

Zu W. Reichels Vorhellenischen Götterculten.

W. Reichel hat uns mit seinen 'Homerischen Waffen' ein Buch geschenkt, das, wenn auch in Einzelfragen widerlegbar, doch im Ganzen neue wichtige Beiträge zur Erkenntniss der Homerischen Cultur geboten hat. In seinem jüngsten Werke, den 'Vorhellenischen Götterculten' geht er von einer einschneidenden These aus, auf die er eine Reihe für die vorhellenische Gottesidee schwerwiegender Folgerungen aufbaut. Aber dieser Ausgangspunkt, vermuthlich durch allgemeine Speculation gewonnen, ist in der vom Verf. gewollten Weise unbewiesen und mir nicht einmal wahrscheinlich geworden. Er ist mit einer vorgefassten Idee an die Arbeit gegangen und mit dem Bestreben, Beweise für sie zu finden. Dass dieses Unternehmen nicht glücken konnte, liegt auf der Hand. Da aber manche auf den ersten Blick blendende Gedanken darin enthalten sind, bedarf die Abhandlung einer ausführlicheren Besprechung.

Zunächst einige methodische Bedenken. Behauptungen von solcher Tragweite, wie 'Throncultus' und 'bildlose Verehrung' in 'mykenischer' Zeit, durften nicht in einer flüchtigen Skizzirung mitgetheilt werden, die organisch sich entwickelnder Begründung entbehrt. Eine von Seite zu Seite sich steigernde Zahl offener Fragen muss das Zustandekommen eines festen Beweisgefüges behindern. Noch schwerer wiegt, dass der Verf. häufig eine ihm richtig erscheinende Hypothese wenig später als Thatsache anführt, die als Grundlage für weiteren Aufbau verwendet, dem Leser ein stets wachsendes Gefühl von Unsicherheit mittheilt.

Den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet der Fig. 1 abgebildete 'mykenische Goldring' mit drei adorirenden Frauen, die sich auf ein Cultgeräth — darüber wird man einig sein — zu bewegen. 'Das Gebäude ist ganz deutlich ein Thron', sagt Verf. S. 5. Ich bestreite das, erkenne wenigstens nicht den Schatten eines Beweises an. Es bedurfte nur einer Betrachtung

der übrigen mykenischen Goldringe, um die Unmöglichkeit der Annahme darzuthun. Denn wir haben auf Nr. 3181 des athenischen Museumsinventars (thronende Frau, wohl Göttin, rechts hin einen Greif an der Leine haltend) einen deutlich gekennzeichneten Stuhl mit einer der Gesamthöhe proportionalen Rückenlehne — nicht wie bei Reichels 'Thron' einem kurzen Aufsatz — und den zwei dem Beschauer sichtbaren, ganz richtig wiedergegebenen Stuhlfüssen, welche die vom Vf. bei seinem Ring vorausgesetzte Naivetät, alle vier Beine nebeneinander dargestellt zu sehen, unglaublich erscheinen lässt. Weiter bieten uns die Ringe N. 3179 und 3148 zwei — um mich vorsichtig auszudrücken — Postamente, welche die vom Vf. aufgeführten Eigenthümlichkeiten auch besitzen, ohne doch von ihm als 'Throne' in Anspruch genommen zu werden. Auf N. 3148 sind die Seitenkanten des Postaments durch je zwei parallel laufende Senkrechte begrenzt, wie jene 'vier Stuhlbeine' auch aufzufassen sind, und auf N. 3179 ist deutlich in der Mitte der Fläche eine senkrechte Linie, bis auf das Kapitel der Säule entsprechend, die wir ebenso wie hier nicht als 'tragendes' sondern rein decoratives Element aufzufassen haben. Das beweist mit vollster Deutlichkeit der Berliner Goldring (Furtwängler Gemmenkatalog N. 1): hier sitzt die eine Frau auf der Stufe des über jeden Zweifel erhabenen Altars, der auf seiner Seitenfläche das gleiche säulenähnliche Ornament trägt. Damit ist die Frage erledigt.

