text ins Herz der umworbenen Frau hineinhext, hat auch in Scurlocks Augen eine *sexually explicit reference*, da es in typischen Liebesbeschwörungen auftritt:

The dog is lying down; the pig is lying down. You, lie down again and again on my thighs! (in: Scurlock, 108).

Wie Hund und Schwein sich niederlassen, so soll der/die Angesprochene sich wieder und wieder auf die Schenkel des Sprechers/der Sprecherin legen. Dabei klingt manchmal der Wunsch nach Dominanz über den angesprochenen Partner an, wenn man(n) oder frau die Schenkel des Partners umschließt:

I have enclosed your thighs; fawn on me like a puppy (in: Scurlock, 109).

Auch in diesem Kontext ist der Hund (~ *puppy*) die Vergleichsgröße. Und in einem Zauber, der ökonomische Dominanz über einen Gegner sichern soll, spielen Hund und Schwein ebenfalls eine wichtige Rolle:

Why are you as strong as the bramble of the forest? Why is your victory childish-ly evil? Why is your face inimical? Why am I lost as if I did not exist? In your heart lies a dog, lies a pig. You, lie down by me, and let me pluck your bristles! Take what is in your hand and put it in my hand! (in: Scurlock, 108).

Diesmal erscheinen Hund und Schwein als Abgesandte der Lamaschtu (> IV), die das Herz des Gegners verwüsten sollen. Auch der Liebeszauber birgt also den Wunsch nach Dominanz über den erstrebten Partner, erst recht, wenn sich der Liebhaber zurückgewiesen fühlt - und sollte er dennoch erhört werden, wird er die Geliebte nicht mehr freigeben wollen, er wird sie an sich binden wollen.

Und wie man(n) das in Babylonien macht, das erfahren wir Kynosophen von Errabani, der sich hier zunächst in der 3. Person anspricht, um dann, wenn es für uns besonders spannend wird, in den Imperativ zu wechseln, um sich einen besonders delikaten Auftrag zu erteilen:

May your thighs be moving, Erra-bani. May your hips be in motion. May your sinews be following. May your heart rejoice. May your liver be joyful. Let me swell up/thicken like a male dog. Like ... may you not pour out for me (in: Scurlock, 110-11).

Der Schwellkörper des Hundes erscheint im Text in der Verbindung des Verbs *ebû* mit dem Nomen *ka-al-bi-im* (Hund): *ebû* ist als Verb und Adjektiv

usually used to describe thick bread, that is, raised loaves as opposed to pita-type flat breads,

erläutert Scurlock (110-11, FN 37), und wir erfahren aus dieser Übertragung vom Backbereich mit seiner Unterscheidung flacher und runder Fladenbrote und dicker und langer Stangenbrote einiges über das Kaliber des Wunschs, den der Liebhaber äußert. Wem das nicht deutlich genug ist, der begnüge sich mit Scurlocks deutlichem Zusatz, dass in unserem Backwerk zweifelsfrei nicht betreffenden Zusammenhang das Verb *ebû* *is at least once used to describe a penis* (Scurlock, 111, FN 37). In der Heiligen Hochzeit als dem geistig-moralischen Überbau unserer Errabani-Nostalgie folgt übrigens auf

the supreme act of the sacred drama ... a ceremony referred to in the time of Assurbanipal as "the giving of bread to Gula" (Buren, 34).

Dieser Dank an die Göttin Gula mit dem Hund als ihrem Begleittier, dass das langwierige Zeremoniell unter ihrem Matronat erfolgreich beendet werden konnte (der geringste Fehler hätte alles zunichte gemacht), ist wahrscheinlich doppelbödig zu verstehen: Wie der Mensch, so lebt auch die Göttin nicht nur vom Brot allein - über die spezielle Brotform ist der Penis des Hundes konnotiert, der in der Heiligen Hochzeit eine wichtige Rolle spielt, wie wir immer besser erkennen können. Die letzte Zeile unse-

res Errabani-Abschnitts *May your thighs be moving* bis *may you not pour out for me* erläutert uns Scurlock wie folgt:

Perhaps the man is concerned that the woman will "pour out" an emission of fluid during intercourse and that the resulting lubrication will bring a premature end to their love-making by causing his penis to slip out of place (Scurlock, 111, FN 38).

Es bleibt zwar letztlich unklar, ist aber doch zu vermuten, dass der Austritt von Körpersekreten während des oder nach dem Beischlaf (auch) eine „Unreinheit“ darstellt, die vermieden werden muss, andernfalls muss der Beischlaf abgebrochen werden (das unnütze Vergeuden des kostbaren Saftes musste auch Onan mit dem Tod büßen: Statt eine ungeliebte Frau damit zu beehren, verspritzte er seinen Samen auf dem Feld, worauf JHWH ihm den Schutz entzog). Für ein Tabu spricht auch die Ikonographie, die bei der Re-Inszenierung der Heiligen Hochzeit den stehenden coitus a posteriori statistisch als bei weitem beliebteste Stellung in Mesopotamien ausweist (> 125: Abb. 612 & 101), wobei die Frau meist noch gebückt steht und Bier über einen Trinkhalm einsaugt. Was liegt dann angesichts dieser möglichen und auch wohl wahrscheinlichen Vorschrift näher als sich den Penis eines Hundes zu wünschen, der als Schwellkörper die Eigenschaft hat, sich so zu verdicken, dass es beim Deckakt zum sogenannten Hängen kommt. Scurlock argumentiert nicht so konkret kynologisch, zielt aber doch in dieselbe Richtung, indem er aus einem anderen mesopotamischen Liebeszauber passend zitiert - diesmal ist es die Frau, die sich in einem deklaratorischen Sprechakt etwas Hündisches wünscht und zugleich erfüllt:

My vagina is the vagina of a bitch. His penis is the penis of a dog. As the vagina of a bitch holds fast the penis of a dog so may my vagina hold fast his penis (in: Scurlock, 111, FN 38).

In diesen Beschwörungsformeln, die aus einer Zeit stammen, in der das Wünschen vielleicht noch geholfen hat, drückt sich der Wille aus, den ersehnten Partner fest an sich zu binden, während des Akts, aber, und das dürfte der hintergründige und wichtigere Wunsch sein, nach dem Akt für immer. Für diese Maximalforderung scheint die Metaphorik hündischen Hängens das am beste geeignete Bild zu sein: Es ist zugleich das Bild einer Gesellschaft, die sich in den wichtigsten Momenten des L(i)ebens total mit dem Hund identifiziert. Blenden wir diese Erkenntnis in unser libysches Icon ein (> 140: Abb. 64.5), dann ergibt sich für uns ein wesentlich tieferes Verständnis dieser Szene und des gesamten Hundezeremoniells. Kommen wir zurück zu unserem geilen Kandidaten: Er hat sich in eine Situation hineingesteigert, in der er die Realität ziemlich schräg wahrnimmt und der angebeteten Unnahbaren ziemlich saure Komplimente macht - Scurlock schlägt uns statt der wörtlichen Übersetzung des Anfangsteils eine Paraphrase vor, die den Seelenzustand unseres Kandidaten verständlicher machen soll:

Entu-Priesterinnen (die man nicht heiraten kann) wollen immer nur Sex, und verheiratete Frauen wollen mit jedem Mann Sex, nur nicht mit ihrem Ehemann, warum also trägt diese Zicke die Nase so hoch in der Luft, wenn ich mit ihr schlafen will? (Scurlock, 111).

Anders gesagt: *Wir Männer wissen doch, dass Frauen immer nur das Eine wollen, warum also weist sie mich zurück?* legt Macho Scurlock seinem Kandidaten in den Mund. Es wäre nun überzogen, aus des babylonischen Alberich Wut über seine Zurückweisung auf einen lockeren Lebenswandel der *entu*-Priesterinnen schließen zu wollen, wie Scurlock (111) zu Recht warnt, aber es ergäbe auch keinen Sinn, wenn unser Macho den losen Lebenswandel Nonnen unterstellte, die bekanntermaßen sexuell absolut enthaltsam wären - das Problem liegt in der Spanne zwischen Anspruch und Wirklichkeit:

The choice and induction of an entû-priestess was a great event; if aught befell her it was a dire calamity ... Terrible consequences would ensue if the entû were not chaste (Buren, 63).

So können wir Alberichs Komplimente an die babylonische Treue zwar nicht verwenden

as particularly good evidence for what entu-priestesses actually did and even less for what their cultic duties might have been,

aber eine gewisse Evidenz für kultische Prostitution ist doch nicht zu leugnen, zumal die beliebteste *coitus*-Stellung *a posteriori* ein Zweiwegesystem anbietet: Babylonische und assyrische Keilschrifttexte versichern uns, dass auch die *entu*-Priesterin *will permit intercourse per anum in order to avoid pregnancy* (Greenberg, 97). Wir sind aber nicht auf die oberste Priesterinnen-Klasse angewiesen, um kultische und hündisch konnotierte priesterliche „Prostitution“ zu belegen.

Von der Heiligen Hochzeit zur kultischen Prostitution - Kur-gar-ru und Assinnu als hündische Priester

Die Entwicklung von der Heiligen Hochzeit zur kultischen Prostitution kann nicht so linear verlaufen sein, wie mein Zwischentitel suggeriert: Auch wenn sich ein Selbsterhaltungszwang mit der Zeit für die immer größer werdenden Tempelanlagen einstellte, die die Geschenke zur immer öfter veranstalteten Heiligen Hochzeit in den Haushalt fest einplanten und auch wenn die Bestechlichkeit der Dienstleistenden in Rechnung zu stellen ist - die sakrale Promiskuität ist eine weltweit nachweisbare Aktivität gewesen, aus der ebenfalls die Prostitution hervorgehen konnte. Beide Veranstaltungen wirkten wohl konvergent, und wichtig ist die Erkenntnis, dass sie beide zuerst sa-

kraler Natur waren. Darauf hatten sich in Mesopotamien Priester und Priesterinnen spezialisiert, und den sumerischen Begriff für die sogenannte Tempelprostituierte *nu.gig* hat man mit *nicht krank, nicht unrein und geweiht* übersetzt. Die akkadische Entsprechung lautet *qadischtum*, was *tabuisiert, geweiht und heilig* bedeuten kann (Yamauchi, 214). Die *qadischtum* konnte heiraten und Kinder gebären, war also sozial nicht ausgegrenzt. Ein mittelassyrisches Gesetz legt zwar fest, dass eine *qadischtum* auf der Straße verschleiert sein muss, aber außer dieser diskriminierenden Maßnahme gilt, dass die verschiedenen Priesterinnen-Kategorien - darunter weisen die *ku-ul-ma-schitum* und die *lu-kur* (Yamauchi, 215, FN 21 & 22) zwei kynosophisch bedeutsame Silben auf -, dass diese Priesterinnen also

all highly respectable persons waren since kings even dedicate their daughters, but it is not known if all, or some, or even none of these were especially religious prostitutes. Money was presumably paid for favours received despite its being a glorification of a goddess (Yamauchi, 215).

Die Bezahlung für diesen Gottesdienst kann Anfang der profanen Prostitution gewesen sein. Eine andere weibliche Kategorie war die *kezertu*, die *Frau mit dem lockigen Haar*: Die besondere Frisur der Gottesdienerin wird uns noch in Israel kynosophisch beschäftigen (> IV), aber schon hier in Mesopotamien erkennen wir, dass allein eine bestimmte Frisur die sakrale oder profane Liebesdienerin kennzeichnet, weil außer Herodot um -400 (1, 199) auch Strabo (-63 bis 21; XVI, 1, 20) und von beiden unabhängig der hebräische Prophet Jeremiah (um -300) in einem apokryphen Brief (6, 43) von Frauen mit einer Schnürenfrisur berichten. Dazu passt noch die Information Lukians (120 bis 180) aus dem 2. Jahrhundert, dass im Venus-Tempel von Byblos (> 656-7: E4) anlässlich des Gedächtniszeremoniells für den toten Adonis, den entmannten Partner der syrischen Venus, die Frauen,

wenn sie mit ihrem Klagen und Jammern fertig sind, dem Adonis Opfer bringen, als einem, der aus dem Leben geschieden ist. Dann aber hoffen sie, dass er wieder leben wird, und stellen sein Standbild unter freiem Himmel auf. Sie rasieren dann ihre Köpfe kahl, wie die Ägypter, wenn sie den Tod des Apis beklagen (und des Hundes, wie Kynosophen unbedingt ergänzen müssen: > II, 342). *Diejenigen Frauen aber, die sich weigern, geschoren zu werden, müssen folgende Strafe auf sich nehmen: einen ganzen Tag lang müssen sie bereitstehen, ihren Körper zu vermieten. Der Platz, an dem das geschieht, ist nur den Fremden zugänglich. Aus dem Erlös für den Verkehr mit diesen Frauen wird eine Opfergabe für Aphrodite gekauft* (Lukian, in: Spanuth, 176).

Es ist diesmal nicht eine besondere Frisur, sondern die Frisur überhaupt, die in dieser speziellen kultischen Situation zur Prostitution verpflichtet. Kommen wir wieder zurück nach Mesopotamien, wo der Wilde Mann (> I, 239: Abb. 93 & 241: Abb. 98) *Enkidu* von einer *harimtum*, einer Kultprostituierten der Ishtar, domestiziert wird - im Gilgamesch-Epos ist aufbewahrt die Erzählung vom Mädchen und dem Bärensohn, der als Wilder Mann die Phantasie der Fortgeschrittenen ja ebenfalls in Europa beflügelt. Die *harimtum* ist also eine Hetäre im griechischen Sinn, eine gebildete Frau, eine Lehrerin der Kultur, daran ändert nichts Enkidus späte Reue, den Wald verlassen zu haben. Eine männliche Priesterkategorie war der

assinnu, whom Istar had changed from men into women (Yamauchi, 215, FN 27),

was nicht ganz korrekt ist, denn es war Enki/Ea, der den Fluch der Unterweltskönigin Ereschkigal/Ereskigal mit der Erschaffung der *assinnu* außer Kraft setzte: Die Göttin hatte mit ihrem Fluch allen mesopotamischen Gottheiten namentlich und allen

ihren männlichen und weiblichen einem Schoß entsprungenen Nachkommen den zeitweiligen Zutritt u.v.a. das Verlassen der Unterwelt unmöglich gemacht. In der sumerischen Version des Mythos heißt es nun, dass Enki den *kur.gar.ra* aus dem Dreck unter seinen Finger- und den *gala.tur* aus dem Dreck unter seinen Zehennägeln erschuf (Oppenheim, 133), und in der Ninive-Version des Mythos erschuf Ea die *assinnu*-Priester ebenfalls mit der Absicht, den Fluch der Ereschkigal zu unterlaufen: Diese Wesen waren Eunuchen, sexuelle Neutra, und als solche entstammten sie keinem weiblichen Schoß. Daher waren nur sie in der Lage, Ishtar aus der Unterwelt zu befreien. Man muss sich die herausragende Position dieser Eunuchen in der Bedeutungsstruktur des Mythos einmal ganz klarmachenschließlich werden sie in der akkadischen Version *Hündin* genannt -, indem man die Folgen der Abwesenheit Ischtars begreift: Mit Ischtars Abstieg in die Unterwelt, eigentlich schon mit des Tammuz Abstieg, war die Fruchtbarkeit von Menschen, Tieren und Pflanzen erloschen war - diese unfruchtbaren Eunuchen sind also unabdingbar für die Fruchtbarkeit der Welt; in der akkadischen Version holen diese Neutra auch das *Wasser des Lebens* und die *Pflanze des Lebens* noch aus der Unterwelt.

Nimmt man ihren ambivalenten Sexualstatus, ihre Musikinstrumente und insbesondere dann noch die Rolle des Klagegesangs bei Ereschkigal in der sumerischen Fassung dazu, so ist m.E. evident, dass hier die älteste ausführliche Bezeugung für den Typ des Schamanen vorliegt ... Ihre Leistung gleicht bis in Einzelheiten der, die ein Eskimo-Schamane durch den Besuch bei Sedna (> I, 333), der Herrin der Robben, vollbringt. Dass bei Eskimos auf eine Schamanensitzung ein Maskenumzug folgen kann, ist im Hinblick auf die Verbindung der beiden Teile des Inanna-Mythos besonders merkwürdig (Burkert, in: Assmann, 68).

Über Einzelheiten wie die eingeschränkte Herrschaft Sednas nur über die Robben wollen wir hier nicht reden: Wesentlich ist einerseits, dass die Handlungs- und Bedeutungsstruktur des sumerischen und akkadischen Mythos der idealtypischen Erzählung des Schamanen entspricht, wie ich sie im 1. Band der *Kynosophischen Zeitreise* dargelegt habe. Wesentlich ist aber auch andererseits, dass Burkert die Einbettung und die Details des Sedna-Mythos in die Geschichte vom Mädchen, das nicht heiraten wollte und dann einen Hund heiratete, dass eben diese Details von Burkert ausgeblendet werden. Wie erstaunt und wie glücklich wäre er gewesen, wenn er die Übereinstimmungen zwischen den mesopotamischen und arktischen Schamanenerzählungen bis in die caniden Einzelheiten hinein hätte belegen können. Das alles tun wir hier für ihn: Wir sind erstaunt und glücklich und weisen die Übereinstimmung bis in das Detail nach, dass derjenige, der den Unterweltsgang auf sich nimmt, entweder einen riesengroßen Hund zum Gegner hat (wie in der historisch späteren Überlieferung bei den Inuit) oder selbst der Hund ist, mit dem die Unterweltsgöttin (Sedna wie Ereschkigal) die Hochzeit vollzieht (das muss die ursprüngliche Variante der Schamanen-Erzählung auch bei den Inuit gewesen sein). Burkert erwähnt den Maskenumzug, der in der szenischen Realisierung des Mythos *die beiden Teile des Inanna-Mythos verbindet*. Schon Erich Neumann vermutete für die westsemitischen *kelabim/kelebim* (~ hündisch konnotierte Priester der Großen Göttin), dass sie mit Hundemasken auftreten. Gleiches gilt wahrscheinlich für die ostsemitischen, d.h. mesopotamischen *assinnu*-Priester (~ *Hündin* ~ Priester-Eunuche). Mit Burkert ist einzuräumen, dass es

in den sumerischen Stadtstaaten und erst recht in der assyrischen Epoche gewiss keinen ausgebildeten Schamanismus mehr gegeben hat. Der „kurgarra“, „kul’u“, „assinnu“ war, soweit wir sehen, zu einem bloss unterhaltenden

Spasmacher herabgesunken. So erweist sich denn schliesslich auch die historische Perspektive als notwendig (in der Analyse eines Mythos): in der Tradition des Mythos sind weit ältere Elemente enthalten und mitgetragen; ihr Sinn kann sich wandeln und geht doch nicht ganz verloren. Auch wenn die Wiedergewinnung des Lebens nun mit dem Spasmacher verknüpft ist, existenzielle Angst und entsprechende Erleichterung und Freude bleiben als Hintergrund doch fühlbar. Dass die Forderung nach dem Ersatz (für die aus der Unterwelt befreite Inanna/Ishtar) auch gerade mit der Tierherrin in urtümlichen Kulturen sich verknüpfen liesse, sei nur eben noch angedeutet (Burkert, in: Assmann, 68).

Ob der sumerische *kurgarra* oder *kalaturra* schon zum bloßen Spaßmacher herabgesunken ist, wird wohl nicht beweisbar sein, zumal die Selbstkastration in Trance vielleicht im Moment des Vollzugs viel Spaß machte, nach der Ernüchterung aber wohl weniger. Dass eine Entwicklung in der Konzeption des Schamanen stattfindet, ist einerseits wahrscheinlich, aber andererseits nicht unmittelbar nachzuweisen. Das kann nur erschlossen werden aus den Verdrehungen des Originals, die sich offensichtlich im Lauf der Bewusstseinsentfaltung eingeschlichen haben. Dabei behalten wir im Hinterkopf, dass auch das Original nur eine Rekonstruktion darstellt. Aber es ist z.B. unwahrscheinlich, dass die sumerische Variante der Unterweltskönigin (!) Ereschkigal noch die Originalversion der schamanischen Unterweltsfahrt gewesen ist, war sie doch ursprünglich schon eine Himmelsgöttin, die in die Unterwelt entführt oder verbannt wurde, vergleichbar mit dem Schicksal der Kore/Persephone (> 415). Die Differenz zwischen Ideal und erlebter Wirklichkeit könnte allerdings den Schub zur Distanzierung bewirkt haben, der dann in die monotheistische Religionsform mündet: Gerade der Hund als Symboltier, und das ist in der se-

mitischen Realität der Priester-Eunuche der Großen Göttin als ihr ehemals bezahnter Schoß, hat die abgründigste Aversion in den monotheistischen Religionen erfahren müssen - der Hund als weitgehend funktionsloser Spaßmacher, nicht mehr als notwendig beglaubigte Erscheinungsform des Schamanen, könnte die Abkehr kritischer Geister von der Religion der Großen Göttin maßgeblich bewirkt haben. Anstatt ihn zu verachten, müssten die neuen Propheten dem Hund eigentlich dankbar sein. Es ist aber gegen Burkert davon auszugehen, dass *existenzielle Angst und entsprechende Erleichterung und Freude* nicht nur im Hintergrund fühlbar waren, sondern die szenische Realisierung des Mythos bzw. seine reale Erzählung immer wieder in Krisenzeiten erforderte, sodass die angebliche Spaßmacherrolle des Ex-Schamanen eher und völlig berechtigt nicht während des Teils, der *existenzielle Angst* aufnimmt und verarbeitet, sondern im zweiten Teil zum Zuge kommt, wenn *entsprechende Erleichterung und Freude* von den Teilnehmern empfunden und von den schamanistischen Akteuren dargestellt und so potenziert wird: Das Satyrspiel nach der Tragödie.

Dass sich aber der Mythos verändert hat bzw. verändert wurde, indem man ihn neuen Erfordernissen anpasste, zeigt der paradigmatische Wandel vom Allerseelen-Fest zum jetzt hauptsächlich landwirtschaftlich motivierten Fruchtbarkeitsritual: Als Wiederauferstehung aller Seelen und als Ahnenkult dürften Mythos und szenische Realisierung bis ins Paläolithikum reichen und auf dieselbe Urform zurückgehen, von der aus auch die sakrale Promiskuität der Inuit und vieler anderer Kulturen zum Jahreswechsel ihren Ausgang nahm - in der Forderung der Ereschkigal nach Ersatz für die befreite Ishtar sieht ja auch Burkert *die Tierherrin in urtümlichen Kulturen* aufscheinen. Als Fruchtbarkeitsritual mit dem Hauptakzent auf der Vegetation dürften Mythos und Zeremoniell die neolithisierte Fassung des paläolithischen Modells sein:

Denn der Fruchtbarkeitszauber der Ishtar scheint ein historisch sekundäres Motiv für ihre Befreiung aus der Unterwelt zu sein, denn in der sumerischen, also früheren Version erfahren wir, dass nicht sie allein der Unterwelt entkommt, sondern unterprivilegierte Seelen mitnimmt - sie

was accompanied by hosts of spirits of the dead of a special sort. These were the souls "who know no food (lit.: fresh, green plants), who know no (cool) water, those who had never eaten flour sprinkled (for them as an offering), never drunk beer libated (for them), also those who have been taken away (as) wives from the embrace of their lovers, as small children from the breast of their loving mothers (Zeilen 286-90 in der sumerischen Version; in: Oppenheim, 139-40).

Nebenbei bemerken wir rasch, dass *lovers*, aber nicht Ehemänner in dieser Version erwähnt werden; aber das im aktuellen Zusammenhang Wesentliche ist, dass der Schwarm der griechischen Hekate (> 466) und noch die *Wilde Jagd* (> IV) der europäischen Folklore sich aus all jenen zusammensetzt, die vor der Zeit oder eines gewaltsamen Todes oder ohne die gebührenden Trauerzeremoniellen gestorben sind. Auch diese Vorstellungen gehen offensichtlich auf eine gemeinsame, frühere Quelle zurück. Mit diesen ruhelosen, durstigen und hungrigen Seelen wandert Inanna/Ishtar als ausgleichende Gerechtigkeitsgöttin in Sumer von Heiligtum zu Heiligtum: Diese Seelen zu trösten und ihnen zum Höhepunkt der „Seelenwanderung“ einmal im Jahr in Ischtars eigenen Heiligtum zu Uruk ein Fest (Allerseelen?) zur Kompensation zu veranstalten, das war die historisch primäre Funktion der Unterweltsfahrt der Inanna/Ishtar und ihrer Nachfolgerinnen in der Rolle der Großen Göttin von den Sumerern (um -3.000) über die Babylonier und Assyrer im Alten Orient bis zu den Griechen und von dort bis in die nordische Mythologie: In-

anna belohnt diese Seelen, indem sie bereit ist, ihre eigene Unsterblichkeit aufzugeben - ein Muster, das uns aus dem Christentum noch 3.000 Jahre später patriarchalisiert und in neuen Kleidern angeboten wird; das übrigens schon in Mesopotamien patriarchalisiert wird, indem die Göttin durch den Unterweltsgott Nergal (>554 ff.) ausgetauscht wird, der ebenfalls hündisch konnotiert ist - die hündische Konnotation der Göttin also übernommen hat; Nergal wird seinerseits in Mesopotamien später ersetzt durch Marduk (> 541), der von vier Hunden als Hütern der vier Weltgegenden begleitet wird. Doch bleiben wir noch bei der matriarchalen Urfassung und der primären Funktion der Inanna/Ishtar: Sogar akkadische, also ostsemitische Texte *point in the same direction* (Oppenheim, 140).

Wie menschlich die Götter waren, zeigt uns die Pflicht der mesopotamischen Könige, im Diesseits *to father the unhappy* (Oppenheim, 141), was Inanna im Jenseits tut, auch wenn es dann heißen muss: *to mother the underprivileged*. All diese Seelen wurden dann in einem späteren Schritt zusammengefasst in der Individualität des Tammuz (~ Fluss?), bis man die ursprüngliche Funktion dieses Tammuz als des kleinsten gemeinsamen Nenners zunächst wahrscheinlich aller Seelen (als Fluss ohne Wiederkehr?) und dann nur noch aller unterprivilegierten Seelen vergaß und Tammuz stattdessen als männlichen Akteur der Heiligen Hochzeit verstand. Dieser altorientalischen Reduktion des Potenzials der Großen Göttin entspricht mit noch stärkerer Schieflage die Negativierung, die sie als Hekate in Griechenland erfährt (> 442 ff.), wo sie in der Hochreligion um den erlösenden Teil ihrer Aktivität gebracht wird und wo in der alltäglichen Religion die Unterprivilegierten sich an *Hekates Abendessen* (> 462) stärken können. Auch der Gott Tammuz *had met a violent death* und durch die *mimic* (?) *activities of the hierodules with their singing/dancing* soll er besänftigt werden (Oppenheim, 142). Dem männlichen Tam-

muz werden *hierodules* (~ weibliche Priester) zugesellt, während der weiblichen Inanna ursprünglich männliche, dann kastrierte Priester zugeordnet werden. In den Abschluss-Szenen des Kultspiels verspricht der Triumph der Göttin Inanna/Ishtar

divine care for the underprivileged souls, that is for those of the spectators who cannot hope for a provider after their death, as well as divine assistance and consolation for the souls of those whom they loved most dearly,

bilanziert Oppenheim (146), und Heinrich Heine hätte kurz vom Eiapopeia des Himmels gesprochen. Ermöglicht haben die Aussicht auf ein Wiederauferstehen nach dem Tod als Kompensation für die Benachteiligungen vor dem Tod aber erst die *assinnu*-Priester, weil sie die Bedingungen des Ereschkigal-Fluchs unterlaufen konnten. Die Träger dieser Bezeichnungen *kur.gar.ra*, *gala.tur*, *assinnu* u.a.

were made sexually impotent (perhaps in various ways) and - apart from other functions - seem to have participated as actors in cultic performances, probably even in female garb. Ea, the originator and protector of all specialized knowledge, appears here as the creator of the divine prototype of these priests, probably also as the inventor of the lore and the rules of the entire profession (Oppenheim, 135-6).

Diese „Kultlegende“ ist also eine nachträgliche Rationalisierung des Eunuchen-Phänomens. Diese kultisch-mimischen Aufführungen der Eunuchen-Priester sind nicht explizit überliefert, aber Oppenheim rekonstruiert aus der Logik der überlieferten Textstücke,

that the sexless actor appeased Erishkigal either by his appearances or by some Baubo-trick or some other mimic performance in line with his calling. She

might have granted him a wish - a stand-by motive in folklore tales - because he made her laugh (Oppenheim, 137).

Wir erinnern uns an Baubo (> 419), die Demeter, trauernd um die verlorene Tochter Kore, durch eine scheinbar obszöne Geste, nämlich durch die Exhibition ihrer Vulva, erheiterte. Der kastrierte, aber dennoch zunächst als Mann, dann als männliche Baubo erscheinende *assinnu* könnte selbst die in arge Not geratene Ereschkigal durch die Exhibition seiner nicht mehr vorhandenen Genitalien sehr erheitert haben. Dieser *assinnu* wurde in der sumerischen Schrift durch die Ideogramme UR für Hund und SAL für weiblich als Hündin bezeichnet:

The term assinnu (Ideogr. UR.SAL = female dog) is used only in religious texts and denotes either the same or a similar type (vorher erwähnt O. die kurgarru) of priestly official (Oppenheim, 135, FN 1).

Greenberg bestätigt Oppenheims Analyse:

The Sumerogram (a picture-word) for assinnu, a male-homosexual cult prostitute ... joins the symbols for 'dog' and 'woman' (Greenberg, 96).

Von den Schriftzeichen der frühesten mesopotamischen Kultur, nämlich Sumer, hat der Hund im Zusammenhang mit dem Kult der Großen Göttin als Bestandteil des Piktogramms also eine jahrtausendelange Tradition bis in die späten Phasen Mesopotamiens. Und nicht nur in der mesopotamischen Zeittiefe, sondern auch in der über Mesopotamien weit hinausgehenden räumlichen Verbreitung bis zu den Phöniziern und den Hethitern wird deutlich, dass wir es hier mit einem Kult zu tun haben, der außerordentlich tief verwurzelt ist in den Zeremoniellen West-Asiens. Schon sumerische Priester tragen Titel, die in wörtlicher Übersetzung bedeuten

'womb', 'penis-anus', and 'anus-womb' ... Sumerian priestesses were called *assinnu* (~ Hündinnen) ... Babylonian and Assyrian cuneiform texts assert that 'the high priestess will permit intercourse per anum in order to avoid pregnancy' (Greenberg, 97).

Und vielleicht ging es der Hohen Priesterin nicht nur um Schwangerschaftsverhütung, sondern auch um Jungfernschaftserhaltung, da sie ja zumindest beim Eintritt in den Dienst an der Göttin Jungfrau sein musste (falls dieser Zustand oder Umstand schon so patriarchal definiert war); vielleicht wurde auch während ihrer Dienstzeit kontrolliert, ob sie dieses kostbare Gut immer noch beherbergte. Da Greenberg in seiner *Construction of Homosexuality* sein Augenmerk verständlicher Weise auf homosexuelle Kennzeichen fokussiert, übersieht er, dass diese *assinnu* nicht ausschließlich auf homosexuellen Service festgelegt waren.

The texts picture assinnu and kurgarru as "religious functionaries particularly associated with the goddess Ishtar, who danced, played musical instruments, wore masks, and were considered effeminate ... such functionaries were believed to have magical powers ... 'if a man touches the head of an assinnu, he will conquer his enemy' ... 'if a man has intercourse with an assinnu, trouble will leave him'" (Greenberg, 96).

Es ist nicht klar, ob diese *assinnu*-Priester grundsätzlich kastriert waren oder nur „Frauenkleider“ trugen, aber ein babylonisches Sprichwort bezeugt, dass doch einige Männer dieser und anderer Priester-Kategorien zumindest ab der babylonischen Zeit Eunuchen waren: *Möge Istar, die Eunuchen schafft, ihn entmannen* (in: Helck, 153). Mithin ist die Tradition der Eunuchpriester, als sie im -6. Jahrhundert in Griechenland und im Jahr -204 in Rom mit dem Kult der Großen Mutter Kybele offiziell aus der anatolischen Landschaft Phrygien ein-

geführt wird, schon einige Jahrhunderte älter; mithin ist die Bezeichnung *gala* nicht zurückzuführen auf die Kelten in Anatolien, die *Galater*, die sich zwar in die matriarchalen Kulte Anatoliens aktiv einbrachten, aber schwerlich zur griechischen bzw. römischen Bezeichnung *galloi* bzw. *galli* beitrugen - vielmehr sind die *galla* die Priester, wie *Gulla* die *az-galatu As-kal-ons/Ashkelons* war (> IV). Diese Konsequenz bedeutet, dass die westsemitische Bezeichnung *kelelim* für die Priester der Großen Göttin entweder nur ein zufälliges Homonym zu *kaleb* (~ Hund) bzw. *kelele* (~ der Hundartige) über *galla* ist oder dass der Priester, der mit einer Hundemaske die Heilige Hochzeit mit der Göttin vollzog, von den Westsemiten neu benannt wurde als *Hundeähnlicher* in Einklang mit seiner Maske.

Vieles spricht dafür, dass es kein zufälliges Homonym ist, das zeigt auch das lateinische Wort *caelaebs* (unvermählt, ehelos) an: Aus ihm hat sich nicht nur etymologisch der Zölibat der christ katholischen Priester entwickelt - diese unverheirateten Männer setzen nur eine uralte Tradition fort, nicht nur mit ihrem Zivilstand, sondern auch in dessen Bezeichnung als *Zölibat*: Und wenn das Berufsmotto des Papstes Johannes Paul II. *Totus Tuus* (~ ganz der Deine) war, dann meinte er damit seine besondere Hingabe an die Gottesmutter Maria - eine sehr subtile, weil unkörperliche Fortsetzung einer früher eindeutig sexuell determinierten Tradition: Der unter den Ptolemäern in Ägypten eingeführte Sarapis-Kult als Parallelveranstaltung zum Apis-Kult (> II, 359, 375, 377-8, 389) stilisiert Sarapis zu einem von Schlange und Hund begleiteten, frauenlosen Helden: Der Titel des Sarapis als

celibatus steht hier ... als Bezeichnung des weiberlosen Daseins, das die zur Unsterblichkeit erhobenen Helden erwartet, wie Sarapis nun selbst ohne Isis erscheint (Bachofen 2, 468).

Wenn Bachofen nun aber folgert, dass

über die Grenzen der wechselnden Welt der Erscheinung ... das stoffliche Weib dem Manne nicht zu folgen vermag, weil Sarapis seine sterbliche Natur abgelegt und die Verbindung mit Isis aufgegeben

habe, dann übersieht er die Anwesenheit der Isis in ihrem frühesten Symboltier, dem Hund, an des Sarapis Seite. Wenn er diese Entwicklung zum Zölibat feiert als die

höchste Stufe der Reinheit eines ganz geistigen Daseins,

dann übersieht er, dass der Zölibat über die lateinischen *caelaebis* und die semitischen *kelebim* schon vor Verlassen der matriarchalen Phase eine Institution war und deshalb nicht zwangsläufig etwas zu tun hat mit einer im patriarchalen Sinn angeblich *höchsten Stufe der Reinheit eines ganz geistigen Daseins*. Ob die Helden wissen, dass sie in früheren Zeiten *kelebim* (~ Hunde) der Göttin waren? Diese priesterliche Tradition bewahrt auch eine Stelle im *Deuteronomium* (23, 18-19; > IV) der Hebräischen Bibel: Sie benennt den Priester der Göttin als *Hund* und

the contemptuous phrase "dog" evidently refers to a male cultic prostitute (Yamauchi, 218),

aber ob dieser *Hund* auch ein Eunuch war, ist fraglich, da R. Patai in *The Hebrew Goddess* (1967, 296) glaubt nachweisen zu können, dass kinderlose Frauen sich der männlichen Kultprostituierten bedienten, um schwanger zu werden. Dann aber wäre auch der Prophet Elischa (2 *Könige* 4, 22) in diesem Sinn beruflich tätig gewesen (> IV), denn eine phönizische Inschrift aus dem -4. Jahrhundert

refers to a category of temple personnel who played a role in the sacred service of Astarte, identifies the kelev (dog) as a religious functionary (Greenberg, 96).

Greenberg weist hethitische, babylonische und assyrische Texte nach, die sich auf männliche Prostituierte beziehen. Die westsemitische Bezeichnung *Hund* für diese *religious functionaries* trifft also keineswegs zufällig das Wesentliche dieser Priesterklasse der Großen Muttergöttin, denn in Mesopotamien selbst traten die Priester, die die Heilige Hochzeit vollführten, mit der Gesichtsmaske der jeweiligen Göttin auf und wurden in sumerischen Liturgien um -2.000 noch *kur-gar-ra* genannt, im Akkadischen *kurgarrû*. Diese *kur-gar-ra* werden ebenfalls in den Personallisten als Priester aufgeführt. Im Mythos vom Gang der Inanna in die Unterwelt besänftigen - wie wir bereits wissen - ein *kurgarrû* und ein *kala-turru* (~ ein kleiner *gala*; sumerisch: *galaturra*) die Unterweltsgöttin Ereschkigal, die die Göttin Inanna nicht mehr freigeben will: Aus dieser organisatorisch höheren Wiederholung der schamanischen Ursituation entstehen also die *kurgarra* und *galaturra*, die nachmaligen Priester der Inanna bzw. Ishtar: Sie sind folglich unterweltlich und hündisch konnotierte Gestalten, die diese Konnotation auf der Mittleren Welt in den Tempeln der Göttin beibehalten und die diese Konnotation noch explizit tradieren im westsemitischen Bereich mit ihrer Berufsbezeichnung *kelebim* (~ Hunde) und auch mit dem „Requisit“ ~ Teil-Protom der Hunde-Maske, die sie während ihres Gottesdienstes wahrscheinlich tragen. Diese *kurgarra* und *galaturra* sind nicht irgendwelche Einwohner der Unteren Welt, da sie es sind, die nach der Intervention der Göttin Ninsubur bzw. Papsukal beim Götterchef Enki/Ea zwecks Befreiung der Inanna/Ishtar aus der Unterwelt in der sumerischen Version von Enki persönlich erschaffen werden als zwei Wesen (im akkadischen Text wird nur ein Wesen erschaffen), nämlich *galaturra* und *kurgarra*,

die imstande sind, die Göttin aus der Unterwelt zu retten ... Der Auftrag, den Enki/Ea nun erteilt, variiert in beiden Versionen. Die sumerische Version

nennt das Lebenskraut und das Wasser des Lebens, die sich im Himmel befinden und womit „galaturra“ und „kurgarra“ ausgestattet werden. Damit sollen sie die dem Totenreich verfallene Inanna wieder beleben, um ihre Rückkehr zu ermöglichen. Die Anweisungen Enkis zielen daher hauptsächlich darauf, Ereskigal, die von Geburtswehen geplagt wird, zu trösten und freundlich zu stimmen, damit sie unter eidlicher Zusicherung den Leichnam Inannas herausgibt. Der Plan Enkis funktioniert, so dass „galaturra“ und „kurgarra“ imstande sind, Inanna wieder zu beleben (Hutter, 124).

In der sumerischen Version befinden sich das Lebenskraut und das Wasser des Lebens im Himmel, und galaturra und kurgarra werden mit ihm ausgestattet: Das bedeutet nicht, dass die beiden Wesen ursprünglich im Himmel anzusiedeln sind, sie werden ja erst noch erschaffen. Die akkadische Version ist da eindeutiger, denn da

wird der Buhlknabe Asusunamir von Ea in die Unterwelt geschickt, wo er versuchen soll, das Lebenswasser zu erlangen, das in der Unterwelt gelagert ist (Hutter, 124).

Das Lebenswasser (~ Apsu > 38: Abb.) ist also ursprünglich in der Unterwelt zu suchen, und die beiden sumerischen Wesen, von Enki zunächst nur zu diesem bestimmten Zweck erschaffen, sind durch das Lebenswasser, über das sie verfügen, unterweltlich konnotiert. Wenn man probeweise den akkadischen Buhlknaben mit den beiden sumerischen Wesen parallelisiert, erscheinen die galaturra und kurgarra bereits in einer erotischen Atmosphäre, die sie als spätere Priester der Ishtar beibehalten werden. Während die Klagelieder der gala und kalû die Unterweltsgöttin nur besänftigen sollen, scheinen die Rituale der kurgarrû sowohl die Beruhigung als auch die Provokation der göttlichen Wut beabsichtigt zu haben, und

zwar *in the form of ritual chaos or liminality, and resolving it* (Roscoe, 216). Dieser funktionale Wechsel lässt vermuten, dass die in Trance erfolgende Selbstentmannung der Priester der Göttin erst von den kurgarrû praktiziert wurde: Wir hätten damit einen möglichen Zeitpunkt präzisiert für einen Funktionswandel des hündisch konnotierten Priesters der Göttin vom heterosexuellen zum homosexuellen Einsatz. Das würde bedeuten, dass das bereits in der Grünen Sahara dokumentierte Ritual (> II, 228: Abb. 64.5) erst in historischer Zeit um die Variante des Eunuchenpriesters erweitert wurde. Dazu passt, dass in

proceedings strikingly similar to those of the Corybantes and galli, the kurgarrû performed a war dance ("meqlulu qablu", playing of battle) involving the brandishing of swords, knives, and clubs and, perhaps, bloodletting, possibly performed in a trance state. These performances were accompanied by the music of flutes, drums, and cymbals (Roscoe, 216).

Dieses meqlulu qablu als Kriegsspiel soll Dominanz über den Feind sichern, und maqlu-bezogene Zauberrituale, bei denen Holzfiguren verbrannt werden (>), sollen ebenfalls *dominance over another person* geben (Scurlock, 2002, 110), wobei in letzteren Hund und Schwein wichtige Funktionen haben, die im Lamaschtu-Ritual (> IV) pervertiert erscheinen. Lukian beschreibt in *Die Syrische Göttin*, wie die Kandidaten zu Eunuchenpriestern werden und betont dabei ebenfalls den orgiastischen Rahmen der Selbstentmannungsaktion: Die Galli rennen nach der Tat wie von Sinnen durch die Stadt, zeigen überall das, was sie sich abgeschnitten haben, und man wirft ihnen Frauenkleider und -schmuck zu (Horner, 65), damit sie - diese gala, kurgarrû und kalû u.ä. genannten Priester - als Diener der Göttin Inanna bzw. Ishtar im Ritual die Göttin nachahmen können durch das Tragen von Masken und weiblicher Kleidung:

The kurgarru and the assinnu who have put on the mask of (the goddess) Narudu ... und ... the kurgarru masks his head (Assyrian Dictionary, A/2, 341 & K, 558).

Welcher Art die Maske ist, wird leider nicht erwähnt. Da aber *over time ... their functions evolved and expanded* (Roscoe, 216), ist anzunehmen, dass ihre Masken ebenfalls mit der Zeit verändert und den neuen Funktionen angepasst wurden.

Und da die Göttin eine orgiastische Person ist, kann es in der totalen Identifikation mit ihr zu einer durch Trance bedingte Selbst-Entmannung kommen: Ein besonderer Fall von Trance-Formation (> I, 45-50), der die *kurgarrû* vor den *gala* auszuzeichnen scheint, die zwar auch geschlechtsübergreifendes Outfit vorziehen, von denen aber keine die Selbstkastration begünstigenden Ekstasen berichtet werden. Die

kurgarrû und assinnu were also prominent in "crisis rites" during the New Year festival and in ceremonies performed on the occasion of lunar eclipses, when the kurgarrû "dissolved" the evil (Roscoe, 216).

Die in den Sumerogrammen mit *Hund* gekennzeichneten Priester übernehmen also die Funktionen, die in anderen Kulturen der reale Hund bei Mondfinsternissen u.ä. innehat. Auch diese homologe Funktion spricht dafür, in den Priestern der Großen Göttin direkte, wenn auch symbolische Nachfolger des Hunds als späteres Begleittier und frühere Erscheinungsform der Großen Göttin zu sehen, wie wir dies noch erkennen werden bei der alteuropäischen Großen Göttin - dort ist gerade in frühneolithischer Zeit und im Balkan diese Funktion des Hunds nachweisbar (> V), also in einer Region mit Brückenfunktion zu West-Asien hin. Noch eine andere Komponente verdeutlicht die schamanistische Tiefenstruktur: Die Symbolik der Weltsäule spielt im

Schamanismus eine in jeder Hinsicht zentrale Rolle, und sie ist auch in Mesopotamien bekannt:

Bei den Babyloniern zum Beispiel wurde das Band zwischen Himmel und Erde, das sonst durch einen Kosmischen Berg oder seine Wiederholungen, „ziqurat“, Tempel, Königsstadt, Palast symbolisiert war, zuweilen auch als himmlische Säule gedacht (Eliade, 254).

In der mesopotamischen Mythologie verband ein zentraler Berg Himmel und Erde:

der „Berg der Länder“ (> 38: Abb.), welcher die Gebiete miteinander verbindet. Schon der Name der babylonischen Tempel und heiligen Türme zeugt von ihrer Gleichsetzung mit dem Kosmischen Berg: „Berg des Hauses“, „Haus des Bergs aller Länder“ ... usw. ... Die „ziqurat“ war genau genommen ein Kosmischer Berg ... ihre sieben Stockwerke stellten die sieben Planetenhimmel vor (Eliade, 256-7).

Die Siebenzahl der Planeten erzeugte auch die Vorstellung von der siebenfach gegliederten Unterwelt (Andrian, 264). Im Sumerischen heißt der „Berg der Länder“ *Har-sag-(gal)-kur-kur-ra* (Jeremias, 1913, 55). Semantisch scheint der Hund (~ sumerisch *ku*) in dieser Bezeichnung nicht enthalten zu sein, wohl aber phonetisch. Und dass das phonologische Spiel mit Minimaldifferenzen nicht nur allgemein im mythologischen Denken beliebt ist, sondern gerade am Hund *KU* und am Land *KUR* als überwiegend noch relational konzipiertem Land (> I, 379) oft erprobt wurde, sahen wir bereits an der essentiellen Nähe des Hundes zur Großen Göttin als Bergkönigin, dann am Thron als Summe (~ Gipfel) des Landes in verschiedenen Kulturen, Räumen und Zeiten, und am Beispiel der *kudurru* (> 70 ff.) explizit als regelmäßig dargestellter Hund und an den Menhiren implizit am Hundehalsband der Göttin (> 47-8: Abb. 199 &

209). Tempel wurden in der Gestalt eines Berges erbaut, künstliche Berge sind in Indien, in der Mongolei und in Südost-Asien bezeugt (Eliade, 257), und auch der Silbury Hill bei Avebury in England dürfte als größter künstlich angelegter Hügel des Alten Europa den gleichen Sinn gehabt haben, zumal er offensichtlich einbezogen ist in den megalithischen Komplex von Avebury mit dem Windmill Hill als seinem eventuellen und naturgegebenen Vorgänger. Dieser Kosmische Berg befindet sich immer in der absoluten Mitte der jeweiligen Kultur, und jeder Palast, jeder Tempel und selbst jede gewöhnliche Behausung steht im symbolischen Zentrum der Welt, von wo aus

*die Durchbrechung der Ebenen möglich
und damit die Verbindung zum Himmel*
(Eliade, 258)

gewährleistet ist. Eliade ist etwas einseitig himmelwärts orientiert, denn die Feuerstelle eines jeden Hauses markiert zugleich den Zugang zur Unteren Welt. Aber reisen wir mit der Zeit und akzeptieren wir, dass in den „entwickelteren“ Kulturen der Drang nach oben sich verstärkt und die Gänge nach unten sich verringern, wenn auch schon in der Grünen Sahara der Kult des KUKUR offensichtlich auch nach oben orientiert war (> II, 289-90), und das schon vor 8.000 Jahren, aber noch mit dem Land stärker assoziiert (als Ausblick auf die Hamada ~ Hochebene) denn mit dem Himmel. Trotz der zunehmenden Vereinseitigung der Perspektive nach oben bleibt der Hund vorläufig noch nicht auf der Strecke, denn als KUKUR ist er nicht nur phonetisch präsent in der *ziq-qurat*, die ja ursprünglich nichts anderes darstellt als den Heiligen Berg der Bergkönigin, die, wie wir wissen, von zwei Hunden begleitet wird, wenn sie nicht selbst (z.B. als Hekate oder frühe Isis) in der Gestalt einer Hündin erscheint. In West-Asien wurden analog zu Ägypten in manchen Tempeln Hunde und „Hunde“ gehalten: Reale Hunde z.B. im palästinisch-israelischen Askalon/Ashkelon, „Hunde“ als männliche „Pro-

stituierte“ in babylonischen und westsemitischen Tempeln. Immer sind sie in unmittelbarer Nähe zur Göttin zu sehen, und das bedeutet: Immer gehören sie zur Kosmischen Achse - das gilt noch bis hin zum babylonischen Kriegsgott Ninurta im späten -2. Jahrtausend (> 543 ff.). Die Namen und Ideogramme der sumero-akkadischen Gottheiten bürgerten sich ein bei Hurritern, Hethitern, Amoritern und Kanaanitern - in ganz West-Asien und bis hin nach Ägypten ist dieser Einfluss nachweisbar. Und wenn diese exportierten Götter irgendwann wieder aufeinander trafen, erkannten sie sich manchmal gar nicht mehr wieder.

Noch heutige Theologen leben von den scheinbaren oder wenigstens irrelevanten Unterschieden zwischen diesen Gottheiten und wollen aus Karrieregründen vor lauter Bäumen den gemeinsamen Wald nicht sehen. Frühe Verbindungen zwischen Mesopotamien und Ägypten hat man immer vermutet (> 397 ff.), manche Imperialisten nahmen sogar eine sumerische Invasion an, die über die Arabische Halbinsel und das Rote Meer Ägypten vom Süden her erobert habe. Wahr aber ist friedlicher Austausch von Gütern und Gedanken, und eins der frühesten Indizien für diesen Transfer ist die stilistische Ähnlichkeit zwischen der Narmer-Palette (> 363: Abb. 55) und frühesten sumerischen Siegeln, auf denen ebenfalls die Mischwesen mit den extrem langen Halsen sich wie Ranken in einander verschlingen - dabei steht in Susa im Gegensatz zu Ägypten der Hund in klarer Relation zu den langhalsigen Schlangenwesen (> 541: Abb. 22).

Unter den Geschenken des Königs Tusratta/Tuschratta (> 554) an den Pharao Amenhotep II. befinden sich fünf goldene und fünf silberne Hunde, wie in den Amarna-Briefen (22, IV, 8) nachzulesen ist: Das verleiht unserer These weiteren Nachdruck, dass der Hund in Mesopotamien eine bedeutsame Rolle gespielt hat, wie auch Beltz (128) meint. Er findet diesen Eindruck bestätigt durch die Tatsache,



Zwei Priester (?) mit zwei Schlangen und einem Hund - Hinz sieht 1964 statt des Hundes ein Opferlamm - auf einem geschnittenen Bitumen-Relief aus Susa B (-3. Jahrtausend; > 656-7: M5). In: Hinz, Abb. 22.

dass zum Hofstaat des Marduk vier Hunde gehören, deren Namen Uk-ku-mu, Súk-ku-lu oder Su-uk-ku-ku, Ik-sú-du und Il-te-bu lauten.

Als *ka-al-bu-um* *scha* Marduk tritt sogar ein einziger Hund als Marduks Symbol auf, wie das *Akkadische Handwörterbuch* (424) informiert. Aber bleiben wir bei den vier Hunden Marduks, die wahrscheinlich eine Dissoziation dieses einen Hundes darstellen, um Marduks frühere Identität (auch) mit dem Hund zu verschleiern - der neue Gott avanciert jetzt lieber zum *Jungrind des Sonnengottes* als dessen lieber Sohn, besser wohl: zum *Goldenen Kalb*, um seine ten-

denziell monotheistische Position zu festigen: Jensen zitiert die Namen dieser vier, also jetzt inflationierten und daher schon leicht abgewerteten Hunde des Marduk etwas abweichend und fügt einen Übersetzungsversuch bei, seine Skepsis den Hunden gegenüber nicht verhehlend, die einer seiner Orientalisten-Kollegen dem Marduk angeblich ungerechtfertigt zugesprochen hat: Von diesem Kollegen

werden die vier Götter Ukkumu (Raffer?), Akkulu (Fresser), Iksuda (Packer, eigentlich = er packt(e)), Iltibu (Satt, eigentlich = er sättigt(e) sich) als Hunde des Marduk genannt. Ich wüsste nicht,

wie Marduk zu ihm zugetanen Hunden kommen sollte in seiner ursprünglichen Bedeutung als „Frühsonne“, zumal da sonst keinem Gotte Hunde zugeschrieben werden. Aber Marduk ist auch der Gott des Jupitersterns ... d.i. Jupiter und als solcher Hirte der Sterne. Es liegt daher nicht allzu fern, in den vier Hunden des Marduk die vier Trabanten des Marduk-Sterns d.i. Jupiter zu erkennen - so lange uns nicht etwas Besseres darüber vorgebracht wird. - Ob dies nun hierher gehört oder nicht, jedenfalls unterlasse ich nicht, darauf aufmerksam zu machen, dass in Harran, wo verschiedene babylonische Götter eine Cultusstätte fanden, nach Jakob von Serug ein ... „mein Herr mit den Hunden“ verehrt wurde (Jensen, 131).

Nun wird die hündisch konnotierte Namensgebung für die vier göttlichen Trabanten allein kein Argument dafür sein, in ihnen die vier Hunde des Marduk zu sehen. Wenn Jensen aber als Gegenargument vorbringt, dass *sonst keinem Gotte Hunde zugeschrieben werden*, dann hat er wohl sein eigenes Werk nicht aufmerksam genug gelesen. Aber wir sind gar nicht auf Jensen angewiesen, um zu zeigen, dass ganz im Gegenteil sehr viele mesopotamische Götter mit Hunden zu tun hatten, allermeist sogar positiv. Neben den Hunden Marduks gibt es den Sonnenhund des Sonnengottes Schamasch, weiterhin gab es den

„beißenden Hund“ des Ea, den Hund der Ningubla, der Ninkilim, der Nintinugga und der Ninkarrak (Göhde 1, 62),

und auch Enlil hatte einen *furchtbaren Hund* (Salonen, 97). Jensens etwas pathologisches Niedermachen anderer Meinungen ist deshalb peinlich, besonders wenn sich sein Gewissen im letzten Satz regt, dass in Harran (> 507: Karte) ein Gott als *mein Herr mit den Hunden* verehrt wird: Dieser Gott ist der mesopotamische Gott Nergal, den Jensen an anderer Stelle in seinem eigenen

Werk eindeutig hündisch konnotiert sieht (> 214). Ist Nergal lunar konzipiert, so ist der Hund Marduks solar: Eine Analogie in Ägypten zeigt, dass gerade für die *Frühsonne* die Passage aus der Unteren Welt in die Mittlere Welt gefährlich ist und dass diese Passage in Ägypten von vier *hundeköpfigen Affen* gesichert wird (> II, 309: Abb. 4), also wie in Mesopotamien auch hündisch konnotiert ist. Analog zur religiösen Entwicklung in Ägypten, wenn auch etwas später, bahnt sich in Mesopotamien die monotheistische Religion an mit der Dezentrierung von Göttin und Hund: Das beginnt spätestens mit Marduk, der im Prolog zum Codex des Hammurabi um -1.700 die Herrschaft von den regierungsmüden Göttern Anu und Enlil übernimmt, und zwar enthält Marduk als kosmische Einheit alle anderen Gottheiten in sich - so ist der Gott Enlil „in“ Marduk zuständig für die Sachbereiche *Herrschaft & Entscheidung*, der Mondgott Sin erhellt den Marduk-Kosmos in der Nacht, als Gott Schamasch ist Marduk für die Gerechtigkeit zuständig usw. „In“ Marduk fasst die babylonische Theologie eine ganze Liste von männlichen Gottheiten zusammen: Im theologischen Ansatz von Hammurabis Gesetzeswerk

war bereits eine unübersehbare Spitze zur archaischen Sexualfrömmigkeit und ihrem Gottesverständnis enthalten ... Weder durch Geschlechtsverkehr des Königs mit der Königin noch einer Hierodule zu Neujahr im obersten Turmzimmer des Reichsheiligtums noch auf den „Höhen“ ringsum im Lande (wie in Palästina) wird das Heil „im Himmel und auf Erden“ erneuert, sondern durch die Verkündigung der auf der Stele eingravierten 282 Gesetzesparagraphen wird „Friede auf Erden (und) den Menschen ein Wohlgefallen“ geschaffen (Hunger, 160).

Eine klare Tendenz zur Desexualisierung der Religion, die noch verstärkt wird durch die angebliche Mutterlosigkeit Marduks, der

bereits in einer Weihinschrift um -2.600 bezeugt ist und als *Jungrind des Sonnengottes* eine Duplizierung seines Vaters, des Sonnen-Stiers, ist (Hernegger, 423), ohne dass seine Mutter erwähnt wird: Obwohl also die Göttinnen aus diesem neuen Kosmos ausgespart werden, schleichen sie sich doch über einige ihrer Begleittiere oder Erscheinungsformen wieder ein: So gehen die vier Hunde des Marduk wahrscheinlich auf Göttinnen zurück, deren Begleittier der Hund war und die von den babylonischen Theologen in das wegen Marduk neu zu konstruierende Weltbild zu integrieren waren; dafür spricht, dass die vier Hunde an den vier Kardinalpunkten des babylonischen Weltalls positioniert sind und Wache schieben. Die vier Weltquadranten entsprechen der Annahme einer vierfachen Menschenschöpfung; die Präsenz der vier Hunde des Marduk hat also etwas mit der Erschaffung des Menschen zu tun; Details dazu konnte ich nicht finden, deshalb muss ich mich hier mit dem Hinweis auf den altaischen Mythos von der Menschengeschöpfung begnügen (> IV), bei der der Hund eine wesentliche, wenn auch nicht ganz glückliche Rolle spielt. War er an der vierfachen Erschaffung des Menschen in Mesopotamien grundsätzlich beteiligt? Die Analogie spricht dafür - wie dies auch andere Zeugnisse stützen, die ihn an der Schöpfung der Welt und an der Erschaffung des Menschen maßgeblich beteiligt sehen, in Asien wie in Afrika. Im späten -2. Jahrtausend wurde dann der Kult des Kriegsgottes Ninurta sehr populär, so dass mit ihm wieder ein monotheistischer Anlauf gewagt werden konnte. Diesmal werden alle wichtigen Gottheiten, auch die weiblichen, integriert in den Ninurta-Kosmos, dessen Gesicht der Himmelsgott ist und dessen Augen von den Göttern Enlil und Ninlil gestellt werden, die Augen aber werden geschützt von den Gottheiten Gula und Belili (Belit-ilani) (Albright, 165): Mindestens ein Auge des kosmischen Kriegsgottes steht also unter dem Schutz einer Göttin, die als Hund erscheint und den Hund als Begleittier hat. Den Nacken des

neuen Zentralgottes stellt Marduk dar, sein pseudomonotheistischer Vorgänger: Ninurta umspannt die ganze Welt und die übrigen Gottheiten erscheinen nur noch als Teile seines kosmischen Körpers - das entspricht der Philosophie des Dynamismus, nach der alle Wirklichkeit auf eine bestimmte Kraft und deren Wirkungen zurückgeführt werden kann - wir kennen diese Kraft schon als *mana* (> II, 593). Wendet man den Dynamismus auf die babylonische Opferpraxis an, dann erkennt man mit Albright, dass

the black bull which was sacrificed in the ritual of the temple-musician (kalû) was symbolically designated as the great cosmic bull of heaven, companion of the god Ningizzida and decider of fate. The dynamistic conceptions involved are closely related to an Indic parallel in the ritual of the horse-sacrifice (asvamedha), where the horse is symbolically identified with the cosmos and parts of his body are treated as cosmic entities (Albright, 165).

Beim *asvamedha*-Ritual spielt der Hund an einer entscheidenden Stelle eine wichtige Rolle (> IV), und auch im indischen Königsritual wirkt er an entscheidender Stelle mit, wie Frobenius belegt. Der kosmische Körper des babylonischen Ninurta war also schon auf dem Weg zu einem Pantheon brahmanischen Typs: Alle bekannten Göttinnen und Götter wurden eingekörpert in die eine allumfassende Gottheit. Es ist aus kynosophischer Perspektive bemerkenswert, dass sowohl in Mesopotamien wie in Indien der Hund als Symboltier *nicht* ausgespart wurde aus dieser monotheistischen Entwicklung - dieses Schicksal war ihm in der Religion vorbestimmt, die als erste den Monotheismus endgültig realisierte. Wir werden noch genau analysieren, inwiefern der *Hund* die größte Gefahr für den hebräischen Monotheismus war und warum er zu seinem größten und schlimmsten Feind erklärt wurde (> IV). Wie Marduk so verfügt

auch die Große Göttin Tiamat, die später von Marduk entthront wird, in den mesopotamischen *Schöpfungslegenden* (Jensen, 263-300) u.a. über einen Hund als eine ihrer *Waffen ohne Gleichen*, darunter auch Schlangen, einen Skorpionmenschen, einen Fischmenschen u.a., die wohl alle Aspekte des matriarchalen Uroboros vergegenständlichen und auf den *kudurru* (> 70 ff.) gemeinsam mit dem Hund auftreten bis ins 1. Jahrtausend, den monotheistischen Reformbestrebungen zum Trotz, die sich im Gilgamesch-Epos artikulieren: Der gleichnamige Held dieses Epos

durchquert in den zwölf Stunden der Nacht das wilde Gebirgsland Maschu. Es ist das Reich des Todes, das von todbringenden Skorpionmenschen bewacht und durch gewaltige Tore versperrt ist ... Das Jenseits ist Dunkelheit, Nacht, reicht zeitlich begrenzt von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang und ist doch topographisch ausgemalt mit Bergen, Schluchten und unendlich langen Wegstrecken (Mahlstedt, 77).

In diesem schon nicht mehr neolithischen Mythos ist das Reich der Toten der Ort ohne Wiederkehr: An seinen Toren steht der Skorpion(mensch) in der Kerberos-Funktion, die im Patriarchat einseitig-negativiert sonst der Hund innehat:

Das sumerische Gilgamesch-Epos ist deshalb so interessant, weil es schon 2000 v.Chr. etwa diese Umbruchstelle von einer zyklischen zu einer endzeitlichen Erfahrung mit dem Tod markierte (Mahlstedt, 84).

Der einseitig-negativierte Skorpionmensch bestätigt die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen auch in Mesopotamien - hier der dynamistisch-imperialistische Marduk, dort die Tiere der Großen Göttin auf den *kudurru* wie auf Darstellungen der Heiligen Hochzeit, auf denen Skorpion und Hund als Sym-

boltiere gemeinsam auftreten können (> 127: Abb. 357). Hier im zentralen Zeremoniell ist noch keine Einseitigkeit der beiden Symboltiere festzustellen, da beide ambivalent das Werden im Vergehen versinnbildlichen, nicht aber den endgültigen, ewigen Tod des angeblich Mental Modernen Menschen. Gilgamesch hingegen

versteht sich nicht mehr in der verantwortungsvollen Rolle eines En (~ männlicher Priester als Partner der Göttin in der Heiligen Hochzeit), eingeordnet in seine kultische Aufgabe und Verpflichtung der Erde, dem Land, dem Kult und der Gemeinschaft gegenüber (Mahlstedt, 84),

sondern kündigt seine Einbindung ins Ganze auf zugunsten seiner eigenen *machtvoll herrschenden Individualität*, mit der er sich als Stadtfürst von Uruk (> 656-7: K6) neu und anders legitimiert als es bislang üblich war. Wie auf der Siegeldarstellung der Heiligen Hochzeit mit Skorpion und Hund, so ist auch keine Spur von Reduktion zu finden beim Hund der Göttin Tiamat:

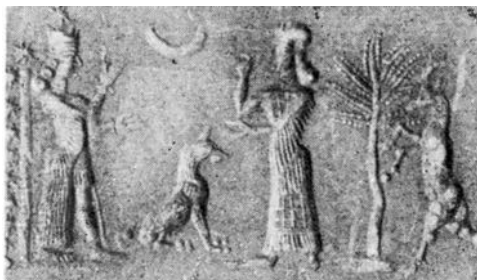
Ihren Hund gibt sie einem ihrer elf Götterkollegen oder Helfer bei der Erschaffung der Welt als *kalbu sigu*, als einen wütenden Hund zum Gehilfen (Jensen, 277). Zum Personal der zur Heilgöttin reduzierten Großen Göttin Gula gehören Hunde - ihr werden Hunde als Weihgaben dargebracht und an den Toren ihres Tempels werden sechs Hunde (goldene, silberne, bronzene) deponiert -, auch die mit Gula konzeptionell eng verwandte Nin-karrag aus Sippar (> 507: Karte) hat Hunde als Helfertiere (> rechts). Der Hund ist nicht nur Adressat von Beschwörungen, die an die Adresse der Göttin Gula weitergeleitet werden sollen, er hat auch die Funktion eines Schutztiers für andere Gottheiten, und da ist dann auch alles versammelt, was in Mesopotamien Rang und Namen hat: Enlil, Bel, Enki Ea, Damkina, Nin-ezen, Nin-tin-nuh und Ninazu - der Hund repräsentiert jeweils die Schutz-

funktionen dieser Gottheiten für die Menschen (Beltz, 132). Trotz dieser positiven Funktionen haben die Menschen *auch* Furcht vor dem Hund der Gottheit, so dass man sich an die Gottheit direkt wendet mit der Bitte:

*aus dem Munde der Hunde nahe Not
nicht, lege Knebel an!*

Die Gottheit soll den Hund davor bewahren, dass er Schaden anrichtet, die Gottheit ist für die Taten ihres Hundes verantwortlich - wenn er trotzdem schadet, dann war es wohl der Wille der Gottheit, die nicht nur heilen, sondern auch die Krankheit bringen, nicht nur Werden, sondern auch Vergehen bewirken kann: Die Ambivalenz des Hundes ist auch die seiner Gottheit - beide sind wesensgleich. Diese uns bekannte Ambivalenz hindert keineswegs die Menschen daran, in ihren Namen weitverbreitet den Hund als Komponente zu tragen. So notiert K.L. Tallquist in seinen *Assyrian Personal Names* (111) u.a.: *Kalbi* (~ Hund) Sohn von Nabu-etir; oder: *Kalbi*, Vater von Arad-Gula. Beltz zieht daraus den zutreffenden Schluss,

dass Träger solchen Namens respektvolle Beziehungen zu ihrem (Namens-)Vorbild besaßen, auch wenn diese Beziehungen heute von uns nicht mehr klar und eindeutig nachgewiesen werden können (Beltz, 132-3).



Ein Anbeter vor der Göttin Gula, die einen kurzen Krummstab in der Hand hält. Der sitzende Hund ist Sinnbild der Göttin, aber auch Repräsentant ihres Gatten als Gott der Grenzsteine (spätassyrisches Rollsiegel aus Achat; -1.000 bis -612). In: Wiseman, 68.

Man muss sich aber nicht mit der Resignation begnügen, die Beltz zu Markte trägt, denn da wir unsere *Kynosophische Zeitreise* aus der entgegengesetzten Richtung angetreten haben, wissen wir bereits aus nordamerikanischen Beispielen, dass die Namengebung komplexer ist als Beltz es hier vereinfacht darstellt, und dass sie v.a. nicht ohne den Zusammenhang der alltäglichen Nutzung des Hundes sowie seiner kulturellen Funktion gesehen werden darf. Die bekannten Hundedarstellungen im Palast Assurbanipals in Kujuncik zeigen den Hund in seiner Funktion als Jagdhund und helfen, den König als großen Jäger zu verherrlichen. Ob die Füße des Königs hundepfotenähnlich geformt waren, entzieht sich unserer Kenntnis, wäre aber gut möglich, wenn man sich an die sumerische Weisheit (in: Salonen, 22) erinnert:

*Hat ein Mann hundepfotenähnliche
Füße, dann ist er ein Jäger!*

Da die Jagd aber in diesem bereits absolutistisch gegliederten Gottkönigtum Privileg des Monarchen war, dürften Jagdhunde im Alltag des Volks keine so große Rolle mehr gespielt haben. Weitaus größere Bedeutung hatten die Hunde daher in der allgemeinen Volksfrömmigkeit des 1. Jahrtausends, wohl auch als Gehilfen des Hirten, wobei es nicht auszuschließen ist, dass neben dem Herdenschutzhund auch schon Hütehundformen eingesetzt wurden, worauf ich später noch detaillierter eingehen werde (> 603, 622-3, 643). Im Alltag hatte der Hund die Aufgabe, Haus und Hof zu bewachen, wobei gerade die großen Tempelgüter zur Ausdifferenzierung der „Hirtenhunde“ beigetragen haben können. Der Schutz, den der Hund für Mensch und Herde leistet, wird dann leicht übertragen auf Hundestatuetten, die nun magisch den Schutz des Hauses bewirken sollen. Zwar gibt es schon im 7. Jahrtausend Siedlungen „städtischen“ Charakters in Anatolien (> 546), aber es sieht so aus, als ob das Land

zwischen Euphrat und Tigris etwas länger zur städtischen Entwicklung brauchte, dafür aber bilden sich seit dem -5. Jahrtausend staatsähnliche Gebilde heraus; und wenn man dem anatolischen Çatal Hüyük das Attribut *Stadt* nur ungern zubilligt, so wäre dieses Zögern unangebracht angesichts solcher Siedlungen wie Uruk im Süden des heutigen Irak oder Susa im südwestlichen Iran. Wenn man auch immer noch das Entstehen dieser neuen Kulturformen monopolisieren will, so ist doch eher von wechselseitiger Beeinflussung zwischen den frühen Stadtstaaten des Zweistromlandes und den ersten Staaten auf dem iranischen Hochplateau auszugehen. Ein winziges Indiz dafür ist die Tatsache, dass rituelle Texte in ihrer Frühform zweisprachig überliefert sind: In sumerischer wie elamischer Sprache. Und wenn es später zu brutaler Konkurrenz zwischen beiden Staaten kommt, so entstehen sie doch ideologisch aus derselben Mythologie, in der zu Beginn der Hund noch eine überragende Position einnimmt und bis ins -1. Jahrtausend in Sumer, Babylon und Akkad beibehält, wenn auch mit abnehmender Tendenz, während er auf dem Hochplateau Irans, z.B. in Jiroft (> Perrot) in der Rolle des chthonischen Symboltiers wohl relativ rasch vom Skorpion und in Anatolien vom Leopard verdrängt wurde.

Exkurs: Çatal Hüyük

ist eine stadthähnliche Siedlung in Süd-Anatolien (> 656-7: F3), die um -6.500 gegründet und Anfang der 1960er Jahre von James Mellaart wiederentdeckt und ausgegraben wurde. Mellaart betont die Kontinuität vom Paläo- bis zum Neolithikum, die in Çatal Hüyük nachweisbar ist: Nur 3.000 Jahre trennen hier diese beiden Menschheitsepochen. Eine direkte Kontinuität zwischen den ukrainischen eiszeitlichen Frauenfigurinen und denen des präkeramischen Neolithikums Anatoliens und

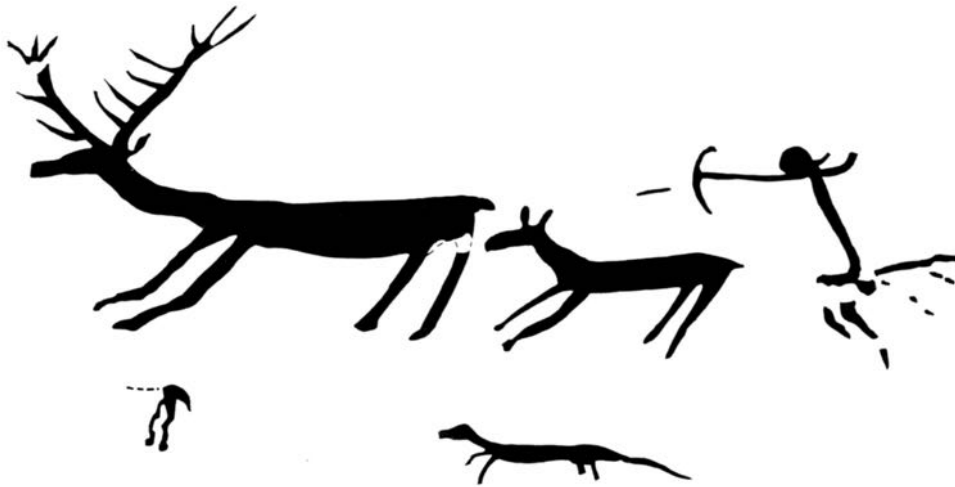
Vorderasiens hält C. Züchner (1979, 99 & 135) für möglich - sie würde das Schwanken der Forscher zwischen Ukraine und Anatolien als den wahrscheinlichsten Ursprungsregionen der Indo-Europäer elegant erklären, indem die Anatolier als Nachfahren der eiszeitlichen Europäer aufgefasst werden. Auch in Griechenland lassen sich offenbar die paläolithischen Venusfigurinen aus Knochen, Elfenbein und Stein über protoneolithisch-präkeramische Figurinen bis zu den neolithischen Lehmfigurinen verfolgen (Durrer, 329, FN 6). Die weibliche Gottheit geht also hervor aus der Personifizierung der alten Fruchtbarkeitsidole des Paläo- und Mesolithikums, was ich bereits ausgehend von Beispielen aus der Grünen Sahara zeigte (> II, 250-3). Um -6.000 kann man der Götterbildung in Anatolien gleichsam zusehen:

Während die Göttin in riesiger Menschengestalt dargestellt wurde, war ihr göttlicher Mann im Kultraum noch als Stier abgebildet, aber auf den Statuetten, die im selben Kultraum gefunden wurden, wurde er bereits in menschlicher Gestalt auf einem Stier reitend oder in Begleitung eines Kulttieres dargestellt, ebenso wie der göttliche Sohn,

so fasst Hernegger (406) einen Prozess zusammen, den er durchgängig aus der Perspektive des männlichen Gottes schildern wird, während besonders die chronologischen, aber auch die Größenverhältnisse doch klar erkennen lassen, dass der Göttin der Vorrang gebührt, wie Hernegger auf der nächsten Seite selbst zugibt:

... die sitzende Göttin des 7. Jt. ist somit das älteste Zeugnis für den Umwandlungsprozess der bisherigen Kultobjekte in Götter.

Darstellungen dieser sitzenden alteurasischen Großen Göttin gibt es in Çatal Hüyük *in ihrem dreifachen Alter als Mädchen, Gebärende und Matrone*



„Im Neolithikum sind Hunde bereits weit verbreitet (aha!). Nach den Knochenfunden dürfte es sich vor allem um mittelgroße bis große Gebrauchshunde gehandelt haben. Bemerkenswert ist die Darstellung einer Hirschjagd mit Hund auf einem Wandbild aus der frühneolithischen Siedlung von Çatal Hüyük (Türkei)“ - das fällt Benecke als Kommentar zu dieser Zeichnung ein, und die ideologische Implikation der Hirschjagd mit Hund (> 187 ff.) lässt Benecke völlig außer acht. Zitat & Bild in: Benecke, 214 & Fig. 103.

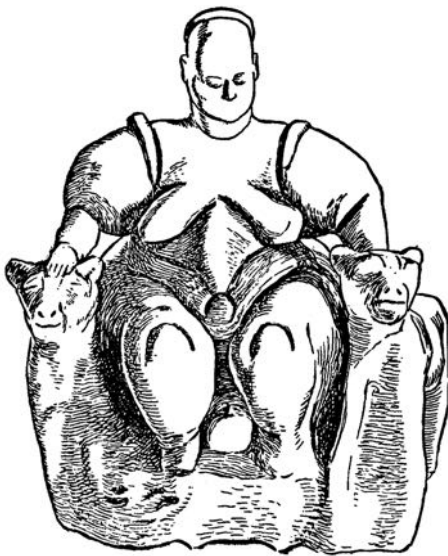


Ein Felsbild in Karasu zeigt einen (schamanischen) Gott auf einem Hirsch stehend bzw. reitend - zusammen mit dem Bild aus Çatal Hüyük ein Indiz für die Tradition des eurasisch-paläolithischen Hirsch-Zeremoniells (> I, 48-57, 76, 121) in West-Asien? In: Nissen, Abb. 21.

(Hernegger, 410) bereits aus der Mitte des -7. Jahrtausends, und sie entspricht deshalb Neumanns Konzeption der Großen Göttin vollkommen. Als Statue dargestellt wird sie z.B. von zwei Leoparden begleitet, die ihr symmetrisch zur Seite stehen - auf diese Statue komme ich gleich noch zurück.

Betrachten wir zuerst den Leoparden, der in Çatal Hüyük als Symboltier neben dem Stier und dem Hirsch (> oben) eine so zentrale Rolle spielt, dass es zunächst schwerfällt, für den Hund überhaupt eine analoge Funktion zu erkennen: Die auf den Wandmalereien dargestellten Jäger sind in Leopardenhäute gekleidet und tragen Mützen aus schwarzgeflecktem rosa Leopardenfell, zu einer anderen Szene gehört eine kopflose Gestalt in einer Leopardenhaut.

Im Kultraum E IV 1 ist aus einer größeren zerstörten Szene eine kleine stehende Gestalt einer in ein Leopardenfell gekleideten Frau mit rotem Halsband und roten Fußspangen erhalten geblieben. Diese Darstellungen ritueller Tänze, an denen die kopflosen und teil-



Gebärende Göttin von Çatal Hüyük, von zwei Leoparden (oder Panthern nach Auffassung von www.arzu.com/turknet/ninethousand) umgeben. Zentralanatolisches Neolithikum (Geburtsschrein in Horizont II, 1; um -6.000; Höhe: 11,8 cm. In: Gimbutas, 1995, 107.

weise in Weiß dargestellten toten Angehörigen teilnehmen, mit Leopardenfell und Leopardenmütze, sind Reste einer früheren Maskierung, die auf den Leoparden als Totem-Tier hinweist. Die Tatsache, dass der Leopard zum Begleit-Tier der Muttergöttin und ihr untergeordnet wurde, wäre gut mit dem Charakter eines Totem-Tieres vereinbar (Hernegger, 410).

Was Hernegger in seiner Analyse übergeht, ist die Präsenz des roten Halsbandes: Natürlich kann man sich auch den Leopard mit einem Halsband vorstellen, aber mir scheint, dass dieses Accessoire nicht zum Leopard, sondern zum Hund gehört, der hier sicher nicht als Totem-Tier, wohl aber als Symbol-Tier eines Kults erscheint, der zum Zweck der Wiedervereinigung mit den teilweise in Weiß dargestellten toten Angehörigen und der Reinkarnation dieser Ahnen über die am Ritual teilnehmenden Frauen mit rotem Halsband veranstaltet wird. In Çatal Hüyük wird die „Venus“ also auch als befellte Leopardenfrau von zwei Leoparden begleitet,

die ihr symmetrisch zur Seite stehen: Sie ist also keine Priesterin, die eine Leopardenkleidung als Protom trägt, sondern sie ist die anthropomorphe Leopardin als Erscheinungsform der Göttin. In dieser Stadt ohne Straßen - die Häuser waren nur vom Dach her zugänglich - gab es u.a. Kulträume der Großen Mutter, im Kultraum II A 1 wurde die Statue einer wohlbeleibten, sehr selbstbewusst sitzenden Göttin gefunden, die sich auf zwei Leoparden stützt; zwischen ihren Beinen erscheint das Kind, das sie soeben geboren hat ... oder das in sie zurückkehren will.

Gefunden wurde die Figur in einem Getreidesilo; der Kopf und Teile der Arme sind rekonstruiert. Es gibt auch Abgüsse, die das raue Original glätten und „ vervollständigen“. So war es in der Frontalansicht der etwas undeutlichen Reproduktion sehr die Frage, ob die beiden Tiere, die die Göttin flankieren, eher katzenartige oder hundeartige Tiere sind - für mich war bei der Frontalansicht einer schlechten Reproduktion die Frage klar beantwortbar:

*Rechts und links saßen ihr zur Seite zwei bärenköpfige Herdenschutzhunde: Ge-
hilfen der Göttin und Garanten der
neolithischen Wirtschaftsweise. Die
Stadt war so angelegt, dass große Her-
denschutzhunde in ihr keine Arbeit und
wohl auch keine Daseinsberechtigung
hatten, ihre Funktion konnten sie nur
außerhalb der Stadt erfüllen. Dass in ei-
nem Kultraum mitten in der Stadt die
Darstellung der Fruchtbarkeitsgöttin
dennoch flankiert wird von Herden-
schutzhunden, denn Kriegshunde kön-
nen sie aus den bereits dargelegten ge-
schichtlichen Gründen nicht gewesen
sein, zeigt die Wichtigkeit dieser Hunde
und ihrer Funktion doppelt deutlich an*
(Müller u.a., 2000, I, 48-49).

Allerdings zeigt die Seitenansicht (> 548) ei-
ner deutlich besseren Reproduktion in der
wünschenswertesten Klarheit, dass die
Schwänze der Begleittiere, die bis auf die
Schultern der Gebärenden reichen, Feliden
zuzurechnen sind, keineswegs Caniden - wir
sollten aber nicht vergessen, dass die heuti-
gen zoologischen Zuordnungen nicht seit
ewigen Zeiten bestehen: In Mesopotamien
wurden viele Großkatzen, aber auch Dachs,
Fischotter u.ä. als Hundartige aufgefasst.
Wenn also Gimbutas berichtet, dass diesel-
be Göttin in Çatal Hüyük mit Hunden und
anderen Tieren abgebildet ist (Gimbutas,
1996, 226), dann kann der Kultraum mit
Göttin und Leoparden nur einer von vielen
anderen Kulträumen sein.

Somit ist die Deutung von Beckmann/Beck-
mann und auch meine Interpretation zwar
hinfällig in Bezug auf die konkret abgebil-
dete Statue, denn es handelt sich hier wohl
tatsächlich um Leoparden, wahrscheinlich
um Schneeleoparden, aber mit dem Hinweis
von Gimbutas, dass die anatolische Göttin
auch den Hund als Begleittier hatte, und
mit dem Wissen, dass Großkatzen in West-
Asien als Hundartige aufgefasst wurden,
und mit einem weiteren Faktum lässt sich
dennoch generell der hohe Rang des Hun-

des in der Gesellschaft von Çatal Hüyük um
die Mitte des -7. Jahrtausends erschließen:
Aus den Wandmalereien von Çatal Hüyük
kann man nicht nur auf den Bestattungs-
brauch der Exkarnation schließen (das ab-
sichtliche Auslegen der Toten außerhalb der
Stadt unter freiem Himmel, bis das Fleisch
restlos aufgefressen war), sondern indirekt
kann man weiter schließen, dass nicht nur
die Vögel als Entfleischer tätig wurden (die
Göttin ist in diesem Zusammenhang als Ge-
ier dargestellt), sondern dass auch der Hund
eine Rolle bei der Exkarnation spielte. Da-
nach folgte als zweite Phase der Bestattung
die Beisetzung der Knochen mit dem vorher
abgetrennten Schädel im Grab der Sippe, zu
der die oder der Tote gehörte.

Dieses Bestattungsritual ist für Europa und
Asien über viele Jahrhunderte belegt (Gim-
butas, 1996, 283). Durch diese Art des Auf-
gezehrtwerdens von Geiern und Hunden
wurden die Toten von der Göttin aufge-
nommen, mit ihr verschmolzen (Gimbutas,
1996, 255). Durch den Akt dieser Aufnahme
war der ewige Kreislauf in Form der Wie-
dergeburt gesichert - Hunde und Geier sind
also unentbehrliche Helfer auf dem Weg ins
Jenseits.

*Die Göttin des Lebens kennt noch wei-
tere Erscheinungsformen: Sie wird als
"Bergkönigin", auf dem Gipfel eines
Berges stehend, dargestellt und als
"Herrin der Tiere", flankiert von geflü-
gelten Hunden oder Löwen* (Gimbutas,
1995, 109).

Die Bergkönigin wird auch begleitet von Af-
fen oder Greifen, aber dass auch Hunde sie
flankieren können, zeigt uns, dass der hohe
Stellenwert, den ich den vermeintlichen
Herdenschutzhunden von Çatal Hüyük bei-
gemessen habe, nicht aus der Luft gegriffen
war, auch wenn sich die Hunde Alteuropas
(> 551: Abb. 363) in selbiger als fliegende
befinden - und so schon eine Vorstufe des
späteren Greifen darstellen, der sie dann in
bestimmten Funktionen ablösen wird. Dass

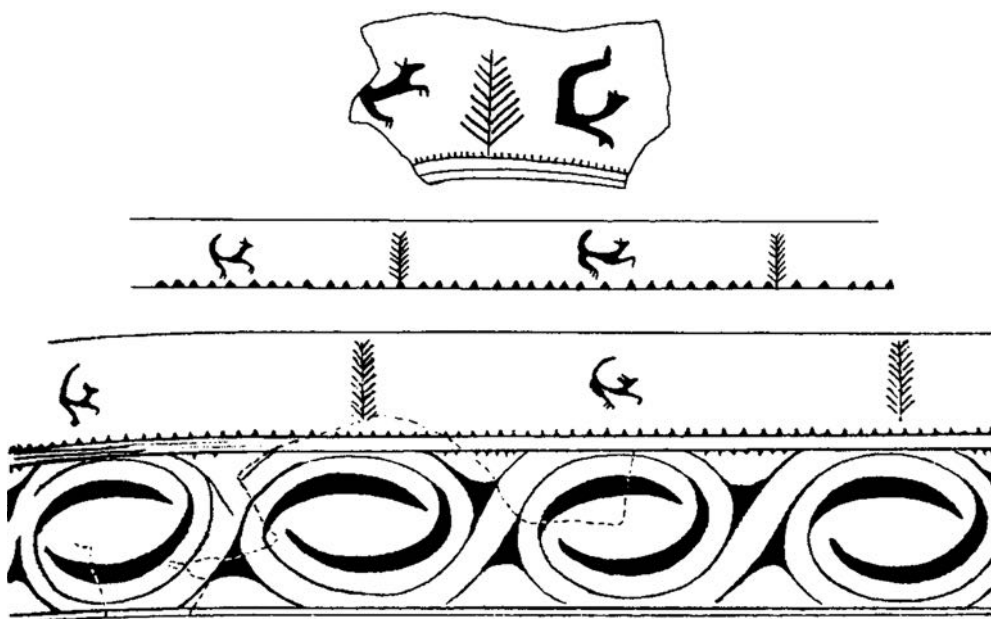


Diese Wandmalerei aus einem Kult-Raum in Çatal Hüyük zeigt die Szene einer Zeremonialjagd auf den Bären: Oben links eine anscheinend fliegende Person (zum Vergleich > 551: Abb. 363) mit Teilprotom (vierzehige Vorderpfoten). Unten links: Umriss einer mesopotamischen Tonfigur des Bären aus der Djemdet-Nasr-Kultur. Unten Mitte: Die stilisierte Spur eines Bären auf einem Siegel vom Fundort Brak (Mesopotamien). Unten rechts: Zwei westasiatische Bärenfiguren - Mann und Frau als Protomträger: Sind die drei Darstellungen Indizien für das paläolithische Bären-Zeremoniell in West-Asien? Auf Reliefs am Nahr el Kelb (~ Hundsfluss) wird Adonis/Tammuz immerhin vom Bären, noch nicht vom Eber getötet In: Farmer, Abb. 1 (oben), 3 (unten links) & Nissen, Tafel 42 (unten rechts).



der Leopard in Çatal Hüyük den ersten Platz neben der Göttin einnahm, geht wahrscheinlich darauf zurück, dass der führende Clan den Leoparden als Totem-Tier verehrte. Es gab aber auch totemistisch eingebettete Darstellungen anderer Tiere in Çatal Hüyük: So ist z.B. die Szene einer Zeremonialjagd auf den Bären dargestellt (> oben: Abb. 1). Die klauenartigen Finger und das *ceremonial clothing* (Farmer, 11) des Unterleibs mit Schwanzfortsatz der Figur, die den Bären von hinten angreift, lässt auf ein Protom schließen, das wegen der vierfingrigen „Hand“ oder besser Pfote eher zu einem Caniden als zu einem Bären-Protom passt; die stilisierte Darstellung zweier

Bären-Klauen auf einem Siegel aus Brak/Mesopotamien (> links Abb. 3 rechts) zeigt zum Vergleich die zoologisch korrekt erfasste fünffingrige „Hand“ eines Bären. Auch die Figur am linken Rand von Abbildung 1 scheint eher einen Vier- denn einen Zweibeiner zu repräsentieren. Hat der Hund oder allgemeiner: Hat ein Canide doch eine besondere Funktion in einem der Çatal-Hüyük-Clane gehabt?



Zum Vergleich fliegende Hunde Alt-Europas, d.h. der neolithischen Kulturen des Balkan, die unmittelbar von Anatolien beeinflusst waren: „... fliegende Hunde als Hüter des neuen Lebens ..., das durch die Bäume symbolisiert wird“ - Hundekult und Baumkult. Bild & Zitat in: Gimbutas, „Die Sprache der Göttin“, 234, Abb. 363.

Zurück zu Ishtar und den sieben Hunden

wo die kulturellen Funktionen des Hundes im Gegensatz zum frühneolithischen Anatolien über mehrere Jahrtausende viel besser dokumentiert sind. Müssen wir nicht mit unserem heutigen mikrobiologischen Kenntnisstand die (Selbst-)Domestikation des Hundes weiter nördlich in Zentral-Asien lokalisieren, wir würden sie aufgrund der intensiven Tradition des Hundes in der Bewusstseinsgeschichte der Mesopotamier hier im Korridor zwischen Sinai und Kaukasus ansiedeln, denn der Hund ist symbolisches Begleittier der verschiedensten Gottheiten von der sumerischen bis in die spätbabylonische Endzeit des Reiches Gottes Marduk: Man setzt z.B. in exorzistischen Beschwörungen der Dämonin Labartu/Lamastu/Lamaschtu, mit der ich mich noch eingehend befassen werde (> IV), den Hund als Gegenmittel ein:

Bei einem ... Labartu-Zauber wird diese Dämonin in ein kleines Segelschiff gesetzt und dann vier Hunde, zwei weiße und zwei schwarze, zu ihr gebracht,

weiß der Assyriologe Meißner 1919 (179) in nicht ganz korrektem Deutsch zu berichten. Hundestatuetten spielen beim Exorzismus auch mit männlichen, patriarchalisierten Gottheiten immer noch eine große Rolle:

Mache einen „wütenden Hund“ aus Zedernholz und leg ihn mit goldenen Fäden aus, die Lappen aus Silber fasse mit goldenen Rundungen ein, inkrustiere ihn mit hulalu-Stein und schwarzem KA-Stein und (die Beschwörung): „Marduk bin ich, der den Feind vertreibt, die die Machenschaften auflöst, (bin ich)“, diese Beschwörung sollst du auf den „wütenden Hund“ schreiben (in: Meißner a, 1919, 180).

Marduk als *wütender Hund* - die Identifikation ist eindeutig - ob damit auch der *kalbu sigu*, der wütende Hund der Tiamat (eine Variante der Môt im westsemitischen Bereich?) gemeint ist? Damit ist das Ritual noch nicht beendet: Der ausführende Sühnepriester soll die Statuette des Hundes erheben und die Beschwörung, die auf ihr geschrieben ist, siebenmal vor dem Altar des Marduk, siebenmal vor dem Altar der Eru'a sprechen und dann noch ein Gebet an den Hund richten. Viele Götter Mesopotamiens hatten Hunde in ihrem Gefolge. Bei der Aufzählung von Marduks, des Reichsgotts von Babylonien, Hofstaat werden auch seine vier Hunde aufgezählt. Von den wichtigsten Göttern sind als Hunde bekannt:

Der wütende Hund des Enlil, der beißende Hund des Ea, der blutvergießende Hund der Nin-din-ugga, der ... Hund der Nin-azu (Meißner a, 1919, 178).

Der Name des Marduk bedeutet wörtlich ~ *Már-du-kù* ~ Sohn des *Dû-ku* (Buren, 29), und es wäre zu überprüfen, ob mit dem *kù* des Vaters das Lexem für den *Hund* zu identifizieren ist. Das würde bedeuten, dass Marduk der Sohn eines *Hundes* war. Eine kynosophisch verlockende, aber so direkt formuliert wenig realistische Idee, denn *du-kù* (~ *dukug*) bezeichnet zunächst das kosmische Heiligtum, das zuerst in Dilmun, später in Babylon geortet wurde. In Nippur wird *du-kù* zusammen mit *é-kur* und *ki-ür* erwähnt, weil es dort ein Bestandteil des Platzes für die Heilige Hochzeit war (Buren, 26); *du-kù* wurde in den Kalendern von Ur, Nippur und Adab auch der Monat genannt, in dem die Heilige Hochzeit stattfand - jetzt bedeutet *du-kù* den Monat des Neujahrsfests; *du-kù* bedeutet also in gewisser Weise Raum und Zeit der heiligen Hochzeit; *du-kù* ist gleichzeitig die Zeitspanne, in der - wie das sumerische Epos von der Welterschöpfung uns informiert - *flocks and grain in the dûku have been made plentiful* (Buren, 27), was bedeutet, dass

the gods in the Dukug, the holy cosmic chamber, created the goddesses of corn and flocks, so that they themselves might have food. But flocks were born and grain thrive only in the cosmic chamber. Later they were given to men,

wie Langdon erläutert (in: Buren, 27). Dann wäre zu fragen, wer denn *flocks and grain* den mesopotamischen Menschen aus der Heiligen Kammer *dukug* bringt. Etymologisch käme der *ku* ~ Hund als Kulturbringer in Frage, mythologisch ist der Hund uns als Kulturbringer derselben Güter bereits in Afrika bekannt (> II, 495: Karte); nimmt man eine Diffusion dieser Idee mit dem Export des neolithischen Know-Hows aus Mesopotamien an, dann könnte man vorsichtig von Afrika auf den Fruchtbaren Halbmond zurückschließen, zu Gunsten des Hundes als Kulturbringer auch in Mesopotamien, der Ursprungsregion der Neolithisierung. Aber *ku* ist ein akkadisches Lexem und bedeutet *Berg* (Böhl, 208), es ist also eine Verkürzung unseres *KUR*-Zeichens und steht mit dem Hund *KU* nicht direkt in Verbindung - nur das Kompositum *ku-kur* als *Berghund* schafft die Einheit zwischen beiden Lexemen. Indirekt aber stiftet der Hundsstrauch eine Verbindung zwischen der Schicksalskammer *dukug* und dem Hund: Der Hundsstrauch wird im Akkadischen *kalbanu* oder *kalulbannu*, also wie im Deutschen nach dem Hund genannt, und das *Akkadische Handwörterbuch* (424) bietet ein Synonym für *Hundsstrauch* an als *schamaschduku*, das sich wahrscheinlich zusammensetzt aus *schamasch* ~ Sonne und *duku* und über die Sonne wohl die granatapfelähnliche Frucht des Hundsstrauchs umschreibt. Diese Frucht wird auch als Droge verwendet, u.a. von Hades, wenn er Kore/Persephone betören will, also in eindeutig erotischem Kontext. Nun ist dieser Kontext auch in der Schicksalskammer gegeben, und so schließt sich m.E. der Kreis von dieser *dukug* zu dem, was sich in ihr ereignet: Das Ganze scheint also auch sprachlich hündisch konnotiert zu sein, was etymologisch von einem Alt-Orientalisten

zu überprüfen wäre, der bei dieser Gelegenheit auch die Frage klären könnte, ob z.B. *gallu* als Bezeichnung für eine Priesterklasse etymologisch von *kalbu* ~ Hund abzuleiten ist. Und wenn über diese etymologische Spur unserem Gefährten vielleicht doch nicht ganz lupenrein beizukommen ist, so lohnt es sich dennoch, das zu *KU* verkürzte *KUR* in Mesopotamien zu verfolgen: Es gibt hier Gottheiten, in deren Namen *du-kù* ein ihre Funktion kennzeichnendes Lexem ist: Der Unterweltsgott Nergal heißt z.B. *pâ-quid gimir du-kù-ga* - ab der Kassitenzeit wird Nergal mit dem Zeichen ^d*UGUR* geschrieben, die syllabische Schreibung ^d*u-gx.gu5.ra* bedeutet *Herr des gur*. Die Heilige Kammer vorbereitende und beaufsichtigende Göttin ist die *sara-du-kù-gi*. Diese Göttin Ishara war die *Herrin des du-kù*, weil sie dort die rituellen Handlungen (~ Heilige Hochzeit) leitete, von deren richtiger Durchführung das Wohlbefinden der Menschen im kommenden Jahr abhing (Buren, 27). Das *e-kur* (~ Berghaus) des Tempels von Nippur umschloss die *duku*-Kammer, in der sich

der Nabel der Welt befand, der Nabelstrang, der den Himmel mit der Erde verband: Das Heiligtum war als der Mittelpunkt des Körpers der großen Erdmutter gedacht (Böhl, 207).

Nabel, Nabelschnur und Plazenta spielten ebenfalls in Ägypten eine große Rolle (> 228, 405). Das *e-kur* war der Nabel der Welt: Deshalb nannte man *du-kù* auch den Ort, an dem das Schicksal (~ des Königs) entschieden wird. Deshalb ist *du-kù-ga* kein Name, sondern ein Titel, den in anderen mesopotamischen Städten die Götter Dilmun und Papsukal trugen:

Nabû at Dilmun and Papsukkal elsewhere were thus designated because they officiated as the priest charged to certify that the ritual had been duly carried out in the "dûku". Thus Papsukkal was probably identical with the little known En-du-kù-ga, the divine en-

priest of the "dûku". He was also known as Ig-gal-la, who is described on a jar sealing found at Uruk (> 656-7: K6), where priests held him in special reverence, as "great incantation priest of "é-anna".

Nun werden sich die Leser schon gefragt haben, ob wir uns mit Papsukal nicht etwas zu weit vom Thema entfernt haben, das ja hier um die hündische Konnotation der Heiligen Kammer kreist, in der die Heilige Hochzeit stattfindet. Aber wir sollten zunächst zur Kenntnis nehmen, dass Papsukal ein göttlicher *en*-Priester war, der sogar selbst Aspirant auf die Rolle des männlichen Partners in der Heiligen Hochzeit sein konnte; und dass er auf einem Siegel aus Uruk als *Ig-gal-la* bezeichnet wird, also als Oberster der *gala*-Priester, von denen wir wissen, dass sie im syro-kanaanäischen Gebiet hündisch konnotiert waren, nämlich auch *keleblim* (~ Hunde) genannt wurden, und dass sie in Summer mit dem Piktogramm für *Hund* und *Frau* bezeichnet und ebenfalls hündisch konnotiert wurden - waren sie die *Hunde der Frau*, wie die Dominikaner die *Hunde des Herrn* sind? War Papsukal ein *Hund*? Dafür spricht, dass in den achämenidischen Schichten von Inghara bei Kish (> 656-7: K5) in einem Raum der Bibliothek *drei Tonhündchen zusammen mit zwei Papsukal-Stauetten gefunden wurden* (Seidl, 142). Auch gibt es einen Satz über den Papsukal als *En-du-kù-ga*, dem zu entnehmen ist,

that he came forth from the sacred chamber as the great voice of heaven because he announced the glad tidings of the satisfactory fulfilment of the rites (Buren, 28),

und das bedeutet, dass der *En-du-kù-ga* im Allgemeinen und Papsukal im Besonderen als kosmische Erscheinung konzipiert waren: Nun werden wir aber in einem etwas anderen Aspekt sehen, dass Papsukal als Tammuz-Variante im Orion lokalisiert wird (> 584), dass Papsukal als Bote der Ishtar in

Gestalt einer Hunde-Figur abgebildet wurde, dass Papsukal-Puppen analog zu den hundeköpfigen Pazuzu-Figuren (> IV & Jeremias, 1929) verwendet wurden und dass *Papsukal ... in der Höllenfahrt der Ishtar als Götterbote in die Unterwelt steigt, um Ishtar zu erlösen*. Papsukal ist also weitgehend hündisch konnotiert (> 568), und da er selbst Partner in der Heiligen Hochzeit sein kann, dürfen wir mit ihm und mit dem *Endu-kù-ga* allgemein zumindest auch eine hündische Komponente in der mesopotamischen Heiligen Hochzeit erkennen: Genauer wäre wohl die Formulierung, dass wir in dieser priesterlichen Funktion mit Hilfe der sie konkret ausübenden Götter (d.h. ihrer menschlichen Stellvertreter) noch die hündischen Reminiszenzen einer ehemals komplett hündisch konnotierten Veranstaltung erkennen können. Zu diesem vorläufigen Rekonstruktionsergebnis hat uns auch Marduk geführt, dessen ursprünglicher Name *Már-du-kù* ~ Sohn des *Dù-ku* uns erst auf diese *Spur des Gefährten* führte. Die Göttin Gula, deren ständiges Begleittier der Hund ist, der geradezu ihre Erkennungs-marke ist, gilt als eine spätere Abspaltung der Hauptgöttin Ishtar, aber in Wahrheit ist sie eine der ältesten mesopotamischen Gottheiten (Göhde 1, 64). Gula ist auf Grenzsteinen abgebildet, neben ihr hockt ein Hund (> 70 ff.): Dort sehen wir ihn sowohl als Attribut und Symbol wie als Begleit(tier) der Göttin, dann als ihren Gatten, den Gott der Grenzsteine. Und so lässt das alleinige Auftreten des Hundes auf frühen *kudurru* auch Göhde (1, 67) den Schluss ziehen,

dass dieses Tier bereits in einer vorhergehenden Epoche hinreichend als „heiliges Tier“ der Göttin bekannt war.

Da Gula auf den *kudurru* als einzige Gottheit anthropomorph dargestellt wird, könnte man daraus den Schluss ziehen, dass die Bewusstseinsentfaltung zum menschengestaltigen Gott zuerst mit Gula, einer weiblichen Gottheit, begonnen hat. Auch in Heil-

ritualen, aber auch in anderen Ritualen wird der Hund Gulas genannt, und wir werden uns mit dem Gesundheitswesen in Mesopotamien noch näher befassen müssen, natürlich nur aus kynosophischer Sicht. Nebukadnezar deponierte beim Gula-Tempel Esabad

„zwei goldene Hunde, zwei silberne Hunde, zwei bronzene Hunde, deren Glieder stark, deren Körpermaße gewichtig waren“ im Erdboden an den Toren. Auch die mit der Gula eng verwandte, wohl nur eine andere Erscheinungsform repräsentierende Göttin Ninkarrak hatte enge Beziehungen zum Hund. Als Nebukadnezar ihren Tempel E-ulla in Sippar restaurieren wollte, fand er die alte Gründungsurkunde merkwürdiger Weise nicht auf einem Zylinder, sondern auf einem Terakottahunde geschrieben vor. Schließlich wird es auch kein Zufall sein, dass Abbu-dagga für das Leben des Königs Sumu-ilu der Göttin Nin-Isin, d.i. der Gula einen schönen Hund aus Steatit weiht (> 565: Abb. 155); es war eben ihr Lieblingstier (in: Meißner a, 1919, 178).

So kann man den Sachverhalt verkürzen: Es war eben ihr Lieblingstier - Meißner merkt auch,

dass unter den Geschenken Tuschratta's an Amenophis III. (-1417 bis -1379) auch „5 Hunde aus Gold, 5 Sekel an Gewicht, und 5 Hunde aus Silber, 5 Sekel an Gewicht erwähnt werden. Was sollen hier die Hunde unter lauter Kleidern und Hausgerät?

fragt sich Meißner (178, FN 2) beinahe empört - wir aber finden die Frage gut, denn sie ebnet uns den Weg, um das Verhältnis der Mesopotamier zum Hund besser zu verstehen als es Meißner gelungen zu sein scheint, zumal die fünf Hunde ein Hochzeitsgeschenk waren, und da sind Kynosophen ganz besonders sensibel, denn jede Hochzeit ist in paläoementaler Perspek-

tive die Reinszenierung einer Heiligen Hochzeit, erst recht die von Königskindern. Aber wir wollen nicht stehenbleiben bei den guten Omina, die aus dem Verhalten von Hunden, natürlich auch von anderen Tieren, abgeleitet wurden, wenn es um Hochzeiten geht, auch ein Todesfall kann davon betroffen sein:

Wenn ein weißer Hund jemanden anpisst, wird ihn Not erfassen. Wenn ein schwarzer Hund jemanden anpisst, wird Krankheit ihn erfassen. Wenn ein brauner Hund jemanden anpisst, wird er sich freuen (wer?). Wenn ein Hund das Bett jemandes anpisst, wird schwierige Krankheit ihn erfassen. Wenn ein Hund den Stuhl jemandes anpisst, wird er in Not geraten (er wird seine Frau resp. Kinder verlieren). Wenn ein Hund den Tisch jemandes anpisst, ist sein Gott mit ihm erzürnt (in: Meißner a, 1919, 180).

Der Gott zürnt nicht dem Hund - wir sehen: Der Hund hilft nicht nur bei exorzistischen Ritualen, er kann auch selbst Unheil bringen bzw. verkünden - er ist Medium in jeder Richtung und Hinsicht. Seine Verwendung in Mesopotamien ist geradezu panoramisch. Hat nun ein Hund jemanden oder etwas angepisst, so ist der Betroffene nicht ganz wehrlos:

Einen Hund von Ton (sollst du machen), ein Stück Zedernholz an seinen Hals tun, Öl auf (seinen) Kopf (schütten?), mit Ziegenwolle ihn bekleiden, einen Kinnbacken (?) einer Eselin nehmen und an seinen Schwanz legen. Dann sollst du am Flussufer vor dem Sonnengott einen Altar aufstellen, 12 Emmerbrote herrichten, Dattelfeinmehl ausschütten, ein Mus von Honig und Butter hinstellen, ein pihu-Gefäß aufstellen, 2 ... Gefäße mit Rauschtrank füllen, aufstellen und ein Räucherbecken mit Zypressenparfüm aufstellen. Den Rauschtrank sollst du ausgießen, diesen Mann sollst du niederknien lassen, dieses Bild

(des Hundes) sollst du hochheben und folgendermaßen sprechen (es folgt dann eine Hymne an den Sonnengott) (in: Meißner a, 1919, 181).

Hunde erscheinen in diesen Beispielen eigentlich nicht selbst als Dämonen, sondern eher wie magische Werkzeuge, meint Meißner (181): Mit der Hundefigurine kann das Übel, das der Hund brachte, entfernt werden - auch die Nivkh entsorgten ihre kontaminierten *tsakh* im Wald (> I, 301-10). Dennoch werden wir feststellen, dass Hunde auch Begleittiere von böswilligen Geistern, von Dämonen und sogar abtrünnigen Göttinnen sein können. Im Irra- bzw. Era-Mythos heißt es, dass

dem Irra die Miene oder „das Gesicht eines Hundes“ resp. „Löwen“ gemacht wurde (in: Meißner a, 1919, 177),

beide Lesungen seien möglich, meint Meißner - und es ist durchaus wahrscheinlich, dass ihm in einer frühe(re)n Phase das Gesicht eines Hundes und in einer bewusstseinsgeschichtlich späteren Phase das Gesicht eines Löwen gemacht wurde. Irra/Erra war eine Variante Nergals mit der Funktion des Kriegs-, Feuer- und Pestgotts; in der Version von Sultantepe wird Nergal auch Erra genannt, was indiziert, dass der semitische Erra neben dem sumerischen Nergal existierte, bevor zwei gleiche Mythen zu einem Mythos zusammengefasst wurden. Zwar geht Lambert davon aus, dass es ursprünglich zwei voneinander unabhängige Traditionen gab, deren eine Ereschkigal, deren andere Nergal als Unterwelts-gottheit kannte, aber die frühesten Varianten zeigen eine Göttin in der Unteren Welt, zu der ein Gott aus der Oberen Welt hinabsteigen muss, und dazu passt vorzüglich, dass die panbabylonistische Schule von Nergal meint, er sei ursprünglich der Gott der glühenden Sonnenhitze (Schretter, 97) gewesen: Sirius ist also selbst in die Unterwelt abgestiegen, um dort zu Nergal zu werden, und der

Endpunkt des Mythos, wenn Nergal die Herrschaft über die Unterwelt antritt, scheint besser in die Zeit zu passen, in der durch den Aufstieg Babylons die semitische Komponente im mesopotamischen Volkstum an Bedeutung gewann,

wie Hutter (56) meint, und damit, ohne es zu wissen oder gar zu wollen, den fortgeschrittenen Stand der Patriarchalisierung anzeigt:

War vor dieser Zeit Ereskigal noch alleinige Herrscherin über die Unterwelt, so wuchs Nergals Bedeutung als Unterweltsgott, da Kutha (~ Ursprungsort eines der Varianten des Mythos) von der geographischen Nähe Babylons profitierte.

Der Endpunkt dieser Entwicklung könnte somit eine theologische und geistige Auseinandersetzung zwischen sumerischer und semitischer Auffassung widerspiegeln, wobei in altbabylonischer Zeit der Aufstieg Nergals aus sumerischer Sicht durch den Mythos legitimiert wurde (Hutter, 56).

Nergal wird Fürst der Unterwelt, indem er

Ereschkigal mit Gewalt vom Thron zieht, worauf diese ihn zu ihrem Gatten macht und ihm die Herrschaft in der Unterwelt übergibt (Schretter, 104).

Dieser Mythos von der ordentlichen Vermählung nach unordentlicher Machtübernahme ist nicht nur ein weiterer Schritt auf dem Weg des Synkretismus, wie Schretter (102) meint, sondern der Synkretismus ist die Folge der noch nicht total gelungenen Patriarchalisierung der Gesellschaft. Dazu passt auch, dass Ereschkigal ursprünglich als Himmelsgöttin bekannt war, bevor sie in den Untergrund verbannt wurde. Noch in der Nergal-Version von Sultantepe kann man erkennen,

dass Nergal nicht als Gast, sondern als Eindringling in der Unterwelt behandelt werden soll (Hutter, 74).

Ein schamanisches Relikt, da ja auch der Schamane sich gegen erhebliche Widerstände Zugang zur Schutzgottheit der Tiere verschaffen muss. Indem es Nergal - wie Ishtar - gelingt,

gleich ihr die Unterwelt zu verlassen ..., ist er 'istarartig' geworden. Diese Gleichheit wird hier im Mythos durch das Sohnesverhältnis ausgedrückt (Hutter, 72).

Nach dieser Angleichung folgt die Unterwerfung der Göttin, die sich bereits in den schamanischen Versionen als Vergewaltigung zu erkennen gab, der die kosmetische Pflege des göttlichen Haars als dem Symbol ihrer Fruchtbarkeit folgte (> I, 409); hier in Mesopotamien hat die Göttin schon dazugelernt, indem sie sich auf den Besucher durch ein Bad in aphrodisischen Essenzen vorbereitet:

Diese schon leicht anpatriarchalisierte Göttin kommt dem Gott bereits entgegen. Nicht mehr erliegt die Göttin den Besäufigungen des Schamanen, sondern nun ist

Nergal durch einen magischen Ritus oder einen Zauberspruch Ereskigals ihren Verführungskünsten erlegen (Hutter, 75).

Gleichwohl wird in dem magischen Ritus des Badens in aphrodisischen Essenzen diese hündische Konnotation reaktiviert oder erinnert, die jenem Mann anhaftet, der als Hund/Hündlein das Mädchen heiratete, das keinen Mann haben wollte - auch in Anatolien ist von diesem *Hündlein* die Rede (> IV):

Als der ...-gott zu sprechen aufhörte, er/sie wegging. Istar aber ging ins Badehaus hinein, hinein zum Waschen sie ging und wusch sich, reinigte sich

und salbte sich mit feinem Parfüm; nun schmückte sie sich und assiatar laufen ihr wie Hündlein hinterher (in: Hutter, 85).

So auch Nergal, das *Hündlein*, der aber wohl ein Nackthündlein gewesen sein muss, denn trotz der erheblichen Differenzen in der Aussageabsicht der verschiedenen Entwicklungslinien des Mythos ist und bleibt der in die Unterwelt absteigende Gott als einziger Gott vom Beginn der Mythostradition an *kahlköpfig* (> 531, 586-7, 603):

Er ist der seiner Fruchtbarkeit (~ Langhaarigkeit als Samson/Simson-Syndrom) verlustig gegangene Gott. Dabei wechselt er zyklisch seine Funktionen, die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich akzentuiert werden:

Unterweltsgott, Kriegsgott, der Lichtgott Nergal, Nergal als Gestirns Gottheit, Pest- und Seuchengott/Krankheitsgott und Nergal als Gott der Fruchtbarkeit und Vegetation (Hutter, 70).

Hutter hat im Gegensatz zu uns Kynosophen, die wir ja die komplementäre Logik der Paläomentalität kennen und Neumanns *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* zu Rate ziehen können, Hutter also hat Schwierigkeiten mit dem *Lichtgott* Nergal, da er glaubt, ihn mit dem Sonnengott identifizieren zu müssen, der aber ist eine eindeutig andere Gestalt und Persönlichkeit:

Die Belege für den Lichtgott Nergal sind allerdings zu allgemein, um im Leuchten ein eigenes Attribut Nergals zu sehen. Denn die Ausdrücke „melammu“ (Schreckensglanz), „namurratu“ (furchterregender Glanz) oder „salummatu“ (gleißender Glanz) können jeder Gottheit und sogar Dämonen zugeschrieben werden, während das direkte Leuchten des Sonnengottes mit andern Ausdrücken umschrieben wird (Hutter, 70).

Allerdings sollte man den Lichtgott mit dem Gestirns Gott verschränken, da Nergal ja beides ist: Er hat also durchaus astrale Qualitäten. Und da sein Glanz *erschreckend, furchterregend* und *gleißend* genannt wird, sollte man diese Wirkungen wiederum assoziieren mit dem *Pest- und Seuchengott* Nergal: Bündelt man all diese Qualitäten, dann hat man den kleinsten gemeinsamen Nenner für Nergal als Sirius, der zusammen mit der von ihm wohlunterschiedenen Sonnengottheit für die Hundstage sorgt, an denen Seuchen auszubrechen pflegen, wie der mesopotamische Volksmund weiß, an denen aber anderswo - in den fünf freien Tagen - die Heilige Hochzeit stattfindet, im frühen Ägypten (> 168 ff.) wie im Heraion auf Samos. Erra/Irra gilt wie Nergal als Herr des Sturms und der Zerstörung und weist so eine Parallele zu dem hunds-köpfigen Dämon Pazuzu auf (> IV), dem Gott eines allerdings positiven Windes. Analog zu Ischtars Höllenfahrt wird auch von Nergal eine Höllenfahrt berichtet als Ereschkigal-Legende - und dazu gibt es wiederum ein Gegenstück in Form der Legende von Irra, der Babylon vor der Sintflut rettet: Jede zerstörerische Gottheit hat dialektischer Weise auch ihr Gutes - und die Ambivalenz Irras ist mit dem Gesicht eines Hundes gut symbolisiert.

Ishtar, Huren, Hunde und zweigipflige Berge

Die Göttin Ishtar wird nur vom Löwen begleitet, kann man in orientalistischen Abhandlungen lesen, aber auch der Hund ist ihr zugesellt, z.B. im Ritual des babylonischen Ishtar-Madonnenkults (~ Große Muttergöttin): Aus ihm ist bekannt, dass die Göttin nicht weniger als sieben Hunde besitzt. Die Göttin wird mit ihren Hunden identifiziert, sie hat die Tiergestalt einer Hündin bzw., was keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, sie verwandelt sich in eine Hündin:

Ein besonderes Problem (für den Orientalisten Jeremias 1929 jedenfalls) bildet wie in anderen Religionsgebieten so auch auf sumerisch-babylonischem Kulturgebiet die Zusammenstellung und Identifizierung der Götter mit Tieren. Vieles stammt auch hier aus den Vorkulturen, die die Bausteine für die Geisteswelt der Hochkulturen und ihrer Ausdrucksformen gegeben haben ...

Die Tiere der sumerisch-babylonischen Götterwelt sind entweder die Träger der Göttergestalt oder sie sind ihnen beigegeben, wie der Hund der Ishtar und Gula oder sie werden (besonders bei Dämonen) mischgestaltig mit dem Menschenleibe verbunden, oder endlich: sie gelten als Verwandlungsgestalten der Götter ...

Das der Gottheit zugehörige Tier galt auch als Zeichen der Gottheit, als ihr Attribut ... Ein solches Götterzeichen ist auch der Hund. Marduk hat vier Hunde. Auch Gula hat den Hund (Jeremias, 1929, 390).

Der Löwe, auf den Ishtar auf mesopotamischen Siegeln ihren Fuß stellt (> 562: Abb. 28), könnte in der Tat dazu verleiten, eine primäre Zuordnung des Löwen zu dieser Göttin zu unterstellen. Aber was für die lydische und phrygische Kybele und Kubaba, die Großen Göttinnen Anatoliens, zutrifft, gilt auch für Ishtar:

Although lions (or more generally, felines) occur in connection with Kubaba, especially as a support for the chair of the seated goddess, they are not associated primarily with her,

stellt Mary Jane Rein (65) in ihrer Dissertation über *The Cult and Iconography of Lydian Kybele* 1993 fest. Primär mit Ishtar assoziiert sind ihre sieben Hunde, nicht der Löwe, der - wie in Ägypten - eine dynastische Neuerung ist.

Die kriegerische Ishtar und ihr Hund

Die bewaffnete Göttin Ishtar, oft als Kriegsgöttin klassifiziert, ist eine späte theologische Verschiebung ihres Hauptakzents weg von der Fruchtbarkeit hin zur Gewalttätigkeit, die Ambivalenz der Göttin, beide Pole in sich zu vereinigen, gerät dabei etwas aus dem Blickfeld. Deshalb sieht Gudrun Colbow in *Die kriegerische Istar* den Hund als Füllsel, wo er eigentlich an den Fruchtbarkeitsaspekt und somit an den ganzheitlichen Charakter der Göttin erinnert, nein: genauer, ihn re-präsentiert: Der Göttin gegenüber stehend oder sitzend (> rechts: Abb. 158) stellt er ihren positiven Elementarcharakter dar, während die bewaffnete Göttin selbst auf ihren negativen Elementarcharakter reduziert zu sein scheint - das ist aber nur anzumerken für die Betrachter, die mit dem Hund gegenüber der Göttin nichts anzufangen wissen und ihn daher als Füllsel wegerklären. Es ist überhaupt die Frage, ob man Komponenten einer Darstellung, die man nicht versteht, als Füllsel abqualifizieren soll. Bequem ist das ja allemal, aber ob es intellektuell auch redlich ist? Auf einem neuassyrischen Siegel nimmt die kriegerische Ishtar fast die gesamte Siegelhöhe ein, vor ihr auf dem Thron (ohne Sternenlehne) sitzt eine kleinere Göttin, die ihr nur bis zur Hüfte reicht (> rechts: Abb. 366). Deren Thron steht auf einem Hund: Die beiden Göttinnen müssen als zwei verschiedene Göttinnen gedeutet werden, meint Göhde (1, 121), um gleich darauf nicht auszuschließen, dass es sich auch um verschiedene Aspekte derselben Göttin handeln könnte, was tiefenpsychologisch sehr berechtigt wäre.

Der Sternenthron steht oft auf einem Hund (> 559: Abb. 384), und dieser Hund wird oft von der Göttin an einer Leine gehalten (> 559: Abb. 385): Die Rautenform (> 559: Abb. 384) verweist auf die zeremonielle Exhibition der Vulva (zur Serie Pfeil > Winkel >



Abrollsiegel aus dem Tell ed-Der (Kültepe/Nordsyrien): Der Hund mit dem Krummstab auf dem Kopf als angebliches Füllsel auf den Darstellungen der bewaffneten Göttin stellt hier sogar ihr „Gegenüber“ dar. In: Colbow, Abb. 158 (vgl. auch Kommentar zum selben Bild > 99 Abb. 264. Unten: Bartloser Adorant oder Adorantin zwischen einem bärtigen Gott mit Ring, Stab und Sternen, die aus den Schultern wachsen ... und einer stehenden Göttin mit Schwert im Gehänge, der ebenfalls Sterne aus den Schultern wachsen. Die Göttin hält einen Ring aus Perlen. Sie trägt ein langes Gewand und einen Federpolos mit einem Hörnerpaar, der von einem Stern bekrönt ist. Zu Füßen der stehenden Göttin, bis zu deren Oberschenkel reichend, eine Göttin auf Sternenthron und Hund „en miniature“. Marduks Symbol auf zweiteiligem Sockel, Siebengestirn, Mondsichel, Flügelsonne und Joch oder Wiedergabe eines Sternbildes; Chalizedon mit Goldkappen, H 5,3 cm, Ø 1,85 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 366.