Die 'niedere Armlehne' kann ebensogut eine obere Profillinie wie auf den Ringen N. 3179 und 3148, und die 'steile Rückenlehne' der vielen Altären eigenthümliche als 'Windfang' bezeichnete kleine Aufsatz sein. — Ist also Reichels These 'vom leeren Thron' auch nicht im geringsten zwingend, ja ganz unsicher, so baut er doch hierauf seine ganze Theorie vom 'Throncultus in mykenischer' Zeit auf: 'Man habe hier eine Verquickung von Idealismus und Realismus', 'der sichtbare Thron sei errichtet für einen unsichtbaren Gott' (S. 6). Auf einer halben Seite ist das religiöse Princip der Epoche festgestellt. Es ist eine 'gewonnene Thatsache', wie der Vf. uns mittheilt, die er nun dem 'Zusammenhang verwandter Erscheinungen' einreihen will. Auch dass er diese nur in einzelnen ausgewählten Stichproben vorführt, kann ich ebensowenig billigen. Bei einer Frage von solcher Wichtigkeit ist eine Zusammenstellung aller erreichbaren Factoren nothwendig, um erst nach Sichtung und Gruppierung aller einschlagenden Momente eine Basis zu gewinnen. Aber sehen wir zu, was denn

die angeführten Beispiele, 'die grossen Hauptlichter' für den 'mykenischen' Throncultus beweisen. Da sind zunächst etwa ein Dutzend kleinere Thronmodelle in Lehnssesselform verschiedener Provenienz, aber aus Sitzen der 'mykenischen' Cultur im Museum zu Athen, die sich nach des Vf. Ueberzeugung freilich nicht auf Götter- sondern auf Todtencult beziehen. Doch sollen diese auf der folgenden Seite (8) bereits als mykenische Todtenthrone bezeichneten Geräthe einen bindenden Schluss auf die Götterthrone zulassen, was doch des Beweises bedürfte. Mit den 'mykenischen' Beispielen für Götterthrone ist der Vf. damit schon zu Ende, wie er eingestehen muss. Er führt zwei Geräthformen an, die keine Throne sein können, unter ihnen das bekannte Goldblech mit den Tauben, von dem Vf. nun eine Deutung entwickelt, die einer ausführlicheren Wiedergabe bedarf (S. 9 f.): 'das Bauwerk besteht deutlich (!) aus zwei von einander unabhängigen Theilen', eine Behauptung, die durchaus nicht unanfechtbar, mir sogar aus anderem Grunde höchst unwahrscheinlich ist. Der Beweis für die These ist eigenartig. Daraus, dass die auf den Seiten sitzenden Tauben, scheinbar (!) im Begriff aufzufiegen die Köpfe zu dem Oberbau erheben, erschliesst der Vf. für diesen eine besondere sacrale Bedeutung. Da der Oberbau angesichts des Originals unmöglich als Thron aufzufassen war, musste Vf. eine andere Erklärung suchen, er sieht sie in einem Altar und gibt im 2. Capitel den Ausweis, dass auch so 'das ganze Denkmal zu den eigentlichen Götterthronen gewissermassen immer noch in Bezug stände'. Dieser Zusatz kennzeichnet die Tendenz des Vf., einer vorgefassten Idee zu Liebe selbst ein nicht passendes Beweisstück auf Umwegen einzufügen. Da nun der 'Oberbau' ein Altar sein soll und dem Vf. die Bezeichnung des Unterbaues als Tempel zwar in die Feder kommt, sie aber zu der These nicht stimmt, stellt er zwei Deutungen auf; es könne etwa Priesterwohnung oder Anathem-Depôt sein oder (S. 12) 'es liege hier eine Verbindung von zwei Cultstätten derselben Göttin vor, die zugleich als ober- und unterirdisch waltend verehrt wurde'. Er sehe in dem Unterbau 'ein heiliges Grab'. Es bedarf wohl keiner weiteren Auseinandersetzung über diese Vermuthungen. So lässt sich eben alles in ein Monument hinein interpretiren. Die Kühnheit der Deutung hat der Vf. dabei wohl selbst empfunden und sucht sie zu mildern durch eine ausführliche Betrachtung des 'Amykläischen Thrones', wobei eine Vermuthung auf die andere gebaut wird bis zu schwindelnder Höhe. Der amykläische Thron soll