Raute: 518). Göhde zeigt ein spätbabylonisches Stempelsiegel, das die Göttin auf dem Sternenthron mit dem Hund an ihrer Seite darstellt (> rechts: Abb. 388). Zum Vergleich bringt sie ein altbabylonisches Terrakotta-Relief (> 560: Abb. 389), auf dem die



Göttin auf Sternenthron mit vier Sternen an der Lehne. Adorant im babylonischen Gewand mit babylonischer Haltung. Dahinter Raute. Text & Bild in: Göhde 2, 384.



Links: Göttin auf Sternenthron mit Hund. Adorant im babylonischen Hemd. Text & Bild in: Göhde 2, 388. Unten: Neubabylonisches Stempelsiegel: Göttin mit Ring und Hund an der Leine; Chalizedon, H 2,4 cm, Ø 1,7 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 385.





Eine Person sitzt auf einem Thron mit hoher Lehne. Sie trägt ein langes Gewand, das ab der Taille gefälte Volants zeigt, das Oberteil ist kurzärmelig, mit v-förmigem Ausschnitt. Die Person trägt Schmuck: Ohrringe in doppelter Mondsichelform, eine Kette mit rechteckigen Gliedern und eine Kette in Form eines Torque. An beiden Handgelenken trägt sie Armreifen. Die Hände sind in der Taille gefaltet. Die hohe Lehne des Thrones ist an beiden Seiten und am oberen Rand mit Kugeln verziert, in Höhe der Sitzenden zusätzlich mit einer Mondsichel und einem Stern. Text & Bild in: Göhde 2, 389.

Göttin ohne Hund zu sehen ist. Das Interessante an diesem Relief ist der Torque (> oben), den die Göttin statt des Halsbands trägt. Die Filiation von Halsband zu Torque ist also hier in Mesopotamien bildlich er-



„Suppliant goddess, god with mace, war goddess (~ Ishtar). In field: human head above blurred object; star disk in crescent and fish-monster (before war goddess). Secondary motif: above, two priests each with pail and sprinkler, facing; below, dog standing as though barking at seated dog balancing crook“ (vgl. > 96-8; in: CANES, 377, 46).



Diese Abrollung eines Siegels aus Kültepe (Nordsyrien) zeigt das Hauptabbildungsschema der bewaffneten Göttin und ihres „Personals“. In: Colbow, Abb. 159.

wiesen, während sie für Alt-Europa nur erschlossen werden kann (> 43: Abb. 71 & 48: Abb. 209). Der Hund auf den Siegeln mit der kriegerischen Ishtar fällt besonders auf wegen seiner riesigen Pfoten, *deren Ballen kugelförmig gestaltet sind*, wie Göhde (1, 122) sehr genau beobachtet; als Kynosoph fügt man dann noch den Hinweis auf die KUR-Symbolik hinzu (vgl. auch die Kugeln auf Abb. 389 > links), da die kriegerische Ishtar entweder das eigene Land verteidigt oder es zu vergrößern trachtet. Colbow analysiert die bewaffnete Göttin im Schlitzrock (> oben Abb. 159 & rechts) als einen Darstellungstypus, den wir schon in der ersten Übersicht zur Großen Göttin kennenlernten (> II, 258: Abb. 54). Die beinzeigende Göttin ist von anderen Personen (Göttern, Helden,

Priestern, Gläubigen) und/oder Tieren umgeben, die im Vorder-, Mittel- oder Hintergrund dargestellt sind und zum Teil die Funktion haben, angeblich leere Räume zu füllen:

Personen als Füllsel kommen nur einmal ... und nie gemischt mit anderen Elementen vor. Besonders erwähnt werden sollte unter den Füllseln der Hund mit dem Krummstab auf dem Kopf, der insgesamt zweimal in der Nähe der bewaffneten Göttin belegt ist ... und einmal sogar ihr Gegenüber darstellt (> 559: Abb. 158) (Colbow, 359).

Nun klingt es sicher polemisch, wenn ich frage, ob die Person auf der folgenden Abbildung, die exakt den Platz des Hundes im Schema einnimmt, ebenfalls als Füllsel zu verstehen ist, denn dieses Rollsiegel kommentiert Colbow wie folgt:

Auf einem Siegelbild, auf dem sicherlich die Kriegsgöttin allein das Ziel einer Einführungsszene ist, und auf einem anderen, auf welchem das Kompositions-



Abrollung auf einer Verwaltungsurkunde aus Kültepe in Nordsyrien: Eine fürbittende Göttin als Gegenüber der bewaffneten Göttin, die mit linkem Spielbein und im Schlitzrock auftritt. In: Colbow, Abb. 161.

schema unklar ist, stellt eine fürbittende Göttin das direkte Gegenüber der bewaffneten Göttin (Abb. 161; > unten links) dar. Die Bedeutung dieses Motivs ist unklar (Colbow, 357).

Wenn der Hund also genau die Stelle einnimmt, an der sogar eine Göttin stehen kann, scheint seine Qualifizierung als Füllsel nicht ganz seiner Funktion gerecht zu werden. Das spürt wohl auch Colbow, denn sie nähert sich ein paar Seiten später nochmals dem Hund, wenn auch ohne Not, so doch kynosophisch sehr interessant: Nachdem sie die drei Hauptkompositionsschemata wiederholt, kommentiert sie kurz

die Bildthemen, die sich weitgehend im Rahmen des Üblichen bewegen, um kurz auf einige interessante Abweichungen von den für die datierten Darstellungen ermittelten Regeln einzugehen - da heißt es dann:

Öfter als auf den datierten Stücken empfängt sie (~ die Göttin) nur eine einzelne Person. Während ihr auch hier am häufigsten der Gottkönig als Krieger gegenübertritt, ist im Unterschied zu den datierten Stücken der Beter, nicht der Opfertierträger ihr zweithäufigstes direktes Gegenüber (Colbow, 365).

Nach dem Gottkönig auf dem ersten und dem Beter auf dem zweiten Rang folgen auf Platz 3 der Stiermensch als Einzelfigur viermal und der Opfertierträger auf einem Podest als neu auftretende Gestalt auf Platz 4. Daran schließt sich Colbows zweite Bemerkung über den Hund an:

Bisher singulär ist auch das Motiv der sechslockigen Helden, die ein Tier bekämpfen, und unter den Füllseln der auf einem Podest sitzende Hund mit dem Krummstab auf dem Kopf (> 559: Abb. 158), der beinahe ein Gegenüber zur kriegerischen Göttin bildet (Colbow, 365).



Das akkadzeitliche Original ist verschollen, es gibt nur noch die Abzeichnung von dieser Szene, in der ein liegender Löwe und ein stehender Hund gleichzeitig und mit eindeutig verschiedenen Funktionen dargestellt sind, während man hier auch einen Brustschmuck der Göttin sehen kann. „Auf der unteren, schmälere Stufe brennt ... die Opferflamme, auf der Oberstufe scheint ein Kopf zu stehen. Man möchte glauben, er vertritt die Gottheit“, meint Reichel (45), eher ist wohl an ein Opfertier, ein Schaf vielleicht, zu denken. In: Colbow, Abb. 28.

Es ergibt sich also für die Bildstelle einer einzelnen Person gegenüber der Göttin ein Paradigma, in dem quantitativ der Gottkönig die erste und der Hund die vorläufig letzte Stelle einnehmen kann. Angesichts dieser austauschbaren Komponenten sollte man bzw. frau nicht von Füllseln reden, auch nicht beim Hund, der ja durch den Krummstab zusätzlich singularisiert ist. Zum *Bildtyp der bewaffneten Göttin im Schlitzrock* als Hauptperson eines Siegelbildes erweitert Colbow (394-5) das Paradigma der möglichen direkten Gegenüber der Göttin:

Nach dem Gottkönig-als-Krieger u.ä. kommt an zweiter Stelle nun der Opferträger und erst an dritter der Beter; seltener sind Figuren wie die fürbittende Göttin, der Gott mit den Händen an der Taille, die Beterin, der Wettergott auf dem Stier, die nackte Frau, ein Stiermensch oder ein Libierender (~ ein Trankopfer Bringender) - vom Hund ist jetzt nicht mehr die Rede, was in diesem neuen Zusammenhang auch korrekt ist. Dennoch bleibt auch angesichts des erweiterten Paradigmas die Frage, ob man bzw. frau den Hund als Füllsel bezeichnen kann, wenn er in diesem Paradigma einen,

wenn auch singulären Platz hat. Was für eine Bedeutung könnte dem Hund zukommen? Da wäre zunächst zu unterscheiden zwischen den Figuren, die gegenüber der Göttin sein können, und denen, die seitlich, hinter oder unter der Göttin gezeigt werden. So wird z.B. der Löwe auch unter dem Fuß der Göttin gezeigt (z.B. in Colbow, Abb. 28, 77, 110), den Fußschemel (Colbow, Abb. 68) fürs Spielbein ersetzend.

Dabei ist die Abbildung 28 (> oben) insofern interessant, als Löwe und Hund sich hier begegnen, ohne allerdings sichtbar Notiz voneinander zu nehmen:

Der passive Löwe dient als Fußschemel, in gewisser Weise eine funktionale Komponente des Throns insgesamt, während der aktive Hund die dritte Person einer Gruppe begleitet und zu ihr hochschaut. Dann ist noch zu bemerken, dass die Göttin sich als Kriegerin auch mit dem Hund identifiziert:

Man stellte sich die Göttin als verantwortlich für Kriege, aber auch als direkt an der Schlacht beteiligte Persönlichkeit vor. Einmal wird sie das „Herz der

Schlacht“ genannt. Im Kampf bricht sie hervor, schlägt Köpfe ein, frisst Leichen wie ein Hund, lässt die Erde das Blut der Feinde trinken und wäscht ihre Waffen im Blut bzw. ‘Wasser der Schlacht’. Die Göttin ist ein unbesiegbare Gegner, die Schlacht ist ihr Spiel(platz) und ihr Vergnügen (Colbow, 494-5).

Und obwohl der Hund als Re-Präsentation der Göttin gut belegt ist, resümiert Colbow (496, FN 349) als tierische Vergleichsgrößen der Göttin nur Löwe, Stier, Leopard, Raubvogel und Drache. Das mag an der relativ späten Fundstelle liegen, wahrscheinlich wurde der Hund - analog zum frühdynastischen Ägypten - auch in West-Asien von den barbarischeren, „königlicheren“ Wild- und Fabeltieren verdrängt. Wenden wir uns nun einem anderen Aspekt der Großen Göttin zu, ihrer Sexualität.

Hundefiguren nur als Weih- und Dankgaben?

Die Frage, ob der Hund mit der mesopotamischen Sexualität etwas zu tun hat, habe ich schon zu Beginn dieses Kapitels eingehend untersucht, und wir sahen, dass mesopotamische Texte die Sexualität i.d.R. sehr direkt angehen, wobei sie aber durchgängig sakralisiert wird, und deshalb gehören die mesopotamischen Liebesgedichte in den Vorstellungskreis der Heiligen Hochzeit, wie auch Urs Winter (664) zu Recht meint. Die Schilderung der weiblichen Genitalien, die Bereitschaft Dumuzis bzw. des Königs, zum *heiligen Schloss*, genauer: zum heiligen Schoß der Inanna zu gehen, und die durch Sex hervorgerufene Vitalität und Lebensfreude bilden Schwerpunkte dieser Gedichte, wie Winter (664) weiß:

Sie sind nochmals eine literarische Bestätigung für die in der Ikonographie auch der syrisch/kanaanäischen Gottheiten so dominierende sakrale Überhöhung der Sexualität.

Obwohl Urs Winter die Sexualität der Göttin zu einem Hauptthema seiner Studien gemacht hat, bleibt ihm ein Liebesgedicht verschlossen, das wir schon analysiert haben:

Nicht recht verständlich ... mutet ein Text an, wo der „Konkubine Ishtar“ ein Tuch verweigert wird, um ihre Vulva zu wischen, und wenig später dafür vom Einlassen von Hunden und Vögeln in ihre Genitalien die Rede ist (Winter, 663, FN 993).

Zur Zeit scheint es so zu sein, dass man diesem Problem Winters nur kynosophisch beikommen kann ... am besten mit dem Hinweis auf Rose Iqallijuk (> I, 391). Wenden wir uns jetzt weniger aufdringlichen Aspekten der Sexualität der Göttin zu, nämlich den scheinbar unverfänglichen Hundefiguren, die als Weih- und Dankgaben der Göttin bzw. ihrem Tempel gestiftet wurden:

Das der Gottheit zugehörige Tier galt auch als Zeichen der Gottheit, als ihr Attribut ... Ein solches Götterzeichen ist auch der Hund. Marduk hat vier Hunde. Auch Gula hat den Hund. Hundefiguren wurden als Schutz gegen Dämonen aufgestellt mit der Inschrift: „Fänger des Feindes“, „Beißer des Widersachers“ (Jeremias, 1929, 390).

Und auch in religiösen Keilschrifttexten aus Assur (> 656-7: J4) wird die Aufstellung solcher Hundefiguren empfohlen. Hundefiguren konnten als Gefäße für Weihgaben oder als Opferständer (> 565: Abb. 155) eingesetzt werden:

Zu den seltenen Gefäßen, die mit Hunden verziert sind, gehören ... ein Fragment aus Assur ... Aufgrund ihrer Art und Ausführung werden sie von Klengel-Brandt als Gefäßtüllen verstanden. Es ist nicht undenkbar, dass man sich die Gefäße aus Assur ähnlich denen aus Til Barsib (> 564: Abb. 429) vorzustellen hat.



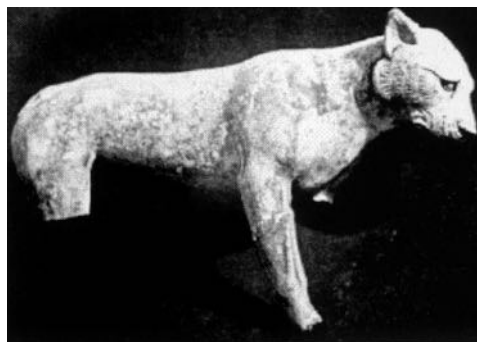
Gefäß mit Standfuß und Henkel und eingearbeitetem Sieb, ein Steg ist mit dem oberen Gefäßrand verbunden. Der Körper des Tieres wird auf dem Bauch des Gefäßes plastisch im Halbrelief weitergeführt; Ton, L 22,4 cm, H 14,7 cm; gefunden im Til Barsib (Tell Ahmar), datiert ins - 1. Jahrtausend. Text & Bild in: Göhde 2, 429.

Außer einer Wächterfunktion - vielleicht über die Reinheit der Flüssigkeit in dem betreffenden Gefäß - kann man diesen Hunden ohne weitere schriftliche Belege keine Funktion zuerkennen,

meint Göhde (1, 134) mal wieder kategorisch und treibt jedem Nicht-Positivist den Angstschweiß auf die nicht immer hohe Denkerstirn. Göhde zeigt die Abbildungen 427 und 428 nicht, sondern verweist nur auf Klengel-Brandts *Terrakotten aus Assur* (1978, Tafel 21, Nr. 670 & 672), sie beschreibt sie aber: Für den als plastische Verzierung an einem Gefäß angebrachten Hund (Nr. 427) notiert sie:

Kopf einzeln gearbeitet, Hals mit geöffneter Schnauze durch Röhre verbunden. Kurze, hochstehende Ohren, breites Halsband; gelbliche Terrakotta, L 4,7 cm, B 4,3 cm, aus Assur.

Und für Nr. 428 hält Göhde (2, 427-8) nur fest, dass *nur ein Hundekopf mit Halsband erhalten ist* (braune Terrakotta, L 2,6 cm, B 2,5 cm, gefunden im Stadtgebiet von Assur). Bemerkenswert ist, dass der Hals mit der geöffneten Schnauze durch eine Röhre verbunden ist, dass die Ohren zwar kurz, aber immerhin nicht anliegen, sondern hoch stehen, womit ein hohes Risiko der Beschädigung während des Gebrauchs un-



Oben & links: Schlanke Hundefigurine mit glattem Körper mit Spuren roter Farbe; gebrannter Ton, H 7 cm, L 13 cm.

Text & Bild in: Göhde 2, 170.

ter einem primitiven Kosten-Nutzen-Aspekt eingegangen wird. Das Gefäß muss also sehr vorsichtig behandelt worden sein. Das spricht für einen weniger alltäglichen als eher sakralen Verwendungszusammenhang: Sollten wir hier vielleicht *pihu*-Gefäße (> 555) für Beschwörungsszenen vor uns haben? Oder gar Rauschtrankgefäße für die Heilige Hochzeit? Auch einzelne Körperteile des Hundes dienten der Gula in kassitischer Zeit als Weihgaben, so z.B. großartig ausgeführte Hundepfoten (> IV: Abb. 167. Auch Hundeköpfe (aus Stein oder Keramik) müssen als Weihgabe verwendet worden sein: *Diese Annahme wird unterstützt durch die zeitgleiche Verwendung von Löwenköpfen*, meint Göhde (1, 72) und erschließt uns so eine bedeutende Analogie zur weitgehenden Gleichrangigkeit von Löwe und Hund in Nubien (> II, 433 ff.):

Ein bekanntes Meisterwerk, das in den Kunstgeschichten meist als Löwin in-



Hundekopf mit Spuren roter Farbe. Schnauze geschlossen. „Klappohren“, geflochtenes Halsband; H 5,4 cm, L 7,7 cm, B 4,3 cm; kassitisch. Text & Bild in: Göhde 2, 169.

terpretiert wird (> links: Abb. 170), stammt aus Aqar Quf (> 507: Karte). Kassitisch zu datieren ist es durch seinen Fundort ... Der Körper des Hundes ist völlig glatt bis auf den noch weitgehend erhaltenen Vorderlauf, der eine deutliche Angabe der Sehnen zeigt. Im Gegensatz zu der Schlichtheit des Körpers ist der Kopf dieses Stückes hervorragend mit vielen Details ausgestattet. Die Stirn ist relativ flach ... Die Augen wirken sehr lebendig; das obere Augenlid läuft in einer verlängerten Linie nach außen aus. Der linienförmig dargestellte Tränenkanal ist bei keinem anderen mir bekannten mesopotamischen Hund in dieser Form zu finden. Durch mehrere parallele Reihen von Strichen ist die Behaarung angegeben. Unter den spitzen Stehohren endet das Fell in einem halbkreisförmigen Backenbart. Auf Schultern und Flanken sind noch Reste roter Farbe erkennbar,



„Liegender Hund, Kopf aus der Achse heraus dem Betrachter zugewendet, einzelne Hautfalten auf der Stirn, Ohren hängend, geschlossene Schnauze (!). Mächtige Pranken, Schwanz liegt neben dem rechten Hinterlauf. Trägt glattes, konisches Gefäß auf dem Rücken, Hals des Gefäßes durch Einkerbung vom Bauch des Gefäßes abgesetzt. Inschrift, Zeilen durch Linien abgetrennt, auf rechter Flanke und Hinterteil, zum Teil noch das Gefäß mitbeschriftend. Gedrehtes Halsband, das auf dem Rücken geknotet ist. Auffällig sind die Falten um den Hals; schwarzer Steatit, H 7,5 cm, L 10 cm; gefunden in Tello (> 656-7: L6), Isin I oder altbabylonisch“: Der Hund des Sumu-ilu, des Königs von Larsa - die Diorit-Statuette trägt den Namen des Königs und ist der Göttin Nin-Isin ~ Gula geweiht. Zitat & Bild in: Göhde 2, 155. :

staunt Göhde (1, 73) mit zu Recht bewunderndem Unterton und hält es für möglich, dass die Köpfe nur Fragmente ganzer Hundestatuen waren. Die Spuren roter Farbe (> links: Abb. 169) deutet sie als apotropäisch. Da Löwen runde Ohren haben, unser „Tier“ aber spitze Stehohren hat, steht außer Zweifel, dass es sich um einen Hund und nicht um einen Löwen handelt, wie Göhde ausdrücklich betont. Man vermutet auch, dass der sumerische Hund des Sumu-ilu von Larsa (> 656-7: K6) so ein Ständer für Pflanzenopfer ist, Jeremias denkt ans Erntedankfest - das gedrehte Halsband lässt mich an eine ganz bestimmte Pflanze denken, nämlich an eine Lotus-Blume: Dieses früheste uns bekannte und beschriftete Stück ist nicht aus weichem Steatit (~ Speckstein), wie Göhde im Bildkommentar behauptet, sondern aus dauerhaftem Diorit gefertigt und liegt, wie Göhde (1, 69) weiß, ganz in der Tradition der Herrscherfiguren der Ur-

III-Zeit, womit sie eine kynosophisch höchst interessante Analogisierung leistet zwischen den Königen und dem Hund als Symboltier. Die Keilschrift, mit der das Objekt bedeckt ist, wurde mehrfach übersetzt und die Übersetzung immer wieder verbessert. Die neueste Übersetzung sieht den Hund als *Untersatz für lebenspendendes Kraut* und stellt den Hund so in den Kontext, den ich schon hinreichend erarbeitet habe, nämlich das Zeremoniell der Welterneuerung als Heilige, d.h. Hündische Hochzeit, und diese Hundestatuetten mit dieser königlichen Inschrift und mit diesem gedrehten Halsband beglaubigt m.E. nachhaltig meine Re-Konstruktion. Eine *äußerst merkwürdige* Statuettenform aus Sippar (> rechts; > 507: Karte) lässt weitere Schlüsse zu:

Es handelt sich ... um relativ große Exemplare von 24 cm bis zu 32 cm (> rechts: Abb. 173) Höhe, wie sie zuweilen in altbabylonischer Zeit gefertigt worden sind. Die Tiere sind sehr grob aus Ton geformt; sie sind nicht als naturalistisch zu bezeichnen ... Das Merkwürdige an diesen Figuren ist der separat gearbeitete Kopf, der in ein „Halsloch“ im Körper hineingesteckt wurde (Göhde 1, 75).

Göhde zieht zur Deutung dieser Statuettenform einen Text heran,

der die Weihung einer Hundefigurine an die Göttin Nintinugga, eine mit Gula gleichgesetzte Göttin, ... beinhaltet ... In diesem Text wird die Göttin Nintinugga in ihrer Eigenschaft als Heilgöttin angesprochen; sie, die „Königin des Himmels und der Erde, die für Nahrung sorgt, und Gesundheit garantiert“ (steht der ityphallische Hund für männliche Potenz?),

unterbricht sich und fragt uns Göhde (1, 76) leicht verlegen, denn ihre vorige Festlegung auf die Funktion der Göttin als *Heilgöttin* lässt die eingeklammerte Frage noch über-



Hund, ityphallisch?, hockt auf seinen Hinterläufen, Vorderläufe unnatürlich lang und steif nach vorn gestreckt. Viel zu kleiner Kopf, einzeln gefertigt und in ein Halsloch in den Körper gesteckt; altbabylonische Terrakotta, H 32 cm, gefunden in Sippar. Text & Bild in: Göhde 2, 173.

raschender auf uns wirken. Sieht man die Göttin aber als Große, d.h. nicht auf ein Tätigkeitssegment reduzierte Göttin, die ja neben der Heilung fürs Heil des Ganzen und für Nahrung sorgt, dann kann dem ityphallischen Hund durchaus eine ganz besondere Bedeutung zuwachsen. Und was man(n) in die Halsöffnung der zwischen 24 cm und 32 cm großen Statuetten gesteckt haben mag, das können die Leser sich vielleicht selbst beantworten. Wer jetzt Schwierigkeiten mit seiner Phantasie hat, der sei natürlich auf den deutlich zu kleinen separaten Hundekopf verwiesen. Aber wer sich auf die besondere Logik der Heiligen Hochzeit einlässt und weiß, dass die demonstrative Zurschaustellung (ein gewollter Pleonasmus) des erigierten männlichen Organs als Beweis der Präsenz des Göttlichen üblich, ja, erforderlich war, der wird sich natürlich auch fragen, wie einem erektionsunwilligen Organ mit mesopotamischen Mitteln auf die Sprünge geholfen werden kann. Die Sitzweise des Hundes und die extrem lang gezogenen Vorderläufe sind jedenfalls so und nicht anders gestaltet, damit man den



Das altbabylonische Relief aus Terrakotta (H 6 cm) folgt mit seinem oberen Rand der Rückenlinie des darauf dargestellten Tieres, rechte vordere Ecke der Platte schräg abgebrochen. Hündin wohl liegend gemeint, mit vier Jungen, die gesäugt werden. Muttertier zieht Vorderläufe an die Brust; Schwanz zwischen den Hinterläufen, Kopf rundlich, Ohren angelegt. Text & Bild in: Göhde 2, 177.



Liegende Hündin mit 7 Welpen, die um das Muttertier herum gruppiert sind, auf einer Platte, Kopf der Hündin entweder nicht ausgearbeitet oder verwittert; altbabylonische Terrakotta, L 7,2 cm, H 4 cm; gefunden in Nippur. Text & Bild in: Göhde 2, 181.

erigierten Hundepenis auch nur ja wahrnimmt. Die Botschaft der Statuette ist in diesem Bezugsrahmen ziemlich eindeutig. Und welcher Kontext bietet sich im alten Babylon für diese Demonstration hündischer Potenz an? An erster Stelle sicher die Heilige Hochzeit. Das Ergebnis dieses hündisch konnotierten Zeremoniells kann ebenfalls hündisch dargestellt werden: Das Motiv der *Hündin mit vielen Welpen* kommt in altbabylonischer und kassitischer Zeit und aus dem östlichen Diyala-Gebiet sehr oft vor als Relief (> Göhde: Abb. 177-9 (> oben), 183, 185) und auch als Rundbild (> Abb. 181 (oben rechts), 184 > 568). Es lässt sich natürlich nicht ausschließlich auf die Heilige Hochzeit reduzieren, aber die Fundorte konzentrieren sich auf den Süden Mesopotamiens, in Isin (Abb. 184 & 185; > 656-7: K6), Aqar Quf (Abb. 182-3) und Nippur (Abb. 181), *mithin in Orten, in denen die Göttin Gula besondere Bedeutung hatte*, wie Göhde weiß (1, 80), ohne mitzuteilen, dass diese Bedeutung der Göttin darin bestand, nicht auf die Funktion der Heilgöttin reduziert, sondern als Große Göttin Gula zuständig zu sein für das Wohlergehen des Landes, das wir ja mit *KUR* bezeichnen - und

in ihrem Sternbild, dem heutigen *Hercules*, im Akkadischen mit dem *Hund* bezeichnet als *mul₁kal-bu* (*Akkadisches Handwörterbuch*, 424) legte man den Beginn der Heiligen Hochzeit fest. Die Fruchtbarkeit des Landes konnte durch eine Hündin mit vielen Welpen sehr einleuchtend dargestellt werden, zumal Gula den Hund als Attribut wie als Erscheinungsform ihr eigen nannte. Gula selbst war also eine heilige, ja göttliche Hündin - wie Sothis in Ägypten mit demselben Bildmotiv als weiblicher Anubis (> 374-5: Abb.) und als Sothis-Hündin (> 256 ff.). Was oder wer hindert uns daran, in den Bildern der säugenden Hündin Gula selbst zu erkennen? Auf drei von Göhde abgebildeten Reliefs sind je vier Welpen dargestellt (> oben links), was vielleicht durch das Raumangebot bedingt ist, was aber auch auf die Hunde an den vier Weltecken und somit auch auf den königlichen Felderumlauf verweisen könnte. Auch die Darstellung einer Hündin mit sieben Welpen könnte eher durch Zahlensymbolik bedingt denn Zufall sein (> oben). Ein Rundbild aus der kassitischen Zeit Isins (> 568: Abb. 184) zeigt eine auf dem Rücken liegende Hündin mit merkwürdiger Kopfhaltung - der Kopf wirkt abgeknickt, was Göhde auf einen Fertigungsfehler zurückführen möchte; dem mag so sein, aber so auf dem Rücken lie-



„Liegende Hündin mit Welpen, von zweien sind noch die Köpfe erhalten. Hündin trägt Halsband. Merkwürdige Kopfhaltung, oder nach Herstellung verformt.“ Zitat & Bild in: Göhde 2, 184; vgl. die Gemme von Hekate-Artemis als Hündin: > 271: Abb. 51.

gend säugen Hündinnen eher selten, und deshalb denke ich eher an eine gewollte Exhibition des Vorgangs und weniger an künstlerisches Missgeschick - Exhibition ist beim Zeremoniell der Heiligen Hochzeit unerlässlich, und Exhibition kennzeichnet auch die schwarze Hündin Hekate, wenn sie ihre Zitzen zeigt (> 271: Abb. 51):

Eine Hündin, die ihre Jungen säugt, scheint auf den ersten Blick recht alltäglich zu sein. Jedoch würde es den Kenner altorientalischer Kunst verwundern, alltägliche Szenen in der Kunst des Alten Orients zu finden. Diese sind entweder extrem selten, oder deren Deutung entzieht sich als „Nichtalltägliches“ unserem Verständnis,

meint Göhde (1, 81) zu Recht, und ich füge bescheiden hinzu, dass ich zum Verständnis dieses *Nichtalltäglichen* soeben vielleicht einige Anregungen beitragen konnte. Göhde reduziert das Motiv der säugenden Hündin trotzdem aufs Alltägliche, obwohl sie sich und ihre Leser vorher ausdrücklich gewarnt hat: Sie denkt an Aufzuchtstätten von Hunden in den Tempelbezirken und dass Hunde gezielt gezüchtet wurden, was wahrscheinlich nicht nur für den Gula-Hundetyp zutrifft. Aber andere Nutztiere wurden auch gezielt gezüchtet, und dennoch gibt es nur vom Schwein und von diesem *nur eine* Darstellung, die dem Motiv der säugenden Hündin entspricht:

Zu der Gruppe „Muttertier mit vielen Jungtieren“ gibt es in Mesopotamien m.W. nur ein ähnliches Stück, eine Terakottaplatte aus Nippur, die eine Sau mit ihren vier (!) Ferkeln ... zeigt ... Merkwürdig ist die Hinzufügung eines weiteren Borstentieres hinter dem Muttertier ... man könnte zu der Ansicht neigen, dass es sich ... um einen Eber bzw. Keiler handelt, der die Sau von hinten bespringt (Göhde 1, 79, FN 153).

Nur ein ähnliches Stück, aber mit vier Ferkeln, und gleichzeitig die Kopulation *a tergo* (> 125: Abb. 612). Auch diese schweinische Variante dürfte sich auf die Heilige Hochzeit beziehen; die Hauptkonnotation aber liefert der Hund, dessen Zucht in Tempelbezirken deshalb nicht unwahrscheinlich sein dürfte. So berichtet ein altbabylonischer Gründungsnagel aus Ton von der Errichtung eines *e-ur-gira* (~ Haus der Hunde) in Isin. Da es mit einem *e-gu* und einem *e-gu-du* (~ Haus der Schafe) Parallelen gibt, könnte man als Bedeutung der *e*-Bezeichnung in diesem Zusammenhang *Zuchtstätte* der Bedeutung *Tempel* vorziehen. Göhde (1, 83) verbindet nun beide Fakten und kommt zu dem Schluss,

dass die wertvollen Tiere (~ Hunde) in diesem Gebäude (dem e-ur-gira in Isin) gezüchtet worden sind.

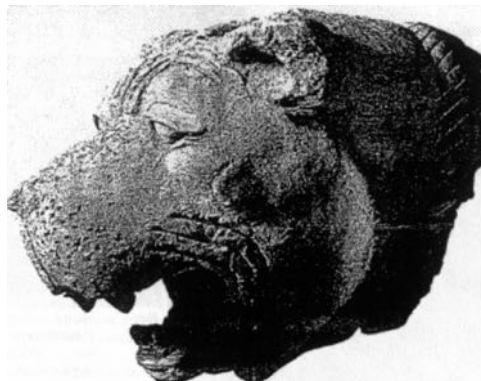
Das mag für diesen konkreten Ort ja zutreffen, und Göhde hat ihr Verlangen nach Veralltäglichung befriedigen können, aber die Deutung kann wohl kaum auf alle Darstellungen der *säugenden Hündin* zutreffen, abgesehen von dem Einwand, dass gerade die Veralltäglichung mesopotamischer Darstellungen ein grundlegender Kunstfehler ist, wie Göhde (1, 81) ja gerade selbst bemerkte. Göhde verstrickt sich weiter in Widersprüche: Das *e-ur-gira* hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach im Schatzhaus des Tempels der Göttin befunden, denn in einem Klagelied beweint Gula die Zerstörung ihres Tempels und dessen Inventar und die Vertreibung des Tempelpersonals:



Der Kopf ist Fragment einer Hundefigurine (> oben Rekonstruktion). Auffällige Ähnlichkeit mit Abb. 203 (> 102), wegen stärkerer Zerstörung wirkt der Kopf runder; altbabylonische Terrakotta, H 7,9 cm, B 6,9 cm, geschätzte Gesamthöhe 27,5 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 205.

Mein Schatzhaus, aus dem (sogar) der Hund ausgezogen ist, (in) dem nicht (einmal mehr) der Hund ... (in: Göhde 1, 88).

Die Parallelisierung mit Schaf- und Rinderställen erscheint vor dem Hintergrund dieser Klage und dieser Wertschätzung des Hundes - *sogar der Hund ... nicht einmal mehr der Hund* - zumindest sehr gewagt. So spricht doch einiges für meine These, dass das Motiv der *säugenden Hündin mit mehreren Welpen* ein sakrales ist und zum Fruchtbarkeitskult, d.h. zur Heiligen ~ Hündischen Hochzeit gehört. Ob die im griechisch-anatolischen Raum und im Iran verbreitete Motivgruppe der Hündin mit *einem* Welpen auch zum Themenkomplex der Heiligen Hochzeit gehört, werde ich noch untersuchen. Auch mit den Darstellungen eines Hundes allein als Statuette kann Göhde wenig anfangen: Sie schlägt vor, darin *Tempelhunde* der Göttin Gula zu sehen. Dagegen ist nichts einzuwenden, aber auch hier scheint sie auf halbem Weg stehen zu bleiben, da sie auf das Halsband, das diese Hunde meist tragen, nicht weiter eingeht. Das geflochtene Halsband des Hundes auf Abbildung 203 (> 102), das *identisch gestaltete Halsband* des Hundes von Abbildung 205 (> oben) und das *gedrehte Halsband*



Hundekopf von einem ehemals stehenden Hund, bis zum Hals erhalten; altbabylonische Terrakotta. Text & Bild in: Göhde 2, 204.

des Hundes auf Abbildung 204 (> oben), wegen der Drehung an einen Torque erinnernd, sind für Göhde (1, 93) nicht weiter deutungsbedürftig.

Dabei sollten schon die mesopotamischen Bezeichnungen fürs *Hundehalsband* zu denken geben: Salonen hat sich 1976 in seiner Studie über *Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien* auch mit dem Hund befasst als einem lebendigen „Gerät“ des Jägers, sein Hauptaugenmerk also auf den Jagdhund gerichtet. Neben dem lebendigen Gerät verzeichnet Salonen auch echte Geräte wie z.B. die Zwinge (> unten & 570: Abb. 207), ein Gerät, das mindestens

schon in neolithischer Zeit zum Fangen von größeren Tieren wie Bären, Löwen und Wildhunden in Gebrauch war und das um den Hals/Nacken des zu fangenden Tieres geriet. Symbolisch wurde dieses Gerät auch den besiegten Königen um den Hals gelegt ... Es wurde als „Riegel des Halses“ verstanden und dem zufolge auch als „Riegel, Türverschluss“ verwendet (Salonen, 57).



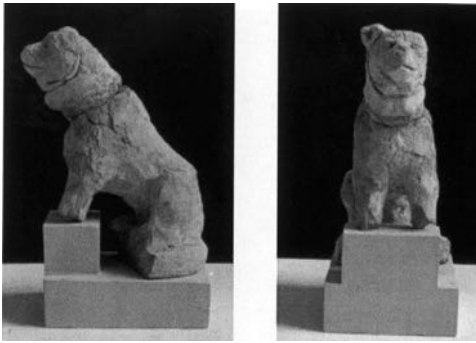
Die Zwinge als Vorläufer des Jochs. In: Salonen, 57.

Dann gab es einen *kusch.har-nig*, wörtlich: einen *Ring der Hündin*, der wohl ein „Halsband der Hündin“ war, da aus Leder gemacht (Salonen, 104). Darf man als Kynosoph aus der Tatsache, dass das Halsband der Hündin mit einer besonderen Bezeichnung gewürdigt wurde, ableiten, dass es über den Alltag hinaus eine symbolische Funktion hatte, nämlich das Halsband der Hierodule während der Heiligen Hochzeit zu sein? Und ist das *Brustband der Hündin* – wohl zum Bezwingen einer wütenden (~ deckunwilligen) Hündin, wie Salonen (104) mutmaßt – rein alltäglich zu verstehen? Was ist dann von der Kombination *Brust- und Halsband der Hündin* zu halten, die Salonen gleich im Anschluss erwähnt? Reiner Alltag scheint dann wohl wieder das *Maulband* zu sein (Salonen, 104), so etwas wie ein Maulkorb; man wünscht aber auch von der Göttin Ninkarrak alias Gula, sie möge ihren großen Hunden das *Maulband* anlegen – wie auf Erden, so auch im Himmel? Die Tatsache, dass das Halsband nach Hündin und Rüde differenziert bezeichnet wurde, ist für mich deutungsbedürftig, leider nicht für Göhde. Auf den Köpfen der Exemplare von Abb. 203, 204, 205, 207, 209 und 210 ist jeweils eine Öffnung in der Stirn erkennbar. Auch der Bronzehund der Sammlung Erlenmeyer (> ebd.: Abb. 305) trägt einen solchen, wenn auch kurzen, Stab (Göhde 1, 95), womit wir bei der Frage angekommen sind, ob die Öffnung in der Stirn *immer* für den von mir schon vorgestellten Krummstab (> 98 ff.) reserviert war oder ob sie auch für das Kraut des Lebens gedacht war, das wie der Stab zum Zeremoniell der Heiligen Hochzeit gehört. Aber da Krummstab und Kraut des Lebens in ihrer Funktion konvergieren – der eine deutet u.a. als männliches Accessoire auf die bevorstehende Kopulation, wie Herodot von den libyschen Auszern berichtet (> II, 237, 310-18), und das andere garantiert die Fruchtbarkeit der Frau (> 640 ff.: Etana-Mythos) –, deshalb gehören beide zum Komplex der Heiligen Hochzeit. Hunde oder Teile oder Nachbildungen des Hundes konnten auch als apotropäisches



Hockender Hund auf Platte. Hinterbeine fehlen. Offene Schnauze, Zähne sichtbar. „Schneckenohren“. Kreuz auf der Stirn, mit Öffnung in der Mitte. Geflochtenes Halsband und Zwinge. Körper glatt; beige Terrakotta, H 28 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 207.

Mittel gegen Dämonen eingesetzt werden, dazu gehörten auch die Figuren, mit denen Papsukal, der Bote der Ishtar, abgebildet wurde – Papsukal-Puppen (> 571: Abb. 45) standen an den Hauseingängen und übernahmen die Funktion, die in anderen Kulturen der unter der Türschwelle rituell beigesetzte Hund innehatte – Pap-Sukal (Sukallu-Götter sind in der Hierarchie göttliche Boten der Götter) und Hund sind sich auch sonst näher, als man jetzt vermuten sollte (> IV: Pazuzu als Wächter an Eingängen). Verlassen wir nur zum Schein den apotropäischen Hund und betrachten wir, ganz in Fortsetzung der bisherigen Argumentation, die altbabylonische Siegeldarstellung einer Einführungsszene: Natürlich befindet sich der Hund *unter* der Siegellegende, aber er steht auch *hinter* der Göttin, und zwar in unmittelbarer Nähe ihres Throns, der hier *ohne Rückenlehne* zu sehen ist, also ein Schemel ist (> rechts), wie wir ihn besonders



„Massiger Hund mit geflochtenem Halsband und Zwin-
ge auf Platte. Kreuz auf der Stirn mit Loch in der Mitte;
altbabylonische Terrakotta.“ Die Zwin- (> 569-70)
diente auch als Fanggerät für Bären, Löwen und Wild-
hunde; an den Stadttoren hielt man Bären und Hunde
als Wächter: Die Verbärung des Hundes, die Verhunde-
ung des Bären (> I, 133-218). Beiden wurden Zwingen ange-
legt; Gefangenen und auch besiegten Königen legte
man gern eine Zwin-ge um den Hals; die Zwin-ge wurde
wahrscheinlich aus der leiterförmigen Abdeckung von
Fanggruben für Wildtiere entwickelt, meint Salonen
(57). Zitat & Bild in: Göhde 2, 209 & 210 (unten).



mit seiner geschwungenen Sitzfläche als
KUKUR bereits aus Afrika (> II, 520: Abb.: 1)
kennen. Die Analogie ist klar: Hund und
Thron und Göttin bilden eine Einheit - in un-
sere kynosophische Terminologie übersetzt
bedeutet die Szene: *KUR* und *KU* bilden
auch in Mesopotamien ein Ensemble. Naht-
los wird dieses Ensemble übertragen auf die



Papsukal-Puppen bewachten wie anderswo der Hund
den Hauseingang - die Armhaltung Papsukals ist analog
zu der des „Manns mit Hund“ (> 148: Abb. 13). In:
Langdon, Tafel 45.



Einführende Göttin und sitzende Göttin (?) tragen
spitze Kappen. Thron der sitzenden Göttin durch zwei
parallele Linien angegeben, ohne Rückenlehne.
Laufender Hund unter der Siegellegende; H 2,1 cm, Ø
1,2 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 211.



Ein Adorant wird von einer hinter ihm gehenden Göttin zu einem sitzenden Gott eingeführt. Hinter dem Götterthron Kasten mit Siegellegende (vgl. auch > 98: Abb. 223), darunter nach links schreitender Hund; H 2,5 cm, Ø 1,45 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 225.

Einführungsszene auf einem altbabylonischen Hämatit-Siegel mit einem Gott, der an der Stelle der Göttin sich niederlässt auf einem Thron aus Kugeln, d.h. aus „Bergschuppen“ (> oben): Die Kugeln sind wahrscheinlich die optimale Reduktion der KUR-Symbolik (> 560: Abb. 389). Zu diesen Indizien für den Zusammenhang vom KUR-Komplex, dem Hund als KU und dem mesopotamischen Zeremoniell der Heiligen Hochzeit kommen noch einige andere hinzu, die wir am besten im Vergleich mit benachbarten Kulturen und mit Hilfe der Tiefenpsychologie erkennen: Wenn in den späten antiken Mysterien der Einzuweihende als Nachfahre des Schamanen seinen gefährvollen Weg durch die „Unterwelt“ zu bestehen hat, um zur „Wiedergeburt“ zu gelangen, tut er dies in Nachfolge der Sonne. So hat

bei Apulejus der in die Isismysterien Eingeweihte die zwölf Nachtstunden zu durchschreiten, welche dem ägyptischen Unterweltsweg der Sonnenbarke entsprechen, während Ishtar sieben beziehungsweise vierzehn Tore auf ihrer Höllenfahrt zu durchgehen hat (Neumann, 1988, 158).

Diesen sieben Toren entspricht die Zahl der sieben Hunde der Ishtar. Die sieben Tore, die Ishtar durchschreiten muss, setzen voraus, dass

das Totenreich ... von sieben Mauern umgeben ist. Es ist also eine unterirdische Wiederholung der sieben Sphären der himmlischen Welt. Die vierzehn Tore in der Ereskigal-Legende sind vielleicht auf zwei Seiten der Ringmauern verteilt zu denken. In der Totenstadt ist ein Palast, in dem die Königin des Totenreiches (Ereskigal, Allatu) thront und fabelhafte Schätze hütet (Gold und Edelsteine sind die Elemente der Unterwelt, die den Schätzen im kristallinen Haus entsprechen, das der Schamane aufsuchen muss). Ihr Gemahl ist Nergal ... Ihr Vezier ist Namtar, der Pestgott, unter dessen Befehl Nedu, der Pförtner, steht (auch sieben Wächter werden genannt) (Jeremias, 1929, 162).

Die Zahl der Tore, ob sieben oder vierzehn, sie bewahrt über die himmlische Entsprechung die Beziehung zur Mond-Sieben, die die 28-tägige Periode des Mondes in vier Abschnitte gliedert:

Überall wo in der Unterwerksfahrt die Sieben herrscht, bezieht sie sich auf den Mondhelden. Die Sonnenfahrt des Helden, der die Zwölf zugeordnet ist, wie die patriarchale Mythologie der Sonne mit ihrer Psychologie des Tages und des Bewusstseins, ist später als die - matriarchale - Mondmythologie und die zu ihr gehörende Psychologie der Nacht (Neumann, 1988, 158).

Vom Totenfluss ist in der Ishtar-Legende nicht die Rede, das wäre auch unvereinbar mit dem Handlungsablauf, denn dieser Fluss ohne Wiederkehr heißt *hubur*, was ein Beiname der Ishtar-Vorgängerin Tiamat ist (Jeremias, 1929, 163): Ishtar hätte sich selbst überschreiten müssen. Ein Fährmann versieht den Transport über den Fluss: Er heißt *humut-tabal* (~ eile, führ weg; in: C. Frank, 32). Humut-tabal kann auch als schwarzer Mann erscheinen: In beiden Formen - als Fährmann wie als Schwarzer Mann - hat er zwei Köpfe: Den einen vom Löwen

und den anderen vom Hund, und mit dem Hund als Seelengeleiter hat er die Aufgabe gemeinsam, die Toten rasch von den Lebenden zu entfernen - als Pförtner Nedu ersetzt diesen Fährmann als seelengeleitender Hund. Diese Mehrköpfigkeit ist ein Leitmotiv, dem wir mit dem zwei- drei und sogar hundertköpfigen Kerberos auch in der vom Orient überformten griechischen Mythologie begegnen. Ich schlage daher den kynosophischen Zeitreisenden vor, einen kurzen Exkurs zum alten Griechenland zu machen, um die Symboltiere der Göttin Ishtar - die sieben Hunde, den Löwen und den Skorpion - besser einordnen zu können:

Exkurs: Greif und Sphinx oder Hund und Skorpion - und einige Abenteuer des Herakles

Die Todes- bzw. Unterweltsseite der Ishtar wird häufig durch Skorpione symbolisiert. Auf einer Darstellung der Großen Göttin in Tell Halaf (> 656-7: H3) sehen wir Riesengreifen mit Skorpionschwanz als Begleittiere der Göttin, die das Nachtdunkel des Himmels wie das Dunkel der Unterwelt umfasst:

Deswegen finden wir zwischen den Beinen der Riesengreifen Reliefs, auf denen die Greifen siegreich sind, gegenüber sich fürchtenden Löwen, den Tieren der Sonne. Der aus schwarzem Basalt gehauene Riesenvogel von Tell Halaf, dessen wie Teleskope gebildete Augen durch Scheiben aus weißem Kalkstein mit großen schwarzen Pupillen gebildet werden, ... scheint primär ein Symbol des Nachthimmels zu sein. Er gehört zur großen Nachtgöttin, der verschleierte Sphinx (~ hier: Ishtar). Dass die Basaltsäule, auf welcher der schwarze Riesenvogel sitzt, 14seitig ist, spricht für die Mondbeziehung, die ebenso wie die dort gefundene Halbmondstandarte und die halbmondförmigen Schmuckgegenstände

für Männer und Frauen Ausdruck dessen sind, dass die Große Göttin als Nachtgottheit verehrt wurde. Während viele Figuren der großen Göttin entweder nur den Elementar- oder nur den Wandlungscharakter des Weiblichen zeigen, wird in diesen frühen Plastiken die Einheit der beiden Charaktere als „Großes Rundes“ sichtbar. Darüber hinaus leuchtet in ihnen zwar schon ein neuer Aspekt auf, der das Wesen des Weiblichen als Erde, Nacht und Unbewusstes übersteigt, nämlich der Geist-Wandlungscharakter der Sophia (> II, 85: Abb. 3), aber die archaische Geschlossenheit der Form ist Ausdruck der uroborischen Geschlossenheit der psychischen Anfangssituation, die sie symbolisiert (Neumann, 1988, 207).

Max von Oppenheim weist an den Funden aus dem Tell Halaf nach, wie die Sphinx entwickelt worden sein könnte:

Die Göttin (~ Ishtar) stand zunächst aufrecht auf dem Rücken des ihr heiligen geflügelten Löwen ... Ein mythologischer Gedanke oder eine Künstlerlaune hat dann dem Löwen statt des ganzen Körpers der Göttin nur ihren Kopf aufgesetzt, trotzdem auch der Löwenkopf noch beibehalten wurde. Dieses finden wir ... auf dem Tell Halaf, wo er auf den Löwenkopf selber gestellt ist. Schließlich wurde der Löwenkopf ganz weggelassen, und nur der Menschenkopf blieb ... Ich glaube, dass die Sphinx in Vorderasien ... älter als in Ägypten ist. Schon ihre Wandlung vom einfachen Löwen zur geflügelten Sphinx spricht hierfür (v. Oppenheim, 154-5).

Meine Überlegungen zur Sphinx in Ägypten (> II, 424-8) werden für Mesopotamien von Oppenheim weitgehend bestätigt. Bleibt zu ergänzen, dass Löwe und Hund in Mesopotamien beide zoologisch als Caniden aufgefasst wurden, was sich in Griechenland wiederholt, wo die Sphinx von Theben als

geflügelte Löwin oder Hündin mit dem Kopf einer Jungfrau in die Geschicke der Stadt eingriff (Kerényi, *Mythologie* 2, 83).

Diese Unentschiedenheit in der zoologischen Zuordnung der Sphinx ist nicht in einer unklaren Darstellung dieses Mischwesens begründet, sondern in seiner Genealogie:

Die Unterwelt hatte die Sphinx gegen die Thebaner heraufgesandt. Zu Thebens Verderben hatte die Mutter so mancher Ungeheuer, die Schlangengöttin Echidna, sie geboren, nachdem sie sich mit dem eigenen Sohne, dem Hunde Orthros, gepaart. Auf dem Berg, der nach ihr Phikion hieß, hatte die Sphinx ihren Sitz, wenn sie sich nicht auf einer Säule auf dem Marktplatz der Kadmeer niederließ, um ihre Opfer auszuwählen,

weiß Kerényi (83) zu berichten, ohne zu ahnen, dass er gewissenhaft alle wesentlichen Komponenten der KUR-Symbolik und der Heiligen Hochzeit als deren zentralem Zeremoniell aufzählt: Die Mutter-Göttin Erde ~ KUR in Gestalt der Schlange (~ also in ihrer Erscheinungsform als Jungfrau ~ Eva) paart sich mit ihrem Sohn, dem ewigen Jünglingsgeliebten: Dieser Sohn ist der Hund als ihr Partner in der Heiligen Hochzeit. Sein Name ist *Orthos/Orthros*: Der Richtige. Die Verfremdungstechnik der griechischen Patriarchen betont einseitig den negativen Elementarcharakter der Großen Mutter: *Zu Thebens Verderben* ... Die Sphinx ist jenes fabelhafte Wesen, um das die Freier zu werben haben. Es stellt sie auf die Mutprobe, die hier schon relativ intellektuell ausfällt, aber so intellektuell nun auch wieder nicht, als dass der „Sohn“ der „Mutter“, die er freien will, das Rätsel nicht lösen könnte: Die Heilige Hochzeit muss schließlich termingerecht gefeiert werden. Die Sphinx als Erscheinungsform der zu freierenden Mutter, die durchs zeremonielle Bad in die Jungfrau rückverwandelt wurde, diese Sphinx hatte

ihren Sitz ~ Thron auf einem Berg ~ KUR: Ein Höhenkult also, wie ich ihn im Paradigma Palästinas noch vorstellen werde (> IV). Der Berg wird nach ihr benannt, es ist der Weltberg Thebens. Wir befinden uns aber nicht nur wieder in einer patriarchal verfremdeten Variante der Heiligen Hochzeit (wie in der Homerischen Hymne auf Demeter), sondern ebenso mitten im Übergang zwischen zwei Kult(ur)schichten - das wird auch räumlich deutlich: Manchmal sitzt die Sphinx noch auf ihrem Thron im Gebirge, aber meist nimmt sie Platz auf einer Säule - die ist aus Stein (~ KUR) und stellt mit eindeutig betonter Vertikale die Weltachse dar, wie die schwarze (!) Basaltsäule vom Tell Halaf, auf der der schwarze Riesenvogel sitzt. An beiden Orten hat sie ihre Opfer ausgewählt: Junge Männer, die König werden wollen, also den „alten“ König rituell ermorden müssen. Das hat in Theben Ödipus bereits erledigt, und zwar an einem Kreuz- oder Dreiweg: Hier hält sich vorzugsweise die Große Göttin auf in ihrer Erscheinungsform als hündisch konnotierte Hekate (> 442 ff.), die an diesen Scheidewegen Schicksal spielt. Kreon, der Bruder der Königin Iokaste von Theben, lässt verkünden: Iokaste und das Königreich gehöre dem, der die Sphinx besiegt - der klassische Lohn für all die, die ausziehen, das Fürchten zu lernen. Die Sphinx ist mit Iokaste das *Sacrum*: Das zugleich Heilige und Verfluchte - der positive wie der negative Elementarcharakter der Göttin als zu erwerbende Braut. Kommen wir zurück zur scheinbaren Unentschiedenheit der zoologischen Zuordnung dieser Sphinx: Dass sie ursprünglich als Hündin konzipiert ist, erklärt sich aus der mythischen Kreuzung zwischen Mutter Schlange und Sohn Hund. Diese Kreuzung, der wir schon öfter die Existenz des Drachen zugeschrieben haben, zeitigte in der patriarchal verfremdeten griechischen Mythologie weitere „Ungeheuer“: So z.B. den Löwen von Nemea, den Herakles, eine Variante des Jünglingsgeliebten, als seine erste von insgesamt zwölf Arbeiten (~ Mutproben) zu töten hat. Der Löwe von Nemea war demnach der Bruder der thebanischen

Sphinx: Hera, die wir noch in ihrer matriarchalen Form auf Samos kennenlernten (> 157 ff.),

brachte ihn aus dem östlichen Land der Arimer hierher, in ihr eigenes Land. Nach einer anderen (Erzählung) war das Tier ursprünglich bei der Mondgöttin Selene zu Hause. Sie schüttelte es von sich ab, und so fiel es auf den Berg Apesas herunter (Kerényi, Mythologie 2, 116).

Die Parallelen zur Schwester, der Sphinx, werden in kynosophischer Perspektive deutlich: Die Nähe zur Muttergöttin, hier schon patriarchal reduziert zur Mondgöttin, ist so groß, dass Selene das Tier von sich abschütteln muss: Lag es auf ihr - oder in ihr? Und wenn ja, wo und zu welchem Zweck? Dürfen wir zur Erklärung an Sednas Hund denken? Eine weitere Verfremdung bis zur Unkenntlichkeit: Der Löwe wird kaum mit dem Mond assoziiert - es handelt sich hier wohl um die Orientalisierung des Hundes, der ursprünglich das Mondtier war, gefolgt von Mondstier und Mondkalb, und jetzt vom solar gewendeten Löwen. Dieser zum Löwen verfremdete Hund fällt von der Göttin herab auf den Berg Apesas und nimmt dort räumlich wie kultisch dieselbe Stelle ein wie die Sphinx auf dem thebanischen Weltberg Phikion. Dieses Wundertier konnte angeblich von keiner Waffe verwundet werden: In patriarchaler Vereinseitigung ist der Tod endgültig, nur Herakles vermag es in seinen zwölf Arbeiten, den Tod zu töten - in Gestalt des Löwen von Nemea, der in der vorherigen Kult(ur)schicht ein Hund war, tötet Herakles den Tod in seiner ersten Mutprobe, und am einprägsamsten gelingt ihm die Tötung des Todes in seiner letzten Mutprobe: Da muss er den Höllenhund Kerberos aus der Unteren auf die Mittlere Welt hinaufzerren. Kerberos ist der ältere Bruder der Schlange Echidna - wollte man zoologisch argumentieren, dann hat sich die Kreuzung zwischen Echidna und Orthros spätestens in der F2-Generation aufgespalten in die Vor-

fahren von Echidna und Kerberos: Sie hat die Gestalt einer Schlange, er die des Hundes - Hund und Schlange sind die Symboltiere des matriarchalen Uroboros, der sich selbst zeugt und frisst - für den Hund gilt das wohl auch im Sinn der Autokoprophagie. Nach seinem Sieg über den Löwen von Nemea trug Herakles das Fell des Löwen samt Kopf auf Haupt und Schultern: Der große Jäger Herakles hat das Erste Tier getötet - indem er es zum Protom wandelt, wird der Erste Tote zum Ur-Ahnen des Clans. In unserer kynosophischen Re-Konstruktion muss dieser Stammvater in der matriarchalen Kult(ur)schicht ein Hund gewesen sein, bevor er von den Patriarchen zum Löwen befördert wurde. Kommen wir zum zweiten Abenteuer des Herakles: Jetzt muss er die Schlange von Lerna besiegen -

die Unterwelt grenzte in den abgründigen Gewässern bei Lerna unmittelbar an das Land Argos. Der Wächter der Grenze, des Eingangs zum Totenreich, war die Schlange. Auch ihr gab man die Schlangengöttin Echidna zur Mutter, doch keinen besonderen Namen. Dafür wurde es selbstverständlich, dass das Wort „hydra“, die „Wasserschlange“, eben sie meinte. Mit ihrem älteren Bruder Kerberos (> IV), dem anderen Unterweltswächter, hatte sie, die mörderische Hündin von Lerna - so wurde sie auch genannt -, die Vielköpfigkeit gemeinsam,

erzählt uns Kerényi (2, 118) ohne jede kynosophische Voreingenommenheit und bestätigt doch wieder unsere Re-Konstruktion der Austauschbarkeit von Schlange und Hund. Die Beinah-Identität der Schlange von Lerna mit dem Unterweltswächter Kerberos *geriet früh in Vergessenheit*, weiß Kerényi, und wir Kynosophen sind ihm dankbar, uns zu unserer Freude daran erinnern zu haben. Die KUR-Symbolik der Schlange von Lerna ist nicht auf den ersten Blick zu erkennen - dazu muss man ihren Wohnsitz genau lokalisieren:

Man glaubte auch ihren Sitz genau angeben zu können: in den Wurzeln der Platane neben der dreifachen Quelle Amynone. Es wachsen Riesenplatanen mit Riesenwurzeln und riesigen Aushöhlungen an solchen Stellen in Griechenland. Im Sumpf aufgewachsen, so erzählte man, verheerte die riesige Wasserschlange die Herden und das Land (Kerényi, Mythologie 2, 118).

Die *Riesenplatanen* haben die Funktion des Weltenbaums, der mit seinen *Riesenwurzeln*, die *riesige Aushöhlungen* bilden, die Verbindung zur Unteren Welt schafft: Dieser Zugang an der *dreifachen Quelle* ist noch nicht negativ vereinseitigt: Die Quelle ist Garantie der Wiedergeburt nach dem Tod. Diese Wiedergeburt wird am Sumpf als der Schnittstelle zwischen Wasser und Land eingeleitet mit dem Zeremoniell der Heiligen Hochzeit, wie wir an der Lokalisierung des Heraions auf Samos (> 162) paradigmatisch sehen konnten. Diese Schlange von Lerna, die als *mörderische Hündin* schon patriarchal-negativ konzipiert war, ist über ihre *Vielköpfigkeit* mit ihrem hündischen Bruder Kerberos analogisiert. Übergehen wir einige Abenteuer des Herakles, besonders das neunte, in dem er den Gürtel der Amazonenkönigin für die Tochter seines Auftraggebers zu erringen hatte. Auch in der wegen ihrer nicht nur sexuellen Autonomie zur Amazone stilisierten Frau erkennen wir die Partnerin der Heiligen Hochzeit. Doch es ist ja die Austauschbarkeit von Hund und Schlange und die Filiation der Sphinx bzw. des Greifen aus der Kreuzung von Hund und Schlange, die unser Interesse an den Abenteuern des Herakles leitet: Seine zehnte Mutprobe absolviert Herakles in der westlichen Ferne, auf der

Insel der Abendröte ..., wo der Hirt Eurytion und der zweiköpfige Hund Orthos, der Bruder des Kerberos und der Hydra von Lerna, in den nebligen Stallungen die Rinder hüteten (Kerényi, Mythologie 2, 133).

Mit diesem ihrem Sohn Orthos/Orthros paarte sich die Mutter-Göttin Erde ~ *KUR* in Gestalt der Schlange: Dieser Sohn ist der *Hund* ~ *KU* als ihr Partner in der Heiligen Hochzeit. Sein Name *Orthos* weist ihn als den *Richtigen*, aber auch als den Aufgerichteten, also den Erigierten aus. Die gesamte Szene ist kosmisch und chthonisch zugleich konnotiert - die Abendröte weist die *purpurroten* Rinder als Symbole der untergehenden Sonne aus, und der zweiköpfige wehrhafte Hütehund Orthos kann getrost mit dem hundeköpfigen Anubis als Geleiter der Sonne vom Westen über den Norden zum Osten wie als Geleiter der Seelen zur Wiederauferstehung aufgefasst werden: Er ist zum Aufgang wie zum Untergang hin orientiert. Auch die Stallungen der Rinder sind *KUR*-symbolisch, denn sie befinden sich auf dem *Berg Abas* (nicht mehr *Apesas*) und können als megalithische Kult- und Grabanlage interpretiert werden. Der Hund Orthos erspürte den Herakles sogleich

und griff ihn an. Herakles erledigte das Tier mit der Keule. Dem Hund kam Eurytion zu Hilfe und wurde getötet. Ein anderer Hirt weidete seine Herde in der Nähe. Es war die Herde des Hades, der Hirt hieß Menoites, und er meldete dem Geryoneus den Raub (Kerényi, Mythologie 2, 137).

Es besteht eine synergetische Beziehung zwischen dem Hund Orthos und seinem Herrn Geryoneus: Ist der erste „nur“ zweiköpfig, so besteht der Herr aus drei Leibern - als Dreileib aber findet er sein Analogon in der dreileibigen Hekate: Ist Geryoneus nur eine männliche Ausgabe der Hekate? Dann wäre er zugleich die vermenschlichte Variante des Kerberos. Durch sein seelsorgliches Aufgabengebiet könnte meine These beglaubigt werden. Dazu könnte auch passen, dass Herakles auf seinem Heimweg mit den Rindern des Geryoneus an der Stelle vorbeikommt, an der später die Weltstadt Rom gegründet wurde - dort erlebt er fast eine Neuauflage seines Kampfs mit Orthos

und Geryoneus, die wir mittlerweile als Dissoziation einer ursprünglichen Einheit erkannt haben:

Damals hauste dort am Aventin (~ einer der sieben Hügel (~ KUR) Roms) ein Sohn des Volcanus ... der nur zur Hälfte menschengestaltige Cacus. Ein feuerschnaubender Mörder war er, nicht unwürdig seines Vaters, der nicht weit von der Höhle des Sohnes in den Flammen der Leichenverbrennenden Scheiterhaufen waltete. Cacus soll auch dreiköpfig gewesen sein wie Geryoneus (Kerényi, Mythologie 2, 137).

Der Vater verbrennt die Leichen der Opfer seines Sohnes, eines *feuerschnaubenden Mörders*, der nur zur Hälfte menschengestaltig ist: Wie sah die andere Hälfte aus? War es die bessere? Cacus bekam große Lust auf die Rinder und stahl dem Dieb Herakles vier Stiere und vier Kühe: Was ein Dieb stahl, das stiehlt du dem Dieb - ward leichter ein Eigen je erlangt?

Rückwärts zog er sie, bei dem Schwanz sie packend, in seine Höhle ... Zornig wandte Herakles sich um und rannte dem Aventin zu ... Cacus erschrak und ließ an Ketten vor dem Eingang der Höhle einen Felsblock nieder. Solches Tor konnte Herakles nicht bezwingen, einen großen Felsen entriss er aber dem Berg, so dass die Höhle plötzlich ohne Dach dastand, und was sich da zeigte, war wie das Totenreich,

meint Kerényi (2, 138), aber es war wohl tatsächlich das Totenreich: Ein Vorgesmack auf das letzte Abenteuer des Herakles. Wieder bemerken wir den Einklang von Berg, Höhle und Totenreich, in dem die matriarchalen Seelen auf ihre Reinkarnation warten, während ihre patriarchalen Kolleginnen sich mit dem endgültigen Tod abzufinden haben. Das vorletzte Abenteuer führt Herakles wieder nach Westen, zum Garten der Hesperiden, und wieder ist der

Westen rötlich konnotiert - diesmal weniger tödlich als vielmehr lebensbejahend, denn die vorletzte Aufgabe des Herakles ist gar nicht so patriarchal, wie sie ihre Erzähler gerne hätten:

Für manche lag der Garten der Hesperiden dort, wo die Schifffahrt in den roten Gewässern bei dem westlichen Atlas aufhört. Dort hätte Zeus einen Palast und Hera ihr Hochzeitsbett an unsterblichen Quellen, wo die Fruchtbarkeit des Bodens selbst die Götter beglückt. Der Baum mit den goldenen Äpfeln war das Hochzeitsgeschenk der Mutter Erde an die Götterkönigin ... Den Hüter hatte Hera selbst eingesetzt: die Schlange Ladon (selbst wiederum hündisch konnotiert: > 420), ein Wesen, das nie die Augen schloss und von den Genealogen in geschwisterliches Verhältnis gesetzt wurde mit der Echidna, der Mutter der tödlichen Hunde Kerberos und Orthos und der Schlange von Lerna,

die, im Gegensatz zum unkynosophischen Kerényi (2, 141), wir gerade an dieser Stelle auch als *mörderische Hündin* erinnern, womit Echidna zur Mutter von drei tödlichen Hunden avanciert. Die Schlange Ladon wird anderswo als Drache überliefert, und da sie so viele Köpfe wie die Hydra hat, ist sie zumindest hündisch konnotiert durch ihre mehr- bis vielköpfigen nahen Verwandten Kerberos, Orthos/Orthros u.a. Kommen wir nach diesem Exkurs zu mehrköpfigen und hündisch konnotierten Gestalten

Zurück zu Ischtars zweiköpfigem Fährmann Humut-tabal,

der mit dem Hund die Aufgabe teilt, die Toten rasch von den Lebenden zu entfernen: Mehrköpfigkeit und Funktion analogisieren ihn mit den griechischen Vorstellungen, die ich an einigen der zwölf Herakles-Abenteuer soeben analysiert habe. Eingebettet war unser Exkurs in die

grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Greif bzw. Sphinx zu Hund und Skorpion - und wir sehen, dass der Schleier dieser frauenköpfigen Sphinx (~ Ishtar) zurückverweist auf der Sphinx hündische Vorfahren und Verwandten, z.B. auf die hündisch konnotierte Gula, die zwar hauptberuflich Medizingöttin im späten Babylonien war, aber auch als *Nacht, verschleierte Verlobte* (Garelli, 288) die Fortsetzung der Großen Göttin Ishtar alias Inanna als Liebes- und Nachtgöttin wie als Basaltvogel bedeutet - und nicht nur die Fortsetzung, sie war auch ihre Vorgängerin. Die verschleierte Sphinx wäre dann eine neue (oder andere) Erscheinungsform der Göttin Gula, die nicht erst als Medizingöttin, sondern schon als Göttin des Landes *KUR* mit dem Hund *KU*, ihrem Gatten und Sohn als Gott der Grenzsteine, identifiziert bzw. parallelisiert wird und deren Nachfolgerin Inanna/Ishtar mit sieben Hunden als Begleittieren konzipiert wurde.

Über die Sphinx vermittelt treten die Greifen also bereits in einer frühen, tendenziell patriarchalen Phase an die Stelle der Hunde, wenn die zoologische Glaubwürdigkeit der Ikone auf dem Spiel steht: Sich vor Hunden fürchtende Löwen wären nicht vermittelbar. Der Löwe ist schon in dieser frühen Phase Symboltier des Tages und des Bewusstseins wie der Adler. Denken wir uns an die Stelle des Greifen, der über den Skorpionsschwanz nächtlich konnotiert ist, jetzt den Hund zurück, dann ergibt sich eine Parallele zu anderen Mondgestalten: Ich denke besonders an den Mondmann der Inuit und seinen Mondhund (> I, 415).

Auch der Phoenix wird sich, wie der Greif, an die Stelle des Hundes setzen, wenn dieser nicht mehr den wachsenden patriarchalen Machtphantasien genügt: Der Phoenix wird zum Vogel des Sirius/Sothis, er stirbt, um zu leben, er erschafft sich selbst - Geistgeburt als patriarchaler Uroboros, die definitive patriarchale Antwort auf den Hund als matriarchales Symboltier.

Exkurs: Die Heilige Hochzeit, der Hundsstern Sirius und die Sirenen

Das Personal der Heiligen Hochzeit besteht aus der Heiligen Königin und dem Heiligen König. Von der Machtablösung des Heiligen Königs berichten die Mythen, wenn sie erzählen, dass der König auf der Jagd getötet wurde von einem Eber - noch Wagner im *Ring des Nibelungen* lässt Hagen, den Mörder Siegfrieds, lügen, jener sei von einem wilden Eber getötet worden, der ihn auf der Jagd überraschte. Nicht genug damit, dass es kein Eber war, ist der Mörder Siegfrieds Rivale, aber nicht mehr um eine Frau, sondern „nur“ noch um den Ring, der die Weltherrschaft bedeutet - die Vollenkung der desexualisierenden Tendenz. Neben den Motiven des Ebers und des Rivalen gibt es noch weitere: Der Adler des Zeus entführt den König, oder ein strafender Blitz erschlägt ihn - und dass der Hund auch Blitztier war, hat ebenfalls mit dem Tod des Heiligen Königs zu tun, wie wir gleich sehen werden. Ein letztes Motiv zum Tod des Königs ist seine Selbst-Entmannung, womit der orgiastischen Selbst-Kastration der zukünftigen Eunuchen-Priester der angemessene Rang und Zweck definitiv zugewiesen ist: Sie sind nichts Anderes als Neuauflagen des getöteten Königs in einer Epoche, die die Heilige Hochzeit im Original nicht mehr kennt. Für Gerburg Treusch-Dieter ist entscheidend, dass die Rivalen-Konstellation verbunden ist mit dem Feuer der Vergöttlichung, das bronzzeitlich ist und dem realen Königtum die Entstehungszeit attestiert. In Treusch-Dieters Perspektive, die von keinerlei Tiefenpsychologie getrübt zu sein scheint, wird der König

zur „Frau“, weil ihn das „Geschlecht der mütterlichen Frauen“ wiedergebiert (Treusch-Dieter, 26).

Die Machtablösung ist kein Zweikampf mit dem Nachfolger, wie Treusch-Dieter meint, sondern ein meist kampfloses Ende, in das,

wenn überhaupt, die Königinmutter eingreift, wie wir in Afrika paradigmatisch sahen. Das schließt nicht aus, dass in nördlicheren Breiten der Vater den Sohn zu fürchten hatte, wovon Ödipus noch zeugt. Recht hat Treusch-Dieter (26), wenn sie über diese Differenzen hinweg festhält:

Immer aber galt: „die Zeit ist reif“. Die Todesstunde stand „in den Sternen“, wobei der Seirios oder Sirius, der „Hundsstern“, ausschlaggebend ist. In seinem Zeichen hob die Toten- als Liebesklage um den „im Kampf“ gefallenen Herrscher an: es ist das Lied der Sirenen, das noch immer nicht verklungen ist (Treusch-Dieter, 26).

Auch deshalb gilt der Hundsstern Sirius und mit ihm der Hund den patriarchalisierten, d.h. in Erbmonarchien gewandelten (Wahl)-Dynastien als ein das Verderben, d.h. neben dem Tod der Vegetation den eigenen männlich-königlichen Untergang bringender Stern. Wieder steht der Hund auf der falschen Seite, wenn es um seine Zukunft im Patriarchat geht - und wir erkennen, dass das Nebeneinander von Thron und Hund im Thronfolgezeremoniell Ägyptens wie anderswo nicht zufällig, sondern substantiell ist: Die Todesstunde des Jahreskönigs steht in den Sternen, und es ist der Hund, der sie terminiert, das gilt nicht nur für das Heraion von Samos und alle anderen matriarchalen Heiligtümer Griechenlands. Die Totenklage als Liebesklage muss dem männlichen Teil der Veranstaltung wie Hohn erklingen, zumal sich den Klageweibern Klagemänner zugesellen, die selbst *Hunde* sind, d.h. zuerst Schamanen, dann Priester der Göttin. Nochmals steht der Hund auf der falschen Seite: Gehört er zu den Bringern der Kultur, so gehört er auch zu den Bringern des Verderbens. Wo aber die komplementäre Logik zu Gunsten der zweiwertigen Logik ausgehebelt wird, kann der Hund in dieser „Konstellation“ nur noch rein negativ erscheinen. Aber bevor die zweiwertige Logik voll entfaltet ist, bleibt das Spiel mit der Ambivalenz gültig:

Mit den „Hundstagen“ war ein Jahresende und -anfang verbunden, an dem das Feuer der Vergöttlichung entzündet wurde. Darum werden sie noch immer mit „tödlicher Hitze“ assoziiert, obwohl das Feuer der Vergöttlichung längst erloschen ist. In ihrem Namen ist der sprichwörtliche „Hund“ begraben: er ist der „Sohn einer Hündin“, die als „Wölfin“ noch immer die „Gottesgebärerin“ von Rom symbolisiert (Treusch-Dieter, 26).

Die Ambivalenz bleibt erhalten, aber um den Preis der Rebarbarisierung des Hundes: Nur als patriarchalisierte Wölfin kann das Mädchen, das einen Hund heiratete, den künftigen König von Rom gebären, besser: nur noch säugen als Amme, denn es wird immer wichtiger, dass der König nicht vom „Weib“ abstamme - dann schuldet er ihm auch nichts und kann sich so endgültig gegen die frühere Ordnung durchsetzen: Die Versuche, die Frau von ihrer Gebärfähigkeit zu enteignen, beginnen früh und sind selbst noch mythologisch und enden triumphal in der wissenschaftlichen Zeugung im Reagenzglas: Rationalisierte Mythologie? Bis zu dieser totalen Vereinseitigung ist noch ein weiter Weg zurückzulegen, und so gilt auch in frühpatriarchalischer Zeit immer noch die Ambivalenz:

Der Sirius ist ein „Doppelstern“, was dem Zwillingen-Emblem von Rom ebenso wie dem des „Heiligen Königs“ entspricht, seinem „Doppelkopf“, der Weibliches und Männliches, Jahresende und -anfang, die Macht über Leben und Tod, Höhe und Tiefe, Feuer und Wasser repräsentiert (Treusch-Dieter, 26).

Kerberos war wie sein indisches Pendant (> IV) zunächst doppelköpfig, und vor die Zweiköpfigkeit war die Vieräugigkeit (> IV) gesetzt, also die Zweigesichtigkeit, die auch die Gabe des Zweiten Gesichts bedeutet: Der Janus-Kopf, als winterlicher Januar der Monat, der zurück und nach vorn blickt. Mit

der Vieräugigkeit bewies der Hund schon in rein schamanischen Zeiten als Geisterseher seine Zugehörigkeit zur Mittleren wie zur Unteren Welt (> I, 92, 164, 183, 259, 356, 532-8 & II, 20 & 97 & > IV). Als heulender Hund der Mondgottheit kündete er Anfang und Ende menschlichen Lebens an. Deshalb war er auch Mitschöpfer des Menschen, in Afrika (> II, 522) wie in Eurasien (> IV). Gilt der Mond als männliche Gottheit, wie bei den Inuit oder im frühen Mesopotamien, dann ist die Sonne die Göttin, deren furchtbarer Aspekt am intensivsten zu spüren ist in den Hundstagen, wenn die Vegetation verdorrt: In Chaldäa (~ Süd-Mesopotamien) nannte man den extrem hellen Fixstern im Sternbild *Canis Maior* ~ Großer Hund nicht Sirius, sondern *Kak-shisha* (~ der Hundsstern, der leitet, führt). Ein anderer babylonischer Name für den Sirius war in späteren Zeiten, als die Sonne eine männliche Gottheit war, *Kakkab-lik-ku* (~ Stern des Hundes), eine Bezeichnung, die vermutlich abgeleitet ist von dem assyrischen *Kal-bu Scha-masch* (~ der Hund des Sonnengottes), ein älterer, nämlich akkadischer Name für den Sirius war *Mul-lik-ud* (~ der Hundsstern der Sonne). Die späteren Phönizier bezeichneten Sirius als *Hannabeah der Beller*. König Priamos von Troja, Schwiegervater der sexuell autonomen Helena, wegen der vordergründig der Krieg geführt wird, in Wahrheit geht es den Griechen wohl auch um die Vernichtung matriarchaler Kulturen, von denen Troja ein Außenposten ist am Rand des „frisch“ patriarchalisierten Griechenlandes, dieser König Priamos wird von den Griechen mit diffamierender Absicht verglichen mit dem Hundsstern, *dem Stern, whose name men call Orion's Dog* (Göhde 1, 129, FN 237). Die Vergesellschaftung des Hundssterns mit matriarchaler Kultur weist hin auf das Theorem, dass droben alles so ist wie drunten und umgekehrt. Folgt man diesem Grundsatz, dann sah im Iran des -8. bis -7. Jahrhunderts der irdische Vertreter des Hundssterns so aus wie auf der Bronzegruppe aus Luristan (> 581: Abb. 411 & 656-7: L5): Die Arme des Mannes sind angewinkelt und nur

durch eine Vertiefung vom Körper abgesetzt, seine Hände liegen an seiner Taille, von der ein Schwert auf den kurzen Schurz herabhängt. Das entspricht der Beschreibung des Sternbildes Orion (> Ridpath, I. & Tirion, W.: Der große Kosmos-Himmelsführer, 1987, 190-1) und könnte demnach eine Personifizierung dieses Sternbildes darstellen. Bei dieser Bronze sind zwei Hunde mit ihren Halsbändern gemeinsam an einer Leine befestigt, die in einer Schlinge um die Taille des Mannes geknotet ist. Die Bronzegruppe wird in das 8./7. Jh. v. Chr. datiert. Die Entstehung der Bronze im 1. Jt. lässt eine gedankliche Verbindung zwischen dieser und dem Sternbild des Orion möglich erscheinen, da es bekannt ist, dass dieses auffallende Sternbild in dieser Zeit von Bedeutung war,

weiß Göhde (1, 130) und meint sicher, dass dieses Sternbild von *besonderer* Bedeutung war in jener Zeit. Was wir uns unter dieser Bedeutung vorstellen sollen, lässt Göhde im Dunkeln, obwohl der Stern ja sehr hell scheint, am Morgen heller noch als die Sonne selbst. Auch wenn Altorientalistinnen sich noch in hundert Jahren streiten, wann denn die Heilige Hochzeit durchgeführt wurde - sie wurde wahrscheinlich *auch* in den Hundstagen praktiziert. Noch im klassischen Griechenland endet das alte und beginnt das neue Jahr mit den Hundstagen:

Januar als doppelgesichtiger, doppelköpfiger Monat im Hochsommer - ob dies auf orientalischen Einfluss zurückgeht? Wenn ja, würde dies meine mesopotamische Perspektive aufs Heraion von Samos (> 157 ff.) intensivieren. Die Strukturierung der Zeit ist keine Mode, sie folgt den Notwendigkeiten der Subsistenz - wenn Einfluss aus dem Orient gegeben ist, dann fand er gleich mit dem Export des neolithischen Knowhows seinen Weg nach Alt-Europa und wartete nicht auf das -1. Jahrtausend: Logischer Weise findet auch die Heilige Hochzeit statt im Zeichen des Doppelkopfs, und zwar



Eine andere Variante des Motivs „Mann mit Hund“? Dieser Mann mit zwei Hunden könnte den Orion mit seinen zwei Hunden - dem Canis Maior und dem Canis Minor (> 594-5) - repräsentieren - aber die beiden Hunde sind gleich groß: Ersetzt der doppelte Hund den doppelköpfigen Hund? Aber Nergal alias Sirius ist auch mit dem Tierkreiszeichen der Zwillinge assoziiert (> 596): Repräsentieren die Hunde diese kosmischen Zwillinge? Wer mag, sieht auf dieser Gruppe aus dem elamischen Luristan wie Göhde nur: „Ein Mann steht auf einer Platte und trägt einen Dolch an der Hüfte. Zwei Hunde sind an einer Leine um seine Taille geknüpft; Bronze aus Luristan/Iran, H 9,5 cm, B 4,3 cm“. Zitat & Bild in: Göhde 2, 411.

als Zwischenzeit eines Jahresanfangs und -endes, die aus der Zeit herausgenommen ist (Treusch-Dieter, 26),

und zwar nicht nur aus der Zeit, sondern auch aus der Ordnung des alten wie des neuen Jahres: Die sexuelle Anarchie akephaler Gesellschaften erweist sich als Vorläufer der Heiligen Hochzeit, die zu ihrer Form findet in der geschichteten Gesellschaft der Bronze-Zeit, und schon in akephaler Zeit war der Hund symbolisch an diesem Treiben beteiligt, wie wir bei den Inuit,

bei afrikanischen Junghirtenkriegern sahen und noch eurasischen Junghirtenkriegern sehen werden. Kommen wir kurz zurück zum Phoenix aus der Asche: Als Vogel, der auch in enger Beziehung zur Sonne steht, ist allein der Phoenix in griechischer und römischer Kunst von einem Strahlenkranz umgeben. Noch vor dem Adler erscheint er als König der Tiere, weil er über die Asche, der er entsteigt, noch die Rückansicht (~ den positiven Aspekt) des Sirius aktualisiert.

Patriarchale Phantasiegestalten als Ablöser des Hundes

Mit dem Phoenix, der Schimäre, dem Greif und der Sphinx erschaffen die erstarkenden patriarchalen Teile des Bewusstseins ihre ersten Phantasiezüchtungen. Den Anstoß dazu aber liefern angeblich die gestürzten Göttergenerationen, von den Göttern des Lichts (~ Bewusstsein) in die Finsternis der Unteren Welt verbannt: Gaia, die griechische Erdgöttin, rächt ihre von Zeus vergifteten Enkel, indem sie Typhon (ein Analogon zu Seth; > 234-6) in die Welt setzt, der anstatt der fünf Finger an jeder Hand hundert Drachen hat, vom Gürtel bis zu den Füßen ist er von Schlangen umgeben, er ist geflügelt, und sein Blick wirft Flammen. Typhon kopuliert mit Echidna, der Schlangenfrau: Von den Nachkommen dieser Paarung ist einer schrecklicher als der andere - die Schimäre hat einen Löwenkopf (oder den einer Ziege) und einen Drachenschwanz; Kerberos ist ein Hund mit zwei, drei oder hundert Köpfen und einem mit Schlangen besetzten Hals; Orthos/Orthros ist ein Hund mit zwei Köpfen; die griechische Sphinx hat den Kopf und die Brust einer Frau, der übrige Körper ist der eines geflügelten Löwen; die Hydra hat den Körper eines Hundes und neun Schlangenköpfe - sie wird von Herakles, dem „Helden“ der männlichen Bewusstseinsanteile, erschlagen. Die Mixtur aus Hund und Schlange ist die Re-Präsentation der Allianz vom Hund als männlichem Anteil des matriarchalen Uroboros und die-

sem Uroboros in Gestalt der Schlange selbst: Auf einem mesopotamischen Siegel sieht man eine Einführungsszene, in der der Beter von einem Gott zum thronenden Gott Ea eingeführt wird. Dem Beter wachsen Köpfe gehörnter Schlangen aus den Schultern:

Neben einer fürbittenden Göttin läuft unter dem Legendenkasten ein geflügelter „gefleckter und gehörnter Hund“, der Schlangendrache (Göhde 1, 100).

Der Beter, dem Köpfe gehörnter Schlangen aus den Schultern wachsen, erscheint parallelisiert in des Wortes doppelter Bedeutung mit der einführenden Göttin, der fürbittenden Göttin und dem neben der fürbittenden Göttin laufenden Hund als Schlangendrachen. Die noch häufig anzutreffende Funktion der Göttin als einführende Figur zu einem anzubetenden männlichen Gott macht die patriarchale Inversion früherer Verhältnisse deutlich; der Beter trägt Kennzeichen dieser früheren Zeit und beeeilt sich, dem neuen männlichen Idol zu huldigen. Ihm aktiv behilflich bei dieser Bekehrung sind Träger früherer Kennzeichen - bis hin zum Schlangendrachen, der in Mesopotamien auch als Attributtier des Gottes Ninginzidda erscheint (> unten). Es gibt eine ganze Reihe von halbgöttlichen Heroen, deren einzige Funktion es ist, den Sieg des patriarchalen Lichts über die matriachale Finsternis des Drachen (~ Hund und Schlange) zu propagieren: Neben Herakles sind dies seine indo-europäischen Kollegen, z.B. der Gott Vahagn in Armenien, der Vishapaklal (~ der Drachentöter) und in Indien Vritrahan (mit derselben Bedeutung). Der Mythos



Der Schlangendrache ~ ein gefleckter, gehörnter und geflügelter Hund als tendenziell patriarchalisiertes, aber immer noch matriachales und canides Symbol. In: Göhde 1, 100, Abb. 23.

vom Drachentöter ist die Fortsetzung des P'an-hu-Mythos (> I, 200 & 279-90) ohne P'an-hu: Der hündische Held P'an-hu befreit eine Gegend von einem drachenähnlichen Monstrum, das sich regelmäßig von Jungfrauen ernährt und erhält nicht nur die Hand der letzten, von ihm geretteten Jungfrau. In der Kabylei ist Talafsa ein weiblicher Drache, der sich paradoxer Weise nicht von Jungmännern, sondern -frauen ernährt und dafür die Gegend mit Wasser versorgt. In Albanien ist es das hydra-ähnliche Monstrum Kuçeder, eine Schlange mit sieben Köpfen, die Wasser und Luft verpestet, sie wird von einem geflügelten Helden besiegt. Dieser albanische Herakles wird später christianisiert und zum *Heiligen Georg, dem Drachentöter*, befördert - von hündischer Abstammung keine Spur mehr. Diese Hybrid-Lebewesen treten spät in Erscheinung, ihre Korrelation mit dem erstarkenden männlichen Teil des Bewusstseins anzeigend und auf symbolischer Ebene mit dem Licht, der Sonne assoziiert, während die griechische Sphinx, die von Ödipus besiegt wird, eher chthonische Beziehungen unterhält. Ähnliche Entwicklungen sind in Mesopotamien festzustellen, aber um einige Jahrhunderte früher. Kommen wir vom Hund über den geflügelten Löwen (> 573) als den Begleittieren Ischtars und über ihre eigene Erscheinungsform als Sphinx (> 573) und über ihre menschlich-„männlichen“ Begleiter zu Ischtars tiefenpsychologischer Dimension, die wir am besten in der Verschränkung mit Ischtars westsemitischen Schwestern erfassen können:

Phalluskult und Kastration - Zerstückelung und Anonymität: Zur Tiefenpsychologie der Priester in Hundegestalt

Ishtar gilt als Gebärerin der Götter und ist eine Erscheinungsform der sumerischen Tiamat, ihr Kind Tammuz/Tamuz (sumerisch: Dumuzi; auch: Lillu) ist das sterbende und wieder auferstehende Heilbrin-

gerkind und gehört bereits zur ältesten Priesterlehre, deren Entstehung vor -3.000 liegt. Dumuzi-Tammuz fleht den Sonnengott Uđ an, er möge ihm Hände und Füße eines Reptils geben, ja, ihn zum Reptil wandeln: Reptilien sind unmittelbar mit dem weiblichen Uroboros der periodischen Selbstzeugung und Wiedergeburt konnotiert: Die Psychologie dieses Jünglingsgeliebten der Großen Göttin ist noch eindeutig von matriarchalen Komponenten dominiert. Auf der Heroenstufe ist dieser Tammuz Fischer, Jäger oder Hirte; die ersten beiden Berufe sprechen ihm eine Existenz bereits vor dem Neolithikum zu, dafür spricht auch, dass er auf den Reliefs am Nahr el Kelb (~ Hundsfluss; im Libanon) als Tammuz-Adonis noch vom Bären (vgl. auch > 550: Abb. 1), noch nicht vom Eber, verwundet und von der Mutter-Schwester-Gattin beweint wird (Jeremias, 1929, 230). Als Geliebter der Mutter wird er von ihr geliebt und getötet, begraben, beweint und wiedergeboren (Neumann, 1949, 49). Als Sohn noch nicht, aber als Geliebter schon wird er beinahe so etwas wie ein Partner der Großen Mutter, ist ihr aber noch nicht gewachsen:

Wo er als sterbender und auferstehender Gott mit der Fruchtbarkeit der Erde und dem vegetativen Dasein verbunden ist, ist das Übergewicht der Erdmutterseite ebenso deutlich wie die Eigenständigkeit seines Daseins fragwürdig (Neumann, 1949, 49).

Als einjähriger Fruchtbarkeitsgott ist Tammuz wie seine Parallelgestalten Dumuzi, Attis, Adonis und Osiris nur phallischer Begleiter der Großen Mutter: Wenn diese auch als Biene(nkönigin) erscheinen kann, dann ist der Jünglingsgeliebte die Drohne, die getötet wird, wenn sie ihre Befruchtungspflicht erfüllt hat (Neumann, 1949, 50): In Ur (> 656-7: L6) und in Uruk fand man in der untersten Schicht Darstellungen der Muttergöttin mit ihrem Kind, beide mit Schlangenköpfen: Der mütterliche Uroboros, im Reptil genial symbolisiert - das von der Mut-

ter noch nicht abgelöste Kind ist Schlange wie die Mutter selber. Beide werden im geistigen Wandlungsprozess zwar menschengestaltig(er), behalten aber den Schlangenkopf. Diese uroborische Kreisschlange ist in der mesopotamischen Tiamat erhalten. Die vollmenschliche Endfigur dieser Entwicklung ist erst die rein menschengestaltige Madonna mit dem ebenfalls rein menschengestaltigen Kind. Bevor diese Endstation erreicht ist, sind die phallischen Jünglingsgeliebten als neolithische Vegetationsgötter nicht nur Befruchter der Erde, sondern - noch uroborisch wie logisch (Ursache-Wirkung) ununterschieden - als aus der Erde Gewachsene auch die Vegetation selbst:

Sie machen die Erde fruchtbar, indem sie sind, aber sie werden auch gleichzeitig mit ihrem Reifsein getötet, abgemäht und geerntet (Neumann, 1949, 51).

Das reicht heute noch hin bis zur Weizenhostie des Christentums, in der der Weizenleib des Sohnes der Madonna verzehrt wird. Die Kinder, von den Inuit-Frauen draußen in der Steppe vom Boden aufgelesen, sind die der Erde vegetativ entsprossenen Früchte jener transpersonalen Sexualorgien, die von den Inuit in der finstersten Zeit des Jahres durchgeführt wurden. Wie die Väter dieser Kinder nicht personal erinnert werden, so sind die phallischen Jünglingsgeliebten der Großen Mutter auf das Schicksal ihres Phallus begrenzt:

Die kultische Phallusfruchtbarkeit ebenso wie die auf den Phallus bezogene Sexualorgie sind typisch für die Große Mutter überall (Neumann, 1949, 51),

und wir erkennen jetzt deutlicher, dass nicht nur die pyrenäischen Fruchtbarkeitsrituale, an charakteristischen Felsformationen durchgeführt (> I, 65: Abb. 90-2), eindeutig als Fruchtbarkeits- und Frühlingsfeste dem

Jünglingsphallus und seiner überschwänglichen Sexualität geweiht waren: Die Jungmänner umkreisen den Felsen, den Phallus in der Hand haltend. Und vergessen wir nicht ein wesentliches kynosophisches Detail: Sie kläffen dabei wie Hunde. Es geht also nicht personal um den konkreten Jungmann, sondern um den Phallus, dessen Träger der Jungmann nur ist - ein solches Fruchtbarkeitsfest ist auf einem Bild aus Cogul an der spanischen Levante dargestellt, auf dem neun Frauen einen phallischen Jüngling umtanzen (> Hoernes-Menghin, Abb. 154 & 678):

Der Jüngling dieser Stufe hat noch keine (geistige) Männlichkeit, kein Bewusstsein, kein oberes geistiges Ich. Er ist narzisstisch identisch mit seinem männlichen Körper und dem, was ihn kennzeichnet, dem Phallus. Nicht nur, dass die Muttergöttin ihn nur als Phallus liebt und, kastrierend, sich seines Phallus bemächtigt zu ihrer Fruchtbarkeit, auch der Jüngling selber ist noch identisch mit dem Phallus, sein Schicksal ist Phallusschicksal. Die Jünglinge, ichschwach und ohne Persönlichkeit, besitzen nur ein kollektives Schicksal, kein eigenes, sie sind noch keine Individuen und haben so auch kein individuelles, sondern nur ein rituelles Dasein (Neumann, 1949, 52).

Diese Reduktion aufs Rituelle muss uns noch klarer werden, um „Amazonen“ und ihre angeblich hundeköpfigen Männer (> II, 228 & > IV & > Davis-Kimball, 1997), aber auch die pyrenäischen Hunde-Jünglinge besser zu verstehen: Wenn im Neolithikum der Jünglingsgeliebte der Großen Mutter die Vegetation ist, dann ist für die Große Mutter

jede Vegetation dieselbe, jedes Geborene das Lieblingskind und in jedem Frühling und jeder Geburt bleibt es das Eine, so wie sie die Eine bleibt. Das heißt aber, nur für sie ist der Geborene ein

Wiedergeborener, ist jeder Geliebte derselbe, „der“ Geliebte ... weil die Geschlechtsverbindung für sie immer das Eine ist, ganz gleich wer der Träger des Phallus ist, auf den allein es ankommt (Neumann, 1949, 53).

Das ist zunächst die Funktion des göttlichen Sohngeliebten, dann aber auch die Aufgabe der Menschen, die an der sakralen Prostitution mitwirken - deshalb der Schleier als Kennzeichen der Ishtar, der der/dem konkreten Tempelprostituierten die Individualität nimmt, ihn/sie entpersonalisiert - und ihnen etwas Hündisches gibt, das sich selbst noch in der späteren Karriere des Tammuz am Sternenhimmel konkretisiert: Die wesentlich später ausgebildete Astrallehre verbindet Tammuz mit dem Widder im Tierkreis und mit Orion: Im Sternbild Orion ist Papsukal (> 537, 553-4) lokalisiert, der eine Tammuzvariante darstellt und Bote der Ishtar ist. Noch die ständig vom Hund begleitete Medizin-Göttin Gula als vereinseitigter Aspekt der Großen Göttin Ishtar wird von einem verhexten Mann als verschleierte Verlobte bezeichnet, weil eine Hexe ihn bezaubert hat (Garelli, 287). In der Adapa-Legende bewachen Tammuz und Ningizzida in Trauerkleidern den Zugang zum Himmel Anu (Jeremias, 1929, 347); in ihrer Wächterfunktion sind sie wahrscheinlich Vermenschlichungen der beiden schwarzen Hunde (> VI), die den Zugang zur Unteren Welt bewachen. So wie auf dieser Bewusstseinsstufe für die Große Mutter die Vegetation immer dieselbe ist und der Phallus immer derselbe bleibt, ohne Rücksicht auf seinen Träger, so ist die Große Mutter selbst

in ihren Priesterinnen, den heiligen Dirnen, vervielfältigter Schoß, bleibt ... in Wirklichkeit immer sie selbst, die Eine als Göttin (Neumann, 1949, 53).

Jungfrau ist diese Göttin nicht im patriarchalen Sinn, gerade als Fruchtbare und Gebärende ist sie Jung(e)frau, nämlich von jedem Mann unabhängig:

Im Sanskrit ist „unabhängige Frau“ ein Synonym für Dirne. So ist die nicht auf den Mann bezogene Frau nicht nur allgemein ein weiblicher Typ, sondern ein Sakraltyp der Antike. Die Amazone ist unbezogen in ihrer Selbständigkeit, aber auch die Fruchtbarkeit der Erde repräsentierende und für sie verantwortliche Frau ist es. Sie ist Mutter für das zu Gebärende und Geborene; aber nur kurz und in brünstigem Anfall, wenn überhaupt, entbrennt sie für das Männliche, das ihr nur Mittel zum Zweck, nur Träger des Phallus ist. Jeder Phalluskult, der immer und überall gerade vom Weiblichen gefeiert wird, sagt dieses selbe aus: die anonyme Macht des Befruchtenden, die Selbständigkeit des Phallus. Das Menschliche, das Individuum, ist nur Träger und obendrein vergänglicher und vertauschbarer Träger des Unvergänglichen, das unvertauschbar deswegen ist, weil es als Phallus immer sich selber gleichbleibt (Neumann, 1949, 53).

Die auf alle ihre Nachkommen gleich bezogene Mutter ist die unbezogene, d.h. gleichgültige Mutter und bewirkt durch diese Katastrophe der neolithischen Mütter (> 302) die katastrophale Aufzucht ihrer Nachkommen. Und deswegen ist die Fruchtbarkeitsgöttin weiterhin Mutter und Jungfrau, sie ist die sakrale Prostituierte, die niemandem gehört, aber bereit ist, sich jedem zu geben, wie Don Giovanni bereit ist, jede zu nehmen, die er noch nicht hatte - und sich um die Folgen seines Tuns ebenso wenig kümmert wie jene Mutter und Jungfrau:

Für jeden ist sie da, der im Dienst der Fruchtbarkeit steht wie sie selber. In der Hinwendung zu ihrem Schoß dient er ihr, die heilig ist, als Vertreterin des großen Fruchtbarkeitsprinzips. So ist auch der „bräutliche Schleier“ zu verstehen, das Symbol der Keduscha, der Hure. Sie ist „unbekannt“, auch sie ist anonym. Entschleiert heißt hier nackt

sein, aber dies ist nur eine andere Form der Anonymität. Immer ist die Göttin das Transpersonale, das Wirkende und Wirkliche. Die persönliche Trägerin dieser Göttin, die Frau als Einzelne, ist unwesentlich. Auch vom Manne wird sie als heilig, als Keduscha, erfahren, als Göttin (Neumann, 1949, 53).

Wie die Keduscha (~ qadischtu(m) > 530) Dienerin der Göttin ist, so ist auch der Verschnittene (~ Kastrierte) Diener und Priester der Muttergöttin:

Es sind die, welche ihr das geopfert haben, was ihr das Wichtigste ist, nämlich den Phallus. Und deswegen ist mit dem Stadium des Jünglingsgeliebten und der Großen Mutter das Phänomen der Kastration verbunden, hier erstmalig in seiner eigentlichen Bedeutung, d.h. wirklich auf das Zeugungsglied bezogen. Die Kastrationsdrohung, die mit der Großen Mutter auftritt, ist tödlich. Bei ihr ist Lieben, Sterben und Entmanntwerden eins. Nur die Priester entgehen, wenigstens in späterer Zeit, dem Todesschicksal, weil sie das Todesschicksal der Kastration, des Sterbens für die Große Mutter, freiwillig an sich vollzogen haben (Neumann, 1949, 54).

Die frühesten Fruchtbarkeitskulte sind verbunden mit einer Zerstückelung des Sakralopfers, dessen blutige Teile als kostbares Gut verteilt und der Erde dargebracht werden und so ihre Fruchtbarkeit erzeugen:

Tötung und Opfer, Zerstückelung und Blutdarbringung sind magische Instrumente der Fruchtbarkeit, sie sind Garanten der Erdfruchtbarkeit ... Das Urphänomen hinter der Beziehung von Weib, Blut und Fruchtbarkeit ist ... das Aufhören der Menstrualblutung während der Schwangerschaft, durch das der Embryo nach der urtümlichen Auffassung aufgebaut wird ... Blut bedingt Fruchtbarkeit und Leben, ebenso wie

Blutvergießen Lebensverlust und Tod bedeutet ... Die Erde muss für ihre Fruchtbarkeit Blut trinken ... Die Herrin der Blutzone aber ist das Weib. Sie besitzt den Blutzauber, der das Leben entstehen lässt. Deswegen ist so oft dieselbe Göttin Herrin der Fruchtbarkeit, des Krieges und der Jagd (Neumann, 1949, 55).

Und wie Neumann (1988, 167) zunächst an der patriarchal negatierten griechisch-römischen Gorgo (> 49: Abb. 218-9) entwickelt, ist der Hund das *Haupttier* der Großen Mutter: Negativ, weil er das jenseitsbezogene Begleittier der Göttin jetzt schon nur noch als Mond- (und Jagd)-Göttin ist, aber positiv auch, weil er wie die Göttin selbst dialektischer Weise Geburt und Empfangnis repräsentiert: *Herrin der Fruchtbarkeit, des Krieges und der Jagd*. Dieser Ambivalenzcharakter der großen Muttergöttin wird vom Hund in vollkommener Weise widergespiegelt: Lebenspendend und -erhaltend einerseits, Wildheit, Blutgier und todbringendes Verderben andererseits:

Die emotionale Wildheit und Blutgier des Weiblichen ist aber ... einem höheren Natursinn unterstellt, nämlich dem der Fruchtbarkeit. Das orgiastische Wesen spielt nicht nur in den Festen der geschlechtlichen Vermischung, die Fruchtbarkeitsfeste sind, eine Rolle. Auch die Frauen und gerade die Frauen untereinander und miteinander feiern orgiastische Riten. Diese Riten ... kreisen fast alle um die orgiastische Zerreißen eines Gott-Tieres oder Tier-Gottes, dessen blutige Teile verschlungen werden, und dessen Tod und Zerstückelung die Fruchtbarkeit des Weiblichen und so die der Erde bedingt (Neumann, 1949, 57-8).

Diese Zerstückelung, die der Schamane paradigmatisch erlebt, beginnt mit dem ganzen menschlichen Körper und endet in der Kastration des männlichen Glieds. Die

Beschneidung desselben ist noch eine Reminiszenz an die ursprüngliche Zerstückelung, jetzt patriarchal deformiert und einem männlichen Geist-Gott zu Willen vollbracht, des ursprünglichen Sinns gänzlich beraubt:

Der Artemis wurden verstümmelte Opfertiere dargebracht, denen man „ein Glied abschnitt“ ... die zu Eunuchen verschnittenen Priester der Kybele und der Diana von Ephesos - sie alle gehören in den gleichen Zusammenhang (Neumann, 1988, 262),

in einen Zusammenhang, der bei der Beschneidung nicht mehr gegeben ist: Statt eines Teils des Ganzen und somit das Ganze der Göttin zu weihen, wird nun ein Teil eines Teils dem Gott dargebracht. Inwiefern der Wechsel vom zerstückelten männlichen Körper zum zerstückelten weiblichen Körper - wie bei Sedna der Fall (> I, 155) - schon eine beginnende Patriarchalisierung bedeutet, muss in diesem Zusammenhang unerörtert bleiben. Ursprünglich jedenfalls wird nur der männliche Körper zerstückelt worden sein, meist als Leichnam des drohenhaft konzipierten Jahreskönigs, und schon die Beerdigung seiner Teile war ein Teil des Fruchtbarkeitsrituals, dessen anderer Teil die Einbalsamierung und Aufbewahrung des Phallus als Fruchtbarkeitsgarant war: Das Neukochen des Widders (> II, 195: Abb. 139) ist auf der griechischen Vase nur noch eine zivilisierte Form des alten Kults. Das Haaropfer der Männer ist eine weitere Komponente des Rituals und als Kennzeichen in der Tonsur katholischer Geistlicher und buddhistischer Mönche aufbewahrt; das Haaropfer ist meist verbunden mit Sexualverzicht und Zölibat, und das ist, wie Neumann (1949, 58) treffend bemerkt, eine symbolische Selbstkastration. Das war aber nicht immer so: In zwei sehr unterschiedlichen Fassungen des Mythos von *Ereskigal* und *Nergal* wird ungeachtet aller Differenzen (Hutter, 58) der zukünftige Geliebte der Unterweltsgöttin Ereskigal als *kahlköpfig* bezeichnet: In der Ver-

sion aus dem Tell el-Amarna (in den Versen 32 & 36) und in der Version aus Sultantepe (in den Versen Kol. IV, 31 & Kol. V, 38 & 41). Diese Übereinstimmung trotz aller Unterschiede weist auf die *differentia specifica* dieses Gottes zu allen anderen Göttern im Himmel hin, denn nur Nergal ist kahlköpfig, und das schon vor seinem ersten Rendezvous mit Ereschkigal. Die Glatze dürfte daher ein literarischer Topos sein, der in Mesopotamien gegolten hat von sumerischen, also nicht-semitischen Zeiten über die semitische Kanonbildung des Mythos im 14. Jahrhundert bis hin zu den späten Varianten. Da Nergal noch in der semitischen Version von Sultantepe beauftragt wird, *nicht an die Dinge zwischen Mann und Frau zu denken* (Kol. II, 48), wenn die Göttin ihm ihren Körper zeigt, trotz des Verbots aber sich nicht nur des Denkens an gewisse Dinge angesichts des göttlichen Körpers nicht enthalten kann, sondern darüberhinaus sechs volle Tage und Nächte mit der Göttin in deren Schlafgemach leidenschaftlich verbringt, dürfte die (Selbst-)Kastration des Priesters eine späte Neuerung sein.

Daher trifft Neumanns Deutung des Haaropfers als symbolische Selbstkastration wohl erst auf einer späteren Stufe der Patriarchats-Psychologie zu, denn ursprünglich bedeutet das Haaropfer des männlichen Priesters den Versuch,

sich dem Mond anzuverwandeln. Sexualverzicht leisteten sie nicht. Erst patriarchales Bewusstsein spaltet die Sexualität aus dem ganzheitlichen Liebe-Erleben ab und fordert ihren Verzicht im Dienst des Vatergottes (Weiler, 1996, 101).

Noch in der hebräischen Bibel findet man zahlreiche ehemalige Mondgötter, darunter auch den späteren Monopolisten JHWH,

die als 'Stammesväter' und 'heilige Männer' in die Bibel eingegangen sind (Weiler, 1996, 103).

Dass diese Mondgötter als Stammesväter in der Bibel überleben dürfen, ist ein Hinweis darauf, dass sie auch als Mondhund auftreten konnten, der dann in transpersonaler Zeugung für das Entstehen eines Stammes allererst sorgen durfte, bevor er vom Hunde-Stammvater in einen menschlichen Stammvater gewandelt wurde.

Dem Haaropfer des Mannes entspricht bei der Frau die Darbringung ihrer Jungfernschaft:

Der Mensch wird in der Selbsthingabe Eigentum der Großen Mutter und schließlich in sie selber verwandelt ... Auch in der Frauenkleidung ..., die sich in der Kleidung der katholischen Geistlichkeit erhalten hat, ist über das Opfer hinaus die Identifikation mit der Großen Mutter vollzogen. Das Männliche wird ihr geopfert, damit wird man zu ihrem Vertreter, wird weiblich, trägt ihr Kleid (Neumann, 1949, 58-9).

Totus tuus (~ ganz der Deine) - das schon zitierte Motto des Woytyla-Papstes wendet sich als Widmung seines ganzen Lebens an die Madonna als letzte Ausgabe der Großen Mutter in der patriarchalisierten Sparvariante. Ob die Travestie in der Kastration, und sei es nur die symbolische, verwirklicht wird, oder ob das Männliche des Mannes in der Prostitution der Großen Mutter dargebracht wird, ist von untergeordneter Bedeutung, da nur eine Frage der Variante:

Die männlichen Kastraten sind als Priester auch heilige Prostituierte. Sie sind als Kedeschim ebenso wie die Kedeschot, die weiblichen heiligen Prostituierten, Vertreter der Göttin, deren orgiastischer Sexualcharakter ihren Fruchtbarkeitscharakter übersteigt (Neumann, 1949, 59).

Tod, Kastration und Zerstückelung: Die der im Alten Orient grundsätzlich heiligen Prostitution dienenden Frauen gehören in die-

sem Sinn der Unterwelt an (Jeremias, 813). Auf einem Felsheiligtum der Kybele, der *Großen Mutter vom Gebirge* (Andrian, 259), in Akrai im Südosten Siziliens

flankieren die Göttin rechts ein Knabe in kurzem Gewand und links ein Mädchen mit - nicht mehr bestimm-barem - Attribut; zu ihr schaut, halb verdeckt vom Gewand, ein Hund auf. Man möchte in diesen beiden den Opferdiener 'Hermes-Kadmilos' und das 'Mädchen mit den Fackeln' vermuten (Naumann, 205).

Hermes und Hekate als priesterliches Personal der Kybele? Warum nicht? Was ich bislang für die beiden in Bezug auf die Heilige Hochzeit rekonstruiert habe, stützt Naumanns Vermutung. Nicht nur die sakralen Prostituierten gehören in diesem Sinn der Unterwelt an, auch die der Göttin geweihten Männer sind über den Hund chthonisch konnotiert. Aber der negative Aspekt allein kann nicht erklären, warum die Göttin so begehrenswert ist - sie ist auch das rauschhaft Faszinierende und Beglückende:

Die Faszination des Sexus und die Orgie des Rausches, des Unbewusstwerdens und des Todes sind hier miteinander verbunden ... das Geschehen bleibt auf die Sexualebene beschränkt ... Der orgiastische Charakter der Kulte des Adonis, Attis und Tamuz ebenso wie des Dionysos gehört zu diesem Sexualbereich. Der von der Großen Mutter geliebte Jüngling erfährt den orgiastischen Charakter der Sexualität und im Orgiastischen die Aufhebung, die Übersteigerung und den Tod des Ich. Deswegen gehören Orgasmus und Tod ebenso wie Orgasmus und Kastration für diese Stufe zusammen (Neumann, 1949, 59).

Für Neumann ist auch der Wahnsinn eine Zerstückelung des Individuums, der ebenso wie die reale Zerstückelung des Körpers ei-

ne symbolische Auflösung der Körpereinheit als Vernichtung der Persönlichkeit bedeutet. Zum Bezirk der großen Muttergott-heit gehört auf dieser Stufe des Bewusstseins

die Rückauflösung der Persönlichkeit und des individuellen Ichbewusstseins. Darum ist der Wahnsinn ein immer wiederkehrendes Symptom des Ergriffenseins von ihr oder von ihren Stellvertreterinnen. Denn, und dies macht den Zauber und Fruchtbarkeitscharakter des Weiblichen aus, der Jüngling entbrennt, auch wenn ihm der Tod droht, auch wenn die Erfüllung der Begierde mit Sterben und Kastration verbunden ist. So ist die Große Mutter die zauberische den Mann in das Tier verwandelnde Kirke (> 65-6), die als Herrin der Tiere das Männliche opfert und zerreißt. Gerade als Tier dient das Männliche ihr, denn sie beherrscht die Tierwelt der Instinkte, die ihr und ihrer Fruchtbarkeit dienen. So erklärt sich die Tiergestalt der männlichen Begleiter der Großen Mutter, ihrer Priester und Opfer. Darum hießen z.B. die der großen Göttin geweihten Männer, die in ihrem Zeichen sich prostituierten, Kelabim, Hunde, und trugen Frauenkleidung (Neumann, 1949, 60).

Diese an mesopotamischen Kulturen gewonnenen Erkenntnisse werfen auch auf die libysche Robusta (> II, 250: Abb. 15) mit ihrem Hundekopf und auf ihre menschlichen Parallelgestalten, die empfangsbereiten Frauen (> II, 251) des Messak-Plateaus, ein neues Licht.

Die gleichwertige Nähe des Signifikanten *kelev/keleb* zu den Bedeutungen *Hund* und *Priester* muss nicht exklusiv zu Gunsten einer der beiden Bedeutungen reduziert werden: Eher ist anzunehmen, dass sich aus „hundegestaltigen“ Schamanen der Priesterberuf entwickelt hat: Die Erwähnung von Hundeopfern in der Hebräischen Bibel

bei Nachbarvölkern der Israeliten macht auch für Neumann (1949, 60, FN **) *die Hundegestalt der Priester nicht unwahrscheinlich:*

Man opfert Rinder - und erschlägt Menschen; man opfert Schafe - und erwürgt Hunde (Jesajah 66,3).

Rinder werden mit Schafen und Menschen mit Hunden parallelisiert: Dass die Hunde erwürgt, also rituell anders zu Tode gebracht werden als Mensch, Rind und Schaf, ist eine äußerst bemerkenswerte Information und darf nicht als pauschale Beschreibung eines Hundeoپfers bagatellisiert werden: Über den essentiellen Unterschied zwischen der blutigen und der unblutigen Tötungsart im Ritual haben wir uns schon sachkundig gemacht (> I, 430):

Hund und Mensch sind also nicht nur stilistisch parallelisiert, sondern fast miteinander identisch, sodass der eine des anderen Substitut sein kann, wenn jener König ist. Auch der afrikanische Jahreskönig wird erwürgt, selten erstochen (> II, 595, aber auch 515). Diese Menschen- und Hundeoپfer für andere Götter missfallen dem Gott der Juden, und er verbietet auch die Tempelprostitution beiderlei Geschlechts, weil die Zeugung wahrscheinlich nicht mehr als transpersonaler Vorgang konzipiert war.

Das Geheimnis der uroborisch-transpersonalen Zeugung, das im Vorderen Orient im Jahre Null unserer christlichen Zeitrechnung noch eine exklusive Rolle spielen wird, basiert natürlich auf der Überzeugung, dass die Kinder nicht im ehelichen Verkehr gezeugt werden: Gerade dieses Zeugungsgeheimnis liegt allen orientalischen Prostitutionskulten zugrunde und spielt in der israelitischen Symbolsprache eine große Rolle, auch wenn der jüdische Gott die sakrale Promiskuität verbietet: Es ist die Idee der Madonna-Jungfrauengeburt als Konsequenz aus der Konzeption der grundsätzlich androgynen (~ doppelgeschlechtlichen)

Urmutter: In der altorientalischen Kultur hat die Madonna ihre Repräsentantinnen in den „Gottesschwestern“ der Kultstätten - dem paläoementalen Gedanken, dass der Mensch „Bild der Gottheit“ ist, entspricht es, wenn schon die Sumerer die Menschenfrau, insbesondere die Priesterin, grundsätzlich der Großen Mutter in all ihren Erscheinungsformen gleichsetzen.

Das sumerische Ideogramm für die Priesterin ist *Nin-dingir* (~ gottgeweihte Herrin). Die Tempel-Prostituierten sind also ebenfalls „Geheiligte“ (babylonisch *kadistu*, *qadischtu* und hebräisch *kedesah*). Dem entspricht im Umkehrschluss, dass die

Urmutter Ishtar-Ininni ... dann selbst „die himmlische Hierodule (~ Tempelklavin für die sakrale Promiskuität), die himmlische Königin“ ist. Herodot erzählt, dass der „Fremde“ zu der erwählten Hierodule sagt: „Ich rufe über dir die Madonna an“. Der Fremde ist im mythischen Sinne der Vertreter des im Mythos von der androgynen Madonna abgespaltenen männlichen Partners (Jeremias, 1930, 715).

Das entspricht auch exakt der transpersonalen Auffassung der Inuit, von der sich diese ihre Sexparty gern diktieren lassen (> I, 412). Die Göttin Ishtar selbst wird also als höchste Hierodule erkannt und verehrt.

Hier sind offizielle Religion und populäre Konzepte noch kongruent - mit zunehmender Patriarchalisierung des Bewusstseins, gespiegelt in der monotheistischen Reduktion des Götterhimmels, werden die populären Rituale immer mehr unterdrückt:

So informiert die offizielle Religion nur da relativ ausführlich über „abweichende“, d.h. ältere Rituale, wo sie diese Rituale verbietet und verdammt. So erfahren wir aus der Hebräischen Bibel über Tempelprostitution (die uns als solche nicht weiter interessiert, nur die metaphorische Assoziation des

Hundes als hündisches Verhalten der entpersonalisierten, weil verschleierte weiblichen und männlichen Prostituierten ist für uns relevant) in den Büchern *Deuteronomium* XXIII, 18 und I *Könige* XIV, 24 und XV, 11, hier zusammen erwähnt mit dem Baumkult, einem ebenfalls nicht gern gesehenen, dafür aber wahrscheinlich noch aus dem Mesolithikum stammenden Kult.

Sakrale Tempelprostitution und Geheimnisvolle, d.h. Unbefleckte Empfängnis sind nur zwei Seiten derselben Medaille: An beiden ist der Hund symbolisch und essentiell beteiligt - in der Prostitution als hündisches Verhalten, das Sexualleben öffentlich machend, und in der Geheimnisvollen Geburt als Sexualpartner der „Jungfrau“ - des Mädchens, das einen Hund heiratete.

Daher ist der Umkehrschluss gestattet, bis auf Beweis des Gegenteils von der symbolischen Präsenz des Hundes auszugehen auch da, wo er in Berichten über entsprechende Rituale und Konzeptionen nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Die Idee von der Empfängnis des besonderen geheimnisvollen Kindes durch die Repräsentantin der Madonna auf dem Weg der „Kommunikation“ mit einem transpersonalen Wesen zeigt sich in der Hebräischen Bibel in Gestalten wie Tamar, Rahab, Ruth, Bathseba,

die als Ishtargestalten gemalt werden und deren Empfängnis die Züge der sakralen Prostitution trägt. Die judenchristliche Urkirche hat das weitergeführt, indem sie in das Geschlechtsregister die Namen der Tamar, Rahab und Ruth aufgenommen hat. Die Gegner in den jüdischen Tholedot Jesu travestieren das, indem sie unter Hinweis auf die Frauen und auf Maria selbst, über der das gleiche Mysterium im Sinne der geschichtlichen Verwirklichung ruht, das Kind der Maria als Hurenkind verhöhnen (Jeremias, 1930, 716-7).

Das Verhalten der Ruth z.B. zeigt wie das der Tamar und der Rahab die Züge der Ishtar: Frauenschleier und Brautschleier sind Ishtar-Zeichen - sie gehören deshalb zur Ausstattung der *kedesha* wie zu Tamar und Ruth. Ishtar vernichtet ihre Liebhaber, und auch Tamar hat schon zwei von drei Brüdern umgebracht: Er und Onan, den dritten will der Schwiegervater ihr nicht hergeben.

Eine andere Tamar, die mit ihrem Bruder Amnon verkehrt (2 Sa 13, 1-22), wird von ihrem Bruder Absalon zur Zeit der Schafschur (Frühlingstag und nachtgleiche) gerächt: Der Bruder tötet den feindlichen Bruder - eine Parallele zu Kain und Abel? Ruth soll als Stamm-Mutter Davids im Sinn der Messiaserwartung erwiesen werden:

Das Kind der kedesha, der im Dienst der Muttergöttin sich prostituierenden Frau, hat für den Wissenden der orientalischen Geheimlehre eine über das eheliche Kind hinausgehende mystische Bedeutung, letzten Endes als das geheimnisvolle Heilbringerkind der Madonna, deren Vertreterin die kedesha ist (Jeremias, 1930, 487).

Schon die bewusstseinsgeschichtlich fortgeschrittenen Schriftgelehrten mokieren sich über den alten Aberglauben der transpersonalen Zeugung, den der Jesus-Kult mit dem Ziel wieder aufwärmt, den neuen Propheten zu legitimieren. Logisch ist dann aus ihrer profanen Sicht die Konsequenz:

Nimmt man Ishtar als altorientalischen Prototyp der Maria und die sieben Hunde der Ishtar als eine besonders typische Erscheinungsweise der Göttin, dann stammt Jesus ideengeschichtlich von einer Hündin ab. Das Tempelmysterium der sakralen Prostitution wird jetzt zur gesetzeswidrigen Unzucht:

Das israelitische Gesetz will, dass die Hure verbrannt wird bzw. gesteinigt. Aber der schöne lustvolle Brauch war stärker als das frustrierende Gesetz, und so lebte das Bor-

dellwesen in den (Laub)-Hütten des Tempelbezirks fort mit orgiastischen Tänzen und heidnischem Treiben, den Trieben gehorchend. Der Hurenlohn wurde als Tempelgeld eingefordert und mit dem Hundelohn gleichgesetzt:

Unter den Frauen Israels soll es keine sakrale Prostitution geben, und unter den Männern Israels soll es keine sakrale Prostitution geben. Du sollst weder Dirnenlohn noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes, bringen. Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel (5 Mose 23, 18 f.).

Hundegeld ist die Bezahlung bei männlicher Prostitution, wie die *Einheitsübersetzung der Bibel* (195) erläutert. Die männlichen Geweihten, also das Pendant zur *kedescha* (~ weibliche Geweihte und Tempelprostituierte), hießen *kadesch* (~ Geweihter) oder *keleb* (~ Hund).

Tom Horner's nicht ganz uneigennützig Tour d'Horizon dieser homosexuellen Priester listet einige Fakten auf, die uns schon bekannt sind, aber das eigentlich Bemerkenswerte ist, dass Horner im Gegensatz zu anderen Nicht-Kynosophen die hündische Konnotation dieser Priester (an)-erkennt:

According to Unger's Bible Dictionary, the people of the area worshipped fertility gods, chief among them were Baal/Ashtoreth (Astarte, Asherah - she had many names). This was the female goddess of war and fertility, sensual love and maternity. "She and her colleagues specialized in sex and war and her shrines were temples of legalized vice" (Unger, p. 412). Her worship practices were basically orgies, with worshippers required to have sex with the priests and priestesses. The priests or male prostitutes, according to Unger, who were consecrated to her cult "were

styled qedishim, 'sodomites' (Deuteronomy 23:18; 1 Kings 14:24; 15:12; 22:46)." Here is how Unger describes "sodomite" based on scriptural references (p. 1035):

"Sodomite (Heb. qadesh, consecrated, devoted). The sodomites were not inhabitants of Sodom, nor their descendants, but men consecrated to the unnatural vice of Sodom (Gen. 19:5; compare with Romans 1:27) as a religious rite. This dreadful 'consecration', or, rather, desecration, was spread in different forms over Phoenicia, Syria, Phrygia, Assyria, and Babylonia. Ashtaroth, the Greek Astarte, was its chief object. The term was especially applied to the emasculated priests of Cybele, called Galli, perhaps from the river Gallus in Bithynia, which was said to make those who drank it mad."

Spiritually, the people of the plains (as the people of Sodom, Gomorrah, and three other area cities) were called, followed fertility gods and goddesses whose practices relied on sexuality as a magical means of ensuring fertile crops and fertile wombs. The eunuch priests of the Great Mother Goddess (called Aruru, Astarte, Ishtar, and other names, depending on the location) engaged in sex with male worshippers who wanted to earn the goddess' blessings.

Robert Graves described these priests as the "dog priests" or "Enariae", whose high holiday fell on the Dog days at the rising of the Dog-star, Sirius (Tom Horner, Jonathan Loved David, p. 60).

So gelangen wir von der tiefenpsychologischen Dimension der priesterlichen und hündischen Begleiter der Ishtar abermals zum Hundstern Sirius, zu dem ich deshalb einen weiteren Exkurs vorschlage, auch um die hündische Konnotation der Ishtar noch besser belegen zu können:

Zweiter Exkurs zum Sirius

Da die Symmetrieachse in einem fünf-, wahrscheinlich aber eher sechsbändigen Werk über den Hund sich nicht über eine einzige Seite erstreckt, wird es erlaubt sein, am Ende des 3. Bandes das Pendant zu unserem ersten Exkurs zum Sirius (> 168-71) einzufügen:

... der gestirnte Himmel über uns

Ein allen Erdbewohnern gemeinsamer Nenner ist der gestirnte Himmel über uns. An ihm kann man Konstellationen erkennen, die mit enorm wichtigen Ereignissen im Jahr zusammentreffen. In der hellenistischen Antike waren religiöse Überzeugungen weit verbreitet, die Kräfte des Lichts im Kampf gegen Mächte der Finsternis sahen. Diese religiösen Anschauungen nährten sich einerseits aus der zoroastrischen Heilslehre (> IV), andererseits aus den Erkenntnissen griechischer und ägyptischer Astrologen, wobei damals Astrologie bedeutend mehr Astronomie war als heutzutage. Diese Kräfte und Mächte der Finsternis wie des Lichts sah man in der Lage, als Engel oder Geister den Lauf der Sterne und anderer Himmelskörper kontrollieren zu können. Diese Geister oder Engel stellte man sich in Gestalt von Tieren (Löwe, Stier, Drache, Adler, Bär, Wolf und Hund) oder als Mischwesen vor, so z.B. den hundeköpfigen Hermanubis (> rechts; > II, 353), eine hellenistische Kombination aus dem griechischen Hermes und dem ägyptischen Anubis, womit durch die ägyptische Hintertür die hündische Konnotation des griechischen Hermes nochmals erwiesen ist. Die ägyptische Variante dieser Kombination hieß Erathoat (Hermes-Thoth) und kam in einem erneuten Transfer in der Gestalt von Hermes Trismegistus in die antike und mittelalterliche bis alchemistische Welt Europas. Dem ursprünglichen ägyptischen Vorgängergott Thoth gehörte im ägyptischen Kalenderjahr ein Monat zu, dessen



Hermanubis - die Synthese aus Hermes und Anubis. In: Dale-Green, Fig. 5 b.

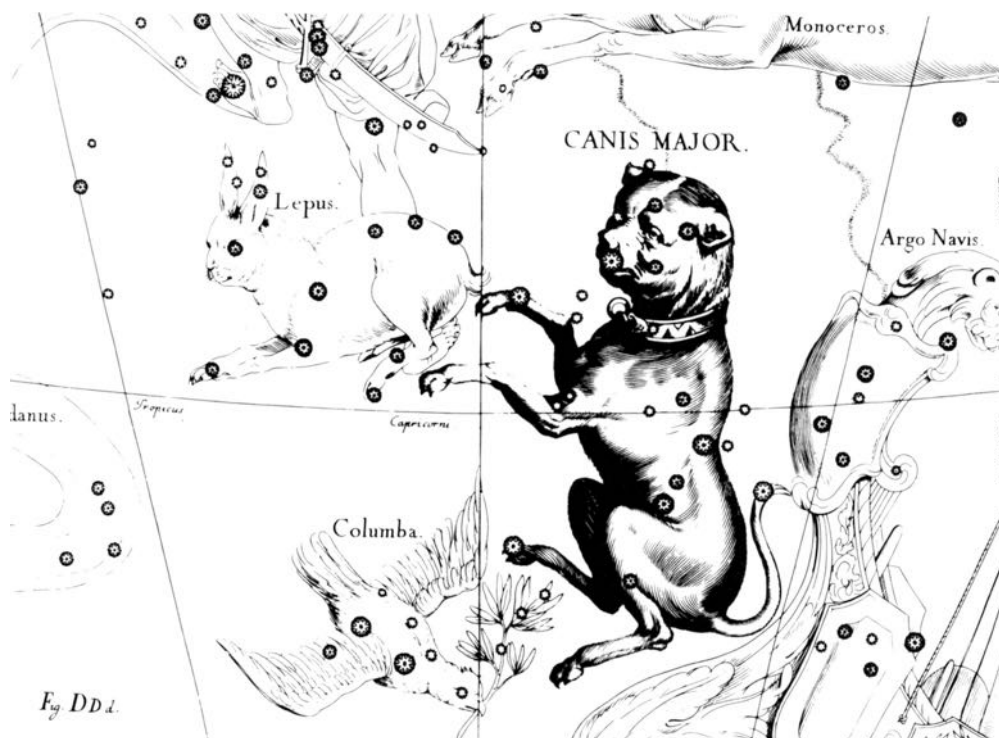
erster Tag der heutige 29. August ist. Münzen aus dem Alexandria des 2. Jahrhunderts zeigen Hermes-Thoth zusammen mit hundeköpfigen Affen (> II, 361: Abb. 87), und eine Gemme stellt ihn als hundeköpfigen Menschen dar (D. G. White, 37), zwischen dem Halbmond und einem Stern stehend, in jeder Hand ein Zepter haltend, auf der an-



Die christianisierte Fortführung des antiken Hermanubis, der selbst wieder nur die paläomentale Tradition des hündischen Seelengeleiters fortsetzt: Hier als griechische Ikone des hunds-köpfigen Christophorus, datiert 1685; im Museum der Byzantinischen Altertümer zu Athen. Ripinsky erkennt die schamanische Tradition der christlichen Heiligen: "The Greek St. Christophoros. Vestiges of his shamanistic aspect are indicated by his animal-headed form". Zitat in: Ripinsky, Fig. 1.1 & Bild in: Kretzenbacher, 60.

deren Seite sieht man den Erzengel Michael. Diese hellenistisch-ägyptischen Traditionen waren ergiebige Quellen für die christliche Ikonographie, die die vier Evangelisten tiergestaltig darstellte, um den zu Bekehrenden entgegenzukommen. Christliche Heilige traten, als sich das Rezept bewährt hatte, in die Fußstapfen der vier tiergestaltigen Evangelisten: So beispielsweise der Heilige Christophorus der Römischen Kirche, der hundeköpfig dargestellt wird (> links) und der ein Pendant in der Koptischen Kirche hat: Den heiligen Mercurius. Beider

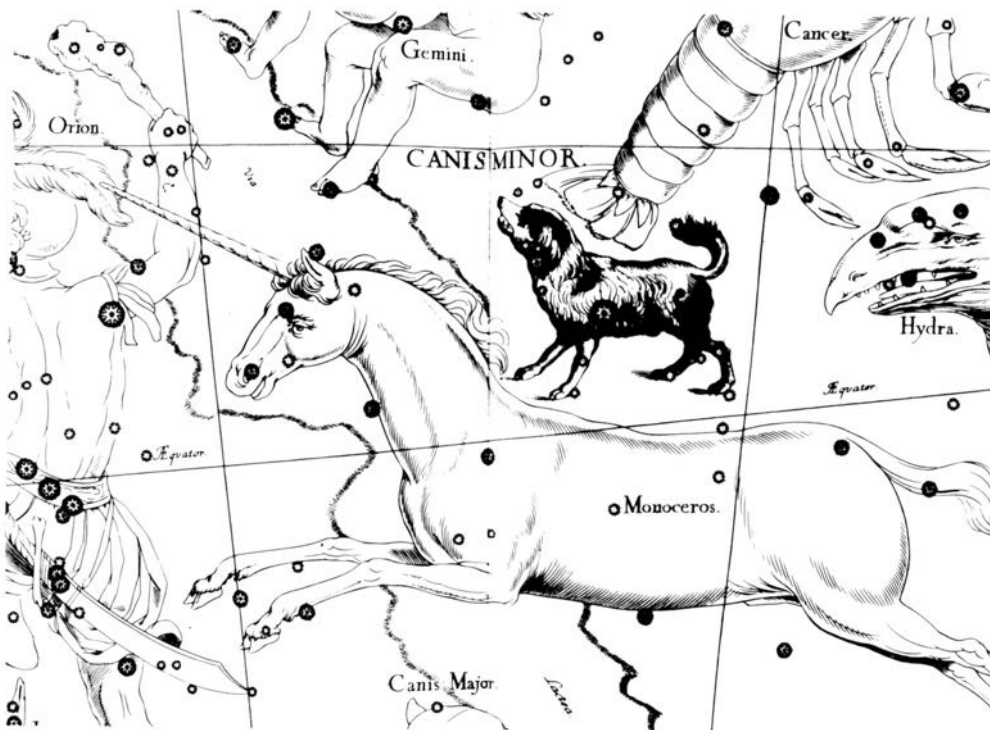
Martyriumstag ist nicht zufällig der 25. Juli. Wie Christophorus erleidet auch Mercurius sein Martyrium durch den heidnischen Kaiser Decius. Es gibt in anderen Heiligenschriften noch Parallelen zwischen dem Märtyrer Mercurius und den Heiligen Bartholomäus sowie Andreas, die deutlich machen, dass der koptische Mercurius mit der Biographie der beiden letztgenannten Heiligen ausgestattet worden ist (D. G. White, 37). Die Einzelheiten interessieren uns zunächst nicht, wichtig ist nur die Kongruenz in der Produktion von Heiligen zwischen der Römischen und der Koptischen Christlichen Kirche, die ja immerhin die hundemythologischen Fundamente in ihrem meroitisch-nubischen Kulturraum (> II, 433 ff.) zu berücksichtigen und mit ihnen bis ins 20. Jahrhundert hinein zu tun hatte: Eine ausschließliche Ableitung des koptischen Mercurius aus Bartholomäus- und Andreas-Hagiographien dürfte dann einseitig sein, wenn sie nur die o.g. regionalen Traditionen Nord-Afrikas berücksichtigt, die immerhin eine enorme Zeittiefe haben, aber die hunds-köpfigen Traditionen im christlich-orthodoxen Missionsbereich außer Acht lässt, die allein mit Hermes schon hinreichend belegt sind. Seinen Namen allerdings hat der ziemlich fleischlos gebliebene Mercurius beim heidnisch-römischen Gott Merkur ausleihen müssen. Der aber ist kein anderer als die römische Variante des griechischen Hermes, der wiederum ein Kollege des ägyptischen Anubis ist: Allen, den heidnischen Göttern Merkur und Hermes wie dem koptischen Heiligen Mercurius und dem orthodoxen Heiligen Christophorus, ist gemeinsam, dass sie Schutzpatrone der Reisenden waren, mag es sich um eine alltägliche oder um die letzte Reise handeln, die ein Mensch überhaupt antreten kann. Deshalb sind sie auch Seelenbegleiter. Und als Seelengeleiter wurde der ägyptische Gott Anubis mit dem Hunds-Stern Sirius identifiziert, dessen Aufgehen am Himmel von größter Bedeutung für die Alte Welt der Sumerer, Ägypter, Griechen, Römer usw. war. Im Sumerischen sind zwei Keilschriftzeichen



Das Sternbild Orion als Großer Hund, den Hasen in den Pfoten haltend: Man vergleiche die Pose mit der des Berggotts (> 29: Abb. 15 & 16) - kündigt die Pose des Berggotts die Heilige Hochzeit an? In: Gaignebet, „Rabelais“, Abb. 152.

für den Hund erkannt worden, wovon eines als *kalbu siru* (~ großer Hund) gelesen wird. Darunter wird zunächst das Sternbild *Canis Major* (~ Großer Hund; > oben) verstanden, und Hund und Löwe sind für die Sumerer als Tierzeichen dieses Sternbilds austauschbar, nicht aber in der Bezeichnung *kalbu*, die *nur* den Hund benennt. Der Hund, schließt Albrecht (29), war den Sumerern also besser bekannt als der Löwe, was möglich ist, und von annähernd vergleichbarer Größe, was man bezweifeln kann (denkt man aber an den kleinen Marco Polo, der die Größe des Tibetischen Herdenschutzhunds mit dem Esel gleichsetzt, dann relativieren sich diese Kennzeichnungen). Auch steht die Größe des Großen Hundes in Relation zur Widerstihöhe des Kleinen Hundes (> 595: Abb. 152-3): Orion hatte als Jäger, bevor er an den Himmel versetzt wurde, zwei Jagdhunde, einen großen und einen kleinen

Hund - einer der beiden Hunde hieß *Maera* (LeQuellec, 1996 a, 57); ob die phonetische Beinah-Identität mit dem Hund *Maesk* der Tahltan- und Haida-Indianer (> I, 480: Abb. 36) nur Zufall ist? Der Tausch von *r* und *s* kann einer der häufig vorkommenden Rhotalismen sein, sodass beide Namen aus derselben Wurzel stammen können. Mit den unterschiedlich großen Hunden war Orion als Jäger perfekt ausgerüstet. Die beiden Hunde wurden mit ihm gemeinsam an den Himmel katapultiert: Dort befinden sie sich zu Füßen des Jägers Orion, allzeit bereit, ihm bei der Jagd auf den Stier (~ das Sternbild) zu helfen. Da aber Orion z.B. in den Texten des babylonischen Kulturkreises nur als Hirte, nie als Jäger vorkommt (Jeremias, 1930, 172), haben wir uns die beiden unterschiedlich großen Hunde vielleicht neolithisch als Herdenschutzhund und als Hütehund vorzustellen.



Das Sternbild „Kleiner Hund“ - der „kleine“ Hund „reitet“ auf dem Einhorn (> 503 & > IV). Rechts: Eine andere Variante vom „kain hundt“ ~ vom kleinen Hund. In: Gaignebet, „Rabelais“, Abb. 152 (oben) & 153.

Der Stern Sirius ... gilt in den Sternsagen, die Orion als den großen Jäger erscheinen lassen, als der „große Hund“ des Jägers (Prokyon als kleiner Hund). Auf den Sagenkreis vom Jäger Orion deutet vielleicht eine andere Ausdeutung des Sirius auf babylonischem Gebiet. Er gilt hier zu Canis Major gehörig als Spitze eines himmlischen Pfeilgestirns (α canis majoris), das „sukudu“ und „tartahu“ heißt; das Ende des Pfeiles ist dann der Stern im „großen Hund“: δ canis majoris. Der Pfeil gehört dem Helden Ninurta (> 82: Abb. 18). Das passt zu Orion. Die Hunderolle scheint also später vom großen Hund, der in alter Zeit eine andre Rolle hatte ..., auf Sirius allein übergegangen sein (Jeremias, 1929, 233).



Das Ende des kosmischen Pfeils ist der Stern δ des Großen Hundes: Die Sternengruppe Großer Hund heißt im Sumerischen BAN (~ Bogen) und gilt im astronomischen Lehr-

buch *Pflugstern* als himmlische Waffe der Ishtar von Elam, der Tochter Enlils; auch hier ist die besonders enge Assoziation zwischen Ishtar und Nergal zu unterstreichen, da Nergal in zwei Erscheinungsformen, nämlich als Mittags- und als Sommersonne, auftritt und deshalb mit dem Tierkreiszeichen der Zwillinge assoziiert ist (weshalb die beiden gleich großen Hunde auf der Abbildung 411 (> 581) dieses Tierkreiszeichen und der Hirte den Nergal repräsentieren könnten): Die Sonne stand in der heißen Jahreszeit in den Zwillingen. Weil die himmlische Waffe der Ishtar der Bogen war, bekam Sirius den Namen *Bogenstern*, wurde also entweder mit der Waffe der Ishtar oder sogar mit ihr selbst identifiziert: *Der Bogenstern = Sirius wird ... als die Ishtar von Babylon bezeichnet* (Jensen, 149) - einen ähnlichen Vorgang konnten wir schon in Ägypten bei der Göttin Isis (> II, 358) beobachten (> rechts): In beiden Fällen erscheint die Göttin dann auch als Hund. Nun sind aber die irdischen Waffen der Ishtar ihre Begleittiere, nämlich sieben Hunde: Der Stern δ des Großen Hundes ist also nur die himmlische Entsprechung der irdischen Hunde; dass diese Entsprechung in Sumer nicht als Hund(e), sondern als Bogen konnotiert ist, verweist auf die amazonenhafte Kennzeichen der Ishtar - die Vermittlung mit dem Hund ist also um eine Ecke zu denken, nämlich über die hundeköpfigen Männer der Amazonen. Also zog das gesamte Sternbild wenigstens in Mesopotamien weit mehr die Aufmerksamkeit auf sich in frühen Epochen als ein einzelner Stern in diesem Sternbild: Sirius, der jeden anderen Stern am Nachthimmel an Helligkeit übertrifft und zumindest in Mesopotamien erst später eine Solokarriere starten konnte. Die Höllenfahrt der Ishtar ist ein

Kalendermythos nicht nur im Sinne der sterbenden und wiederauferstehenden Vegetation ..., sondern auch im Sinne des Hinabsinkens und Hinaufsteigens der Gestirne (Sirius, Spica) (Jeremias, 1929, 162).



Schütze oder Bogenstern? Ein Tierkreiszeichen allemal; diesmal ein Beispiel aus Dendera/ Ägypten; zum mesopotamischen Bild des Schützen > 29: Abb. 189. In: Jeremias, 1929, Abb. 128. Unten: Reicht die Tradition des Sirius als Bogenschütze der Großen Göttin auf verschlungenen Wegen bis nach Skandinavien und ins 16. Jahrhundert? Oder kommt die skandinavische und die mesopotamische Konzeption aus einer gemeinsamen Quelle? Angesichts dieser komplexen Konzeption kann man wohl den Kollegen Zufall ausschließen: Ein hunds-köpfiger Bogenschütze als Monstrum auf einem Fresko (um 1.500) der Kirche von Vaksala in Uppland/Schweden. In: Kretzenbacher, 75, Tafel V, 4.



Sirius erscheint also in mesopotamischer Perspektive astronomisch wie mythologisch in größter Nähe zur Großen Mutter und der Zeit ihrer Befruchtung in der Unteren Welt. Der Hund als Begleittier des matriarchalen Sedna-Paradigmas wird von den Mesopotamiern also selbst am Himmel wiedererkannt, und zwar als eine

andere Manifestation der virgo coelestis (~ himmlische Jungfrau) am Fixsternhimmel, nämlich im Sirius-Sothisstern ... in seiner kalendarischen Bedeutung (Jeremias, 1929, 172).

Zwar hat Ishtar am Tierkreis auch ihre Erscheinung in der Jungfrau, und zwar insbesondere im Hauptstern des Sternbildes *Spica* (~ Ähre), und ist in diesem Zusammenhang in einem Nippurtext aus der Zeit um -2.000 bezeugt (Jeremias, 1929, 339), aber am

Fixsternhimmel offenbart sich Ishtar auch im „Bogenstern“, dem Sirius, der durch die Jahrtausende den Namen „Hundsstern“ trägt (ägyptisch Sothis), wohl aus dem kalendarischen Zeitalter, in dem der heliakische Aufgang dieses Gestirns die Sommersonnenwende („Hundstage“) angekündigt hat. Sirius ist in den späten Sphären der „große Hund“ des Orion (Jeremias, 1929, 339).

An der Sonnenwende begegnen sich Anfang und Ende; solche Wendepunkte sind besonders gefährdet. Bogen und Pfeile gelten zwar in Mesopotamien einerseits neben dem positiven Aspekt auch als königliche Waffen, aber der Monarchie vorausgegangen ist die tiefgründige Assoziation von Bogen und Pfeilen mit Krankheiten, v.a. Seuchen andererseits: Für die Seuchengötter Nergal in Mesopotamien und Resheph an der Levante ist der Bogen die typische Waffe (Schretter, 214), mit der sie unsichtbare, pestilenztragende Pfeile auf die Menschen abschießen können. Der Bogenstern ist daher - passend zum Hund - ambivalent konnotiert.

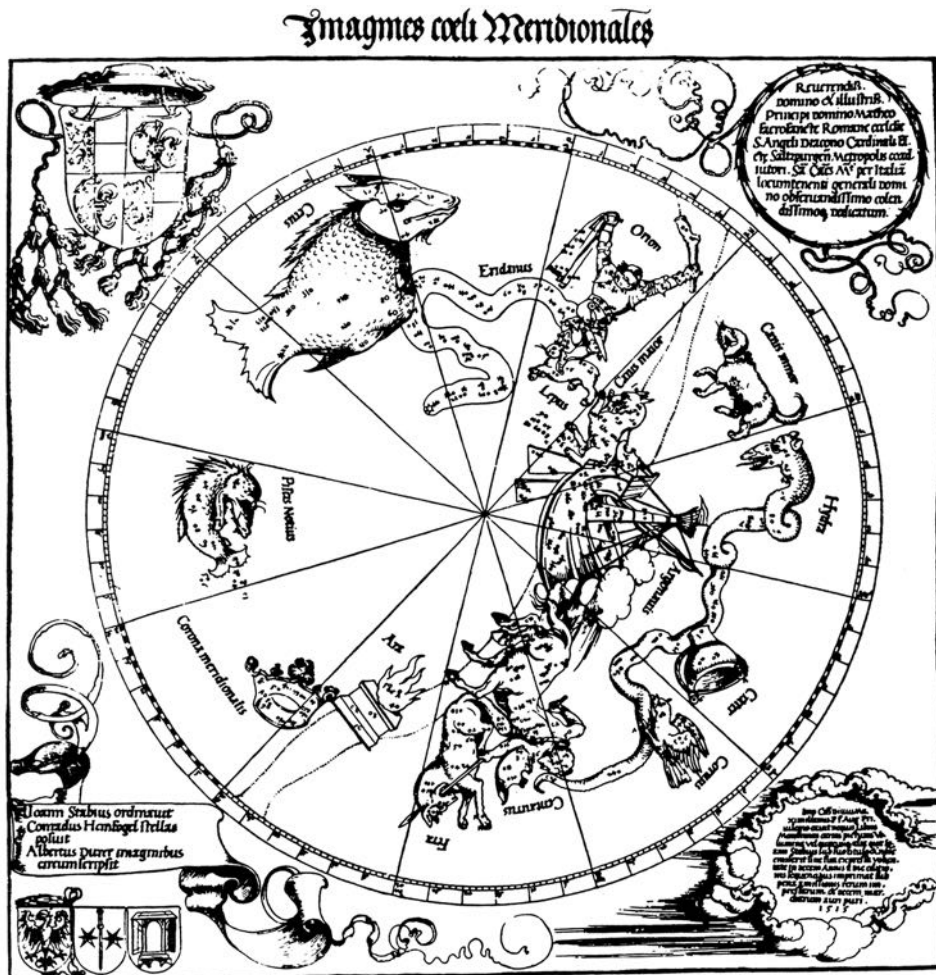
Das Sternbild Hund

Wir haben die astrale Bedeutung des Hundes in Mesopotamien bereits auf den *kudurru* erkannt oder errahnt (> 598-9: Abb. 146, 14 & 86.6), seine Assoziation mit dem Sternenthron der kriegerischen oder friedlichen Ishtar kennen wir auch (> 559: Abb. 158 & 366). Auf vielen mesopotamischen Siegeln sieht man ein springendes Tier, das andere Tiere verfolgt:

Ein nach vorn oder nach rückwärts blickendes Tier wird von einem hoch aufgerichteten, auf den Hinterbeinen stehenden Tier verfolgt. In einigen Fällen macht die Bestimmung des verfolgten Tieres Schwierigkeiten. Auf einigen Siegeln handelt es sich bei dem gejagten Tier sicher um ein Ziegentier (Abb. 398 (> unten), 399 > 599). Auf dem Siegel 401 (> 599) wird es sich um einen Stier und auf dem Siegel 402 (> 599) um eine Stute handeln, die ihr Fohlen säugt. Hier geht es jedoch darum, welches Tier der „Verfolger“ ist. Es ist - entgegen der Meinung einiger Autoren - immer ein Hund, der sich durch seine spitze Schnauze, seine Stehohren und den Ringelschwanz als solcher ausweist,



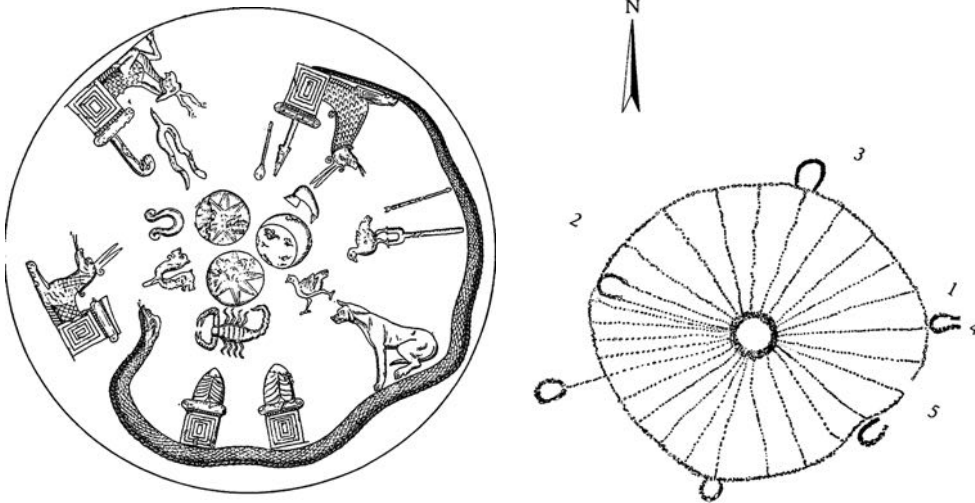
„Ein Hund springt ein Ziegentier von hinten an, seine Vorderläufe berühren den Boden nicht. Der Hund hat spitze Ohren und einen Ringelschwanz“, eher doch eine Herdenschutzhundrute; man beachte die Schlagfigur (> 321: Abb. 14). „Über ihm ein achtstrahliger Stern (~ Sonnengott?), unter ihm eine Raute. Das Ziegentier wendet den Kopf zurück, über ihm eine Mondsichel; Marmor, H 1,8 cm, Ø1,0 cm.“ Man vgl. die Szene mit dem saharischen Felsbild vom Widder und der hundeköpfigen Hirtin (> II, 187: Abb. 37). Zitat & Bild in: Göhde 2, 398.



Die Südhalkugel (?) mit dem Hund - die Reliefdarstellungen einiger mesopotamischer „kudurru“-Steine (> 599 & 70 ff.) werden als astronomische Darstellungen verstanden. In: Gaignebet, Rabelais, Abb. 146.

da ist sich unsere Altorientalistin und ausgebildete Zoologin Göhde (1, 128) absolut sicher. In der Tat wird der Hund von einigen Autoren als Löwe identifiziert, aber Göhde beharrt auf der zoologisch richtigen Einordnung als Hund, der als Sirius den Nutztieren das Leben schwermacht - der negative Aspekt des Sirius. Mit den Pleiaden (> rechts: Abb. 400) als dem landwirtschaftlich bedeutenden Siebengestirn (> II, 609) aber kommen wir vom negativen zum positiven Aspekt des Sirius als Anzeiger der Heiligen Hochzeit und in diesem Kontext zum Bild-

motiv der musizierenden Tiere, das in Mesopotamien und in Palästina bereits im ausgehenden Paläolithikum und im Mesolithikum nachgewiesen ist. Oppenheim hat die im nordmesopotamischen Tell Halaf gefundenen Orthostaten (> 602: Abb. 38 & > IV), die er der „Urbevölkerung“ zuschreibt und auf denen musizierende und tanzende Tiere dargestellt sind, „Tierkapellen“ genannt. Anati beschreibt ähnliche Orchester aus dem natuf-zeitlichen, also spätpaläo- und mesolithischen Palästina (> IV). Beide Forscher standen ziemlich ratlos vor diesen



Oben: Der obere Abschluss eines mesopotamischen „kudurru“-Steins - ist die Anordnung der Figuren auch von astronomischer Bedeutung? In: Seidl, Abb. 14. Rechts: „Das Diagramm des Bighorn Medicine Wheel repräsentiert die Sicht der Cheyenne-Indianer auf die hellsten Sterne des nördlichen Nachthimmels: Die Relation der äußeren Cairns (~Steinhaufen) mit dem zentralen Cairn bezieht sich auf Ereignisse am sommerlichen Nachthimmel - zu den wichtigsten gehören der sukzessive Aufgang des Aldebaran (hellster Stern im Stier), des Rigel (hellster Stern im Orion) und des Sirius (hellster Stern überhaupt).“ Stier, Orion und Sirius bilden eine auffallende Parallele zu mesopotamischen Siegeldarstellungen. Legende: 1 = Sonnenaufgang zur Sommersonnenwende; 2 = Sonnenuntergang zur Sommersonnenwende; 3 = Aufgang des Aldebaran; 4 = Aufgang des Rigel und 5 = Aufgang des Sirius. Zitat & Bild in: Schlesier, Abb. 86.6.



Verfolgte Tiere laufen von links nach rechts. „Über dem angegriffenen Tier - hier wohl ein Stier? - sieben Punkte“ ~ die Pleiaden als eine Analogie zu Lascaux (vgl. > I, 128: Abb. 5)? „Zwischen gejagtem Tier und Verfolger ein Pfeil im Boden“. Zitat & Bild in: Göhde 2, 400.



Neuassyrisches Rollsiegel: Hund verfolgt ein Tier, das sein Junges säugt. Laufrichtung von links nach rechts. Unter dem Hund ein undefinierbarer Vierfüßler, über dem Hund das Siebengestirn (~ Pleiaden). Zwischen Hund und verfolgtem Tier steht eine Pflanze. Schwarzer Hund und verfolgtem Tier steht eine Pflanze. Schwarzer Hund und verfolgtem Tier steht eine Pflanze. Schwarzer Hund und verfolgtem Tier steht eine Pflanze. Text & Bild in: Göhde 2, 402 (oben), 399 (unten links) & 401 (unten rechts).





Sitzendes Tier vor Tisch mit Gefäß. Ihm gegenüber ein Tier, das auf den Hinterbeinen steht. Dahinter auf den Hinterbeinen stehender Hund mit Leier. Über ihm ein Stern. Serpentin, H 2,5 cm, Ø 1,5 cm; neuassyrisches Rollsiegel. Text & Bild in: Göhde 2, 419. Rechts: Älteste (?) sumerische Darstellung der „Tierfabeln“ - wie Jeremias 1929 die Darstellung verflacht - vom Königsgrab der Nekropole von Ur: Ein Mosaik von geschnittenen Muschelpfättchen, in Paste eingelegt und zwischen den Vorderbeinen des Blaubart-Stiers eingesetzt: Im 1. Register ein „Herr der Tiere“ (Dumuzi?) mit dem Wisent, dem Wappentier von Ur. 2. Register: Der Löwe als König (?) der Tiere mit Bierkrug und Schale, Fuchs oder Hund als Diener des Löwen, mit Tischgestell, auf dem die erbeuteten Leckerbissen, Rinds- und Schweinskopf und Schinken liegen. 3. Register: Leierspielender Esel, tanzender Bär und flötenspielendes Hündchen, das an den flötenspielenden Caniden auf der Löwenjagd-Palette erinnert (> 347: Abb. 128). 4. Register: Tanzender Skorpionsmensch (Maskenfigur) mit Kastagnetten, ihm folgend eine Gazelle mit Trinkbechern. Rechts Bierkrug mit Stechheber im Halse. Beschreibung zum größten Teil von und Bild in: Jeremias, 1929, Abb. 241.



Ein auf einem Hocker sitzendes Tier trinkt mittels Trinkrohr aus einem auf einem kleinen Tisch stehenden Gefäß. Ihm gegenüber ein auf den Hinterbeinen stehendes Tier, Ringelschwanz erkennbar, das eine Leier in seinen Vorderpfoten hält. Mondsichel, achtstrahliger Stern und eine Raute von oben nach unten, außerdem das Siebengestirn (~ Pleiaden). Serpentin, H 2,5 cm, Ø 0,9 cm; neuassyrisch. Text & Bild in: Göhde 2, 418.



ungewöhnlichen Darstellungen, aber spätestens mit den frühen mesopotamischen Siegeldarstellungen dieses Motivs erkennen wir zum einen die Assoziation an die Heilige Hochzeit, zum andern die astral-kosmische Überhöhung dieser Heiligen Hochzeit: Den Hund, der die Leier spielt (> 600: Abb. 418 & 419), versteht Göhde (1, 129) als Hund der Gula, da das Lieblingsinstrument dieser Göttin die Leier gewesen sein soll. Das Sternbild der Leier, das auch als Sternbild der Ziege (~ Ziegentier > 597: Abb. 398) bezeichnet wurde, ist identisch mit dem Sternbild, in dem die Göttin Gula astral erscheint.

Auch die Rauten auf kassitischen Siegeln seien als das Sternbild *Leier* aufzufassen, meint Göhde, da das Sternbild die Form einer Raute hat, ein geometrisches Muster, das nicht nur Kynosophen auch als isoliert dargestellte und folglich zeremoniell exhibierte Vulva der Göttin identifizieren können (> 518: Abb. 409).

Dem trinkenden Tier gegenüber steht, hoch aufgerichtet ... ein behaartes Tier mit Blickrichtung auf das Sitzende. Hinter diesem, ebenfalls auf den Hinterläufen stehend, ein Hund mit den für ihn typischen Kennzeichen, der in seinen Vorderpfoten eine Leier hält (> 600: Abb. 418). Auf beiden Siegeln (> 600: Abb. 419) ist zusätzlich ein achtstrahliger Stern zu sehen (von Moortgat (144) als Samas/Schamasch ~ der Sonnengott identifiziert), auf dem Siegel Nr. 418 zusätzlich eine Mondsichel, sieben Punkte (~ die Pleiaden) und eine Raute. Vergleiche dazu auch die Darstellung einer Tierkapelle auf einem Siegel (?) aus Tell Halaf (> 602 & 656-7: H3) und einem weiteren Siegel, das einen Teil einer solchen Tierkapelle wiedergibt. Eine Deutung dieser Darstellungen von Tierkapellen könnte im astralen Bereich liegen. So könnte der Hund das Sternbild „Herkules“ versinnbildlichen, das dem Sternbild „Leier“ (Lyra = das Sternbild EN.ZU =

Gula) gegenübersteht. Mit der vom Hund gehaltenen Leier wäre dann eine Beziehung zu dem Sternbild des selben Namens gegeben, das die Göttin Gula am Himmel symbolisiert,

meint Göhde (1, 132) und übersieht, dass die beiden Sternbilder sich gegenüberstehen, d.h. dass der Hund als Sternbild kaum das Sternbild der Gula in seinen Pfoten halten kann. Trifft der astrale Aspekt vielleicht doch zu, so ist gemäß dem Grundsatz *Wie droben, so drunten* durch diesen kleinen Fehler im System der Hinweis gegeben, dass die Szene noch weitere Bedeutungskomponenten haben kann oder gar haben muss:

Drunten hielte dann der Hund die Gula in Händen, pardon: in Pfoten, oder trüge er sie gar auf seinen Pfoten? Dann könnte Göhdes erster Gedanke ans Sternbild *Hercules*, in Mesopotamien hündisch konnotiert (> 567), eher zutreffen: Hercules/Herakles als noch nicht patriarchalisierter Held wäre mit dem Hund als Freier der Göttin Gula zu identifizieren. Nehmen wir den musikalischen Aspekt hinzu: Sphärenmusik im Sinn Platons mag hier wie auch in Palästina (> IV) eine Komponente sein, dann konvergieren in der Leier Musik und Astronomie, aber Musik wird in Mesopotamien auch und gerade gemacht zur Heiligen Hochzeit - nach mesopotamischen Texten hat Renger das spezifisch mesopotamische Ritual der Heiligen Hochzeit dargestellt:

Danach lässt sich das Geschehen etwa, wie folgt, rekonstruieren: Gaukler und Musikanten treten vor (der Göttin) Inanna auf (vgl. das 3. Register von Abb. 241: > 600), und (Opfer)-Gaben für das (später stattfindende) Festmahl werden herbei gebracht (> 2. Register der Abb. 241). Inannas Thronszitz wird aufgestellt, ihr Lager bereitet: Inanna badet und salbt sich; Beilager ... Nach Vollzug des Beilagers entscheidet Inanna dem König das Geschick; anschließend Festmahl (Renger, 255-6).



Die größere „Tier-Kapelle“ vom Tell Halaf (vgl. meine genauere Analyse in > IV). In: Oppenheim, Tafel 38.

Renger betont, dass das frühmesopotamische Ritual der Heiligen Hochzeit Teil der Zeremonien ist, die mit der Thronbesteigung eines Königs von Ur III bzw. Isin (> 656-7: K6) verbunden waren, weil Inanna das Schicksal des Königs entscheidet, indem sie ihn der königlichen Insignien für würdig befindet oder nicht. Das macht nur Sinn bei der kronprinzlichen Thronbesteigung.

Jetzt interessiert uns weniger dieser zusätzliche, aber immer willkommene Beleg für meine These, dass Heilige Hochzeit, Thronnachfolge und kronprinzlicher Umlauf mit Hund eng verknüpft sind - jetzt ist eher von Belang, dass die musikalische Vorbereitung des zentralen Akts kein - wie bei Rossini z.B. - weitgehend beliebiges und austauschbares Opernvorspiel ist, sondern bereits essentiell mit der zentralen Szene verknüpft ist:

Tanz und Musik erfüllen die Funktion des Einschwingvorgangs, mit dem das Tremolo der Streicher in eine Bruckner-Sinfonie einführt - frei nach Celibidache: Ginge schon

hier etwas schief, sollte man die Aufführung eigentlich abbrechen, denn sie könnte nicht zum Ziel gelangen: Der Weg ist das Ziel im Anfang ist bereits das Ende der gesamten Unternehmung präsent.

Deshalb auch sehen wir einige der wesentlichen Requisiten der Heiligen Hochzeit schon auf den Tierkapellen als Repräsentanten des 1. Akts (> 139-40) dargestellt: Sie müssen von Beginn an präsent sein.

Dass die Heilige Hochzeit des dynastischen Mesopotamien *keine älteren Vorstufen gehabt haben sollte*, kann auch Renger (258) nicht glauben, hält aber nur Mutmaßungen über deren Charakter für möglich und gibt zu bedenken, dass

das relative Alter eines Rituals, in dem die Vereinigung von Mensch und Gottheit ein konstitutives Element ist, auch bestimmt wird durch das Aufkommen anthropomorpher Gottesvorstellungen.

Deshalb ziehe ich es ja vor, das Zeremoniell vor seiner bronze-zeitlichen demetrischen Verrechtlichung - wie sie Bachofen beschreibt - lieber *Heilige Paarung* zu nennen, um den Ehe-Aspekt der Heiligen Hochzeit als Modernisierung zu kennzeichnen und um auch den Wechsel von tiergestaltigen zu menschengestaltigen Teilnehmern in der Bezeichnung des Zeremoniells selbst zu versprachlichen. Die Orthostaten aus dem Tell Halaf (> links), die noch, gemäß Oppenheims traditioneller Einschätzung (aus den 1930er Jahren) und gemäß moderner ^{14}C -Methode auf -5.845 ± 35 datiert (Hijjara, 108), von der drawidischen Bevölkerung Mesopotamiens angefertigt wurden und auf denen sogenannte „Tierkapellen“ dargestellt sind, sind m.E. Belege für die nicht-menschengestaltige Form des Zeremoniells, die in den mesopotamischen Darstellungen der dynastischen Zeit tradiert wird. Deshalb gehe ich gegen Renger davon aus, dass wir mit den sogenannten „Tierkapellen“ einen Einblick in die vor-anthropomorphe Durchführung des Zeremoniells erhalten, wie ja auch *KUR* ein vor-anthropomorphes Totem war (> 112 ff.). Davon gibt es auf altbabylonischen Terrakotta-Reliefs noch kynosophisch interessante Spuren, denn diese Reliefs zeigen nicht nur sitzende oder schreitende *Molosserhunde*, wie man oft liest - auch eine kleinere Hundevariante oder -rasse ist zu sehen auf einer Darstellung, mit der Ruth Opificius (233) hinsichtlich der Deutung *besondere Schwierigkeiten* hat, wie sie unumwunden zugibt (> rechts oben):

Es handelt sich dabei offenbar um eine „Hirtenszene“ ..., denn vor und hinter dem tanzenden Hirten sehen wir einen Hund und ein Schwein. Der Hirte ist nackt und spielt bzw. schwingt eine Laute in der Hand, wie sie das „krummbeinige Männchen“ gelegentlich hält. Vielleicht sind der Hirte und das kahlköpfige krummbeinige Männchen identisch miteinander, denn die krummen Beine des Männchens könnte man



Nur ein(e) Schweinehirt(in) mit Hund? In: Opificius, Abb. 579.

auch als Darstellung einer Tanzbewegung auffassen. Dann würden wir uns in diesem Falle nicht in einer kultischen, sondern eher einer mythischen Szene befinden, wofür auch die ländliche Umgebung der Darstellung spricht (Opificius, 233-4).

Träfe zu, dass es sich um eine Szene handelt, die als Hauptepisode eines Mythos in *ländlicher Umgebung* spielt, dann würde der ländliche Aspekt durch Schwein und Hund denotiert. Das setzt voraus, dass beide Tiere naturalistisch gezeigt werden. Dann müsste der Hund eine Art Schweinehütehund sein. Nun werden Hirten zwar auch in der altbabylonischen Zeit meist nackt dargestellt, aber dann ganz nackt, nicht mit einem Gürtel „bekleidet“, der eher auf eine kultische denn eine mythische Szene hinweist. Welches Hauptereignis von welchem Mythos soll hier denn dargestellt sein? Der Gürtel scheint dreifach geriffelt zu sein, womit er analog zum „Hunde-Halsband“ (> 125: Abb. 612) der Hierodulen zu sehen wäre. Auch dieses Detail indiziert eher einen Ausschnitt aus einer Heiligen Hochzeit, zumal der „Hirte“ m.E. nicht tanzt, sondern auf einem Schemel sitzt. Der „Hirte“ wäre dann als Musiker (analog zu den „Tierkapellen“ vom Tell Halaf; > 602) eher ein Angehöriger des Tempel-Personals wie die Hierodule auch, beide als solche ausgewiesen über den dreifach geriffelten Gürtel bzw. das dreifach geriffelte Halsband.

Vom Sirius zurück zu Ishtar mit einem Umweg über Rotkäppchen

Das Ishtar-Fest fand statt im „Monat des Erscheinens des Bogenstern“; dabei wird der Wagen der Göttin mit Löwen bespannt, und der König als Personifikation der männlichen Rettergestalt ergreift die Zügel, um den Wagen zu führen. Aber auch hier zeigt sich, dass hinter den Rettern immer letzten Endes die Große Mutter steht (Jeremias, 1929, 289). Ishtar und der Bogenstern - der Hund und die Jung(e)-Frau: Etwas verwickelt, wie ich zugeben muss, aber immerhin: Das alte, junge Paar des Mädchens, das einen Hund heiratete, ist in diesen mesopotamischen Astronomie-Kenntnissen aufgehoben - wahrscheinlich in der dreifachen Bedeutung des Wortes. Bevor Orion zum kosmischen Jäger wurde, galt er in Sumer als der treue Himmelshirte, als der Bote des Anu und der Ishtar. Hinter ihm steht der *Hahn*, wie es im astronomischen Lehrbuch *Pflugstern* heißt (Jeremias, 1929, 232) und wie wir es noch bei den nördlichen Nachbarn der Chinesen, nämlich in den Regeln der K'i-tan-Astrologie, antreffen werden (> IV). Kynosophisch besonders bemerkenswert ist die mesopotamische Identifikation des Orion

mit Papsukal, der in der Höllenfahrt der Ishtar als Götterbote in die Unterwelt steigt, um Ishtar zu erlösen. Schon das spricht dafür, dass er eine Tamuzgestalt ist, die erlöst und erlöst wird ... Als göttliche Leidensgestalt benennt Orion auch ein anderer Text aus Asurbanipals Bibliothek: ... „ der mit der Waffe erschlagen ist“. In der bis auf uns gekommenen mythischen Sage ist Orion der an den Himmel gefesselte Riese. Das entspricht wirklich dem Phantasiebild,

meint auch der unkynosophische Jeremias (1929, 232). Papsukal haben wir schon in der Kammer der Entscheidung über das Königsschicksal kennengelernt: Er hält sich auf am zentralen Ort der Heiligen Hochzeit! Wie

am Himmel, so auch auf Erden! Wir werden noch in der keltischen Mythologie eine Parallelgestalt zu Papsukal kennenlernen (> 571: Abb. 45), die ich als hirschgehörnten Gott Cernunnos schon kurz im 1. Band vorgestellt (> I, 55: Abb. 30) und in diesem Band vertieft habe (> 205-6), und die unabhängig von keltischem Einfluss, aber vielleicht verbunden mit den mesopotamischen Vorstellungen, in der Harappa-Kultur des Indus-Tals bezeugt ist, dort aber als eine Gottheit, die schon aus der Vorgängerkultur, also aus drawidisch-elamischen Quellen stammt.

Bindeglied zwischen der keltischen und indischen Konzeption könnte der anatolische Gott auf einem Hirsch sein (> 547: Abb. 1). Liegt es nahe, ein genetisches Verhältnis zwischen dem Indus-Gott und Papsukal anzunehmen, so indiziert die keltische Parallele einen gemeinsamen Ursprung aller drei Vorstellungen im paläolithischen Hirsch-Zeremoniell, zumal dem mesopotamischen Gott Ningirsu bei Opfermahlzeiten die Milch der Hirschkuh vorgesetzt und Hirsche wohl zu diesem Zweck in Tempeln gehalten wurden (Salonen, 161). Die Milchstraße wölbt sich in unserem Breitengrad ziemlich weit entfernt vom Pol, aber in der Breite von Babylon (> 656-7: K5) steigt sie noch heute viel höher:

Wenn man sich auf seiner Sternkarte den Horizont von Babylon für die Zeit einstellt, in der der Frühlingsstand der Sonne in den Zwillingen und der Herbststand im Schützen gestanden hat, was etwa bis 4000 v.Chr. der Fall gewesen ist, stand im Frühlingsäquinoktium die Milchstraße vertikal über dem Beschauer, gleich einem wundervollen sternenbehangenen Baume ... Im Stierzeitalter kommt für die Phantasie, die den Himmel beobachtet, noch eine Merkwürdigkeit hinzu. Damals (also etwa zur Hammurabizeit), war der Herbststand der Sonne im Skorpion, mit dem der Orion auf- und untergeht (vgl. Orion ~ Hund und Skorpion als mög-

liche kalendarische Anzeiger der Heiligen Hochzeit auf Siegeln > 127: Abb. 357). *Orions Haupt schien am Himmelsbaum der Milchstraße zu hängen, wenn es im Frühling in und mit dem Stier aufging* (Jeremias, 1929, 236-7).

Orion interessiert uns nur kynosophisch. Deshalb ist die Parallele mit dem Weltenbaum, auf dem der Schamane auf- und niedersteigt, bemerkenswert; noch enger wird die Parallele, wenn wir uns erinnern, dass der nordische Urschamane Odin neun Tage im Weltenbaum hing (> IV), so wie Orions Haupt am Himmelsbaum der Milchstraße zu hängen schien. Orion erscheint den Mesopotamiern als ein Riese, der am Himmelsbaum hängt. Hatten die Germanen die Gelegenheit, die Milchstraße ebenso über sich zu sehen wie die Mesopotamier? Wenn nicht, dann scheint die Parallele zwischen Odins Hängen am Weltenbaum und Orions Hängen an der Milchstraße auf eine gemeinsame Quelle zurückzugehen. Orion ist astronomisch bereits mit dem Hund konnotiert, Odin wird von zwei Hunden, heroisiert auch von zwei Wölfen begleitet. Sirius liegt nah genug am Himmelsäquator, so dass man ihn von fast jedem Punkt auf der Erde, die Polargebiete ausgenommen, sehen kann (Polakis, 52). Dabei spielte Sirius in den südlichen Mittelmeerländern wie in Ägypten eine andere Rolle als bei den Griechen und Römern: Bei den Ägyptern kündigte sein Sichtbarwerden im Osten die Nilflut an, die einzigartige Voraussetzung der ägyptischen Landwirtschaft und Kultur. Bei Römern und Griechen lag Sirius mit der Sonne von der zweiten Julihälfte und den ganzen August in derselben Himmelsregion: Beide Himmelskörpersteigerten die Hitze des Sommers ins fast Unerträgliche. Die heißesten Tage des Jahres waren die Hundsternstage, die dann verkürzt wurden zu den Hundstagen. Im zweiten Teil der Bezeichnung *kalbu siru* ist vermutlich der Stern, der uns hier besonders interessiert, historisch zum ersten Mal benannt - es ist der Sirius: Sein Erscheinen war Angelpunkt des Jahres.

Sirius und Rotkäppchen - ambivalente Erwartungen

Das Datum dieses astronomischen Ereignisses war der Wendepunkt des Jahres, das, was heute der 31. Dezember ist, und es war beladen mit Furcht und Heilserwartung, wohl mehr als heute zu Silvester üblich ist: Das alte Jahr stirbt, das neue Jahr wird geboren. Und es ist nicht nur der Tod des alten Jahres, sondern auch die alles umbringende Hitze des Mittsommers: Die Hundstage. Sie wurden in der griechischen und römischen Antike erlebt als ein plötzliches Öffnen der Pforten der Unterwelt, als ein weit aufgerissenes Hundemaul, das die Toten ausspeit, vor allem die unbeerdigten Toten, die in der Alten Welt als hundegestaltig gedacht waren und die von schrecklichen Hunden bewacht oder gar gehütet werden. Das ist eine im indo-europäischen Raum weit verbreitete Vorstellung (dazu gehören die 50 Rinder des Apollon (> IV), die verlorenen Seelen der Hekate (> 466 ff.) und die Ochsen des Geryoneus, der mit seinem roten Herdenschutzhund Orth(r)os von Herakles getötet wurde (> 576). Der Hundstern Sirius wurde erlebt als eine Flamme, die ausgespien war vom Himmelshund, dem Sternbild Canis Major (~ Großer Hund): Aus dieser Konzeption entstand wohl das Drachen-Motiv (> 211-3; auch Hundedrache: > 76 & Abb. 4; Schlangendrache: > 72, 75, 80; Löwendrache: > 72, 75, 76, 79-80). Auch in räumlich weit entfernten Kulturen, die zu ihrer Zeit keinen Kontakt mit dem mittelmeeerischen Kulturraum hatten, sind die Hundstage ähnlich ambivalent oder gar negativ besetzt. So kennen die Tibeter einen Schwarzen Himmelshund, der in ihrer sonst sehr hundefreundlichen Mythologie wie ein Fremdkörper wirkt - ihm werden ausgesprochen feindselige Eigenschaften zugeschrieben, er bedroht besonders die Kinder und verhindert Knabengeburt. Er gefährdet auch die Frauen und heiratsfähigen Mädchen und bereitet den Ehemännern Kummer und Schande. Um dem vorzubeugen, bringt man an Fingern, Handflächen

und Ohren einer Braut magische Zeichen an, auch soll ein Fadenkreuz, aus bunten Fäden errichtet, schützende Wirkung haben, wenn ein Hundeschädel an ihm niedergelegt wird (Hummel, 358). Hier liegt vielleicht eine patriarchale Umformung der vorhergehenden matristischen Praxis vor, Mädchen etwas besser zu behandeln als Jungen. Auch spricht hier die patriarchale Angst sich deutlich aus, Frauen oder heiratsfähige Mädchen könnten eigene Vorstellungen von Sexualität und vom künftigen Partner entwickeln. Diese Vorstellungen werden dann als abartig qualifiziert, indem man ihnen sexuellen Verkehr mit Hunden unterstellt. Von Tibet aus ergeben sich Parallelen oder gar langfristig vermittelte Wechselwirkungen einerseits zum altiranischen Awesta (> IV), das auch einen wolfs- oder hundeköpfigen Dämon kennt, der Knaben frisst oder sie gar schon im Mutterleib hinmeuchelt. Und andererseits gibt es Parallelen oder Wechselwirkungen zum Alten China, das eine Konstellation kannte, die auch zu einem himmlischen Wolf in Beziehung stand. In der Chou-Zeit wurde nach diesem himmlischen Wolf geschossen - auch die Tibeter schossen in die Luft, um bei Geburten diesen bösen Geist zu vertreiben (Hummel, 357). Dieser Himmelswolf oder Himmelshund ist - wie neuere chinesische Lexika informieren - der Sirius im Sternbild des Großen Hundes, der die bösartigen Hundstage regiert, da er in dieser Zeit mit der Sonne aufgeht. In China sind die "Fu-Feiern" anlässlich der Hundstage seit der Chou-Zeit nachweisbar: Man ging mit Hundopfern gegen die bösen Einflüsse dieser heißesten Wochen des Jahres vor. Eine homöopathische Behandlung des Übels, denn man versuchte Gleiches mit Gleichem zu kurieren. Im -1. Jahrtausend brachten die chinesischen Kaiser dem Himmelshund Opfer dar, und der Himmelshund wurde *Der Verschlingende* genannt, der auf Erden Unheil stiftet (Hummel, 357). Auch die Mongolen begingen dieses Fest, statt aber echte Hunde zu opfern, schossen sie mit Pfeilen auf Stroh Hunde, um die Kinder, insbeson-

dere natürlich die Knaben, zu beschützen. Die Elemente des Mythos (Stern, Hund, Pfeil) sind beständig, nur ihre Anordnung hat sich verschoben. Das Bild eines Schutzheiligen, der diesen Kampf für die besorgten Eltern unternimmt, hing früher in vielen chinesischen Schlafräumen (Hummel, 357). Die Chou-Zeit Chinas, in der erstmalig der Himmelshund bzw. der Himmelswolf auftritt, ist reich an Traditionen, die vom Norden und Nordwesten eingedrungen sind. Aber bereits um -2.000 kommen mit der Long-Shan-Kultur Traditionen aus dem ostkaspischen Raum nach China, die von den Ur-Indoeuropäern (> IV) und von deren östlichen Nachbarn beeinflusst sind. Eine Zeugin für diese uralte eurasische Tradition findet man selbst im deutschen Märchenwald wieder: Die Elemente des Mythos - wenn auch nicht alle -, sind in der Erzählung vom *Rotkäppchen* präsent: Hier ist es kein Knabe, sondern noch ein Mädchen, das vom alles verschlingenden Wolf bedroht ist (es handelt sich vermutlich um die egalitäre Urform des Märchens). Dieses mit dem Wolf bzw. dem Hund verbundene Verschlingungsmotiv ist einerseits verknüpft mit dem Sternbild des Großen Hundes, der ja eine weit aufgerissene Hundeschnauze darstellt, und andererseits führt es zu der uralten Bestattungssitte des Leichenaussetzens im Alten Eurasien (> IV), als Hunde und Vögel die Exkarnation der Verstorbenen erledigten. Der Hund verrichtet aber nicht nur diese praktische Arbeit, sondern die Exkarnation ist Bedingung für eine glückliche Aufnahme im Jenseits: Der Hund ist deshalb in weiten Teilen Eurasiens Seelengeleiter, Jenseitswächter und verkörpert das Tod-Leben-Prinzip: Werden ist nur durch Vergehen möglich. Das deutsche Märchen vom Wolf, der Enkelin und Großmutter verschlingt, ist nicht das einzige Indiz für die Vermutung, dass das Verschlingungsmotiv im gesamten archaischen Eurasien verbreitet war, ausgenommen den Südosten Asiens (Hummel, 359), wo deshalb der Hund auch als Jenseitswächter nicht bekannt ist. Eine weitere Tradition spricht für die Annahme einer

eurasischen Grundmythologie: Die Vorstellung von einer weißgekleideten Gottheit, zunächst als Erscheinungsform der Großen Göttin (> V), dann als weißbärtiger Gott des Himmelsraumes, der über die Geister der Luft gebietet, ist in verschiedensten Varianten vom weißbärtigen Alten Vater Khen-pa der Tibeter bis zur Weißen Göttin Alteleuropas nachweisbar. Diese weiße Gottheit wird von weißen Hunden begleitet - oder sie reitet auf einem Hund... Die mythologische Konvergenz zwischen dem dämonischen Himmelshund und dem Reittier des tibetischen Khen-pa und die Beziehung zwischen weißem Hund und weißer Gottheit behandle ich später (> IV), da ich mich jetzt wieder der astronomisch-astrologischen Seite des Hundes zuwenden will.

Ambivalente Erwartungen an Sirius in Indien: *Dattatreya*

Die drei Hauptgottheiten des Hinduismus werden in der Mythologie alle zusammen an einem Platz am Himmel vorgestellt, der bei der *vernal* (~ Tagundnachtgleiche im Orion zu sehen ist: Vishnu stellt die glückliche Zeit dar, Rudra herrscht über die Stürme, und Prajapati, der Opfergott, beginnt das neue Jahr. An diesem mythischen Ort wurde Varaha von Vishnu getötet und Vritra von Indra, und hier jagte Rudra Prajapati in der Gestalt von Yajna oder opferte sich selbst, je nach Überlieferung (Soman, 110), wodurch er zu einer Analogie des germanischen Gottes Odin (> IV) wird. Der göttliche Ganges-Strom, der die obere von der unteren Welt trennt, befindet sich ebenfalls in dieser Himmelsregion, und durch oder über ihn führt der Weg in das Gebiet Yamas (> IV), wo die Seelen sich nach dem irdischen Leben aufhalten und an dessen Eingang die zwei Hunde der Sarameya wachen. Die Dreifaltigkeit der Hindu-Religion fand sich in der Konstellation des Orion vollkommen verkörpert zur Zeit der Winter-Tagundnachtgleichen, wie es im RigVeda erklärt ist (1, 61, 7). In späte-

ren Schriften wird die Dreifaltigkeit dargestellt vom dreiköpfigen *Dattatreya*, dem angeblich die vier Veden in Gestalt von vier Hunden folgen: *Datta* bedeutet *gegeben*, und *Atreya* heißt *von Atri*. Von *Atri*, der göttlichen Personifikation des Feuers, wurden das Feuer (~ *agni*), die Hitze und die Reinigung durchs Feuer gegeben. Der Wagen, auf dem *agni* am Himmel fährt, wird *Shwana/swan* (~ Hund) genannt und besteht aus vier Hunden. Eine babylonische Analogie sind die vier an den Sternenhimmel versetzten Hunde des Marduk (oder des Mero-dach), die auch den Jupitermonden entsprechen (Albrecht, 32), da Marduk in einer bestimmten Konjunktion als Jupiter aufgefasst wird.

Auf Tonmodellen sind ihnen Namen beigegeben wie z.B. Vielfraß, was für einen indoeuropäischen Import sprechen könnte, wie Alföldis (73ff.) Bemerkung zum Wiesel nahelegt, man sollte aber die Gefräßigkeit des Hundes nicht direkt an den Vielfraß als sibirisches Tier koppeln, wie man in afrikanischen Mythen zum Ursprung des Todes sehen kann (> VI). Gewöhnlich werden in Indien Gottheiten auf einem Wagen vorgestellt, der aus einem Hund besteht. *Dattatreya* aber wird mit einer Kuh und vier Hunden vorgestellt. Auch in der hinduistischen Mythologie steht der Hund also in engstem Zusammenhang mit der Gottheit, die den Menschen das Feuer brachte, auch wenn der Hund hier nicht zum Kulturbringer selbst avanciert. Und wieder wird die Idee verbildlicht vom Orion-Sternbild, das drei Sterne in seinem "Kopf" hat und dem an seiner Basis der *canis major* (~ der Große Hund) folgt. Der Kleine Hund (*canis minor*) wird von den Griechen *Pro-Cyon* und im Sanscrit *Prash-va* (beides ~ Vor-Hund) genannt. Er steht Orion und dem Großen Hund gegenüber: In der Mitte der Achse, die Orion und der Große Hund mit seinem Hauptstern Sirius bilden und zu der parallel die Milchstraße „fließt“, steht jenseits der Milchstraße der Kleine Hund mit seinem Hauptstern Pro-Cyon.

**Ambivalente Erwartungen an
Sirius in Athen und Rom:
Kynophontis, Wein und
die Furnalien**

Auch einige der zwölf Heldentaten des Herakles stehen in Zusammenhang mit dem Hund, genauer: mit den Hundstagen. Das Herakles-Fest fiel im alten Griechenland auf den 25. Juli; am selben Tag feierte man in Argos (> IV) das Kynophontis-Fest (~ Masaker der Hunde).

Die Römer hielten ihre Furnalien am selben Tag ab und opferten der Göttin Furina braunrote (See)-Hunde. *Furina* ist nichts anderes als die Latinisierung der griechischen Erinyen (~ Furien), die die Seelen und Körper von Verbrechern jagten. Die römischen Laren, sehr ursprünglich-römische Götter im ansonsten recht internationalen Pantheon Roms, die Heim und Herd, aber auch die Felder bewachten, wurden als Hunde oder als in Hundefelle gekleidete Menschen aufgefasst (nebenbei bemerkt: Die Felder bewachen kann nur ein Hund, der Furche steht, mithin ein Hütehund). Aber Furnalien und Kynophontis werfen kein ambivalentes, sondern ein rein negatives Licht auf den Hund der Sommerhitze.

Das war aber nicht immer so, besonders nicht bei den Griechen, wo sich neben dem patriarchalen Hass auf den Hund Reste seiner früheren ambivalenten Einschätzung erhielten: Leda mit dem Schwan ist den Lesern bekannt - aber wie steht es mit Leda Schwester, Althaia genannt? Sie *hatte ihren Namen von der in den Sümpfen wachsenden Malve*, und wir erinnern uns, dass das exemplarische Heiligtum der matriarchalen Hera, das Heraion auf Samos, an einem Sumpf errichtet wurde (> 162). Die Sumpf-Metaphorik hat Bachofen zwar für sein Hetärismus-Konzept etwas zu sehr ausgenutzt, aber dass Sumpf und psychologisches Matriarchat zusammenpassen, konnten wir bereits feststellen. Doch zurück zu Althaia, genauer: Zu ihrem Mann, der König von Ka-

lydon war und Oineus hieß - auch sein Name ist sehr beziehungsreich, denn *oinos* bezeichnet den Wein. Wie Oineus trugen auch andere Könige mit ähnlichen Namen

sehr unterweltliche Züge: besonders Oinomaos, der seinen Palast mit den abgeschlagenen Köpfen der Freier der Hippodameia schmückte (Kerényi, *Mythologie* 2, 95).

Dieser Oinomaos hatte aber auch allen Grund zur Freude, war er doch offensichtlich der Sieger im grausamen Wettkampf um die edle Hippodameia, die wahrscheinlich nicht immer eine Hippe war: Vor der Domestikation des Pferds wird die Dame wahrscheinlich andere, aber ebenfalls sehr tierische Namen getragen haben. Vielleicht war sie in der Frühzeit sogar eine Hündin. Das wird nicht mehr zu beweisen sein.

Aber dass wir es in dieser kurzen Erzählung von Oinomaos mit Resten der Heiligen Hochzeit zu tun haben, dürfte schon deutlich geworden sein. Von Oineus ist nicht so Grausames bekannt geworden, aber hatte einen Bruder, der ihn später vertrieben haben soll: Die Frist des (Halb)-Jahreskönigs war um, ein frischer Nachfolger musste her - das war ab einer bestimmten Phase der Zwillingsbrüder, wie wir bereits bei Herakles sahen. Auch hier also Rudimente der Heiligen Hochzeit; und dass Oineus seinen Sohn erschlagen hat,

weil er den Weingarten seines Vaters nicht achtete und über dessen Graben sprang (Kerényi, *Mythologie* 2, 95),

sollten wir nicht so einfach glauben: Es ist zwar schade um den Sohn, aber der wird sich etwas mehr herausgenommen haben als nur den Weingarten nicht zu achten - des Vaters ewig junge Mutter dürfte sich hinter diesem Weingarten verstecken, wie anderwärts das Feld gepflügt wird, wenn man(n) vom Koitus spricht. Der Sohn als Konkurrent des Vaters: Der frische Jünglings-

geliebte wollte zu früh die Nachfolge antreten - der Alte war noch zu wachsam. Dieser Alte, Oineus mit Namen, stammte einer Variante seiner Genealogie zufolge ab von Aitolos, dem Namensgeber der Aitoler, einer anderen Genealogie zufolge von Deukalion,

dessen Sohn Orestheus der Großvater des Oineus war. Aitolos war danach erst der Sohn des Oineus. Orestheus, der „Bergmann“, besaß eine Hündin, von der erzählt wurde, dass sie einen Stock gebär. Orestheus begrub den Stock, und es stellte sich bald heraus, dass es der erste Weinstock war. So konnte auch die Hündin keine andere sein als der Hund am Himmel, der Sirius, der den Wein reifen lässt,

schlussfolgert Kerényi (2, 95) ganz in unserem kynosophischen Sinn - den Hund als Kulturbringer - stellvertretend für jeden Weinfreund - erkennend - und liefert uns gleich noch eine weitere Information, die auszuwerten er großzügig uns Kynosophen überlässt:

Der Sohn dieses Orestheus, der nicht „Bergmann“ genannt wurde, weil er im Innern der Berge hauste, sondern wahrscheinlich, weil er mit seiner Hündin das Leben eines Jägers führte, hieß schon Phytios, der „Pflanzer“, und dessen Sohn Oineus (Kerényi, Mythologie 2, 95).

Zunächst erkennen wir eine klare Filiation der Wirtschaftsweise: Zuerst ist der Mensch Jäger, dann Pflanzer, dann Winzer. Ob dieser Mensch immer ein Mann war, wie die griechische Genealogie wie selbstverständlich voraussetzt, das kann bezweifelt werden. Aber sei's drum: Orestheus ist also angeblich ein „Bergmann“, weil er im Gebirge jagt. Mit seiner Hündin. Diese lakonische Mitteilung lässt Raum für kynosophische Assoziationen: Wir kennen bereits Pflanzer in Amerika (> I, 572 ff.) und in Afrika (> II, 479,

595), die ebenfalls mit ihrer „Hündin“ zusammenleben - diese Hündin kocht für sie, und irgendwann verbrennt der Mann ihr Fell, damit sie nicht mehr weglaufen kann: Er sperrt sie ein, beraubt sie ihrer Autonomie. Mit diesem Schluss enden die meisten Geschichten dieser Art, nur selten kann die Frau ihre Zukunft erraten und früh genug die Konsequenzen ziehen - Schwanenmädchen sind für diese Hellsichtigkeit bekannt (> VI). Unser „Bergmann“, der keiner ist, lebt also mit einer Hündin zusammen. Dürfen wir hier die Geschichten vom Ersten Jäger assoziieren (> II, 530, 572), der seinen Jagderfolg seinem Hund verdankt?

Der Hund wäre dann nicht erst Kulturbringer in der önologischen Phase der Menschen, er wäre auch Initiator des Ersten Mordes, nämlich des Mordes am Jagdwild, und Helfer des Ersten Toten - in Griechenland wie in Afrika (> II, 530). Kerényi erwähnt nur, dass der Erste Vater des Stamms und sein Enkel eine Hündin hatten. Aber die Filiation vom Großvater über den Vater zum Enkel lässt die Vermutung zu, dass auch der Pflanzer seinen Hund dabei hatte, als er die Erste Pflanzung anlegte. Es ergäbe sich eine Filiation von der Ersten Hündin über die des Phytios zu der des Oineus: Eine Tradition der Kulturbringerrolle, für den patriarchalen Erzähler natürlich nicht mehr der Rede wert, ihm geht es nur darum, den frisch erfundenen Weinbau (mytho)-logisch zu erklären.

Dass er dabei auf einen Hund, genauer: auf eine Hündin zurückgreifen muss, verrät mehr, als ihm, dem Patriarchen, lieb sein kann. Praktiziert man zu seiner Zeit doch schon die Kynophontis, die den Hund ~ Sirius nicht mehr als Wohltäter der Menschheit, sondern als ihren ärgsten Feind erscheinen lässt. Gleiches gilt wohl für die Römer mit ihren am selben Tag abgehaltenen Furinalien: Beide Feste markieren einen Wendepunkt im Jahr und erinnern daher nochmals - wider Willen ihrer Veranstalter - an die ambivalente Rolle des Hundes in ihrer Kultur.

Saturn - der ältere und winterliche Bruder des Sirius

Ein anderer Angelpunkt des Jahres ist die Wintersonnenwende, die auf den 21. Dezember fällt. Das ist im Heiligen Jahr der Römischen Kirche der Namenstag des Heiligen Thomas, der angeblich die Parther missionierte. Später sah man ihn in Indien am frommen Werk, wo man ihn als Gründer der Thomas-Gemeinde feiert. Ursprünglich war Thomas ein vielköpfiges Ungeheuer, das in der dunkelsten und längsten Nacht des Jahres unschuldige Kindlein verschlingt:

In dieser schrecklichen Nacht nahm Thomas die Gestalt eines Hundes oder eines hundeköpfigen Lebewesens an. Thomas ist offensichtlich die christliche Version des römischen Saturn, der seine eigenen Kinder verschlang, und dessen Fest die Römer zwölf Nächte lang feierten. Saturn ist auch der Gott der Toten, und sein Parallel-Gott in der germanischen Nebenlinie dieser indoeuropäischen Tradition ist Wodan-Odin, dessen wildes Heer wie der Schwarm Hekates aus den hundegestaltigen Seelen der Toten besteht, im Winter zwölf Nächte lang einen Höllenlärm in den dunkelsten Wäldern macht.

In diesen zwölf Nächten sind die zwölf Monate des Jahres zusammengefasst und sie bilden eine Brücke vom alten zum neuen Jahr - zwölf freie Tage statt ihrer fünf. Ein Brückenheiliger war zu Beginn seiner Karriere auch der Heilige Christophorus, er wie auch Thomas werden mit brennenden Augen vor- und dargestellt, die als Bild des schrecklich brennenden Sirius gesehen werden.

Thomas wie Christophorus werden vor ihrer Bekehrung als kinderfressende und hundeköpfige Ungeheuer aufgefasst, ganz analog zu Saturn, der in der Gestalt dieser Heiligen aufbewahrt bis ins späte europäische Mittelalter weiterlebt. Saturn wird in der Antike nicht nur als Ungeheuer oder als

dunkelster Planet begriffen, er ist zu jener Zeit auch der Herrscher über Indien und Ägypten - und das sind genau die Gegenden, in denen die früheren kinderfressenden Ungeheuer und späteren Heiligen Thomas und Christophorus als Missionare auftreten. Wir könnten jetzt noch auf den Heiligen Nikolaus eingehen, der eine christliche Version des Wodan-Odin der Germanen ist, und der vor seiner Karriere als Heiliger ebenfalls höllischen Appetit auf kleine Kinder hatte.

Aber die dunkle Seite des Sirius und dessen noch dunklere Kehrseite, die des Saturn, steht nun hundsköpfig vor uns, und wir können uns wieder mit des Sirius' helleren Seite beschäftigen - seine Ambivalenz kennen wir ja bereits aus Ägypten. Auch hier spielte Sirius, vergöttlicht und personifiziert im zuerst hunde-, dann schakalköpfigen Anubis, als erste der 36 Zehnerheiten des Sonnentages eine führende Rolle, denn er läutet das neue Jahr ein (D. G. White, 43), wenn Sirius tief am Morgenhimmel zu sehen ist.

Auch andere hundegestaltige oder hundeköpfige Götter der hellenistischen Epoche führen Tote oder Eingeweihte in ein neues Leben, so spielt im Mithras-Kult, der im 1. Jahrhundert den ganzen Mittelmeerraum erobert, der dreiköpfige Hund Kerberos die zentrale, nämlich rundum positive Rolle, wenn die Eingeweihten ins Licht wiedergeboren werden.

Den größten Beitrag zu dieser mittelmee-rischen Kultur aber leistete wiederum Ägypten mit dem Kult um Isis und Osiris, der noch bis in die Zeit des Mithras-Kults beliebt war. Anubis erscheint hier als einer von zwei Söhnen des großen Gotts, und zwar in Gestalt als Schakal oder Hund. Ähnlich wie den Upuat (oder Wepawat/Wepwawet ~ Wegbereiter) nannte man auch Anubis einen *Öffner des Weges*, denn sein Erscheinen als Sothis-Sirius öffnete den Weg für Osiris (D.G. White, 43). Das bringt uns nun wieder

zurück zum Heiligen Christophorus, der das Jesuskind über einen reißenden Strom trägt und ihm so einen Weg eröffnet. Wir finden hier wieder ein Verschmelzen von Namen und Funktionen wie bei Hermanubis, denn Christ-Apheru heißt übersetzt: Wegbereiter des (Jesus) Christ (D. G. White, 44). Auch andere christliche Heilige werden neben Christophorus in enger Verbindung mit dem Hund und dem Hunds-Stern gesehen: Dominik, Jakob, Cucufat und Guignefort (> V).

Vom Sternenhimmel zurück zu Ishtar, Huren, Hunden und zweifpfligen Bergen

Kommen wir nach diesem Exkurs über den Hund als Konstellation *Canis* (*major* und *minor*) und als Einzelstern *Sirius* wieder zurück zu Ishtar, die angeblich nur mit dem Löwen und gar nicht mit dem Hund konnotiert ist. In der kanaanäischen Religion war wie in den altorientalischen Religionen überhaupt der spezielle Dienst an der Fruchtbarkeitsgöttin verbreitet, und er drang auch in die israelitische Religion mehrmals ein, wie wir bereits sehen konnten:

Juda aber tat alles, was dem Herrn missfiel. Die Sünden, die sie begingen, reizten ihn mehr als alles, was ihre Väter getan hatten ... Sogar Hierodulen gab es im Land. Die Israeliten ahmten alle Gräuelt der Völker nach, die der Herr vor ihnen vertrieben hatte (1 Könige, 14, 24).

Männliche wie weibliche Prostitution sind dem Herrn Jahwe ein Gräuelt - Hunde offensichtlich auch. Und die Tempelprostituierten sind die Hündinnen, mit denen die patriarchalisierten Männer die geheimnisumwitterten neuen Propheten in die Welt setzen. Logik? Nicht mehr nur der Mann ist der Hund oder der Hundsköpfige, jetzt übernimmt auch die Frau die Rolle des Hundes. Noch etwas verbindet Huren und Hun-

de im Alten Orient: Dass der Hund eine besondere Affinität zur Unteren Welt hat, wissen wir bereits aus seiner Funktion als Seelenleiter. Aber die Huren, die zur orientalischen Unterwelt gehören wie die Toten, sind auch die Leichenwäscherinnen. Nicht merkwürdig für die Leser des 1. Bandes klingt dann, dass die Urmutter-Madonna dem Heilbringerkind im Mythos Mutter, Schwester und Gattin zugleich ist:

In diesem Ineinander liegt das orientalische Frauenideal. Die Mutter-Schwester-Gattin erlöst das Kind und das Kind erlöst die im Eros erlösungsbedürftig gewordene Madonna-Mutter (Jeremias, 1930, 813).

Ishtar ist als Gattin, Mutter oder Schwester einer anderen Gottheit auch die große himmlische Fürbitterin, die für die Menschen ein gutes Wort einlegt, ihre Nachfolgerin in dieser Funktion bis auf den heutigen Tag ist die christ-katholische Maria, beide, Ishtar wie Maria, erscheinen als gute Mütter.

Aber Ishtar ist im Gegensatz zur Maria Göttin des gesamten erotischen Lebens und der Geburt, als Venus ist sie die himmlische Hirtin der mit einer Schafherde verglichenen Gestirne der unteren Hemisphäre, die auf- und absteigen (Jeremias, 1929, 339). Ishtar ist Liebesgöttin und Kriegs- und Jagdgöttin, und sie ist Totengöttin.

In der Höllenfahrt der Ishtar wird ein Wesen geschaffen, das zur Befreiung der Urmutter nach der Unterwelt gesendet werden soll, wo Ea der Schöpfer ist, der bereits als Herr der Menschheit die Menschen erschaffen hat. Das Wesen, das von Ea in der Unterwelt erschaffen wird, heißt *Asusunamir* (~ sein Aufgang leuchtet), was Jeremias (1930, 50) als Mondgestalt auffasst: Ea und Ishtar erzeugen also in der Unteren Welt den Mond. Als Venus der Unteren Welt wird Ishtar auch Tiamat genannt, und in einer früheren Bewusstseinsstufe hat sie als Jung-

frau-Urmutter Tiamat die ersten, diesmal noch von ihr allein erschaffenen Menschen *gesäugt*, nicht gestillt: ... *nachdem ihr Götterleib, die Götterherrin, sie (~ die Menschen) geschaffen hatte* (in: Jeremias, 1930, 50).

Zwar wird die mannweibliche Einheit des Uroboros von der weiblichen Tiamat gemeinsam mit dem männlichen Apsu (~ urweltlicher Süßwasserozean) gebildet, und beide sind das Ur-Chaos des Wassers (Neumann, 1988, 204), aber in diesem Ur-Chaos ist Tiamat das eigentliche Anfangselement, die Mutter der Götter, und als solche auch die Besitzerin der Schicksalstafeln, die ihren Aspekt als Weise Frau ~ Sophia repräsentieren. Apsu verkörpert in dieser Einheit lediglich die erdbefruchtende Seite des männlichen Partners, und sowohl er wie auch Tiamat werden nach dem patriarchalischen Gesetz, nach dem die überwundenen Kräfte und Götter negatiert wurden, in späteren Zeiten nur noch als „böse und abgründig“ gesehen (Neumann, 1988, 204-5, FN 8).

Konsequenzen für den Hund aus der Niederlage Tiamats

Diese Reduktion aufs rein Negative wird dann fast automatisch übertragen auf die Begleittiere der überwundenen Göttin, besonders auf den Hund, der in besonders patriarchal ausgeprägten Gesellschaften einen besonders dramatischen Werteverlust erleidet. Allerdings nur fast automatisch, da auch Marduk zunächst noch vier Hunde als Begleittiere hat, die später gegen phantastische Mischwesen im Stil des Greifen ausgetauscht werden (> 515: Abb. 10).

In diesem Greifen ist der Hund als Komponente immer noch aufgehoben (> rechts). Doch kommen wir jetzt noch einmal auf Tiamat zurück: Tiamats Priorität vor Apsu geht auch daraus hervor, dass aus ihrem Körper, als sie vom Sonnengott Marduk besiegt wird, die obere Wölbung des Himmels und



„Anbetung der Statuen des Nabu (links) und des Marduk (rechts); beide auf ihren Symboltieren, den „mushussu“ genannten Greifen“, der in einem sumerischen Text mit einem UR.IDIM.MA ~ einem heulenden Hund, der auf den Feind zurennt, d.h. mit einem tollwütigen Hund oder mit einem Krieger in Totalidentifikation mit dem Hund parallelisiert wird (Salonen, 95): Sind Greif und UR.IDIM.MA als mythologische Tiere Überhöhungen von Spezialkriegern? Zitat & Bild in: Jeremias, 1929, 206.



Assur auf dem geflügelten Drachen (vgl. auch > 211-2) mit Horn, Skorpionschwanz, Löwenvorderbeinen und Adlerhinterbeinen. Oben Sonne, Mond, Pleiaden und Ishtar. Text & Bild in: Jeremias, 1929, 210.

die untere der Tiefe gebildet wird (> 615: Abb. 85 a): Auch nach ihrer Niederlage bleibt sie das alles enthaltende Große Runde - sie ist der Bauch an sich:

Dieser „Bauch“, mit dem Tiamat gewissermaßen identisch ist, ist in der primitiven Psychologie, die sich bis in die Psychologie des modernen Menschen hinein verfolgen lässt, der Sitz des Unbewussten und besonders der Affekte, die „von unten“ aufsteigen und das Oben, den Kopf, benebeln beziehungsweise ausschalten (Neumann, 1988, 205).

Es ist im Zusammenhang mit der Niederlage Tiamats bemerkenswert, dass zwar der siegende Marduk auch vier symbolische Hunde als Begleittiere hat, die er an den strategisch wichtigsten Stellen des babylonischen Weltbildes als Wächter postiert, dass aber neben und über den Hunden das Pferd zum repräsentativsten Begleittier des Sonnengotts aufsteigt, das für die neoassyrische Zeit und ihren Sonnengott Schamasch das Monopol als Begleittier erringt.

Auch in Griechenland wird jetzt auch das Pferd zum Begleittier des Sonnengottes, es ist nicht mehr der Hund, der die Sonne in der Nacht durch die Unterwelt führt, vier Pferde ziehen jetzt den Wagen des Sonnengottes Helios (> 437), und ihre Namen *Pyrois*, *Éoos*, *Aéthon* und *Phlégon* sind alle mit der Flamme, dem Feuer oder dem Licht konnotiert - die Flamme als Symbol der Licht- und Tagseite des menschlichen Bewusstseins. Der indisch-brahmanische Sonnengott *Sûrya* lässt seinen Wagen von sieben Pferden ziehen, auch diese Zahl knüpft an an die symbolische Anzahl der sieben Hunde der ehemals Großen Göttin.

Wie wir schon im 1. Band bei den nordamerikanischen Indianerkulturen sehen konnten, bewirkt die Einführung des Pferds in eine Kultur grundlegende Änderungen auch in deren Mythologie. In der Übergangszeit, in der die männlichen Anteile des

menschlichen Bewusstseins noch nicht gefestigt sind, gewährt man dem Hund jedoch noch eine - wenn auch immer weiter abnehmende - Funktion in der Mythologie, bis er vollends aus ihr ausgeschlichen ist. Spiegelbildlich zum Abstieg des Hundes vollzieht sich der Aufstieg des Pferds: In der keltischen Mythologie, in der die Große Mutter immer noch einen großen Teil ihrer Funktionen wahrnimmt, ist das Pferd das Begleit- und Symboltier des Sonnengottes Lug.

Und noch deutlicher wird der Übergang in der vedisch-indischen Mythologie, in der die Ashvin (> IV) die Söhne der Sanjnâ sind, der Weisen Frau (als beginnende Reduktion der Großen Göttin auf einen einzigen ihrer vier Aspekte): Sanjnâs Gatte und Vater der Ashvin ist Vivasvat (~ der Glänzende) - einer der Namen des indischen Sonnengottes, der Sanhjá in der Gestalt einer Stute begattet. Die Göttin kommt dem neuen Symboltier also wohlwollend entgegen.

Fortdauernde Wirkung der gestürzten Göttin

Ishtar-Tiamat ist auch noch in der Übergangszeit als *Mami* die uroborische Urmutter des Alten Orient, die aber ebenfalls mehr und mehr auf ihren Aspekt als weise Frau reduziert wird, und

so sagt Hammurabi von sich, er sei ein Geschöpf der Mami, der Weisen. Und Sargon, der aus niederem Stande zum Königtum kam, lässt von sich erzählen, dass eine „Gottesschwester“ (als Repräsentantin der Urmutter) ihn heimlich geboren habe und dass dann die göttliche Urmutter selbst sich um seine Rettung und um sein Emporsteigen bemüht habe (Jeremias, 1930, 50).

Hammurabi (um -1.700) und Sargon sind nur zwei in einer langen Reihe von Königen, die ihr Königtum immer noch mit einer heimlichen Geburt und der Abstammung

von einer Göttin begründen, die sie *ge-säugt*, nicht gestillt hat: Das ist zuerst eine Hündin, wie noch beim persischen Kyros, später dann eine Wölfin, wie bei den römischen Zwillingen. Diese Göttin ist die Urmutter: Im Alten Orient bekannt als Ishtar-Tiamat-Mami usw. Jede im Ishtar-Stil gezeichnete Frauengestalt des Orients ist eine aus der Unteren Welt erlöste Madonna, die Fortführung der Bärengattin, ihrer Befreiung aus der Höhle des Bären und ihr dort heimlich geborenes Kind.

Gleichzeitig mit Hammurabis altertümeln-der Abstammungslegende verordnet der aufgeklärte Monarch, dass von der Königsvergöttlichung und den Riten der Heiligen Hochzeit Abstand genommen wird. Auch verhält sich Hammurabi, dargestellt auf dem oberen Fries einer 2 Meter hohen Säule (in: Hunger, Abb. 228), als Sonnenkönig dem Sonnengott gegenüber anders als seine Vorgänger: Er wirft sich dem Sonnengott nicht

demütig „wie ein Hund“ zu Füßen - so die Grundbedeutung des altgriechischen Wortes für „anbeten“ (Hunger, 159).

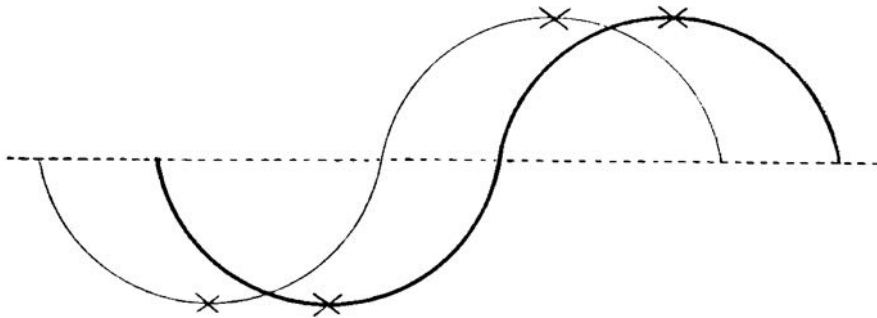
Und dennoch zieht Hammurabi es vor, seine Abstammung immer noch mit den alten, *hündischen* Zutaten zu mystifizieren: Das Kind sinkt in die Untere Welt und aufersteht als Heilsbringer nicht erst in der kanaänischen Kultur, wie es sie im Land bereits vor den Israeliten gab.

Aber das Kind ist konzipiert als Synthese des Schamanen, des Bezwinners und Befruchters der Göttin, mit der Frucht dieses Vorgangs und der Erscheinungsweise dieser Frucht - es ist als Sohn-Geliebter eine bewusstseinsgeschichtliche Erweiterung, während bei den nördlicheren Hethitern die „Himmelskönigin“ weiter als höchste Göttin verehrt wird und eine dem sumerisch-babylonischen Tammuz entsprechende Gestalt namens Telipinus (> IV) verschwindet

und wieder erscheint (Jeremias, 1930, 240), noch ganz wie früher der Schamane und wie zur selben Epoche z.B. Cernunnos bei den Kelten. Die Untere Welt stellt man sich nicht erst seit Sumer in Mesopotamien vor als ausgehöhlten Götterberg, in dem die Große Mutter die Herrin ist. Dieser Götterberg, der später durchaus als Himmel vorgestellt wird, heißt *e-kur* (~ Berghaus). Jeremias (1929, 130) vermutet, dass

die Vorstellung vom Himmel als Berg übertragen ist von einer aus den Vorkulturen stammenden Vorstellung von der Erde als einem ausgehöhlten Berge, der in Vegetationsstufen aufgebaut ist, und über dem der Himmel, ebenfalls als ausgehöhlter Berg gedacht, sich wölbt. Diese Vorstellung klingt noch wieder in der lateinischen Bezeichnung des Himmels als „coelum“, d.i. Hohlraum, und in dem großartigen Bilde der letzten Gespräche des Sokrates von der irdischen Erde als Höhle, an deren Wänden sich durch die Lichtöffnung von oben Schattenbilder einer darüber sich wölbenden himmlischen Welt zeigen. Sofern die Erde als Berg gedacht ist, schauen die auf dem Erdberg wohnenden Menschen über sich die Innenseite der himmlischen Bergwölbung, dessen von uns abgekehrte Seite („Jen-seits“) dann der eigentliche Himmel ist.

Die Erde als Höhle, an deren Wänden sich Schattenbilder einer himmlischen Welt zeigen: Sokrates hätte schon in der Grotte Chauvet und in den anderen eiszeitlichen Bilderhöhlen diesen paläomentalen Gedanken gehabt - die dort die Höhlenwände ausgemalt haben, die haben nur die ohnehin schon vorhandenen Schattenbilder der jenseitigen Welt farblich verstärkt. Dass sie dennoch, um in die Höhlen zu gelangen, zunächst den Berg ersteigen mussten, liegt an der Vorstellung, dass die Bärin zum Eingang ihrer Höhle ebenfalls bergauf geht, so wie sich noch die Nivkh, Ainu u.a. (> I, 168: Abb. 11 b) die geographische Lage der



Kosmische Grundlage der Vorstellung vom zweigipfligen Weltenberg (Bogenhöhen und Bahnentfernungen sind der Deutlichkeit wegen übertrieben dargestellt. Text & Abbildung in: Jeremias, 1929, Abb. 85 a.

Bärenhöhle vorstellen. Und wie noch für die Nivkh in der jenseitigen Welt im Grunde alles so ist wie in der diesseitigen, so konzipieren auch schon die Mesopotamier das Leben im Himmel:

„Das Untere ist gleich dem Oberen“ (in: Jeremias, 1929, 130).

Der Himmel als Nachthimmel ist das Spiegelbild der Erde, denn beide zusammen bilden die Urhöhle, aus der die Menschen ebenso wie die Tiere und Pflanzen und Lichtgottheiten stammen (Neumann, 1988, 213).

Der Ausgangspunkt für diese Konzeption des Verhältnisses von Himmel und Erde ist für die Nivkh wie für die Babylonier gleich. Ist man geneigt, den Ursprung von Platons Höhlengleichnis im Vorderen Orient zu suchen, so müsste man dies für die homolog paläomentale Konzeption der Nivkh u.a. ebenfalls annehmen. Das aber wäre höchst unwahrscheinlich: Viel eher dürfte die Konzeption der Nivkh wie die der Mesopotamier, der Griechen und der Römer auf eine allen gemeinsame paläolithische Konzeption zurückzuführen sein, die im Korridor zwischen Sinai und Kaukasus vor der Aufspaltung der U-Haplogroup (> I, 16: Abb. 315) bereits entfaltet war und von den abgespaltenen Gruppen weitgehend unverändert konserviert wurde.

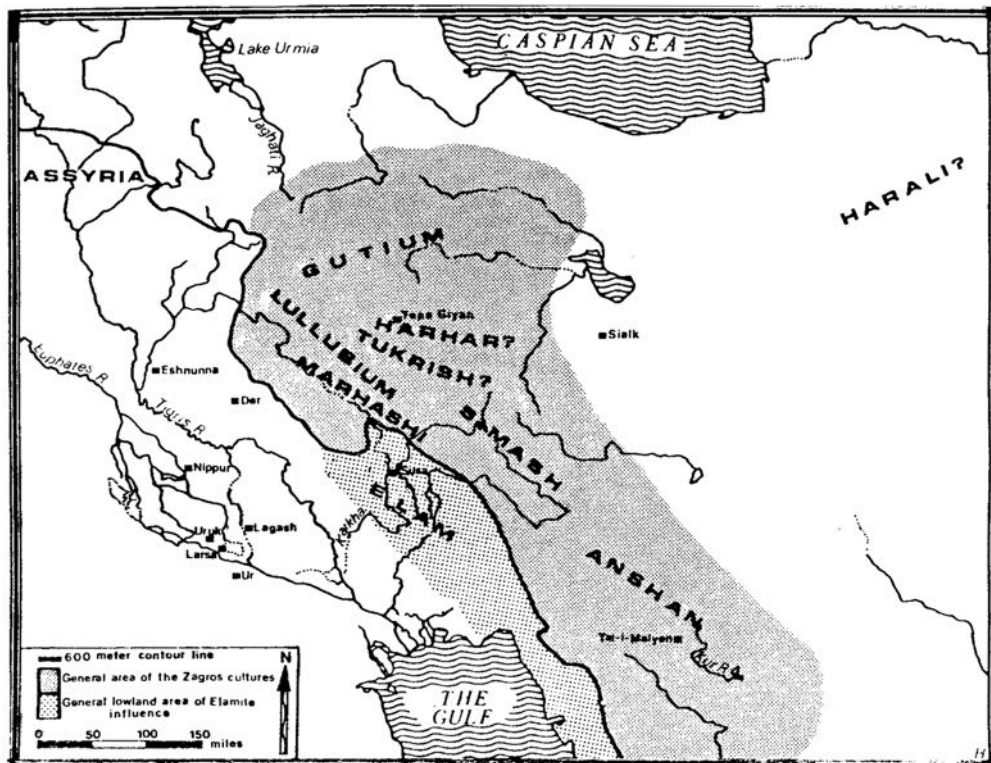
Die Erdenwelt als Berg gedacht heißt HUR.SAG.(GAL).KUR.KUR.RA ... ebenso aber heißt der Himmelsberg, „auf dem die Götter rechtmäßig geboren sind“, daneben auch Aralû (Jeremias, 1929, 130).

Der Aralu (> 616 Karte - ist der Aralu ~ Harali identisch mit dem Ararat?) ist die Säule, welche Himmel und Erde verbindet, also eine Art Weltenbaum, er ist die Achse,

um welche sich das Himmelsgewölbe mit den Sternen dreht, sie ist höher als alle anderen irdischen Berge (Andrian, 262).

Aralu bzw. (H)Arali ist auch eine der Bezeichnungen für die Untere Welt zunächst als Berg des Untergrundes der Erde, dann als Haus der Toten, wobei der Eingang aber am Himmelsberg im Westen lokalisiert wird. Der Weltberg wird oft zweigipflig (> oben) vorgestellt, und die

beiden Gipfel entsprechen dann dem Höhe- und Tiefpunkt, den Mond- und Sonnenlauf in den Sonnenwenden (> 143, 200, 599: Abb. 6) am Himmel erreichen. Der eine Gipfel entspricht dann der Kulmination (festgelegt als Herrschaftspunkt gedacht) der Sonne, der andre dem des Mondes oder umgekehrt. Daraus würde sich auch erklären,



Kartenskizze von den östlichen Nachbarn Mesopotamiens - galt Armenien ~ Harali, das Land des Goldes mit einem Eingang zur Unterwelt (Heimpel, 127), den Mesopotamiern als Land der Ahnen? War der Ararat der Weltberg der Proto-Sumerer? Vgl. auch die „Aralez“-Hunde der Armenier > 618 & IV. In: Nissen, Map 2.

dass die Höhepunkte des Weltberges in der späteren mythischen Symbolik als Sonne und Mond gelten oder als zwei Bäume Helios und Selene. Auf Siegelzylindern steht die Gottheit auf beiden Berggipfeln (Jeremias, 1929, 132). Auch der Ostpunkt und Westpunkt des Sonnenaufgangs und Sonnenuntergangs wird je als (zweigipfliger) Berg vorgestellt. Die zugrunde liegende Imagination erläutert die ägyptische Hieroglyphe für die Sonne, die die Sonne zwischen zwei Bergen zeigt. Sumerisch heißen die beiden Berge in Ost und West HUR.SAG.BABBAR.RA und KUR.-BABBAR (Osten) und HUR.SAG.GIG.GA oder KUR.GIG.GA (West), d.h. weißer und schwarzer Berg ... In einigen Fällen ist der Berg als Stufenturm gezeichnet, auf dem die Gottheit emporsteigt. Der

Tempelturm ist ja ein Weltberg ... Nach dem Gesetz der Entsprechung hat dann auch der Tempel, der ja ein auf die Fläche projiziertes Stufenheiligtum ist, Weltbergssymbolik. Heißt doch der sumerische Enlil von Nippur (> 656-7: K5) selbst „der große Berg“. Und E-hursag-gal-kurkurra, „Heiligtum des großen Länderberges“, heißt der Haupttempel in Assur (> 656-7: J4). Innerhalb des Gottesberges ist der Unterweltsbezirk ... Der Götterberg E-hursag-kurkurra, wo nach der Inschrift des assyrischen Sargon II. die großen Götter „rechtmäßig geboren sind“, heißt auch Aralu, denn in seinem Innern ist die Unterwelt. Und in der weiteren Fortbildung der kosmischen Symbolik ist dann drinnen im Weltberg auch die Schatzhöhle (Jeremias, 1929, 132-3).

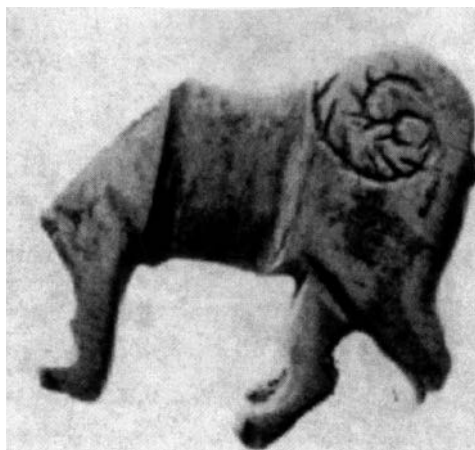
Wir erinnern uns an die Vorstellung von der Schatzhöhle als dem kristallinen Haus, in dem der Schamane in seiner Trance-Formation mit Wissen und Geschenken überhäuft wird und von dem er nichts verraten darf (> I, 45). Die mesopotamische Vorstellung, im Weltberg sei eine Schatzhöhle, geht offensichtlich auf diese schamanische Trance-Formation zurück. Angesichts der Bezeichnung *kurkurra* (~ Weltberg) erinnern wir uns auch an die drawidische (~ südindische) Bezeichnung *ku-kur-ra* für den Hund; ebenso an die aus derselben Wurzel stammende baskische Bezeichnung des Hundes mit *tsa-kur-ra*: Beides erscheint zunächst nur als Klangassoziation. Aber *KU(R)* als phonetische Synthese von *KUR* und *KU* bezeichnet in diesen beiden Sprachen(gruppen) als eins von je zwei Samen den *Hund* (> I, 10-1), im Sumerischen den *Berg*, ursprünglich das *Land* überhaupt, später dann das *Ausland*, *Fremdland*. Das ist bemerkenswert, denn

die meisten Sprachen (des Vorderen Orients) haben ein indifferentes Lexem für „Land“, das sowohl das „eigene“ Land als auch ein „anderes“ Land bezeichnen kann ... Dagegen finden sich im Sumerischen zwei oppositionelle Lexeme, nämlich „kalam“ „eigenes Land“ und „kur“ „Ausland, Fremdland“. Allerdings ist davon „kur“ zugleich auch das allgemeine Wort für „Land“ (Steiner, 633).

KUR ist also relational und zugleich genealogisch konzipiert. Ein *KU-KUR* ist folglich zunächst ein Hund des Landes in beiden Bedeutungen, und er war es wohl bereits, bevor die Bedeutungsverengung von *Land* zu *Ausland* eintrat, denn es wäre ja sinnlos, die Hunde eines fremden Landes zu bezeichnen, die des eigenen Landes aber nicht. *Land* scheint dann aber schon konzipiert zu sein als ein staatliches Gebilde, nicht als Acker- oder Weideland (früher als Jagdrevier, wovon das Konzept wohl seinen Ausgang nahm): Es muss das Ergebnis einer Bedeutungsverengung sein, denn das

Zeichen für „kalam“ „eigenes Land“ ist verwandt mit dem Zeichen „ug“ „Volk“ ... Dagegen stellt das Zeichen für „kur“ „(Aus)Land“, das in seiner primären Form meist aus drei Halbkreisen und später aus drei „Winkelhaken“ besteht, offenbar drei Erhebungen dar. Diese werden gewöhnlich als Berge oder Berggipfel gedeutet. Da jedoch eine Variante drei Kreise zeigt, dürften eher zur Besiedlung geeignete „Hügel“ gemeint sein,

meint Steiner (636), der die ideelle Verbindung von *ku* und *kur-ra* nicht kennt: Der *Berg-Hund* dürfte zwar auch mit besiedelbaren Hügeln, aber ebenso mit Weidezonen im Gebirge assoziiert sein; auf dem von Keller (109) zitierten altassyrischen Syllabar wird ein *Hund des Hochlandes* genannt, was auch auf Transhumanz ins Gebirge hinweist: Eine Einlage in Hundeform aus der fröhdynastischen Zeit, gefunden im Palast A von Kis/Kisch (> unten) beweist die Existenz des Herdenschutzhundes in Gestalt der Berghunde, da der Hund zum einen die typische, zum Kreis gerundete Rutenhaltung (~ frz.: *arroundera*), also gerade keine Rin-



Laufender Hund, Schwanz stark geringelt und strukturiert, Kopf und Schulterpartie abgebrochen. Um die Körpermitte Aussparung wohl für Bauchriemen; Muschel, L 3,2 cm, B 2,2 cm. Text & Bild in: Göhde 2, 415.

gelrute zeigt und gleichzeitig eine berg-hundspezifisch Behaarung aufweist: Aber diesen rein kynologischen Aspekt will ich hier noch nicht überbetonen, kommen wir vorläufig noch einmal zurück zu Steiner, der zusätzlich mit seiner Erklärung von *KUR* den Charakter der Abgrenzung (~ Land überhaupt) und später Ausgrenzung (~ Fremdland) verliert, der für *KUR* typisch ist, jedenfalls für das sumerische *KUR* bzw. für die sumerische Konzeption des vor-sumerischen *KUR*-Zeichens: Hier ist Land bereits überwiegend genealogisch konzipiert (> I, 379), so dass der relationale Aspekt der Ahnen und der Ahnengöttin weitgehend verloren ist - dieses Merkmal der Grenze kann abgeleitet sein von der spezifischen Weise der Herdenschutzhunde (~ *ku-kur*), gerade die Grenzen ihres Terrains zu markieren - wobei kynologisch mitzudenken ist, dass dieses Terrain für den Herdenschutzhund nur von sekundärer Bedeutung ist, da er primär auf die Herde fixiert sein muss und die häufigen Weidewechsel ihn nicht desorientieren dürfen von seiner eigentlichen Aufgabe, primär die Herde und nur sekundär das Land zu schützen. *KUR* wäre also zunächst das eigene Land im Sinn von Weideland gewesen, dessen Grenzen von den Herdenschutzhunden bewacht und markiert, also definiert wurden. So ergibt sich gegen Steiner (637) doch ein Anhaltspunkt, dass seine These - Steiner meint:

die meist angenommene Grundbedeutung von „kalam“ als Bezeichnung für das „Land Sumer“ und von „kur“ als „Bergland > Ausland“ ist jedenfalls aus dem Bildwert der Zeichen nicht abzuleiten -

zu eng gefasst ist und dass *KUR* in der Tat ursprünglich das Gebirge bezeichnete und dass ein *KU-KUR-RA* ein Hund des/der Gebirge war, der zunächst vielleicht ein elamischer Hund, jedenfalls ein Hund des Nordostens war, der vielleicht mit den Proto-Sumerern nach Mesopotamien und von dort mit dem Export des neolithischen

Knowhows nach Indien kam und dessen Bezeichnung dort unverändert in die drawidischen Sprachen übernommen wurde; dagegen ist aber auch seine Ausdehnung nach Westen festzustellen, denn die frühsumerische Sprache teilt das Lexem *KUR* mit der elamischen Sprache. Und wenn die großen mesopotamischen Götter An(u) bzw. Enlil das Beiwort „König aller Länder“ (~ *lugal kur.kur-ra*) führen und wenn die beiden großen Göttinnen Inanna(k) bzw. Ishtar als *nin kur.kur-ra* (~ Herrin aller Länder) bezeichnet werden (Steiner, 645), dann ist der *KU-KUR-RA* der *Hund aller Länder* - und natürlich der Begleithund der *Herrin aller Länder*, also der Göttin Ishtar.

Die Ambivalenz der Göttin

Man könnte meine Argumentation als zufällig abtun, wenn nicht die *Erdenwelt als Berg gedacht ... auch Aralû* genannt würde: Und in Armenien gibt es mythische Gestalten, die *Aralez* heißen, was man zunächst übersetzt mit *der, der ständig leckt*. Mit dieser metonymischen Bezeichnung wurde eine Gruppe übernatürlicher Wesen erfasst, die von einem Hund abstammen und deren Aufgabe es war, die Wunden der Krieger auf dem Schlachtfeld zu lecken und sie so wieder ins Leben zurückzuholen. Die Sterbenden aber vor dem Tod zu bewahren, bedeutet nichts anderes als sie in die Erdenwelt *Aralû* zurückzuholen. Wir erinnern uns zur Verdeutlichung des Vorgangs auch an die Hunde, die durch Lecken des Nabels (! ~ die Nabelschnur als Schlagader des Lebens) einen ortsibirischen Schamanen wieder ins Leben zurückholen, nachdem ihn eine Zauberin zu Tode erschreckt hat (> I, 93: Abb. 47). Fügt man diese Erinnerungen zu einem sinnvollen Ganzen zusammen, bilden sie den kleinsten gemeinsamen Nenner, auf den man auch die mesopotamischen Vorstellungen beziehen kann. Die Hunde, die die armenischen Krieger ins Leben zurücklecken, sind die Hunde des Weltenberges, es sind in einem

speziellen Sinn *Berghunde*. So wie es Hunde gibt, die die Krieger ins Leben zurückholen, so gibt es auch Hunde, die sie nach *Walhall* führen: Dieses germanische Wort bezeichnet eine Konzeption, die auch in Mesopotamien lebendig ist: Ischtars Unterweltsbezug und eine weitere Teilfunktion dieser Göttin wird auf einem Siegelrelief des Königs Anubanini (um -2.400) deutlich: Hier erscheint die Kriegsgöttin Ishtar als Walküre (> rechts): Mit dem Morgenstern als Waffe wird Ishtar auch als Modell zitiert für die *Offenbarung* des Johannes (2, 28: ... und ich werde ihm den Morgenstern geben). Ishtar-Venus erscheint

in ihrer hauptsächlichen Gestirnoffenbarung ... als Abend- und Morgenstern in zwei Gestalten getrennt (abends als weibliche Göttin (als Liebesgöttin), morgens als männliche Göttin (als heroische Göttin), so trägt auch ihre sonstige mythische Personifizierung Doppelcharakter. Auf der einen Seite ist diese Liebespriesterin der Götter Göttin des gesamten erotischen Lebens und der Geburt, das ja in der priesterlichen Theorie immer religiös begründet wird, auf der anderen Seite die „Herrin von Kampf und Schlacht“. Beides ist bereits für altbabylonische Zeit bezeugt ... In den heroischen assyrischen Königszeiten wird die Göttin mit Vorliebe als „Kriegs- und Jagdgöttin“ verherrlicht... Auf der Siegesstele des Lullu-Königs Anubanini grüßt sie den siegreichen König wie eine Walküre (Jeremias, 1929, 336-7 und FN 4).

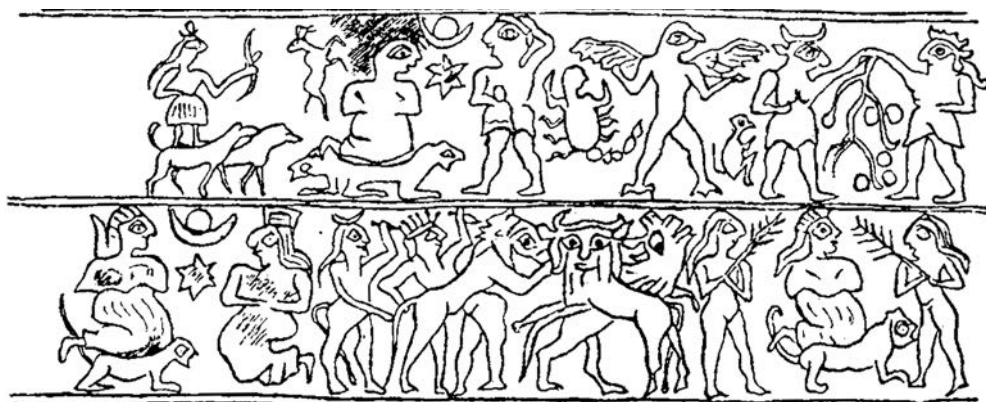
So wie Krieger in die Unterwelt geleitet, aber auch aus ihr zurückgeleckt werden können von Hunden, so ist das Motiv von Ischtars eigener Befreiung aus der Unterwelt die göttliche Spiegelung dieses Vorgangs, perfektioniert im Bild der Göttin als Walküre. Die Befreiung aus der Unterwelt ist natürlich nicht auf kriegerische Resultate begrenzt, die Tatsache, dass das *Zeugungsleben* (Jeremias, 1930, 316) in den



Ishtar als Walküre? In: Jeremias, 1930, Abb. 161. Unten: Ishtar mit dem Morgenstern - auf der Siegesstele des Lullu-Königs. In: Jeremias, 1929, Abb. 173 a.



Hundstagen aufhört, erzwingt jedes Jahr einmal die zeremonielle Befreiung, damit das *Zeugungsleben* wieder anfängt; mit dieser Befreiung der Urmutter - in der jüdischen Religion z.B. in Gestalt von Rebekka-Sarah, die ins Südland bzw. nach Ägypten (beides mythisch verstanden als Unterwelt) kommt und dort befreit wird - mit dieser Befreiung bricht die reiche neue Zeit an - Zeitenwende, Jahreswende - Sarah-Ishtar, die Urmutter, wird zur Bringerin der neuen Zeit. In diesen Höllenfahrt-Mythen trägt ein Partner Mond-, der andere Sonnencharakter: In der bewusstseinsgeschichtlich früheren Phase ist der männliche Partner Mondmann, der weibliche Partner ist die Sonne. So ist Abraham im Mondstil gezeichnet, und seine Frau Sarah alias Ishtar



Siegelzylinder aus Susa (> 656-7: M5): Links oben die Göttin Ishtar mit Bogen (vgl. auch „Bogenstern“ > 596-7 & Abb. 128; > 604) und zwei Hunden; die Göttin reitet stehend auf einem der beiden Hunde. In: Jeremias, 1929, Abb. 166.

hat Sonnencharakter (Jeremias, 1930, 316). Später wird Lots Weib Mondcharakter haben und aus der Unterwelt aufsteigen, aber sie darf sich dabei nicht umdrehen, denn das Umdrehen bedeutet im Mondlauf den Tod: Von der missglückten Rückkehr seiner Frau aus der Unteren Welt kann auch der griechische Orpheus ein Lied singen. Ist dies noch als orientalische Diffusion nach Griechenland misszuverstehen, so ist die Übereinstimmung zwischen dem Alten Orient und Mittelamerika in der Beziehung Mond-Mann und Sonne-Frau nur als archetypische Konvergenz oder als gemeinsames paläolithisches Erbe zu verstehen. Zu Ishtars babylonischem Madonnen-Kult gehören „Hunde“, die Wasser lecken. Einen Effekt hat das wohl noch auf einige Israeliten, die aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehren: Obwohl die israelitische Glaubensgemeinde im -1. Jahrtausend sehr darauf achtet, sich von den Nachbarvölkern zu unterscheiden, können nicht alle kulturellen Anleihen unterdrückt werden - die hündisch-ritualisierte Art der israelitischen Gideon-Krieger (> IV), mit der Zunge schlappend Wasser zu sich zu nehmen, kann z.B. Übernahme eines Rituals während der babylonischen Gefangenschaft der israelitischen Elite aus dem Ritual des Ishtar-Kults sein. Das Wasser selbst scheint in diesem Ritual kein gewöhnliches Wasser zu sein: Ich

denke, es ist das Lebenswasser, so wie im griechisch-römischen Kulturkreis Nektar und Ambrosia und im biblischen Milch und Honig nicht nur die realen Nahrungsmittel darstellen. Dass Krieger vor dem Kampf Wasser zu sich nehmen auf hündische Weise, adelt auch das Getränk zu Höherem - so macht das Trinken aus dem Fluss Gallus (> 591) die Galli-Priester „wahnsinnig“, will sagen: bringt sie zur Total-Identifikation mit diesem Flussgott. Jeremias sah noch um 1930 auf Sizilien einen Bußritus,

der bei einem Madonnenfest auf allen Vieren durch Lecken des Bodens vollzogen wurde (Jeremias, 1930, 476).

Trotz dieser vermutlich nicht nur ethnographischen, sondern ethnohistorischen Parallele - in Indien gibt es ebenfalls eine ethnohistorische Parallele im Kult des Bhairava (> IV) -, die auf Sizilien wahrscheinlich vermittelt ist durch den Handel Mesopotamiens über das Mittelmeer mit allen anderen Kulturen der Zeit, hält Jeremias es für ausgeschlossen, dass ein wirklicher Vorgang gemeint sei; im Gegensatz zu Jeremias halte ich hündisches Verhalten bei Kämpfern überhaupt nicht für ausgeschlossen, dazu habe ich schon genügend Parallelen im 1. Band und v.a. die psychologische Motivation der Total-Identifikation vorgestellt.

Dass es eine indische Parallele gerade im Kult des Gottes gibt, der am wenigsten „ariisiert“ ist, indiziert die Entstehung des Kults für die vor-indoarische Zeit: Bhairava ist wahrscheinlich ein drawidischer Gott, der sich im indo-arischen Pantheon behaupten konnte. Das Wasserschlecken der israelitischen Gideon-Krieger vor dem Kampf entspricht dem Wundenlecken der Aralez-Hunde *nach* dem Kampf: Beides soll das Überleben sichern. Dass es der Hund und nur der Hund ist, der diese Scheingarantie zu bieten vermag, prädestiniert ihn als Angebot an die Krieger zur Total-Identifikation nicht nur in israelitischen Vorstellungen: Auch hier wird in den Tierkreisbildern, auf die Jakobs Sprüche anspielen, Benjamin als Wolf geschildert:

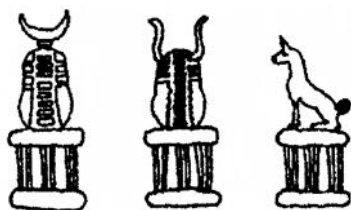
Benjamin ist ein reißender Wolf: Am Morgen frisst er die Beute, am Abend teilt er den Fang (I Mose, 49, 27),

wofür mit Jeremias auch ein kosmischer Hintergrund angenommen werden darf:

Der Wolf (lupus) steht südlich von „scorpio“, dem Stier (Joseph) entgegengesetzt. Der Wolf ist im Mythos Frauenräuber. Der Wolf Benjamin Ri 21 raubt die Frauen von Silo wie der Wölfling Romulus die Sabinerinnen ... und wie Wölunder, Slagfidr und Egil, die im Wolfstal wohnen, sich die Frauen rauben, die im Wolfsee baden (Jeremias, 1930, 390).

Jeremias nimmt an, dass *Silo* als Ortsname - in Richter 21, 12 wird es in Kanaan lokalisiert - anspielt auf *se'ol* oder *silan*, was Unterwelt bedeutet: Die Frauen würden folglich aus der Unterwelt geraubt. Stimmt diese Konjektur, dann bietet diese Stelle in Jakobs Sprüchen eine Reminiszenz an zur schamanischen Unterweltsreise zur Erdgöttin zwecks Freigabe von Wildtieren, wobei der Schamane sich die Göttin ja erst gefügig machen muss, bevor er mit ihr schlafen kann. Dass es um Sex und Fort-

bestand des jungen Staats geht, ist bei der Benjamin-Episode wie beim Raub der Sabinerinnen durch die frühen Römer klar erkennbar. Der in die Untere Welt eindringende Wolf Benjamin profiliert sich mit dieser patriarchalen Entdomestikation gegen den Hund als Begleittier der Göttin, das ja immerhin als bezahnter Schoß derselben eine nicht unbeträchtliche Gefahr für die Männlichkeit des jungen Helden darstellt. Dieses Risiko kann hier nur durch die Wildform des Hundes überwunden werden. Kommen wir nach dieser biblischen Entdomestikation zurück zu Gideon, der, vom Geiste Jahwes erfasst, mit seinen vor dem Kampf wie Hunde Wasser leckenden Mannen die Midianiter überfällt: Die beiden Fürsten der Midianiter werden gefangen und getötet - sie heißen *Oreb* und *Ze'eb* (~ Rabe und Wolf; Jeremias, 1930, 473) - diesmal aber sind die Hunde im Vorteil. Dass Gideon seine 300 Krieger im Nachtkampf in drei Gruppen teilt, ist nicht nur die Vorwegnahme späterer Kriegsstrategien - getrennt marschieren, vereint schlagen -, sondern erinnert an die traditionelle Dreiteilung der indo-europäischen Gesellschaften - Rabe und Wolf erinnern auch an die Begleittiere des indo-europäischen Wodan. Soll man vermuten, dass diese Dreiteilung der Gesellschaft wie der Truppe der Entstehung der Indo-Europäer vorausgeht? Immerhin stammen sie in letzter Konsequenz ebenfalls aus West-Asien. Dass der Hund das heilige Tier der Ishtar war, wird auf einem altelamischen Siegelzylinder aus Susa bezeugt. Und auf einem babylonischen Siegelbild (> 622: Abb. 8) sehen wir drei Altäre, auf denen sich rechts ein sitzender Hund, in der Mitte und links je ein Symbol befinden, denen der Hund sich aufmerksam zuwendet: Die Hornformen der „Symbole“ legen nahe, dass es sich um Individuen aus Haustierherden handelt und dass diese Individuen durch ihre Köpfe repräsentiert werden. Der Hund in seiner ganzen Haltung zu diesen zwei die Viehzucht repräsentierenden Symbolen hätte dann die Funktion eines Hütehundes, was sich auch aus der Relation der



Altbabylonisches Siegel mit Hund und Haustiersymbolen - die auffällige Dreigliederung wiederholt sich in den drei Säulen der Altäre, die eher wie Thronschmel ~ kukur (> II, 520: Abb. 1) erscheinen. In: Fuhr, 137, Abb. 8.

Gesamtgröße des Hundes zur Kopfgröße der Herdentiere ergibt. Dieser Hütehund wäre von knapp mittlerer Größe - und eine *nur mäßig große Hunderasse* sieht Albrecht (31) in den vier an den Sternenhimmel versetzten Hunden Marduks, die später die Phönizier übernehmen (Albrecht, 37), aber nur am Sternenhimmel, nicht auf der Erde, auf der die Phönizier sich nicht als Viehzüchter, sondern als Händler betätigten. Neben diese eher kynologische Betrachtung des Siegels tritt eine politische: Repräsentieren die drei Altäre mit den drei Tiersymbolen drei gesellschaftliche Gruppen? Darf man analog zu indo-europäischen Strukturen an eine königlich-priesterliche, eine landwirtschaftliche und eine kriegerische Gruppe denken? Die Krieger als gesellschaftliche Gruppe einer schon weitgehend patriarchalisierten Gesellschaft wären dann durch den Hunde-Altar repräsentiert. Dass die Dreiergruppe eine ständische Gliederung darstellen kann, belegt vielleicht auch ein Motiv auf Siegeln aus dem -6. und -5. Jahrhundert, auf denen ein Hund gezeigt wird, der auf einem Altar sitzt und von einem gläubigen Menschen angebetet wird:

Worshiper before two altars. On first altar, crescent mounted on stone (?), on second, sitting dog (CANES, 781 E (> 93: Abb.: 333), 95).

Ein ähnliche Gestaltung des Motivs zeigt ein aus milchigem Chalcedon geschnittenes Siegel (> 94: Abb.: 331). Seidl (141) meint dazu,

im neobabylonisch-assyrischen Zeitalter werde der Hund dargestellt als *selbstständiges Element*, wenn z.B. ein Beter vor einem hockenden Hund abgebildet ist (> 92-4: Abb. & > Delaporte, 365); des Hundes Selbständigkeit dürfte aber doch insoweit eingeschränkt sein, als er hier nicht als Hund, sondern als Repräsentant einer durch ihn vertretenen Gottheit angebetet wird.

Der Hirte, sein Hund und die Patriarchalisierung

Marduk ist der Hauptgott Babylons, und die Fassade des Ishtar-Tores in Babylon war mit „Drachen“- und Stierreliefs verkleidet. Die „Drachen“ sind die Symboltiere Marduks, die Stiere sind der Fruchtbarkeitsgöttin Ishtar zugeordnet (Marzahn, 1992). Die „Drachen“ wären besser bezeichnet als „Mischwesen“, denn die greifvogelartigen Klauen der Hinterbeine und die hundepfotenförmigen Füße der Vorderläufe tragen einen hundeähnlichen Körper, auf dem ein Schlangenhals mit ebensolchem Kopf sitzt. Da für die mesopotamischen Menschen, wie für die anderen schamanischen Völker Eurasiens auch, die Welt in drei Ebenen geteilt ist, wird der Himmel als Spiegelung der Erde gesehen. Man geht also nicht fehl, wie Seibert (16) nachweist, wenn man von der Gestaltung des Sternenhimmels auf die Verhältnisse hier auf Erden rückschließt. Auch dieser Rückschluss von den vier Hunden des Marduk verweist wieder auf die Existenz einer *nur mäßig großen Hunderasse*. Auf demselben Syllabar (um -705), auf das sich Albrecht bezieht, stehen noch andere Hundebezeichnungen. Den *ka-lab il-la-ti* übersetzt Delitzsch mit *Hund der Menge*: Da im selben Syllabar auch von Lämmern und Leithammel die Rede ist, also Elementen einer regelrechten Herde, möchte Albrecht (32) die Übersetzung in *Schäferhund*, damit den Hütehund meinent, präzisieren. Die Exis-

tenz des Hütehundes können wir für Mesopotamien also nicht mehr grundsätzlich ausschließen. Wie aber sieht es mit den Herdenschutzhunden aus? Dass die halbwilden Pariah-Hunde Babylons, deren Aufgabe die Leichenbestattung und Aasbeseitigung ist, den Schäfern große Probleme bereitet haben müssen, erkennt bereits Albrecht (33). Dennoch findet man bedeutend weniger eindeutige Darstellungen von Herdenschutz- wie Hütehunden, als man erwartet. Eine der seltenen Darstellungen ist der bereits vorgestellte Herdenhund (> 622: Abb. 8), der hier in religiösem, nicht alltäglichem Zusammenhang auftritt. Der Hund ganz allgemein findet also nicht nur über die Medizin Eingang in die Religion(en) Mesopotamiens, sondern auch als Garant des Überlebens der Herden und der an die Weiden angrenzenden Pflanzungen, wie wir gerade sahen. Weniger die angeblich zentrale Bewässerungswirtschaft - sie ist in diesem Ausmaß erst ab der Sassanidenzeit (226-640) nachweisbar (Huot, 155) - als vielmehr der Deichbau (Huot, 83) erfordert einen effizienten Schutz des Feld- und Gartenbaus, der ebenso wichtig war wie die Viehzucht: Göttinnen (die Göttin Ishtar ist die *Hirtin der umwölkten Menschen*; Seibert, 11) und in zunehmendem Maß Götter und Herrscher bezeichnen sich nicht nur als Hirten einer Herde, sondern auch als Gärtner eines Gartens. Die Identifikation von Göttern und Herrschern mit Beschützern von Ackerbau und Viehzucht führt dazu, dass die Herdenhunde nicht in dem Ausmaß abgebildet werden, wie wir das erwarten könnten: Der Herdenhund wäre eine reale Konkurrenz für die hohen Beschützer und würde die Gläubigen zu sehr an die wirklichen Verhältnisse in einer Viehherde erinnern. Es geht den Göttern und Herrscher aber darum, sich selbst als die effizienten Beschützer des Viehs zu präsentieren, um aus dieser angeblich von ihnen erbrachten Leistung weitreichende Rechte an den Herden und den sie real betreuenden Menschen abzuleiten. Hirtentum und Königtum stehen in Mesopotamien insbesondere seit dem Beginn des

-3. Jahrtausends in so enger Beziehung, dass sie kaum von einander abgegrenzt werden können - mehr noch, das Königtum dürfte seine Symbolik und seine Terminologie vom Hirtentum hergeleitet haben (Seibert, 1). In den altorientalischen Schriften fällt immer wieder auf, dass fast jeder König auch Hirt genannt wird oder sich diesen Titel selbst zulegt (Seibert, 2). In der sumerischen Königsliste liest man:

Gott Dumuzi, der Hirt, regierte 36 000 Jahre. Etana, der Hirt, der zum Himmel emporstieg, der die Länder festigte, war König, 1560 Jahre regierte er ...
(zitiert in: Seibert, 2).

Die mythischen Zeitangaben lassen immerhin einen Schluss zu: Dass seit unerdenklichen Zeiten der Hirt auch König war, dass eine Regierung von Hirten in der Königsliste erwähnt wird, die in der Überlieferung und der Vorstellung der mesopotamischen Menschen bereits seit vielen Jahren so bestanden haben und sehr alt sein muss. Götter waren Hirten, Hirten waren Könige - die Griechen werden diese Symbolik übernehmen (Brendel, 9). Mit den Jahrhunderten kehrten sich Ursache und Wirkung immer mehr um: Nicht mehr der Hirt war König, sondern der König war auch Hirt. Die grundsätzliche Kennzeichnung der frühesten Herrscher als Hirt dürfte eine reale Grundlage haben und einer tatsächlichen 'Berufsbezeichnung' entsprechen. Noch zur Zeit Urukaginas stand an der Spitze der Hirten der Bruder der Königin, die selbst aus einem Hirtengeschlecht kam. Auch in der Hebräischen Bibel sind Saul und David Hirten, bevor sie Könige werden (Seibert, 2). Bevor aber die Könige die Stelle des Hirten usurpieren konnten, hatte der Hirt bereits die Stelle der Großen Göttin als Herrin der Tiere eingenommen, denn ursprünglich ist sie es, die im Zentrum der Darstellung steht, von Tieren symmetrisch flankiert. Ihre Stelle im Bild nimmt zuerst der reale Hirt ein, danach erst der König, der sich metaphorisch als Hirt seines Volkes präsentiert.

Der Herr ist mein Hirte - oder: Die zwei Seiten einer Medaille

Mehr und mehr schwand mit der Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse die ursprüngliche Bedeutung des „Hirten“: Die Bezeichnung wurde gleichbedeutend mit „Herrscher“ und ein fester Bestandteil der Königstitulatur (Seibert, 3). Die Herrschaftsform des frühen Staatswesens wurde mit Vorgängen aus dem Hirtenleben gleichgesetzt, das Vorbild wurde für die Herrschaft eines einzigen Menschen über viele Lebewesen: Hier die Herrschaft des Hirten über die Herdentiere - dort die Herrschaft eines Einzelnen über die Menschen in „seinem“ Staat. Als Herrscher aber übt der königliche Hirt nicht nur die Funktionen eines *guten Hirten* aus, also z.B. das Weiden seiner Herde, die Sorge für Nahrung und Wasser, der Schutz vor realen vier- und zweibeinigen Beutegreifern, aber auch der Schutz vor bösen Dämonen - sein Hirtentum gibt dem Herrscher eine Machtfülle, die er auch negativ nutzen kann. Diese Möglichkeit blieb natürlich unerwähnt in der Propagierung eines politischen Programms, das die zwei wesentlichen Aspekte der Hirtentätigkeit instrumentalisiert und diese beiden Aspekte als ebenso natürlich und nützlich für die Menschen hinstellt, wie sie von diesen Menschen für das Tier als natürlich (in Wirklichkeit bereits zur zweiten Natur geworden) und nützlich (wobei der unmittelbare Nutzen für das Tier den späteren, aufgeschobenen Nutzen des Tiers für den Menschen aufbewahrt) empfunden wurden. Der erste Aspekt des Hirtentums umfasst die dienende und beschützende Funktion des Hirten, die Sorge für Nahrung und Wasser, Schutz und Unverletzlichkeit. Das ist etwas Edles, Erhabenes, und gewährt eine Atmosphäre von Geborgenheit, Sicherheit und Frieden: Im Extremfall sucht der *gute Hirte* das verirrte Schaf und trägt es auf seinen Schultern zur Herde zurück. Dieser Aspekt hat sich dann im Bild vom *Guten Hirten* (> oben rechts & II, 223: Abb. 64.11) über die Antike bis ins Christentum erhalten. Die-



Der „Gute Hirte“ - Wandbild eines Tempels in Raybun im südlichen Yemen. In: Garcia/Rachad, Abb. 59 b.

se positive Seite des Hirtentums ist zweifellos eine Realität. Doch gibt es noch einen zweiten Aspekt, der für die Herde ebenso real ist und der in seiner gesellschaftspolitischen Instrumentalisierung eine ungeahnte Dimension gewinnt, die die betroffenen Menschen in Europa mindestens bis 1789 beschäftigen wird. Das ist der als natürlich und gottgewollt deklarierte Führungsanspruch des politischen Hirten, der die uneingeschränkte Nutzung der Produkte seiner Herde und der Arbeitskraft dieser Herde bis zum Eigentum an Leib und Seele der Herdenmitglieder als selbstverständliches Recht des politischen Hirten einschließt. Zu welcher Zeit mag man im Alten Orient damit begonnen haben, die Terminologie und Symbolik des Hirtentums zur Legitimation des Herrschertums anzuwenden? Voraussetzung muss eine differenzierte und bereits deutlich hierarchisierte Gesellschaftsordnung sein. Es muss faktisch Herrscher und Beherrschte gegeben haben, auf deren Verhältnis man den Vergleich mit dem Hir-

ten und der Herde problemlos anwenden konnte: Menschen, die wie Herdentiere geführt wurden und in einem Abhängigkeitsverhältnis standen zum Herrschenden oder, zu Beginn wahrscheinlicher, zu einer Institution, einem Tempel und seinen Priesterinnen und Priestern beispielsweise. Die archäologischen Ergebnisse erweisen diese Gesellschaftsordnung in Sumer spätestens zu Beginn des -3. Jahrtausends (Seibert, 4). Eine weitere, wesentliche Voraussetzung war die tatsächliche Gleichsetzbarkeit der Menschen mit den Herdentieren: Die Abhängigkeitsverhältnisse waren wohl schon so ausdifferenziert, dass die Menschen mehrheitlich, wie vorher schon die Herdentiere, ein Gegenstand der Nutznießung des Herrschers geworden waren: Der Besitz von Menschen war Ausdruck der Macht und Stärke ihres Besitzers geworden (Seibert, 4), wie schon vom neolithischen Anfang an der *cattle complex* Stärke und Macht des Hirten an der Zahl seiner Herdentiere festmachte. Der oberste Hirte einer Gemeinde, der Bruder der Königin, emanzipierte sich zunächst zum Priesterfürsten, der zunächst noch gleichrangig auftritt neben der Innin-Priesterin und sich dann auf den mesopotamischen Bildwerken mehr und mehr in den Vordergrund schiebt: Zunächst war seine politische Bedeutung zweitrangig gegenüber seinen kultischen Funktionen, wie Jacobsen (107) erläutert. Doch gerade in den Städten Mesopotamiens, in denen die Hauptgottheit zunächst eine Göttin war, so z.B. in Uruk, gelangte er wegen der ökonomischen Bedeutung seines Amtes immer mehr zu politischer Macht und avancierte zum Herrscher bzw. König mit dem Titel *En*, der zuerst in Uruk (> 656-7: K6) gebraucht worden ist (Seibert, 6) und eine theokratische Rückversicherung bedeutet (Huot, 151). Die Arbeitsleistungen der Menschen beim Errichten der künstlichen Bewässerung (vermutlich schon in Uruk praktiziert) oder eines Tempels wurden durch Deputatzuteilungen bezahlt. Auch machte man zusätzlich in den zahlreichen Kriegen gegen die Gebirgsstämme am nördlichen und öst-

lichen Rand Mesopotamiens Sklaven, die deutlich geringer „entschädigt“ wurden. Eine Sklavin wird als *Frau aus dem Bergland* gekennzeichnet (Seibert, 8). Neben diesen materiellen und sozialen, insgesamt repressiven „Argumenten“ erfand der neue Herrschertyp noch einen besonders überzeugenden Trick: Das Hirtentum des Herrschers wird als eine von den Göttern eingerichtete Institution dargestellt. Die Götter stellte man sich bis zu den Griechen hin als Hirten vor. Und die einzelnen Könige in Mesopotamien wiesen immer wieder auf den göttlichen Ursprung ihres Hirten- und Königtums hin, sie seien Berufene der Götter. Natürlich durfte daher der Hirtenstab als Kennzeichen der königlichen Macht nicht im Symbol-Arsenal neben der Königsbinde, dem Zepter und der Königsmütze fehlen. Es ist bemerkenswert, dass aus der Hirt-Herde-Terminologie nicht nur der Hirt zum Bildspender eines politischen Systems wird, auch das Leittier einer Herde dient der suggestiven Verbildlichung von Kraft, Stärke oder Schnelligkeit, aber auch Potenz des Herrschenden. Wenn er aus verständlichen Gründen auch nicht als Leithammel auftritt (das Bild bezieht sich nur auf Wildherden), so gefällt er sich doch in der Rolle des Leittiers (s)einer Herde, *der Samen reichlich fließen lässt* (Seibert, 13), oder er ist der *Wildstier, der die Mannen anführt, der vorangeht*. Auch die Göttinnen werden entsprechend bezeichnet, so z.B. Ishtar, *die hehre Wildkuh, die allem vorangeht*, und es bleibt unklar, ob die Göttinnen vielleicht diese Darstellungstradition eröffnet haben oder nur in einem letzten Versuch mit der männlichen Konkurrenz gleichziehen wollen. Die Biologisierung der Herrschaftsverhältnisse verhilft der immer noch beliebten Platzhirsch-Metapher zu wahrhaft historischen Dimensionen, und bereichert das Arsenal der königlichen Insignien um die Hörnerkrone. Sie wird im Alten Orient von göttlichen Wesen und vergöttlichten Königen getragen. Darstellungen von Stieren mit menschlichem Gesicht und mehrfacher Hörnerkrone erinnern uns an die Misch-



Zwei Widder vor je einer Rosette und hinter je einem Hirtenstabsymbol, das aber auch als Schilfbündel und dann als Symbol der Ishtar verstanden wird (Relief auf einer Steinschale; Sumer, um -3.000). In: Neumann, 124, Abb. a.

wesen paläolithischer Bilderhöhlen und an die Grundausrüstung der Schamanen. Urgeschichtliche Fruchtbarkeitskulte und Tierverehrung haben diese Symbolik der Hörnerkrone vorgeprägt, wir werden diese Tierverehrung abgewandelt wiedersehen in den Hunde- und Wolfsmenschen der indoeuropäischen Junghirtenkrieger (> IV). Die dreigeteilte Welt führt zur Projektion von Verhältnissen des realen Lebens auf die überirdische wie auch die unterirdische Welt: In der Unterwelt sorgt Mullil, der *göttliche Wildstier*, für Ruhe und Ordnung (Seibert, 16), und auch im Himmel herrscht Götterchef Enlil *mit dem Hirtenstab* in der Hand über die übrigen Götter (Seibert, 15).

Der königliche Hirte und sein Hirtenstab

Im -3. Jahrtausend, als die Sumerer die Grundlagen der sogenannten Hochkultur in Vorderasien schufen, spielte der königliche Hirte, Held und Gott eine zentrale Rolle. Von den Sumerern über die Babylonier übernahmen die Meder und Perser die

Hirten-Metaphorik, als sie das Erbe in Assyrien antraten: Auch bei ihnen blieb die Idee des Hirten der Völker, von Gott eingesetzt, für das Selbstverständnis ihrer Herrscher maßgebend (Alföldi, 112). Diese sumerisch-mesopotamische Verbindung von Hirtentum und Königtum ist aber vom Mythos der indoeuropäischen Viehzüchter fundamental unterschieden, wie Alföldi nachweist: Denn in Mesopotamien ist der Herrscher allein der Hirte, die Untertanen sind die Herde - eine Idee, die Platon in seine Utopie vom idealen Staat übernahm und die nicht so recht zur Demokratie passen will, die ansatzweise bei den indoeuropäischen Hirtenvölkern ausgeprägt ist. Hier ist nämlich jeder Mann ein Hirte, und der König ist nur der beste und tapferste unter ihnen - der Erste unter Gleichen. Trotz dieses für die vielen Hirten, die nicht König sein konnten, bedeutenden Unterschieds übernahmen die iranischen und die westindoeuropäischen Hirtenvölker ein wesentliches Kennzeichen vom sumerischen Königsmythos (Alföldi, 112): In diesem Mythos kokettiert nämlich der Herrscher mit seiner angeblich niedrigen Geburt - seine Mutter ist eine arme

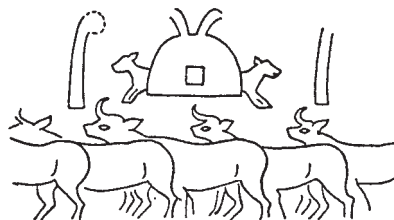
Frau, habe ihn heimlich geboren und in einem Korb auf dem Strom ausgesetzt. Er sei dann mit dem Korb in die Hände eines gütigen Gärtners gefallen, der ihn aufgezogen habe. Dann sei ihm die große Göttin erschienen und habe ihm gesagt, er sei zum Herrscher über die Welt bestellt. Bei den Indoeuropäern wird der Gärtner natürlich mit einem Hirten vertauscht: Kyros informiert seine Untertanen auf dieselbe Weise, nur wird er bereits von einem männlichen Gott zum Herrn der Welt auserwählt. Dann dominiert in der iranischen Legende die Aussetzung im Gebirge mit dem Tier, bei den iranischen Hirten eine Hündin, bei den römischen Hirten die Wölfin, das den Säugling rettet. Auch im assyrisch-babylonischen Mythos schiebt sich vor die milchgebende Göttin, die in den Hintergrund rückt, ein milchgebendes weibliches Tier, meist eine Kuh. In allen Fassungen dieser Königs-Legende steht tiergestaltiges Denken im Hintergrund, denn z.B. auch die römische Wölfin ist ja nur eine Erscheinungsform der Göttin. Ein Element aber kann nur aus dem Orient gekommen sein: Der Hirtenstab. Er ist bereits als Kennzeichen der Pharaonen zu sehen, und er war auch in Mesopotamien reichlich vertreten (Alföldi, 114). Dass man ihn auch in Rom antrifft als Augurstab, geht auf eine etruskische Überformung zurück: Auch die Etrusker haben den Hirtenstab aus Kleinasien mitgebracht (Alföldi, 114). Der Hirtenstab ist in der Praxis ursprünglich eine Lenkhilfe der Herde und der Herdenhunde, eine Waffe gegen Feinde der Herde, auch ein Verständigungsmittel über größere Distanzen zwischen den Hirten verschiedener Herden, die sich z.B. nicht vermischen sollen. In seiner ursprünglichen Symbolik ist er zu sehen als ein *Zepter des Lebens*, das zuerst dem Hirten von der Hauptgöttin Inanna, dann dem König bezeichnender Weise vom Hauptgott Enlil verliehen wird (Seibert, 7), auf dass er die zahlreichen Menschen und Tiere recht zu leiten und zu hüten wisse - ganz ursprünglich leitet sich dieses *Zepter des Lebens* vom Trommelstab des Schamanen ab, den dieser sich selbst

hergestellt hat, ohne auf die fremde Hilfe einer anderen Autorität angewiesen zu sein. Die Verleihung des Zepters ist insofern gleichzeitig eine Übertragung von Macht und eine Relativierung der Eigenständigkeit des Hirten. Auch das göttliche Insignum des Hirtenstabs als Zeichen der göttlichen Legitimation des Hirten macht seinen Untertanen deutlich, dass eine Auflehnung gegen ihn zwecklos ist. Und so wird das Hirtentum des Königs allumfassend: Tier, Mensch, Land und Welt sind ihm untertan. Und dabei giert der Herrscher nicht selbstsüchtig nach dieser Machtfülle, die Götter haben sie ihm aufgebürdet. Sollte aber doch einmal ein Mensch oder ein ganzes Land sich auflehnen, dann möge der Hirtenstab, ganz wie der Marschallstab späterer Feldherren,

das aufsässige Land beugen, feste Führung möge er ihm zuteil werden lassen, das Land Sumer möge er von unten bis oben wie eine Klammer einspannen (aus Inschriften Tukulti-Ninurtas I. und seiner Nachfolger; in: Seibert, 9, Fußnote 40).

Mit der geschickt angewendeten Hirtenterminologie konnte sich die Macht des Herrschers bald zum Despotismus und sogar bis zur Vergöttlichung entwickeln (Seibert, 10), natürlich nicht nur mit ihrer Hilfe, aber sie wirkte in ihren Bildern, Requisiten und Vergleichen besonders suggestiv auf die immer noch vom *cattle complex* geprägten Untertanen. Der einfache Stab des Hirten ist in Mesopotamien auch zu einem Symbol der Göttin Inanna geworden - deren Hauptsymbol der Widder war -, aber von ihr losgelöst später auch zum Symbol für Leben und Fruchtbarkeit überhaupt (Seibert, 25), aber diese sumerische Göttin Inanna, später die Ishtar der Babylonier, ist auch eine Fusion von Fruchtbarkeit und Furchtbarkeit, sie hat amazonenhafte Züge, denn sie liebt den Krieg und sucht sich Liebhaber (Ochshorn, 53): Die Ambivalenz dieser Göttin wird übertragen auf den Hirtenstab in der

Hand des Herrschers. Der Hirtenstab bestand wahrscheinlich aus zusammengeschnürtem Schilfrohr, verjüngte sich nach oben, wo er volutenförmig eingerollt wurde und so die spiralige Hornform der Widder wiederholte. Mit diesem Stab leitete der mesopotamische Hirt seine Herde, er steckte ihn wohl gelegentlich neben sich in den Boden, so dass er wie eine Standarte neben der Herde aufragte. Durch den ständigen Gebrauch gehörte dieser Hirtenstab mit zur Herde, er war ein Sinnbild des Schutzes, der Leitung, des Geborgenseins. Ursprünglich ein nur praktisches Gerät, entwickelte er sich mit der Zeit zu einem magischen Mittel, um das Böse abzuwehren (Seibert, 24). Eine Zwischenstufe in der Entwicklungsgeschichte vom schlichten, eingerollten Stab zum Symbol der Inanna sehen wir auf einer Siegelabrollung (> oben rechts), auf der ein vergrößerter Hirtenstab ohne Einschnürungen und ohne das von der Volute herabhängende Band in die Erde neben die Herde gesteckt ist: Plinius (24, 72) berichtet von der Meinung, der Krummstab der Hirten sei aus der Stechpalme entwickelt, was ein Indiz für seine Übernahme aus Mesopotamien sein dürfte - obwohl Eigenentwicklung natürlich auch möglich ist, wurde das Kapitell der ionischen Säule doch auch aus der spiraligen Behornung des Widders entwickelt. Der Hirtenstab ist auch bei den Griechen eher eine Waffe gegen Feinde der Herde, er wird höchstens gegen irrgelende Schafe geworfen, wenn sie auf freundliche Ansprache nicht reagieren. Auch auf neolithischen Felsbildern der Sahara und des Maghreb sind rituell geschmückte Widder zu sehen in Begleitung eines Hirten mit Krummstab (Joleaud, 219). Der Hirtenstab als Vorläufer des Herrscherstabs, sei dieser später ein Bischof oder König, hat eine Parallele oder sogar einen Vorläufer im Vogelstab des eurasischen Schamanen: Aus dem Vogelstab wurde ebenfalls das Zepter der Könige entwickelt. Auch die Schamanen pflanzten ihren Vogelstab - wie die Hirten den Hirtenstab - neben sich in die Erde (> I, 49: Abb. 92).



Frühsumerische Darstellung einer Rinderherde, daneben Hirtenstäbe als Symbolzeichen; in der oberen Bildhälfte zwei aus einer Herde herauskommende Kälber; rechts und links neben der Herde hirtenstabähnliche Symbolzeichen. In: Seibert, 25, Abb. 3.

„Alltägliche“ und rituelle Hirtenszenen aus Sumer

Realistische Darstellungen des Hirtenlebens ohne religiöse Überhöhung sind recht selten, gemessen an den ideologisch eindeutig instrumentalisierten Darstellungen von Herrschern als Hirten. Erst seit dem Beginn des -3. Jahrtausends gibt es in Mesopotamien Bildwerke, auf denen menschliche Gestalten mit domestizierten Tieren erscheinen - die ersten Hirtenszenen der Weltgeschichte. Das ist umso erstaunlicher, als am östlichen Rand Mesopotamiens eines der ältesten Domestikationszentren der Welt entdeckt worden ist: Die Funde von Hausschafen in Zawi Chemi Shanidar werden auf die Mitte des -9. Jahrtausends datiert, und sie müssen bereits domestiziert dorthin gebracht worden sein, da man dort keine Übergangsstufen zwischen der Wildform und der Hausschafform gefunden hat.

Diese zeitliche Lücke zwischen dem ersten Auftreten domestizierter Schafe und ihrer ersten Darstellung auf Bildwerken nur wenige hundert Kilometer von Shanidar entfernt ist noch ein Rätsel. Auch unter den ca. 300 Siegeln, die man in Tepe Gawra (> 656-7: J3) gefunden hat, sind eher Jagd- als Hirtenszenen dargestellt. Außer dem Hund sind kaum domestizierte Arten zu erkennen (Seibert, 23). Auf einem Siegel nur konnten zweifelsfrei zwei Hausschafe erkannt wer-



Fütterungsszenen aus dem frühsumerischen Hirtenalltag. Frühes -3. Jahrtausend. In: Seibert, 26, Abb. 4 & 5. Unten: Kälberstall mit zwei symmetrisch angeordneten Kälbern, denen antithetisch Kühe zugeordnet sind (auf einem Siegelzylinder, Chafadji (> 656-7: K5 ~ Khafaja), vor -3.000). In: Neumann, 73, Abb. c.



den an ihrer Langschwanzigkeit. Die übrigen Schafe hält man wegen dieses bei ihnen fehlenden Domestikationsmerkmals für Wildschafe. Der Hirt wird auf diesen Darstellungen mal bekleidet und damit als

höhergestellte Persönlichkeit des Staates oder des Tempels gekennzeichnet, mal nackt wiedergegeben, dann scheint es sich um „normale“ Alltagshirten zu handeln (> oben: Abb. 26): Auf einer Siegelabrollung



Rituelle Fütterung von Schafen durch einen Priesterfürsten, mit zwei Hirtenstäben als Inanna-Standarten. Frühsumerisch (oben). In: Seibert, 27, Abb. 6. Unten: Frühsumerischer Priesterfürst mit Helfer, Weizenähren anreichend; -3.100 bis -2.900. In: Huot, 28.



aus Uruk (Schicht IV) füttert ein nackter Hirt ein Rind, das halb aus einer Hürde hervorkommt (Seibert, 25). Vergleicht man diese Darstellung mit der rituellen Fütterung auf der nächsten Abrollung (> oben: Abb. 27), wird deutlich, dass die rituellen Handlungen eine bestimmte Aussage machen sollen:

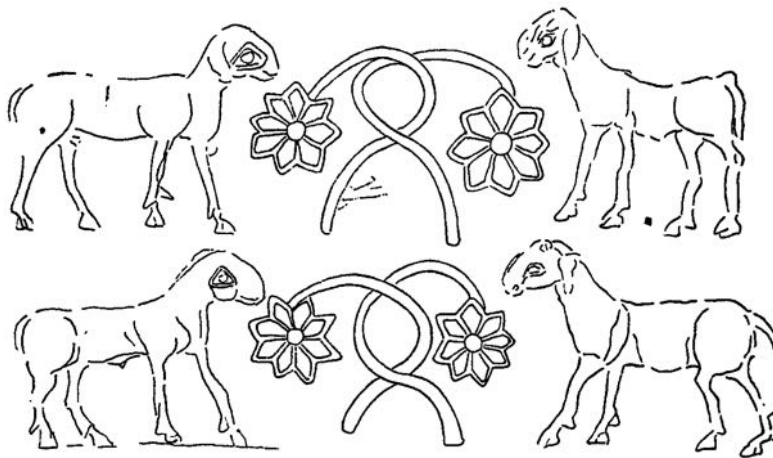
Die rituelle Fütterung wird nicht von einem einfachen Hirten durchgeführt, sondern vom obersten Hirten, der als Priesterfürst auftritt, was er durch seinen Netzrock und seine besondere Frisur signalisiert. Er füttert die Schafe mit Kornähren und ist zudem von einem Helfer begleitet, der ihm die nächste Futterrationsration beflissen anreichert. Die Inanna-Standarte macht zusätzlich deutlich, dass ein besonderes Ritual stattfindet (Seibert, 27).

Die Übernahme eines alltäglichen Vorgangs ins Kultische impliziert eine symbolhafte Aussage, wodurch auch die dargestellten Tiere und Pflanzen einen Symbolwert erlangen (Seibert, 29).

In Zusammenschau mit der königlichen Hirt-Herde-Metaphorik, in der der König den göttlichen Auftrag hat, sein Volk wie eine Herde zu betreuen, wird das rituell gefütterte Tier mit dem Volk gleichzusetzen sein. Tierfiguren könnten also auch als Stellvertreter des Menschen verstanden werden. Eine Übertragung dieses Ansatzes auf die eisenzeitlichen Tierdarstellungen könnte zu ganz neuen Lesarten im Sinn eines *visual thinking* führen. Näher liegt die Anwendung dieses Deutungsansatzes auf das Bild vom



Links: Eine realistische Hirtenszene mit drei Hirten und Herdentieren; rechts der Oberhirt, links zwei Helfer. Frühes -3. Jahrtausend; elamisch. In: Seibert, 66, Abb. 58. Rechts: Eine stilisierte Hirtenszene - ein Hirt mit antithetischen Ziegen, an der Stelle des Hirten befindet sich häufig der Lebensbaum. In: Seibert, 39, Abb. 18. Unten: Antithetisch angeordnete Schafe, Rosettenzweigen zugewandt, die die Stelle des Hirten einnehmen. Frühsumerisch. In: Seibert, 36, Abb. 12.



Guten Hirten (> 624: Abb. 59), der zwar real ein verirrtes Schaf vor dem sicheren Tod rettet, aber symbolisch einen Menschen zur lebenspendenden Gottheit zurückträgt. Auf einigen Rollsiegeln füttert der Priesterfürst die Tiere mit Rosettenzweigen; auf anderen Darstellungen fressen Ziegen oder Schafe an Rosetten oder springen an ihnen hoch (> 626).

Die Rosette wird von Luschan gedeutet als ein von oben gesehener Palmbaum (in: Seibert, 29) und könnte verstanden werden als Eigentumszeichen eines Tempels. Tieren wie Menschen wurden Eigentumszeichen eingebrannt, z.B. als 8- oder 16-strahliger Stern oder auch als Rosette. Neben dem Zweck der Kennzeichnung der Tiere und Menschen

dürfte die Rosette auch eine magische Schutzfunktion gehabt haben, für das gebrandmarkte Tier vielleicht Unverletzlichkeit (Seibert, 29): Die Rosette wird von Neumann als Symbol der Großen Göttin als „Herrin der Tiere und Pflanzen“ gedeutet.

Die wahrscheinliche Austauschbarkeit von Tier und Mensch, entwickelt an der rituellen Fütterung, ist vermutlich übertragbar auf Darstellungen, in denen an Stelle des Hirten ein Lebensbaum erscheint. Auf der folgenden Siegelabrollung (> oben) fehlt der Hirte: Zwischen den antithetisch angeordneten und einander zugekehrten Schafen befinden sich Rosettenzweige in symbolhafter Anordnung: Auf anderen Darstellungen sieht man betende Menschen, die die Hän-



Antithetisch angeordnete Löwen springen ein Wildschaf an, das auf der Spitze eines stilisierten Lebensbaumes steht; -13. Jahrhundert. In: Seibert, 43, Abb. 23.



Eine realistischere Szene aus dem akkadischen Hirtenleben. In: Frankfort, „Diyala“, Abb. 658.

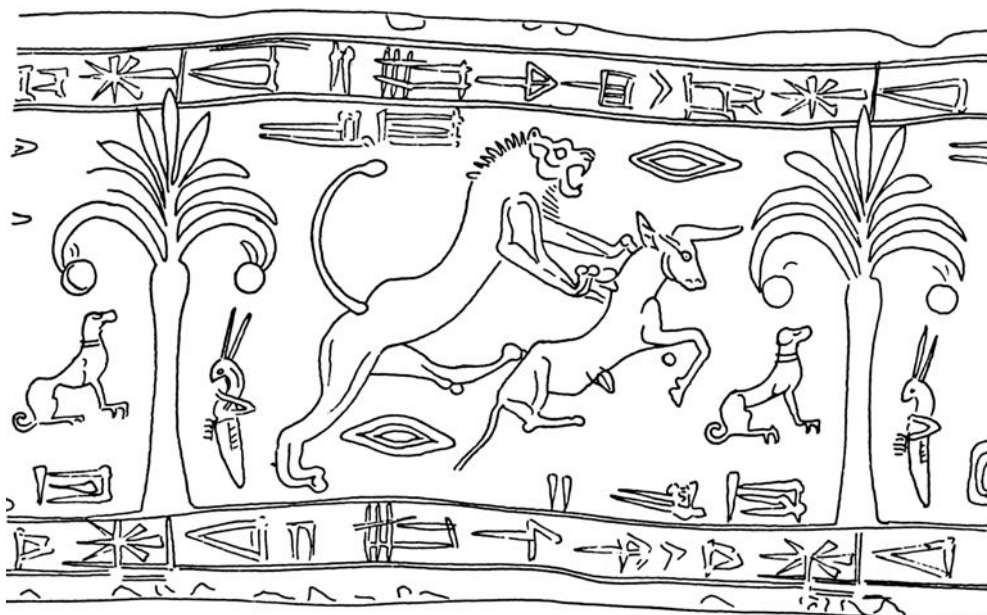
de zu Bäumen oder Zweigen erheben. Diese Bäume scheinen also heilig zu sein und können als Lebensbaum gedeutet werden (Seibert, 36). In assyrischen Bildwerken erscheinen diese Lebensbäume stilisiert, während sie in der frühsumerischen Phase noch als natürlich gewachsene Bäume erkennbar sind. Aus der frühdynastischen Zeit gibt es ein Steingefäß, auf dem ein Hirt mit zwei an ihm hochspringenden Ziegen gezeigt wird (> 631: Abb. 18), eine der Ziegen hat ihr saugendes Zicklein dabei. Hier ist der Lebensbaum wieder durch den Hirten ersetzt. Hirt und Lebensbaum sind austauschbar, die Aussage bleibt gleich: Beide sind *Lebensspender* für die Herde.

Der Lebensbaum kann auf Darstellungen sogar die wichtigste Funktion des Hirten übernehmen: Den Schutz der Herde vor Beutegreifern - dabei wird der Lebensbaum zu einer handelnden Person, die aktiv als Beschützer der nützlichen und Bezwiner der feindlichen Tiere auftritt. Mehrfach befindet sich hinter dem angegriffenen Tier eine Ähre als Zeichen des Lebens. Dass die bedrängten Tiere tatsächlich Schutz suchen, wenn sie sich dem Lebensbaum zuwenden, wird an einem anderen Siegel, diesmal aus dem -2. Jahrtausend, deutlich. Hier hat (vermutlich) ein Widder, von zwei Löwen heftig bedrängt, auf der Spitze des Lebensbaumes Zuflucht gefunden. Seibert (43) meint völlig richtig, dass die Wiedergabe eines realen Vorgangs nicht vorliegen kann.

Hier soll die beschirmende und unheilabwendende Eigenschaft des Lebensbaums ausgedrückt werden. Auf einem spätkassitischen Siegel aus der zweiten Hälfte des -2. Jahrtausends fällt ein Löwe einen Stier an (> rechts), der sich einer Dattelpalme zuwendet, vor der bereits ein Hund und eine Heuschrecke ehrfürchtig verharren.

Man gewinnt den Eindruck, dass auch der angegriffene Stier sich rettungsuchend dem Baum zuwendet, der ihm Schutz und Sicherheit gewähren soll (Seibert, 45). Es fällt schwer, im Kontext dieser irrealen Szene dem abgebildeten Hund kynologisch näherzutreten zu wollen, obwohl ein herdenspezifischer Bedeutungszusammenhang unabweislich vorliegt. Bei den Darstellungen von Hirt und Herde nach der Uruk-Zeit lässt die rituelle Überhöhung der Bilder nach, und der Alltag des Hirten kommt mehr zu seinem Recht. Hier in der frühdynastischen Zeit äußert sich ein gewisser Stolz, wie Seibert (57) meint, über den Reichtum, den der Besitz von Herden mit sich brachte, und die Freude an der Arbeit.

Aus akkadischer Zeit wird uns realitätsbezogener, wenn auch immer noch konventionell berichtet über den alltagspraktischen Ablauf des Hirtenlebens, bei dem der Herdenschutzhund in Extremsituationen keine gute Figur macht - eine Konzession an die Heroisierungstendenz der vorhergehenden sumerischen Epoche?



Ein Stier wird von einem Löwen attackiert, der Stier flüchtet sich zum Heiligen Lebensbaum, der Dattelpalme; zur astronomischen Dimension (dazu: > 633 ff.). In: Seibert, 46, Abb. 28.

Der Bedrohung der heiligen Herdentiere steht ihr Schutz und ihre Pflege durch den Menschen, den Helden, gegenüber,

erläutert und relativiert Moortgat (VR, 6) den Heroismus der frühen Viehzüchter, den ein realistisch dargestellter Herdenschutzhund nur verdunkeln könnte.

The most striking seal in this group (~ scenes of daily life) is N°. 658 (> 632), which shows the age-old subject of the defense of the flock rendered in the fresh and realistic spirit of the times.

A lion is driven off in the nick of time by a herdsman with a spear, while his dog has growling retired before the formidable robber.

The snake, between herdsman and lion, may refer to a god of fertility as protector of the flock; the rendering of the flock agrees with a general Akkadian convention (Frankfort, 45).

Der Kampf des Löwen mit dem Stier - die astronomische Dimension

Stier und Löwe sollte man auf diesen sumerischen Darstellungen nicht ein-dimensional verstehen. Die Bezeichnungen der Sternbilder sind in ganz Mesopotamien aus der sumerischen Sprache abgeleitet. Sie sind bereits vor -4.000 bekannt:

It had its origin about or even some time before 4000 B.C. with the prehistoric settlers of Persia, Elam, and Mesopotamia, and it was taken over by the Sumerians and Akkadians, from where it eventually passed over to the Greeks (Hartner, 2).

Eines der zentralen Bilder am sumerischen Sternenhimmel ist der Kampf der Sternbilder Löwe und Stier:

On closer inspection we now also recognize that the Sumerian bull attacked by

a lion ... carries a star-rosette in his horns and another lozenge (or bud) shaped motif in front of them, which we encounter in numerous variations (branches, tridents, corn ears, etc.) as a characteristic attribute of the bull, the ibex, the deer, and the goat (Hartner, 4).

Wir können also die Felsbilder von der Hirsch- und Steinbockjagd (> 187 ff. & I, 59: Abb. 12; II, 326: Abb. 27) und deren Implikate vorsichtig parallelisieren mit den mesopotamischen Stier- und Ziegenbildern. Und wir haben auch die Rosetten nicht nur als irdisch, sondern gleichzeitig auch als himmlisches Symbol zu verstehen. Dabei dürfen wir nicht, wie Hartner ausführt, unsere „Konjunktionen“ zu Grunde legen, sondern müssen das Aufgehen bzw. Untergehen von bestimmten Sternbildern kurz vor Sonnenauf- oder -untergang in die Deutung einbeziehen. Als die Menschen einmal im Lauf eines Jahres beobachtet hatten, dass bestimmte Sterne oder Sternbilder kurz vor Sonnenauf- oder -untergang einem periodischen Wechsel unterliegen, konnten diese Konstellationen als Anzeiger der Jahreszeiten verwertet werden. Über lange Perioden konnte ein Kalender erstellt werden (Hartner, 5). Die Pleiaden, die wir schon in bärigem (> I, 128 ff.) und hündischem Zusammenhang betrachteten (> 598-602), spielen natürlich auch am sumerischen Nachthimmel eine herausragende Rolle: Ihr hellster Stern ist *mulmul*, der Stern überhaupt, womit die extreme Wichtigkeit der Pleiaden bereits angedeutet ist. Alcyone, Hauptstern der Pleiaden, ist der sumerische Leitstern des gesamten Stier-Sternbilds, denn die Pleiaden formen das linke Horn des Stiers (Hartner, 8), was uns an ein Bild aus Lascaux erinnert.

*Owing to a remarkable coincidence, from the earliest time down to and even beyond that of the Achaemenians, the heliacal setting of the Pleiades occurred exactly during that period of the heliacal rising of *luhun.ga* (~ Widder) and *mul-APIN* (~ der Pflug) ... (Hartner, 10).*

So hatten um -4.000 diese beiden Konstellationen ihren Aufgang kurz vor Sonnenaufgang während der ersten Februarhälfte, wie Hartner errechnet, und 1000 Jahre später, in der Zeit Sumer, während der zweiten Hälfte des Februar. Damals endete die zweiwöchige Periode am 1. März mit dem Aufgang des Sternbilds Widder kurz vor Sonnenaufgang. Die beiden Konstellationen konnten benutzt werden, um den Beginn des Pflügens, Eggens und Aussäens festzulegen. Es würde uns zu weit vom kynosophischen Aspekt der Hirtenkultur wegführen, wollten wir mit Hartner diesen astronomischen Bereich noch vertiefen. Die Tatsache aber, dass

the bulls flanking symmetrically the Sacred Tree with a star on its top, while the tree's branches ... become visible behind the animal's backs, then symbolize the heliacal rising of Taurus, or SPRING EQUINOX (Hartner, 12)

und dass ein Ziegenpaar, in derselben symmetrischen, und das heißt hier: antithetischen Anordnung

... browsing the Sacred Tree thus symbolized already at the earliest period the time near or shortly after AUTUMN EQUINOX (Hartner, 12),

die Herbsttagundnachtgleiche symbolisiert seit der frühesten neolithischen Zeit in Mesopotamien, das alles sollte uns vor einer eindimensionalen, d.h. nur alltagspraktischen Lektüre der Rollsiegel bewahren, denn die komplexe Organisation der Hirten- und Ackerbauernkultur Mesopotamiens könnte uns sonst entgehen. Die Darstellungen sind bereits, wie andere rituelle Texte, auf mehreren Ebenen lesbar und offensichtlich auch so konzipiert. Kommen wir nach diesem Ausflug in die Astronomie wieder zurück zu unserem mesopotamischen Hirtenalltag, zur einfachen Viehfütterung, die mit der Zeit immer realistischer dargestellt wird: Der Hirt befindet

sich z.B. vor einem Stall oder einer Hürde und trinkt oder füttert ein Herdentier. Jetzt kann es auch vorkommen, dass ein Hirt von einem Löwen getötet wird, was bei der politisierten Darstellung in Uruk unmöglich gewesen wäre. Auch werden Deckszenen geschildert, die in Uruk völlig fehlten. Die Herde wird allerdings fast nur durch Einzeltiere repräsentiert, der Teil steht fürs Ganze. Bei den wenigen Ausnahmen dürfte es sich um Schafherden handeln: Die Abwesenheit von Herdenhunden ist fast durchgängig, sie steigert natürlich die Übertragbarkeit von Kampfesmut und Sieg der Hirten auf höhergestellte Personen. Auch Plastiken des frühen -3. Jahrtausends stellen Herden dar. Seibert (66) erwähnt eine möglicherweise frühsumerische Skulptur, die eine Herde mit einem Gehöft darstellt. Die „Herde“ besteht aus mehreren Tieren: Drei Schafen, einem Kalb, zwei Stieren, einem Widder und einem Hund. Auf die Stiere ist ein Joch gelegt, wodurch ihre Verwendung bei der Feldarbeit angedeutet ist. Zwischen den beiden Ställen befinden sich eine nackte männliche und eine bekleidete weibliche Gestalt. Die Herkunft der Skulptur ist nicht eindeutig erwiesen, es kann sich auch um ein Werk aus den nördlichen oder östlichen Randgebieten Mesopotamiens handeln.

Die Tempel-Ökonomie in Sumer - herdenspezifisch gesehen

Über die Größe der „Herden“ können die Darstellungen also nur einen falschen Eindruck vermitteln: Von den Texttafeln, die die Lieferungen von Schafen und Ziegen und die Herdengröße der Tempel dokumentieren, kann man schon präzisere Informationen erhalten: So besaß der Tempel der Göttin Bau, einer der über 20 Tempel im sumerischen Girsu, bereits wenigstens 394 Rinder und Esel (Seibert, 66). Der Bau-Tempel bewirtschaftet ca. 4.500 Hektar mit einem Betriebspersonal von etwa 1.200 Personen, vom Hirten bis zum Goldschmied (Huot, 150). Die aus den Verwaltungslisten

des Tempels gewonnenen Erkenntnisse können verallgemeinert werden, und zwar nicht nur auf die anderen Stadttempel, sondern auch auf die gesamte Wirtschaftslage Sumers in der Zeit um -2.800 bis -2.700, wie Deimel betont (73). Damals stand die Stadt Lagas (> 656-7: L6) unter der Herrschaft der aussterbenden Dynastie von Kis/Kisch, aber die Priesterfürsten waren ziemlich unbeaufsichtigt und konnten sich sogar gegeneinander bekriegen. Urukagina, der Priesterfürst von Lagas, herrschte über 36.000 Menschen, die sich auf sechs größere Städte verteilten (Lagas, Girsu, Nina, Urukugga, Kinunir und Guabba) und auf die Dörfer und Gehöfte des Landbezirks. Der ganze Grundbesitz des Landes war in der Hand der Tempel, jeder Tempel bewirtschaftete an Grund und Boden etwa vier bis fünf Quadratmeilen: Felder, Baum- und Gemüsegärten, Weiden. Eine geordnete Bebauung des Landes war nur möglich, wenn die beiden Flüsse Euphrat und Tigris von ihrem Eintritt in die Tiefebene an bis zu ihrer Mündung ins Meer zu beiden Seiten mit soliden Dämmen eingedeicht waren. Denn die ganze Tiefebene wurde sonst zweimal jährlich unter Wasser gesetzt, im Frühjahr bei der Schneeschmelze und in der Regenzeit. Die erstmalige Eindeichung der beiden Ströme und der allmähliche systematische Ausbau des Bewässerungssystems und die schwierige Instandhaltung all dieser „Wasserwerke“ setzten die gemeinsame Arbeit des ganzen Volkes voraus. Wäre das Land auf einzelne Familien verteilt gewesen, hätte man wohl nie die Kooperation des ganzen Stammes erreichen können (Deimel, 80). Wenn aber das ganze Land den Göttern, und d.h. ihren Tempeln gehörte, und wenn die ganze Bevölkerung wirtschaftlich von den Tempeln bzw. den Göttern abhing, konnten die nötigen gemeinschaftlichen Arbeiten leichter erzwungen werden. Die Verwaltung des Gesamtvermögens des Bau-Tempels lag in den Händen der Frau des Königs von Lagas. Der König, seine Frau und seine Kinder waren die geborenen Repräsentanten der Stadtgötter: Der König war der Verwalter

des Tempels des Stadtgottes, seine Frau die Verwalterin des Tempels der Stadtgöttin und ihre Kinder die Verwalter der Tempel der Kinder des Götterpaares (Deimel, 80). Eine gewisse Zentralverwaltung aller Tempel wird es auch schon gegeben haben. Die Verwaltung war damals also theokratisch. Der Tempel teilte sein Land in drei Kategorien ein: Das *Herren-Land* ließ er zur Deckung des eigenen Bedarfs bewirtschaften, und zwar nicht von Sklaven, sondern von Militär-Kolonen (~ wehrpflichtige Männer) gegen Tagelohn. Da die Feldarbeit in Mesopotamien sich nur auf fünf bis sechs Monate erstreckt(e), hätte der Tempel seine Sklaven in der übrigen Jahreszeit ernähren müssen, ohne Arbeit von ihnen zu bekommen. Das *Arbeitslos-Land* wurde beinahe jährlich von neuem in einzelne Parzellen zerlegt nach einem genauen mathematischen Verfahren und dann den Militär-Kolonen - zu denen praktisch das gesamte männliche Personal des Tempels gehörte - zugeteilt. Für das *Pachtland*, die dritte Land-Kategorie, hatten die Pächter einen Teil des Ertrages abzuliefern. Der Beruf, der später der eigentliche Bauer war, hatte in der Zeit Urukaginas nur eine Aufseherfunktion: Für die einzelnen Felder waren Aufseher eingeteilt, die zu überwachen hatten, dass die Feldpacht richtig abgeliefert wurde. Auch ein anderer Beruf wird in der Zeit Urukaginas öfter erwähnt: Es ist der Feldwart, der die Felder gegen Wildschaden, besonders gegen die samenfressenden Vögel zu schützen hatte. Es ist nicht überliefert, aber anzunehmen, dass der Feldhüter von einem oder mehreren Hunden begleitet wurde. Der Boden wurde je nach Ertrag in fünf Qualitätsstufen eingeteilt: Kornboden, Weideland, Sandboden, salzhaltiger Boden und hochgelegener und daher schwer zu bewässernder Boden. Ferner wurde der Boden unterschieden nach dem jeweiligen Nutzungszustand: Kultiviertes, bestelltes Land, unkultiviertes, unbebautes Land, Rodeland (?) und Neuland (Deimel, 81). Drei Hauptgetreidearten waren bekannt (Gerste, Emmer und Weizen), bei allen dreien unter-

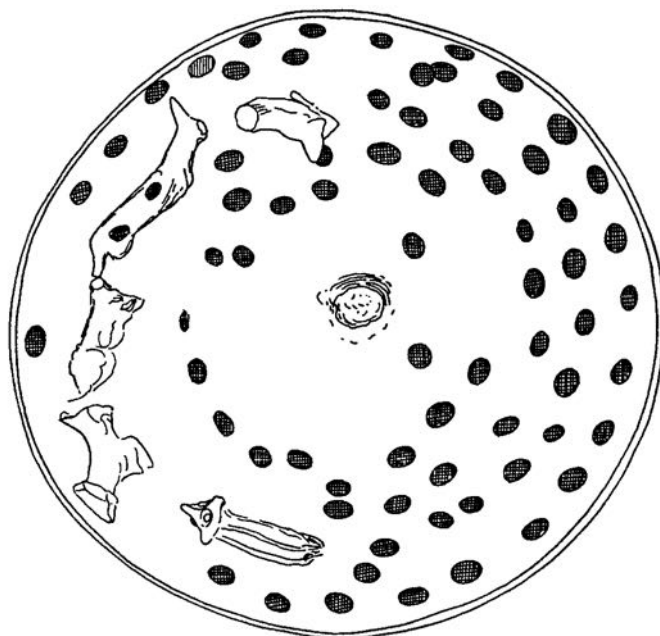
schied man noch mehrere Unterarten (Deimel, 82). Das zeigt, dass wir es mit einer differenzierten Pflanzenzucht zu tun haben, die ein entsprechendes Licht wirft auf die sonstigen züchterischen Fähigkeiten der Sumerer. Es wäre völlig unangemessen, ihnen das Know-How für die Tierzucht und speziell für die Hundezucht abzusprechen. Das ausgedehnte und weitverzweigte Kanal- und Feldgraben-Netz, das die gesamte mesopotamische Tiefebene durchzog, setzte ein klar definiertes Wasserrecht voraus (Deimel, 83). Weidetechnisch können wir davon ausgehen, dass Hauptkanäle die Funktion des Halbenhundes übernehmen konnten, nicht aber die Kanäle, die die einzelnen Felder voneinander trennten. Auch kann man davon ausgehen, dass Gemüse selten in Gärten angebaut wurde, sondern auf gewöhnlichen Feldern. Zwar wurden die Felder speziell für den Gemüseanbau bearbeitet durch zweimaliges Pflügen, aber die Ränder waren nicht weiter geschützt durch Zäune oder Hecken, wie man das von einem traditionellen Garten erwarten kann. Es konnte sein, dass in direkter Nachbarschaft sich eine Weide befand. Wir können deshalb von einer intensiven Überwachung dieser speziellen Felder durch die Feldhüter ausgehen. Die Baumkulturen des Tempels wuchsen in Gärten, Wäldern und auf Feldern (Deimel, 90). Auch sie mussten gegen Verbiss, Scheuern u.ä. und gegen Zertrampeln der Bewässerungsanlagen geschützt werden. In den neun Gärten des Tempels waren je ein Gärtner und zwei Gruppen von Hilfskräften beschäftigt, eine Gruppe hatte für die Bewässerung der Bäume zu sorgen, die andere musste jäten und das Erdreich auflockern. Aus all diesen Fakten kann man schließen, dass die Gärten nicht beweidet wurden, wohl aber gegen Weidetiere geschützt werden mussten. Außerdem waren die Gärten relativ klein, die Anzahl der Datelpalmen je Garten reicht von zehn bis 25, im Ganzen besaß der Bau-Tempel 77 Palmen in fünf Palmenhainen (Deimel, 92). Auf sumpfigen Streifen der Felder ließ man Schilfrohr und Bambus wachsen. Es wurde

von Zeit zu Zeit von den Militär-Kolonen geschnitten und zum Tempel gebracht. Man könnte daher annehmen, dass auf diesen Streifen keine Schweine gehütet wurden, was aber ein Trugschluss ist (s.u.). Die Feld- und Gartenbauwirtschaft wurde von den Sumerern offensichtlich intensiv und rationell betrieben, und das impliziert, dass die Gärten und Felder besonders intensiv geschützt werden mussten gegen Wildtiere, aber auch gegen Weidevieh. Intensität und rationelle Organisation kann man auch bei der sumerischen Viehzucht feststellen, wie die mehrmaligen Viehzählungen pro Jahr erweisen (Deimel, 94). Der Bestand an Rindviechern wurde unterteilt in Milchkühe, trächtige, trockene Kühe, männliche, noch nicht geschlechtsreife Rinder und Zuchtstiere sowie in Kühe, die nicht beim Hirten, sondern bei den Aufsehern stehen. In der Zeit Urukaginas besaß der Bau-Tempel je nach Viehzählung 165 bzw. 172 bzw. 190 Kühe. Die Kühe waren auf fünf Kuhhirten aufgeteilt. Ein namentlich erwähnter Hirt betreut z.B. eine Herde von ca. 42 Kühen (Deimel, 21). Die Arbeitsstiere standen bei vier Pflügern. An der Spitze der Hirten steht der Bruder der Königin. Mehrere Kühe wurden im Berichtszeitraum in Elam gekauft: Dieses Bergvieh wurde zu Kreuzungszwecken eingesetzt. Im Frühjahr wird das Weiden der Rinderherden keine großen Probleme bereitet haben, da dann ja die ganze Steppe mit Grün bedeckt ist. Später wurde das Vieh auch auf die abgeernteten Felder, besonders auf Gemüsefelder, getrieben. Im Sommer wird das Vieh in der Nähe der sumpfigen Streifen geweidet worden sein, weil Kühe einen hohen Wasserbedarf haben. Im Hochsommer, vielleicht aber auch das ganze Jahr über, gaben die Hirten Tagesrationen an Gerste zum Weidefutter (Deimel, 94). Der Bau-Tempel hatte eine Eselherde von 113 Stück. Dazu kommen noch die Arbeitseesel, die bei einem Pflüger standen, und die Fahrtesel, die in der Nähe des Tempels gehalten wurden. Das Fleisch alter Esel wurde den (Jagd-?) Hunden vorgeworfen (Deimel, 97). Die Schafe wurden in zwei

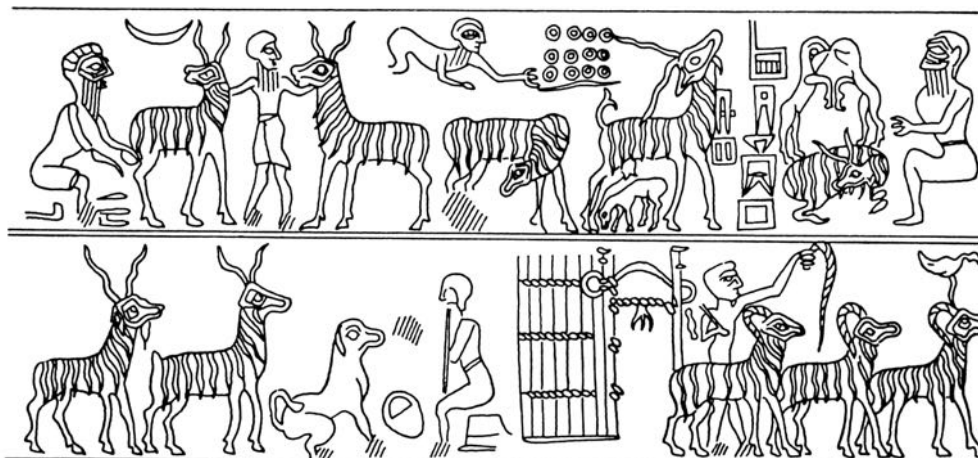
große Klassen eingeteilt: in Wollschafe und Mast- bzw. Schlachtschafe (Deimel, 95), die zum Opfern und in der Küche Verwendung fanden. Der Bau-Tempel hatte drei Hirten für die Wollschafe, denen fünf Gehilfen zur Seite standen. Die Mastschafe wurden den Leitern von Betrieben zugeteilt, in denen viel Kraftfutter abfiel - Brauereien und Ölmühlen z.B. Die Schafherden wurden vom Tempel doppelt kontrolliert, um einen genauen Überblick über den Jahresbestand zu haben (Deimel, 95). Ziegen wurden hauptsächlich ihrer Wolle wegen gehalten. Junge Zicklein waren eine beliebte Opfer- und Festspeise. Der Bau-Tempel hatte im Berichtszeitraum 503 Ziegen, wobei unklar bleibt, ob dies der gesamte Bestand war (Deimel, 95). Die Schweine des Tempels standen bei einem einzigen Schweinehirten, der aber beim Füttern und Weiden der Schweine noch über 21 bis 24 Sklavinnen verfügte. Daraus könnte man schließen, dass die unternehmungslustigen Schweine nicht von Hunden, sondern von Sklavinnen gehütet wurden. Der Schweinebestand wurde in zwei Klassen unterteilt: Die Weideschweine und die Mastschweine, die letzteren wurden in den Schilfröhrichtern der Felder gemästet (Deimel, 96), aber der Tempel hatte nur fünf bis neun Mastschweine im Jahr, während er 150 bis 200 Weideschweine hielt. Durchschnittlich hatten also zwei Sklavinnen 20 Weideschweine zu hüten, keine leichte Aufgabe.

Die sumerische Milchwirtschaft

Eine „Herde“ (durch einige wenige Tiere angedeutet) ist auf einer Schale aus Tepe Gawra plastisch angebracht (> 638: Abb. 59): Dargestellt sind nach Angaben des Ausgräbers ein Widder, Schafe und ein Hund. Wieder handelt es sich um ein Stück aus dem östlichen Rand Mesopotamiens. Leider sind die meisten Tiere sowie der Hirt aus der Schale abgebrochen. Auch die vorhandenen Tiere sind in der zweidimensionalen Reduktion nur für den geübten Ar-

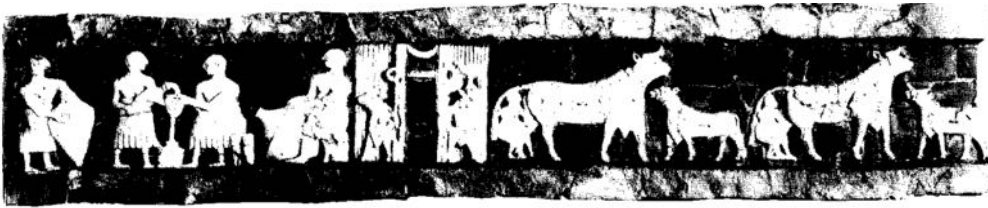


Die Reste einer Schale aus Tepe Gawra (Schicht IX; > 656-7: J3). In der Schale sind plastische Tierfiguren (Widder, Schaf und Hund) angebracht, der Hirt in der Mitte der Schale ist abgebrochen, der Hund kaum zu erkennen. Unten: Zweizonig dargestellte akkadische Hirtenszenen: Oben drei Hirten mit mehreren Tieren, links Melkszene. Unten das Treiben aus dem Gatter, mit einem Herdenhund. In: Seibert, 67, Abb. 59 (oben) & 74, Abb. 67.



chäozoologen identifizierbar. Im Vertrauen auf seine Fähigkeiten können wir schließen, dass Schafherden von Hunden begleitet wurden. Die Funktion der Hunde bleibt vorläufig offen, wir können aber vermuten, dass es sich am Rand Mesopotamiens höchstwahrscheinlich um Herdenschutz-

hunde handelt, während die differenzierte Bodenbestellung in der Tiefebene entweder den Einsatz von Sklavinnen mit Hütefunktionen oder von Hütehunden erzwingt. Die Verteilung der menschlichen und hündischen Ressourcen kann man an der Widerspenstigkeit des zu hütenden



Szenen der Milchwirtschaft: Molkerei des Tempels von Ninhursag beim Tell el Obeid (> 656-7: L6). Zwischen -2.500 und -2.450. In: Huot, 99. Unten: Eine sitzende Person hält ein großes Gefäß schräg vor sich. Im Feld Skorpion, Hund; zwischen seinen Beinen undefinierbarer Gegenstand. Im Rücken der Person Tor mit Ausbuchtungen beiderseits. Auf der anderen Seite des Tores Rind (?), das auf der Umzeichnung ergänzte Stück fehlt auf dem Foto. Siegelfläche am oberen Rand mit Muster. In: Göhde 2, 1.



Viehs festmachen: Offensichtlich mussten die Schweine von menschlichen Arbeitskräften gehütet werden, während für die Ziegen-, Schaf- und Rinderherden kein entsprechend hoher Personalaufwand in den Listen erwähnt wird. In der Urukzeit wird die Nutzung der Herdentiere kaum dargestellt. Der politisierte Hintergrund lässt nur Formen der Fürsorge zu. In der frühdynastischen Zeit und in der Akkadzeit sind hingegen mehr Szenen aus dem täglichen Hirtenleben überliefert. Melkszenen vor einem Stall oder Gatter gestatten Einblicke auch in die Gefäßformen, die zur Käseherstellung verwendet wurden. Über Milchlieferungen der Kuh-, Schaf- und Ziegenhirten gibt es nur wenige Listen; Deimel (96) vermutet, dass sie nur an Festtagen stattgefunden haben. Die üblichen Lieferungen der Kuhhir-

ten bestehen aus Butter, die im Sommer flüssig wie Öl ist. Zunächst machen die Listen noch einen Unterschied zwischen Butter von Kuhmilch und von Ziegenmilch, später wird nur noch Butter von Kuhmilch geliefert, die Ziegen scheint man ganz auf die Wolle spezialisiert zu haben. Das frühe Schriftzeichen für „Käse“ ist schon in der Periode der 3. Dynastie von Ur verschwunden; auch in den ältesten elamischen und kretischen Inschriften findet sich dieses Zeichen (Deimel, 96). Das könnte anzeigen, dass die Erfindung der Schrift oder die Erfindung der Verwaltungslisten von einer einzigen Quelle, nicht aber, dass die Erfindung der Käseherstellung von einer einzigen Quelle aus verbreitet wurde, denn dann hätten Schrift und Käse gleichzeitig verbreitet werden müssen. Auf einer etwas späteren Siegelabrollung (> links: Abb. 2, 1) aus dem noch archaischen, aber schon frühdynastischen Ur (> 656-7: L6) sieht Göhde (1, 14),

dass der Hund gut zur Bewachung des Anwesens und damit auch der Herde geeignet war,

eine Schlussfolgerung und Gleichsetzung von Hof- und Herdenhunden, die Kennern von Herdenschutzhunden nicht ganz so rasch über die Lippen kommt.

Hinter einem oben abgerundeten Tor ist ein Tier (wohl Rind) teilweise sichtbar und sicher stellvertretend für die gesamte Herde dargestellt. Je nach der

*Weise der Abrollung entweder getrennt oder gemeinsam mit einem Hund im selben Raum sitzt eine Person, die sich an einem großen Gefäß betätigt. Auf der Umzeichnung ist weiterhin ein Skorpion neben dem Gefäß zu sehen, über der Gruppe ein Vierbeiner mit spitzen Ohren und gestrecktem Schwanz, den Heinrich (E. Heinrich, *Bauwerke in der Altsumerischen Bildkunst*, 1955, 27 & 29) als katzenartiges Raubtier bezeichnet. Jedoch handelt es sich hier wieder um den Hund als Bewacher der Herde (Göhde 1, 14).*

Der etwa gleich große Skorpion neben dem Gefäß zur Milchverarbeitung sakralisiert diesen scheinbar alltäglichen Arbeitsvorgang; in diese Sakralisierung, der Skorpion evoziert die Fruchtbarkeitsgöttin, ist folglich der Hund als ein Tier einzubeziehen, das die Göttin den Menschen als Herdenschutzhund zur Verfügung stellt. Auf der Darstellung (> 639: Abb. 1) kann ich nur einen Hund erkennen, Göhdes Formulierung im Text, nicht im Bildkommentar, lässt an zwei Hunde denken. Weitere Belege für die Aufgabe des Hundes als Bewacher der Herde findet Göhde dann erst wieder auf akkadzeitlichen Siegeln, die die Etana-Legende verbildlichen, die ich gleich vorstellen werde; doch zunächst noch kurz zur

Wollindustrie der Sumerer

Da das Schlachtfleisch hauptsächlich von Schaf und Ziege und - schon weniger - vom Schwein geliefert wird (wegen der hohen Temperaturen muss das Fleisch am Tag der Schlachtung verarbeitet werden), überwiegen quantitativ die kleinen Weidetiere. Leider fehlen die Listen über die Ablieferung der Wolle, so dass man nur aus den Personallisten schließen kann, welchen Stellenwert die Wollproduktion in Sumer hatte (Deimel, 97). Die Wollarbeiterinnen und ihre Kinder hatten die Wolle zu reinigen und zu zupfen, zu kämmen und zu entfetten. Insgesamt schwankt ihre Zahl

zwischen 115 und 140. Getrennt davon werden die Spinnerinnen aufgeführt, die die Wollfäden für die Webereien zu spinnen hatten. Aus den vielen Kleiderstoffarten können wir schließen, dass der Tempel selbst Webereien besaß. Eine Liste über Woll-Löhnung enthielt 736 Tempelangeestellte, die im Durschnitt je drei Minen Wolle erhielten. Ein sumerisches Wollschaf bracht eine jährliche Woll-Leistung von ca. vier Minen. Entsprechend der Bedeutung der Schafe und Ziegen als Hauptschlacht- und Opfervieh und entsprechend der großen Zahl des Kleinviehs ist die Masse der angelieferten Schaf- und Ziegenfelle bedeutend größer als die des Großviehs (Deimel, 97). Für den Vorhang des Tempels wird der Verbrauch von 57 Fellen schwarzer Mutterschafe erwähnt, die Lämmer hatten (Deimel, 98). Ob es nicht doch die Felle der Lämmer waren? Dann aber wäre der Vorhang wohl recht klein gewesen, und er sollte doch die Götter verhüllen, wenn sie ihre Tempel nicht verließen, zur Prozession beispielsweise am Neujahrsfest. Ob Häute von dem viehrefeichen Bergland Elam importiert wurden, ist noch unbestätigt, aber anzunehmen. Jedenfalls brauchte man auch für heilige Trommeln, Pauken und Tamburine Leder. Kommen wir jetzt zu *dem Hirten*:

Etana - Hirt und Schamane?

Etana wird nach altbabylonischen Königslisten als 4. König der 1. Dynastie von Kisch (> 656-7: K5), als 13. König nach der Flut, genannt. Als *Hirte, der zum Himmel gefahren ist*, wird er auch bezeichnet, und Hunde und Hirtengehilfen sehen auf akkadzeitlichen Siegeln dem auf einem Adler auffliegenden Etana verwundert nach (> rechts). Meistens ist auch die vom „Hirten“ Etana zurückgelassene, von einem Widder angeführte Ziegenherde mit einem Helfer wiedergegeben (Göhde 1, 14). In der Etana-Legende sehen sich Ishtar und Enlil *im Himmel nach einem Hirten und auf Erden nach einem König um*: Der Gottesgnaden-



Akkadische Darstellung des Etana-Mythos, daneben Hirtenszenen: Ein Hirt treibt drei Schafe oder Ziegen aus der Hürde; ein Mann mit einem großen Gefäß zur Butterbereitung (?); die runden Scheiben deuten auf Käselaiber hin; Etana auf dem Adler, darunter Hirt mit zwei hockenden und erstaunten Herdenhunden. Text & Bild in: Seibert, Abb. 69. Mitte links: Ungläubiger Herdenhund. In: Jeremias, 1930, 453, Abb. 186 & 187. Mitte rechts: Zwei Szenen kombiniert: Die abgekürzte „Etana-Szene“, bestehend aus Etana auf dem Vogel, seinen beiden Hunden darunter und dem Hirten mit Peitsche, daneben zwei Berge mit Jäger und Wild. Text & Bild in: Göhde 2, 102. Darunter: Weitere mesopotamische Darstellungen der zentralen Handlung des Etana-Mythos. In: Göhde 2, 97-101 & 103 & in: Frankfort, „Diyala“, Abb. 666.



gedanke ist in seinen Wurzeln sumerisch, wie Jeremias (1930, 688) meint. Hirt und König sind im Alten Orient, der in messianischer Heilserwartung lebt, Erlöserberufe, sie sammeln die übers Land zerstreuten Menschen; natürlich müssen Erlöser einer geheimnisvollen Geburt entstammen, also Hurenkinder sein (Vater unbekannt, Mutter Tempelhure). Etana gilt als der zwölfte sumerische König nach der Sintflut. Der Mythos des Hirten Etana erzählt von dem Abenteuer, als Etana auf einem Adler zum Himmel aufsteigt, um für seine Frau, die die Geburt des ersten Kindes erwartet, das Kraut des Gebärens zu holen, während ihm zwei Herdenhunde von der Erde aus nachschauen - er stürzt aber in dem Augenblick, als er fast sein Ziel erreicht hat, mit seinem Adler in die Tiefe, da er just jetzt das Fürchten gelernt hat.

Es handelt sich, wie es scheint, um das von den Göttern gesuchte Wunderkind, das wert sein soll, „Hirte der Menschen“ zu werden und für das im Olymp schon die Insignien bereit liegen. Etana sucht für sein Weib das „Kraut des Gebärens“. Der Sonnengott verweist ihn an den Adler. Etana gewinnt seine Gunst dadurch, dass er ihn aus der Grube rettet, in die ihn die Schlange geworfen hat, weil er unter Verrat früherer Freundschaft die Schlangenbrut gefressen hatte. Der Adler trägt ihn zum Himmel der magna mater (~ die Große Mutter), die im Besitze des Gebärkrautes ist. Es wird geschildert, wie er die Erde auf der Adlerfahrt nach je einer Doppelstunde sieht, zuerst in drei Doppelstunden bis zum Himmel Anus, dann in drei Doppelstunden zum Himmel der Himmelskönigin Ishtar. Als Etana Erde und Meer gar nicht mehr sieht, wird ihm Angst. Er will zur Erde zurückkehren. Schließlich stürzt er mitsamt dem Adler zur Erde herab. Der Schluss fehlt leider. Etana finden wir an anderer Stelle unter den Bewohnern der Unterwelt (Jeremias, 1929, 432-3).

Etana erscheint als ein früher ideologischer Versuch, *die reinen Höhen des himmlischen Lichtes zu erreichen*, wie Bachofen (2, 89) nicht für Etana, aber für dessen Kollegen Bellerophon festhält. Er vergleicht ihn mit den erfolgreicheren Heroen Herakles, Dionysos, Perseus sowie Achill und Theseus:

Während sie zugleich mit dem Amazonentum jegliche Gynaikokratie vernichten und als vollendete Lichtmächte das unkörperliche Sonnenprinzip des Vätertums über das stoffliche des tellurischen Mutterrechts erheben, vermag Bellerophon nicht, die reinen Höhen des himmlischen Lichtes zu erreichen. Scheu blickt er nach der Erde zurück, die den aus der Höhe, in welche er sich hinaufgewagt, Zurückstürzenden wieder aufnimmt (Bachofen 3, 89).

Auch Etana erreicht nicht jene *reinen Höhen*, was vermutlich daran liegt, dass er für seine Frau das Kraut des Gebärens holen will, das im Himmel, anderen mesopotamischen Quellen zufolge in der Unterwelt aufbewahrt wird: Etana hat noch ein mutterrechtliches Ziel, zumindest in einer Phase, wo die Frau vom Gebären abgesperrt zu sein scheint wie Demeter (> 417-20), ihr diese Gebärfähigkeit wieder zugänglich zu machen durch einen Ausflug zur Himmelsgöttin - patriarchal-ideologisch gesehen ein kontraproduktives Motiv. Etana hat den Versuch gewagt, aber er war nicht auf der geistigen Höhe seines ehrgeizigen Projekts:

Er stürzt zur Erde zurück, und auch hier eint ihn mit dem kleinasiatischen Heros Bellerophon, dass wie in dessen Kult die physische Unterlage seines Wesens das tellurische Wasser ist, das in der babylonischen Kosmologie als riesiger Süßwasserozean unter der Erdoberfläche zu orten ist:

Über diesen tellurischen Kreis hinaus die Sonnenregion zu erreichen und das Vaterprinzip aus dem Stoffe in die Sonne zu verlegen, ist ihm nicht gegeben,

schließt Bachofen (2, 90) über Bellerophon, und wir können seine Erkenntnis weitgehend auf Etana übertragen. Dieser Mythos ist unbeschadet seines ideologischen Gehalts immer wieder von akkadischen Künstlern zum Anlass genommen worden, das Hirtenleben ihrer Zeit darzustellen.

Wir sehen den Hirten, der seine Tiere treibt, beim Melken und Käsen, und sogar einen arbeitenden Töpfer und einen Bäcker, um den Alltag komplett erscheinen zu lassen - und der Mythos des Etana sorgt für eine Auflockerung dieses realistischen Alltags, wenn die Zurückbleibenden erstaunt aufblicken, ungläubig geradezu und die Augen mit den Händen abschirmend, um das Unglaubliche besser sehen zu können. Auch die akkadischen Herdenhunde vergessen ihre eigentliche Arbeit und starren Etana ungläubig nach.

Diese Siegel mit den Etana-Szenen gehören zu den wenigen akkadischen Siegeln, auf denen Hunde überhaupt vorkommen. Leider sind in den uns erhaltenen Textfragmenten des Mythos keine Hunde erwähnt, so dass man daraus zunächst schließen kann, dass in der Akkad-Zeit die Hunde auf den Siegeln mit der Etana-Szene nur das Hirtenleben, das Umfeld Etanas, charakterisieren sollen, und keine ersichtliche religiöse Bedeutung haben. Bei den auf diesen Siegeln (Göhde 2, 96 - 106; > 641) dargestellten Hirtenhunden handelt es sich um mittelschlanke Tiere mit spitzer Schnauze und kräftiger Halsmähne (durch parallele Schrägstriche angedeutet); die äußere Linie der aufrechtstehenden Ohren geht meist in einen Backenbart über, die langen Schwänze der Hunde sind geringelt. Dieses ist der einzige Hundetyp, den wir in der Akkad-Zeit feststellen können. Nichts lässt (Göhde!) auf eine Bedeutung dieses Tieres als Apotropaion, geschweige denn als Götterattribut oder -symbol schließen (Göhde 1, 49).

Die Kennzeichen des Hundetyps sprechen eher gegen eine Funktion als Herdenschutzhund und eher für die eines Hütehundes als möglichen Vorfahren der heutigen *booby*-Hunde im Irak (> IV), die als Rindertreibhunde und Jagdhunde genutzt werden. Göhdes Gewissheit, der Hund habe keine mythologische Bedeutung auf den Etana-Siegeln, ist leicht zu erschüttern: Auf ihrer Abbildung 102 (> 641) sind nämlich neben der „eigentlichen“, d.h. der zentralen Etana-Szene der Himmelfahrt, *zwei Berge mit Jäger und Wild* dargestellt: Dass diese beiden Szenen nicht willkürlich kombiniert wurden, sondern einen (aber welchen?) Zusammenhang innerhalb des Etana-Mythos haben müssen, wird wohl auch Göhde nicht abstreiten. Wenn aber die *KUR*-Symbolik in Form von *zwei* pyramidal angehäuften Steinkugeln und die *KU*-Symbolik in Gestalt von *zwei* Hunden auf ein und demselben Rollsiegel gezeigt wird, und dies in allernächster Nachbarschaft, dann ist es nicht abwegig, gegen Göhde und für den Hund ebenfalls eine mythologische Funktion bzw. wie Göhde sagt, *ersichtliche religiöse Bedeutung* auf den Etana-Darstellungen anzunehmen. Während in der Etana-Legende der Adler zum Helden sagt: *Lege deine Brust an meine Brust!*, reitet der unbekannte Held des babylonischen Siegelzylinders auf dem Adler - wären da nicht die pastoralen Zutaten wie Herdenvieh und Hunde, man könnte eher an die griechische Legende von Ganymed denken, den Zeus auch auf einem Adler zu sich bringen lässt. Trotz dieser Unsicherheit in der endgültigen Zuordnung betrachten auch wir amüsiert die Szene, die an eine Tafel aus den *Très Riches Heures du Duc de Berry* (> V) erinnert, wo den Hirten die künftige Geburt eines Heilsbringerkindes verkündet wird, und auch sie vergessen ihre eigentliche Arbeit. Nicht jedoch die französischen Hütehunde, die sich wie ihre Schafe vom heiligen Brimborium nicht ablenken lassen. Und ich erinnere auch an die Schamanen, die auf einem Transporttier, sei es nun auf einem Hund, Pferd oder Adler, zum Himmel aufsteigen,

um ein bestimmtes Kraut zu holen, mit dem sie ihren Patienten heilen können. Und ich denke, dass im Mythos vom Hirten Etana die schamanische Vorgeschichte aufgehoben ist.

Wirtschaftliche Bilanz

Acker-, Garten- und Baumwirtschaft, Viehzucht und Fischerei waren die Haupteinverdienquellen des Tempels der Bau, der stellvertretend steht für die gesamte ökonomische Struktur Sumer. Eigentliche Steuern hat der Tempel offensichtlich nicht erhoben. Was die Bauern, Gärtner, Hirten und Fischer einbrachten, waren die Einkünfte, die durch den Betrieb und die Verwaltung des Tempels erwirtschaftet wurden (Deimel, 100). Der Tempelbetrieb hatte andererseits hohe Unkosten, z.B. für die immer wieder nötige Renovierung aller Ziegelbauten und die Reinigung und Neuanlage von Kanälen und Feldgräben. Auch der Kult war ein hoher Kostenfaktor. Zahlreiches fest angestelltes Kultpersonal musste entlohnt werden. Die Kulthandlungen für die zahlreichen Götter - ein Hauptpaar, sechs weitere wichtige Götter und viele Kleingötter - mussten ebenfalls beliefert werden. Viele scharf voneinander getrennte Berufsstände, die sich in die Verwaltung und Bewirtschaftung der großen Tempelgüter teilten, mussten angemessen entlohnt werden. Dann mussten auch sämtliche Mineralien von außen importiert werden. Nicht zu vergessen die Sklaven und v.a. die Sklavinnen, für deren „Nachschub“ man nicht dauernd einen Krieg mit den Gebirgsvölkern vom Zaun brechen konnte.

Das alles setzte eine effiziente und rationell durchgeplante Wirtschaftsweise voraus, die die Ausfälle weitestgehend zu minimieren hatte. Bei der unmittelbaren Nachbarschaft von Feldern und Weiden ist daher vom Einsatz von Hütehunden auszugehen, wenn diese nicht, was auch möglich ist, durch Sklavinnen ersetzt wurden. Hirt und Herde

haben essentiell beigetragen zur symbolischen Kennzeichnung des frühen Königtums in Uruk (IV-III), das sich aus der Personalunion von Priester- und Herrscheramt entwickelt. In der frühdynastischen Zeit (-2.600 bis -2.400) wird diese Personalunion wieder aufgegeben, aber die Hirt-Herde-Symbolik des Königtums bleibt weiter bestehen. Die Texte aus der neosumerischen Epoche (-2.112 bis -2.004) greifen auf die frühsumerische Tradition zurück (Seibert, 76) und bestätigen so vielleicht die Kontinuität der Vorstellungen vom Hirtentum; allerdings muss man die akkadische Zeit (ca. -2.300 bis -2.218) als eine so erhebliche Turbulenz in Sumer ansehen, dass die neosumerischen Texte die archaische Zeit Sumer (eventuell von -3.500 an, mit Sicherheit von -2.900 bis -2.800) nicht unverstellt wiedergeben können (Huot, 10). Auch kann die gesamte Epoche Sumer nicht als Block betrachtet werden, da sich ja gerade in diesen mehr als 600 Jahren weitreichende politische Strukturen entwickelt haben, die so zu Beginn Sumer nicht abzusehen waren. Konkret bedeutet dies z.B., dass es sehr verlockend ist, aus der Erfindung des Bewässerungssystems die zunehmende Macht einer zentralen Instanz abzuleiten. Archäologisch aber sind nur kleine, in sich abgeschlossene Bewässerungssysteme nachweisbar, die keiner zentralistischen Führung bedürfen (Huot, 13). Die sumerische Landwirtschaft hält die Waage zwischen Ackerbau (bewässerte Weizenfelder) und ab dem Beginn des -4. Jahrtausend Dattelpalmenkulturen einerseits und einer an die Umweltbedingungen bestens angepassten Zucht von Rindern, Schafen, Ziegen und Schweinen andererseits.

Die Verwendung von fortschrittlichen Pflug-Saat-Maschinen ermöglicht die zügige Bearbeitung großer Parzellen (Huot, 34), wobei nicht nur die Ernte arbeitsintensiv eingebracht, sondern auch der Schutz der sprossenden Pflanzen vor Nagern und Vögeln von viel Personal gewährleistet werden muss. Die Nähe von Feldern (Hart-

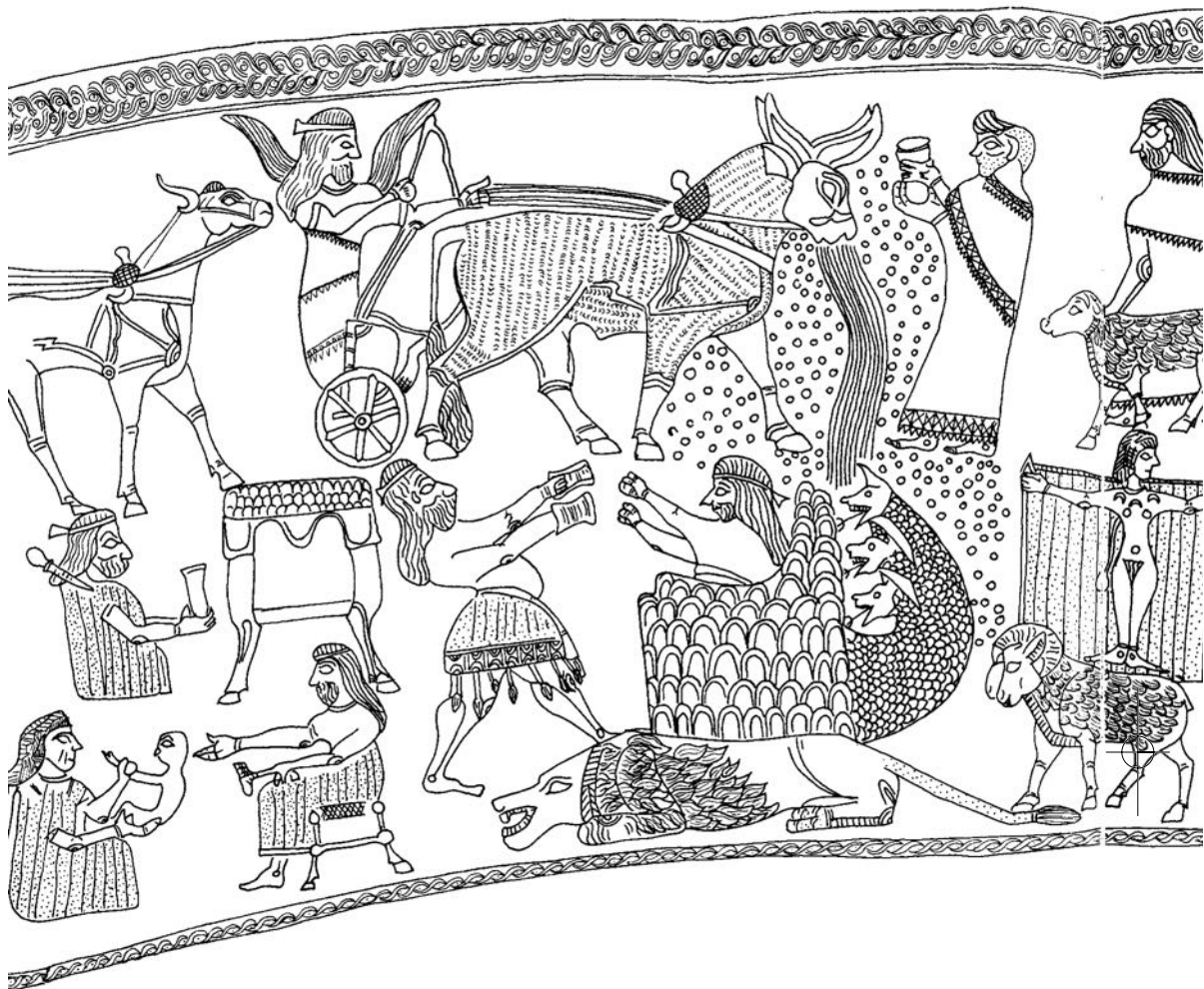
weizen, später immer mehr Gerste) sowie Gemüsegärten einerseits und Weiden andererseits macht den Einsatz von Hütehunden wahrscheinlich, zumal es Abbildungen von Vieh mit Hunden gibt, die diese Vermutung stützen. Hinzukommt die Praxis der Zweifelderwirtschaft, die eine einjährige absolute Brache impliziert, da sonst wegen fehlender Gründüngung der nötige Stickstoff nicht zugeführt und die Versalzung nicht reduziert werden kann. Diese Flächen stehen also dem Vieh als Weide nicht zur Verfügung, denn die Sumerer kannten noch nicht die Mistdüngung, wie Huot betont, so dass das verfügbare landwirtschaftliche Areal maximal ausgenutzt werden musste und die ackerbaulich genutzte Fläche wirkungsvoll vor den Nutzern des viehwirtschaftlichen Areals geschützt werden musste: Insgesamt ist die Gesamtfläche Sumers nicht größer als die Belgiens. Die heroisierende, weil politisierte Phase der Darstellungen lässt den Herdenschutzhund im frühen Sumer unterrepräsentiert erscheinen, was aber vermutlich ebenso ein Trugschluss wäre wie die These von der Abwesenheit des Hütehundes. Die Frage, ob auch in Sumer halbwilde Pariah-Hunde die Aufgabe der Leichenbestattung und Aasbeseitigung hatten wie in Babylon, ist durch ein sumerisches Sprichwort beantwortet, das einen Hund erwähnt, der auf einem öffentlichen Platz ein Schwein frisst (Simoons, 243) - es gab also offensichtlich Pariah-Hunde. Dass sie den Schäfern und übrigen Viehhirten große Probleme bereiteten, ist anzunehmen und spricht ebenfalls für einen massiven Einsatz von Herdenschutzhunden.

Die Sumerer betrachteten die Hündin mit besonderer Sympathie, da sie ihnen ein Symbol für Mutterliebe mit allen weiteren matriarchalen Implikationen bedeutete. Insgesamt aber wurden Hunde auch schon als treulose und fressgierige Geschöpfe betrachtet, gegessen wurden sie aber nicht (Simoons, 243). Die Ambivalenz des Hundes kennzeichnet seine soziale Wertschätzung

in der Kultur der Sumerer und Assyro-Babylonier: Es ist der Gegensatz zwischen dem geschätzten Himmelshund (des Sirius) und dem diabolischen Hadeshund (Albrecht, 35), der himmlischen Marduk-Hunde und des irdischen Pariah-Hundes, der die Leichen exkarniert. Dieser Dualismus ist für die semitischen Völker besonders kennzeichnend: Der elamisch-drawidisch-tibetische Herdenschutzhund wird von ihnen hoch geschätzt, den eigenen Pariah-Hund verachten sie und halten ihn für unrein:

They believed the dog to possess elements of sacredness, and sometimes it was regarded as good, sometimes as evil. Yet the dog was considered an associate of demons and an animal of omen, and thus the people observed and interpreted its movements carefully (Simoons, 243).

Ein früh-akkadischer Text aus Nordmesopotamien gibt Deutungshilfe: Wenn ein blauer Hund einen Palast betritt, wird dieser Palast einem Brand zum Opfer fallen. Die weisgesagten Ereignisse sind für uns nicht so von Interesse wie die Farben, die die akkadischen Hunde haben (Simoons, 413, Fußnote 330), denn es geht hier um reale Hunde, die einen realen Palast betreten können: Könnte man den „blauen“ Hund als merle-faktoriert (M-Genort) deuten, zumindest aber als eine Variante von Grau (A⁺G oder D-Genort), so dürfte der „gelbe“ Hund die verkürzte Formel A⁺A⁺ haben und der gefleckte Hund könnte als s^{sp}s^p-faktoriert verstanden werden. Obwohl die Hunde in den Straßen und auf den öffentlichen Plätzen als nützlich betrachtet wurden, verweigerte man ihnen den Zutritt ins Haus. Wasser wurde auch durch Hunde entsetzlich kontaminiert, und wenn ein Hund, und diesmal kann es eigentlich nur ein Rüde sein, einen Menschen bepisste oder im Innern des Hauses heulte (wie kommt er denn da rein?), dann musste eine Hundestatue aus Ton als Ersatz für den benetzten Menschen in den Fluss geworfen werden, auf



dass der Flussgott ihn, den Menschen, vom Übel erlöse. Die Hebräer führen diese dualistische Tradition fort, wobei der Herdenschutzhund nur noch eine untergeordnete Wertschätzung erfährt (Albrecht, 38), wie der Hebräischen Bibel bei *Jesaja* 56.10 und *Hiob* 30.1 zu entnehmen ist. Ein Vorbild für diese Haltung könnten die Hebräer in Harran gefunden haben, wo Abraham angeblich seine Frau kennenlernte und mit ihr die verschiedenen semitischen Stämme begründete. Harran verbindet Süd-Anatolien zum einen mit Mesopotamien, zum andern mit der Levante. War dieses Quellgebiet späterer Patriarchen hundefeindlich eingestellt?

Exkurs: Hirten und Patriarchen in Anatolien

Im urartäischen Siedlungsraum, der Gebirgszone vom Euphrat im Westen bis etwa zum Urmia-See und weiter nach Iranisch-Aserbaidjan im Osten, im Norden bis an den Transkaukasus sich erstreckend, im Süden mit der Kette des kurdischen Taurus an den nördlichen Rand Mesopotamiens grenzend, lebten im -3. Jahrtausend hurritische und urartäische Hirtenstämme. Zumindest die Hurriten sind anerkannte Nicht-Indo-Europäer, und aus ihrer Mytho-



Aufgerollte Verzierung des Goldgefäßes von Hasanlu.

In: Haas, 200-1, Abb. 40; vgl. B. Hrouda: „Vorderasien I. Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien“, München 1971; Umzeichnung nach M. Mellink.

logie können wir etwas erfahren über die Vorstellungswelt der ursprünglichen neolithischen Bewohner Vorderasiens in der matriarchalen Endphase, bevor sie sich mehr und mehr patriarchalisierten und von Invasoren aus dem Nordosten indoeuropäisiert wurden. Mit zu den für uns interessantesten Funden aus dieser Region gehört eine Goldschale mit mythologischen Gravuren, gefunden in Hasanlu, der alten Stadt Mesta südlich des Urmia-Sees. Sie enthält auf zwei Friesen in wechselnder Kombination zehn mythologische Szenen, deren Beziehung zur hurritischen, also vor-indoeuropäischen Mythologie unverkennbar ist

(> oben), das meint auch Haas, der im oberen Fries eine Opferszene sieht: Ein mit einem langen Wickelgewand bekleideter Beter, dem von zwei Gehilfen Schafe zugeführt werden, opfert aus einem Becher vor drei in Wagen dargestellten Göttern. Angeführt wird der Zug von dem Wettergott, charakterisiert durch die Stiere Seris und Hurris, die seinen Wagen ziehen und aus deren Nüstern Regen fließt. In von Pferden oder Eseln gezogenen Wagen folgen Sonnen- und Mondgott, jeweils an ihrer Kopfbedeckung kenntlich - das runde Bild ist wahrscheinlich von links nach rechts zu „lesen“ - meint Haas und beginnt mit den Sze-

nen am linken Rand der Abrollung (> 646-7); die Leserichtung kann ich akzeptieren, schlage aber vor, mit der Lektüre zu beginnen ab der Vertikale vom Mondgott zu der unter ihm dargestellten Vogelgöttin: Im unteren Fries stehen neun einzelne Episoden nebeneinander.

Unter dem Gespann des Mondgottes sehen wir eine *Frau*, meint Haas, ich meine: *Göttin*, auf einem Schnee Leoparden - sie bewegt sich mit ihrem Leoparden, der mit dem Brandzeichen der Swastika als das Tier der Göttin gekennzeichnet ist, auf eine Gruppe von drei Dolchen zu: Repräsentiert die Göttin die Endstufe der Leopardengöttin von Çatal Hüyük?

Unmittelbar unter dieser Göttin eine axial-symmetrisch aufgebaute Dreiergruppe: Ein knieender, frontalansichtig wiedergegebener *Dämon*, wie Haas meint, wird von zwei Männern *misshandelt*, so Haas: Wird hier nicht das bittere Ende des alten Jahreskönigs dargestellt oder der Tod seines Ersatzopfers? Man vergleiche mit dem nordischen Motiv des Kriegers, der von zwei „Bären“ eingerahmt wird (> I, 42: Abb. 16).

Rechts von dieser Gruppe schließt sich an die Überreichung eines Kindes an einen mit einer Doppelaxt oder einem Hammer bewaffneten Gott - zeichnet das Gerät den Gott als Schmied aus? Soll das Kind in der Esse zur Ewigkeit gehärtet werden, analog zu Demeters Prozedur mit dem Sohn der Metaneira? Hammer oder Doppelaxt:

Eine Doppelaxt sehen wir auf einer syrisch-hethitischen Metallplatte (> rechts) vom Ende des -2., Anfang des -1. Jahrtausends, gefunden auf Keos in der Ägäis: Eine Person mit spitzer Mütze, die Doppelaxt geschultert, bringt auf einem Altar bzw. Räucherstander ein Opfer dar. Neben dem Ständer hockt ein Hund, der rückwärts blickt und einen Vorderlauf erhoben hat; über dem Hund befindet sich der bekannte achtstrahlige Stern - Göhde sieht eine Verbindung

zum Sirius und bestätigt so für die Doppelaxt indirekt eine Beziehung zur Heiligen Hochzeit. Doch der Reihe nach: Über dem Kindsoffer findet ein Trankopfer statt für einen leeren, bockfüßigen Altar - sympathetische Magie? Denn mit dem Thron des Berggotts, der rechts von Kinds- und Trankopfer steht, ist verbunden ein aus den Nüstern der Stiere strömender Regen - der aus Bergschuppen bestehende, also *kur*-symbolische Thron steht auf einem Löwen - wie der Thron Ischtars. Hinter dem als Thron dargestellten Berg (oder umgekehrt) tritt ein drachenartiges, mit drei Hundeköpfen versehenes Ungeheuer hervor, dessen schlangenartiger Unterleib aus dem Bergthron hervorzuwachsen scheint.

Der fast ebenso aus dem Bergthron herausragende Gott wird von einem anderen Gott, dessen Hände durch Fausthandschuhe geschützt sind, *bekämpft* - meint Haas: Die Körperhaltung des Behandschuhten zeigt aber eher, dass er etwas heranträgt, wenn auch in leeren Händen; auch die Armhaltung des Berggottes lässt eher vermuten, dass er etwas in Empfang nehmen will,



„Person mit spitzer Kappe (vgl. > 649: Abb.) und Doppelaxt steht vor Opferaltar. Darüber ein Stern, neben dem Altar ein Hund.“ Zitat & Bild in: Göhde 2, 410.

nicht, dass er einen Angriff parieren will: Sätze er dann noch? Allerdings stören diese eher friedliche Deutung der zur Faust geballten Hände: Der Gegensatz der Faust zur geöffneten Hand des Gottes, der das Kind entgegennimmt, ist aber nur ein partieller, denn beide Götter sitzen. Unmittelbar hinter dem Berggott und dem dreiköpfigen Schlangen-Hund reitet eine nackte Göttin auf einem Widder: Die Große Göttin des alten Eurasien als Geliebte des Jahreskönigs - exhibiert sie ihre Genitalien nach dem 3. Akt der Heiligen Hochzeit? Sehen wir hier den 5. Akt, die Prozession nach der sexuellen Kommunikation der Gemeinde? Ihren Mantel breitet sie immerhin weit geöffnet mit ausgestreckten Armen aus und erinnert an die empfangsbereiten Damen der Felszeichnungen im libyschen Messak (> II, 251), die allerdings vergleichsweise drastisch-direkter erscheinen. Hinter der exhibierenden Göttin sehen wir die Szenen, mit denen ich die Beschreibung begonnen habe: Unmittelbar davor die Große Göttin in ihrer Erscheinungsform als Vogelgöttin - ein großer Vogel (~ Geier?), auf dessen Rücken eine Frau sitzt. Links neben der Vogelgöttin beschließen ein Mann (kein Gott?) mit Köcher und Bogen und ein Schlangendiadem den unteren Fries (Beschreibung, aber nicht Interpretation, weitgehend von Haas (201-2).



Elfenbein-Statuette eines hethitischen Berggottes: Er trägt eine Spitzmütze mit Hörnern. Der konisch zulaufende Rock ist mit „Schuppen“ verziert, die Berge symbolisieren. Vermutlich befand sich die Figur (Höhe 3,6 cm, Basis 1,4 cm) in der Hand einer großen Statue (Bogazköy/Hattusa). In: „Die Hethiter und ihr Reich“, 2002, 346, Abb. 115.

Ich versuche eine Andeutung der tiefenpsychologischen Dimension: *Ein großer Vogel, auf dessen Rücken eine Frau sitzt*: Die vormalige Vogelgöttin als Erscheinungsform des negativen Elementarcharakters der Großen Göttin von Çatal Hüyük? Die beiden *Widder*: Der Widder als ein anderes Begleittier der Großen Göttin und als eine der neolithischen Erscheinungsformen ihres Sohngeliebten - hier dem Wetter-, d.h. Regengott geopfert in Gestalt von zwei Widdern? Ein *Schlangendiadem* als Symbol der Fruchtbarkeit und des matriarchalen Uroboros? Die Frau auf dem Schneeoparden als Erscheinungsform des positiven Elementarcharakters der gebärenden Göttin - wie schon in Çatal Hüyük (> 548: Abb. 107)? Sonnengott und Mondgott als kalendarische Anzeiger des Termins der Heiligen Hochzeit? Der Guss des Regengottes als Reaktion auf Widder- und Trankopfer einerseits und andererseits als Versprechen künftiger Vegetation? Allesamt alteurasische Gottheiten, die auf den ersten Blick unvermittelt zusammentreffen mit der patriarchalen Sitte, den *Erstling dem einzigen Gott zu opfern*, meint Haas - aber wer soll dieser einzige Gott sein in einem Pantheon der 1 000 Götter?

Lassen wir uns kurz auf Haas' Perspektive ein: Hier scheint es sogar die Mutter zu sein, die ihr Kind zu opfern bereit ist, während es in der Hebräischen Bibel der Vater ist, dem dann das Opfer gnädig erlassen wird. Ob die Mutter auch so viel Glück hat? Der gepeinigte „Dämon“ als abgesetzter Gott früherer Kulturen? Insgesamt eine synkretistische Mischung, meint Haas, aus der sich dieses späte urartäische Pantheon zusammensetzt. Der Berggott auf seinem Löwen-thron ist natürlich schon eine Patriarchalisierung der früheren Berggöttin: Man vergleiche nur die zwar auch gebieterische, aber doch durchweg friedliche Szene der Berggöttin und des sie anbetenden Jünglings (> 28: Abb. 108) mit der vermeintlich faustkämpferischen Auseinandersetzung zwischen dem Berggott und seinem An-

greifer, der ja den gleichen Zottenrock (> 29: Abb. 16) trägt wie der „Mann“ mit Köcher, Pfeil und Bogen - werden hier nicht doch Sequenzen der Heiligen Hochzeit erzählt? Ich erinnere an Odysseus, der Penelope nur gewinnt im Wettstreit der Bogenschützen (> 64-6). Und im Rücken des Berggotts „lauert“ kein anderer als Kerberos, der dreiköpfige „Höllenhund“ auch der griechischen Mythologie - wen schützt er und wen greift er an? Ihn dürfte das Ergebnis des Kampfs der beiden Kontrahenten weniger interessieren - für ihn ist allein wichtig, dass er beim Thron bleibt, in dessen unmittelbarer Nähe wir ihn schon oft genug sahen - in West-Asien (> z.B. 648: Abb. 410) und in Afrika (z.B. > II, 509 ff.). Hundeköpfig, aber schlangenzüngig, und der Körper in Drachenform, um den Angreifer oder den Angegriffenen endgültig ins Verderben zu reißen - er verbündet sich letztlich weder mit dem alten noch mit dem neuen Jahreskönig: Er steht auf der Seite der Göttin - der Bund von Frau und Hund. Wurde die alteurasische Berggöttin noch bis ins -3. Jahrtausend von zwei „Berg“-Hunden begleitet, die sich antithetisch an ihr aufrichten, so sehen wir bereits an der kretischen Berggöttin, dass die Hunde gegen Löwen ausgetauscht sind. Dieser nahöstliche Einfluss wird später gesteigert, indem die Göttin durch einen Gott ersetzt wird, der das gleiche Kostüm des konisch geformten und geschuppten Rocks trägt wie sie und dadurch Konnotationen an das frühere Weibliche zulässt, nur der Bart kennzeichnet ihn eindeutig als männlichen Gott. Zu Beginn seiner Karriere wird auch er noch von Löwen flankiert - wie auf dem Fries am Quellheiligtum von Eflatun Pinar in der Provinz Konya (Türkei) -, meist aber steht dieser Berggott bereits allein. Dass er, wie seine Vorgängerin, die Basis der Zivilisation ist, wird wiedergegeben, indem er auf der bronzenen Ritual-Axt von Sarkisla alle anderen Göttererscheinungen trägt. Das Schaftloch und die Kanten dieser 19,5 cm langen Axt (> oben) sind mit Protomen von geflügelten Löwen und Greifen verziert.



Die Zeremonialaxt aus der hethitischen Fundstätte Sarkisla (Provinz Konya, Türkei). In: „Die Hethiter und ihr Reich“, 2002, 225, Abb. 8.

Auf der Vorderseite der Axt ist unter einer von Löwenmenschen getragenen geflügelten Sonnenscheibe ein Gott wiedergegeben, der auf einem Löwenprotom steht, das seinerseits von einem Berggott emgehalten wird (K. Emre, in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 230). Die Göttin als matriachale Vorgängerin und erst recht die sie begleitenden „Berg“-Hunde sind nun gründlich vergessen. Aber noch im spät-hethitischen Quellheiligtum von Eflatun

Pinar sind fünf Berggötter zu sehen, die die Grundlage bilden für zwei Göttinnen, die über ihnen thronen. Die Hethiter als das Volk der 1.000 Götter bewahren noch die frühesten Schichten der anatolischen Tradition auf, die zurückgehen auf die frühneolithische und doch präkeramische Kultur der Siedlungen von Hacilar und Çatal Hüyük in der Ebene von Konya. Neben einem ausgeprägten Ahnenkult wurden hier bereits, gemäß der Elementarkonzeption der frühen Neolithiker, Götter verehrt: Im Mittelpunkt standen der Stier, eine Große Göttin und jugendliche Gottheiten (Haas, in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 103). Diese Elementarkonzeption der Neolithiker in den Regenfelddaugebieten der mediterranen Welt, Anatoliens und Nordsyriens besteht aus einem männlichen Himmelsgott, der den Regen bringt: In Çatal Hüyük wird er als Stier dargestellt. Eine weitere Komponente dieser Konzeption ist die die Erde verkörpernde Große Göttin, die wir bereits kennen (> 548: Abb. 107), wo sie von Leoparden flankiert ist: Die vom Regen-Gott befruchtete Erd-Göttin bringt die Vegetation hervor. Diese wird repräsentiert von den jugendlichen Gottheiten, die als Kinder des großen Paares betrachtet werden. Die Wurzeln der toleranten hethitischen Göttergesellschaft reichen bis in die frühneolithischen Kulturen Anatoliens und Syriens zurück. So leben etwa die mit Leoparden verbundenen weiblichen Figuren oder die in Wandmalereien dargestellten, mit Leopardenfellen bekleideten Jäger aus der Siedlung Çatal Hüyük in der hethitischen Überlieferung fort:

In der Felsenkammer Yazilikaya ist Hebat - die höchste Göttin des Pantheons seit dem Mittleren Reich (der Hethiter) - mit einem Leoparden dargestellt. Schamanistische Relikte in hethitischen Ritualen wie die Jägerkaste der „Leopardenmänner“, Jagdriten oder ein sich in Trance versetzender Heilkundiger mögen aus solchen prähistorischen Kulturstufen stammen,

vermutet nicht nur Volkert Haas in seinem Beitrag zur hethitischen Religion (in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 103). Mit Schamanismus durchsetzt sind auch noch die Grundvorstellungen der frühneolithischen Welt, dass nämlich die gesamte Natur belebt ist, und das bedeutet, dass sie von geheimnisvollen Kräften durchdrungen ist. Dies gilt sowohl für die sichtbare materielle Erfahrungswelt des Menschen - Himmel und Gestirne, die Erde, Pflanzen, Tiere und Steine, das Meer, Seen, Flüsse und Quellen - als auch für die atmosphärischen Erscheinungen wie Stürme, Donner, Blitz und Regen sowie Fruchtbarkeit und Dürre: Sie alle sind Kräfte des Kosmos, und als Erscheinungsformen der Natur sind sie mit Bewusstsein erfüllte, individuell handelnde Wesen.

*Dieser jedes Objekt mit unsichtbar wirkenden Kräften erfüllende Animismus begreift den gesamten Kosmos mit all seinen Naturerscheinungen als eine universale Einheit. Im Kult individualisiert, werden diese Naturerscheinungen zu den großen Göttergestalten (Haas, in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 104).*

Der oberste männliche Gott des hethitischen Pantheons ist der Wettergott von Hatti, und damit eigentlich ein vor-indoeuropäischer Gott. Er ist der Bewahrer der kosmischen Ordnung, der Beschützer des Königtums und der Rechtsverhältnisse des Landes. Dieser gelegentlich stiergestaltige oder auf Stieren stehende hattische Wettergott erhält aber den hethitisch-luwischen Namen Tarhun/Tarhun(t)a, der eng verwandt ist mit dem indo-europäischen Namen des keltischen Wettergotts Taran. Die Bereiche des Wettergottes sind naturgemäß Himmel und Berge, weshalb er auch in der Gestalt des Berggotts erscheint. Im frühneolithischen Anatolien wie in den übrigen Ländern des *Fruchtbaren Halbmonds* ist er der wichtigste Gott, denn hält er den Regen zurück, sind Dürre und Hungersnöte die Folge. Die Fruchtbarkeit von Mensch und Tier

personifiziert im spätneolithischen Pantheon Anatoliens wie in Mesopotamien die Schwester des Wettergotts, Ishtar, die in der Tradition der sumerischen Himmelskönigin Inanna steht (Haas, in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 104). Die astrale Erscheinungsform dieser Göttin ist der Venusstern: Als Morgenstern ist sie seit der semitischen Akkader-Zeit die kriegerisch-aggressive „Herrin der Schlachten“, und als Abendstern ist sie die Göttin der sexuellen Vitalität, die für die menschliche, animalische und vegetabilische Fruchtbarkeit zuständig ist (Haas, in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 104):

The fusion of ferocity and fertility might only "seem" to be an illogical union of opposites, of masculine and feminine traits, if accessed according to the gender stereotypes of our own time. In the ancient Near East, the prosperity, even survival, of human communities from year to year was precarious. They depended on producing enough food in the face of capricious weather, maintaining a sufficient population in the face of little-understood illnesses, and defeating their enemies in a time of frequent warfare. Under such conditions, it may have seemed perfectly logical for these communities to try to assure their survival into the next year and meet their most basic needs - for fertility and victory over their enemies - by reliance for both on the intervention of the same powerful goddess (Ochshorn, 53-54).

Die Göttin erscheint daher sowohl in männlichem wie weiblichem Habitus. Im Felsentempel Yazilikaya ist sie mit zwei Flügeln dargestellt und - wir wissen, warum - mit einem langen, das Bein freigebenden Schlitzrock sowie mit der Spitzmütze der Götter bekleidet und sie trägt einen Ohrring. Die Frisur besteht aus einem langen Zopf, dessen Ende eingerollt ist - eine Haartracht, die gewöhnlich Göttinnen vorbehalten ist

(Haas, in: *Die Hethiter und ihr Reich*, 2002, 104). Der männliche Berggott trägt ebenfalls langes Haar, das hinten zu einem Dreieck zusammengebunden ist. Die Vegetation selbst verkörpern die jugendlichen Gottheiten, in erster Linie Telipinu, der Gott der Landwirtschaft und ein kollege des Tamuz. Das hethitische Pantheon bewahrt mit Inanna/Ishtar die Große Göttin von Çatal Hüyük, d.h. von Anatolien wie von Mesopotamien, auf und mit dem vor-indoeuropäischen Wettergott den regenmachenden Schamanen, der auch in den Mischwesen der frühanatolischen Leopardemänner noch präsent ist. Zwischenstation haben diese frühneolithischen Götter und Schamanen gemacht bei der vor-indoeuropäischen Hatti-Göttin Teteshapi, die die Göttin der wilden Tiere und der Jagd ist und in deren Kult sich noch rituelle Jagdtänze finden,

an denen Tänzer mit Tiermasken von Bären oder Leoparden teilnehmen (Martino, in: Die Hethiter und ihr Reich, 2002, 120).

Obwohl es ein wichtiges hethitisches Ritual gegen Behexung gibt, in dem ein Hundemann eine wesentliche Rolle spielt (> IV: Frau Malli und der Hundemann), sind Hundedarstellungen bei den Hethitern selten, in der Keramik der Opferungsriten fand man aber viele tiergestaltige Gefäße. Hasenkopfgestaltige und hundegestaltige Gefäße scheinen immer paarweise aufzutreten:

Während der eine Hund schläft, beobachtet der andere die Umgebung (T. Özgüç, in: Die Hethiter und ihr Reich, 2002, 126).

Dies spricht vordergründig für die Darstellung von Herdenschutzhunden, und der religiöse Rahmen erinnert an die indoeuropäischen Himmel- und Höllenhunde, die ich später vorstellen werde (> IV). Die Präsenz der Herdenschutzhunde in Mesopotamien und Anatolien ist aber auch zu erklären aus einem der ältesten und meistver-

breiteten Kulte im alten Mesopotamien, in dem die Heilige Hochzeit des jungen Schäfergottes Dumuzi mit der Göttin Inanna/Ishtar gefeiert wird. Ein wichtiger Aspekt dieses Kults ist der Wechsel der Jahreszeiten und seine Wirkung auf die Natur und die Nahrungs- und Futterbeschaffung, für deren Sicherstellung Dumuzi sterben muss. Ein Teil des Kults besteht darin, dass man

... lamented his early and seasonal death (Ochshorn, 60).

Hier ergibt sich eine Parallele zum Würfelspiel der indo-arischen Vratyas (~ Junghirtenbünde), die ebenfalls aus jahreszeitlichen Gründen den Tod des „Hundes“ erfordern (> IV: Der Verlierer des Spiels wird zum „Herrn über das Opfertier“, er muss als „Hund“ das Opfertier zerlegen und wird in frühester Zeit als Gegenopfer getötet). Es ist möglich, dass Dumuzi ein Lamm opfern muss, und selbst als Gegenopfer getötet wird. Ein anderer Aspekt des Dumuzi-Kults beleuchtet die matrilineare Abfolge der Generationen oder eine egalitäre gesellschaftliche Struktur in der frühen Hirtengesellschaft und ihre Entwicklung zum Patriarchat: War die frühe neolithische Gesellschaft matrifokal strukturiert - d.h. die Ehe wurde rechtskräftig im Haus der Brautmutter geschlossen (~ matrifokal), der Bräutigam wechselte seinen Wohnsitz (~ matriloal), nicht die Braut, und die Kinder wurden nach der Mutter benannt (~ matrilinear), so verändert sich jetzt der Dumuzi-Kult, wie sich auch die Hirtengesellschaft verändert: Die Braut zieht ins Haus des Bräutigams (~ patriloal), unterwirft sich den Sitten und Rechtsverhältnissen des brautväterlichen Hauses (~ patrifokal), und die Nachkommen des Paares werden nach dem Vater benannt (~ patrilinear).

Dieser grundlegende und dramatische Paradigmenwechsel in der Hirtengesellschaft deutet sich an im zweiten Aspekt des Dumuzi-Kults:

Inanna's brother Utu prepares her for marriage; when Dumuzi is pursued by the emissaries of the Nether World who want to drag him to death, he appeals for help to his brother-in-law Utu and his sister Geshtinanna; and though his death is lamented by women - his wife, mother and sister - Dumuzi asks his mother, not his wife, to mourn him. Informing all of these texts are the contributions of male and female divinities to the ongoing processes of nature (Ochshorn, 59-60).

Diese noch matriarchalen Züge werden nach und nach überführt in eine patriarchalische Struktur, wenn die Göttin Inanna von ihrer Mutter vor der Hochzeit belehrt wird, dass sie nach der Eheschließung ins Haus ihres Mannes umziehen muss und zu dessen Familie gehören wird. Hier erleben wir einen gradweisen Übergang von den matriarchal-egalitären gesellschaftlichen Strukturen zur patriarchal-hierarchischen Abhängigkeit der Frau vom Ehemann. Bevor es aber zu diesem Übergang gekommen ist, haben mindestens 2000 Jahre Ritus der Heiligen Hochzeit von Inanna mit dem Schäfergott Dumuzi durch die sexuelle Initiative der Göttin Inanna bzw. Ishtar die wesentlichen Werte garantiert, nämlich

the fitness of the king to rule, his victory in battle over enemies, and the fertility of the land. Divine illegitimacy and incest were alien concepts. There was no mind/spirit-body split or double standard among deities. And goddesses were not more limited in their powers by their reproductive roles than were gods (Ochshorn, 61).

Das bedeutet, dass die Potenz des Königs in jeder Hinsicht von der Initiative der Göttin/Königin abhängt und sich nicht der später behaupteten göttlichen Abkunft des Königs verdankt. All die anderen Götter des Pantheons wie alle Menschen hängen von der allmächtigen Großen Mutter Inanna/-

Ishtar ab. Monatlich wurde in Sumer vom Tempelpersonal und *many others from the community* (Ochshorn, 61) eine Art *love parade* - also eine Art Miniaturausgabe der Heiligen Hochzeit - zu Ehren der allmächtigen und deshalb auch ambivalenten Göttin Inanna durchgeführt,

... who parade before her to honor her prowess as warrior and goddess of war. Part of the parade consisted of a corps of "eminent ladies" armed for battle whose "right arms are clothed with cloth in male fashion"

und in einem anderen kultischen Text aus dem noch matriarchal organisierten Sumer wird die Gleichberechtigung der Geschlechter und der deshalb mögliche Rollentausch der Geschlechter noch deutlicher formuliert, wenn es heißt:

The people of Sumer parade before you. The women adorn their right side with men's clothing... the men adorn their left side with women's clothing (beide Zitate in: Ochshorn, 61).

Selbst im schon akkadisch, und d.h. fast patriarchalisch beherrschten Zweistromland dominiert noch die allmächtige Göttin, die alle anderen Götter in die Knie zwingt (Ochshorn, 62). Der Rollentausch der Geschlechter war eine Demonstration der allumfassenden Macht der Göttin Inanna/Ishtar über Himmel und Erde, Liebe und Krieg, Leben und Tod. Und die Möglichkeit dieses Rollentauschs in einer weitgehend von Gleichberechtigung, aber nicht von Gleichheit strukturierten Gesellschaft ist noch aufgehoben in ihrer patriarchal perspektivierten Verdrehung von den Amazonen und ihren hundeköpfigen Partnern und in den Riten des Karnevals.

ancient Near Eastern ideologies of gender were not based on masculine-feminine polarities, or the location of norms of appropriate female and male beha-

vior, in either the divine or secular spheres, at opposite ends of the spectrum of human behavior. It is not that there were no distinctions made on the basis of sex or that hierarchies were unknown or unimportant (Ochshorn, 54).

Sonst wäre ein kultisch zelebrierter monatlicher Rollentausch ja auch sinnlos. Aber der im Patriarchat den geschlechtsspezifischen Rollen unterschobene Sinn, unüberwindbare Schranken und moralische Wertungen zu etablieren zwischen den Geschlechtern, ist noch völlig abwesend.

Betonte das Matriarchat das Egalitäre im Unterschied der Geschlechter, so zementiert das Patriarchat die Differenz, und zwar auf Kosten der Frau und zu Gunsten des angeblich höherwertigen Mannes. Es ist deshalb bizarr, dass das matriarchale Sumer als die Summe der frühen neolithischen Kulturen des Zweistromlandes und Anatoliens in höchstem Maße kulturellen Einfluss hatte auf die nachfolgenden Kulturen Mesopotamiens und Anatoliens bis hin nach Griechenland: Sumerisch war die Sprache der literarischen und religiösen Texte der semitischen Eroberer Sumers und war Pflichtfach in der Ausbildung zum Schreiber. Die sumerischen Texte wurden studiert in den intellektuellen und religiösen Zentren der Babylonier, Assyrer, Elamiten, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Eblaiter. Sumerische Gottheiten wurden ins babylonische Pantheon aufgenommen, Inanna wurde zu Ishtar. Aber die Gleichberechtigung der Geschlechter in ihrer Verschiedenheit wurde nicht mit übernommen. Hier setzte sich der Monotheismus mit seiner patriarchalen Struktur durch. Der Vorgang dieser Patriarchalisierung lässt sich gut beobachten an der dämonischen Gestalt der Lamaschtu, die ursprünglich hündisch konnotiert ist.

Aber jetzt kommt erst eine kurze Unterbrechung, und danach sehen wir uns im 4. Band der *Kynosophischen Zeitreise* wieder, wo ich die Analyse der Lamaschtu fortsetze.



Kontinuität im Wandel: Der „Herr der Tiere“ - hier als Löwenadler mit zwei caniden Mischwesen, die an den Hund der Göttin Gula erinnern; an einem Kapitell der Kirche von St. Pierre in Aulnay im Département Charente Maritime (Frankreich). In: Bernheimer, „Romanische Tierplastik und die Ursprünge ihrer Motive“, München, 1931, Tafel 100. Unten: Eine mit Schilfbündeln markierte Krankenhütte, von zwei Hunden der Heilgöttin Gula bewacht. In: Wolkstein, Abb. 89.