älter sein als das daraufstehende Bild, und in 'mykenischer' Zeit an der Stelle ein Grab und darüber ein Altar sich befunden haben. Mangels thatsächlicher Argumente für einen Throncult in der 'mykenischen' Periode werden nun an der Hand des Münztypus der Stadt Ainos Schlüsse auf die Vorgeschichte des Thrones in Ainos gezogen. Aus dem Bilde der Münze allein wird gefolgert (S. 16), dass 'ganz zweifellos' (!) auch dieser Thron der Umbau eines älteren, vermuthlich mykenischen (so!) Heiligthums war. Hier muss jede Kritik verstummen. Wahrscheinlich oder gar bewiesen ist davon nichts. — Im Folgenden werden eine Reihe in der Litteratur genannter Throne herangezogen, wie der des Pindar in Delphi (Pindar ist die entstellte Form eines alten Gottes- oder Heroen-Namens!), des Midas, des Tyrhenerkönigs Arimnos, des Danaos: sie alle sollen alte leere Götterthronen sein, die später nicht verstanden und deshalb mit mythischen Namen wieder aufgeputzt wurden. So S. 18; S. 21 ist diese Hypothese bereits wieder Thatsache. So geht es weiter; hier und da eine mögliche Idee, die als solche ausgesprochen berechtigt wäre, aber nicht als Beweis zu verwerthen ist. Es werden eine Reihe bei den Schriftstellern erwähnte Götterthronen aufgeführt; von einem Throncult, wie ihn Vf. will, ist nirgend die Rede.

Dann wendet er sich zu der asiatischen Heimath des Throncults; als Beispiele gelten der bei Herod. 7, 40 genannte 'Wagen' des Ahura-mazda ($\Delta\iota\acute{o}\varsigma$) im Zuge des Xerxes und die 'Bundeslade' der Juden. Jener gibt uns in seiner Vereinzelnung keinen genügenden Anhaltspunkt, diese ist mit einer etwas kühnen Interpretation hierher gezogen. Das wesentliche an der Bundeslade ist unleugbar die Lade ($\kappa\iota\beta\omega\tau\acute{o}\varsigma$), Vf. setzt hinzu (S. 25) 'in unserer Sprache der Thronkasten', wozu aber nichts in dem Text der Septuaginta berechtigt. Eigenthümlich ist, dass Vf. sich zu seiner Beweisführung der Lutherischen Uebersetzung 'Gnadenstuhl' bedient für $\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\alpha$, die ungenau ist, wie so vieles, $\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\alpha$ enthält nichts, was den Begriff 'Stuhl' rechtfertigte: der zweite Bestandtheil bedeutet nur 'Deckel' wie auch Philo V. M. p. 668 erklärt: $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\alpha\ \acute{\omega}\sigma\alpha\nu\acute{\epsilon}\iota\ \pi\acute{\omega}\mu\alpha\ \tau\acute{o}\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \iota\epsilon\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma\ \lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. Die Tragvorrichtung war zur Beförderung der heiligen Lade angebracht, die als solche vielfach, um das Volk anzufeuern, herbeigeholt wurde. Die Bedeutung der Bundeslade hat Nowack, Lehrb. d. Hebr. Archaeol. II S. 3. ff. m. E. richtig dahin bestimmt, dass sie nicht 'Symbol', sondern 'Woh-

nung⁷ des Gottes sei, und als solche diesen in sich berge. Sie ist nichts als Behälter. Vermuthlich lag ein Stein darin, in dem hausend der Gott gedacht war. Für solche Anschauung, die in früheste Zeiten zurückreicht, gibt es Parallelen bei vielen alten Culturvölkern, die Stade (Gesch. Isr. I S. 457) heranzieht. So allein erklärt sich die Wirkung der Lade, ihre Identificirung mit der Gottheit, die sich eben von dort aus offenbart, ihre Unnahbarkeit u. v. a. Dass die Tradition, es seien die Tafeln des Gesetzes darin bewahrt, spät und irrig ist, hat man lange erkannt. Mit Recht betont Nowack, es sei undenkbar, dass das Grundgesetz der Gemeinde, das sie kennen musste, hier für immer jeder Kenntnissnahme entzogen sei. Dass die Cherubim als schützende Wächter gedacht sind, ist klar, nur nicht als 'Thronwächter'; denn wenn Vf. S. 27 meint, man werde keine Angabe finden, die mit seiner Erklärung der Lade in Widerspruch stünde, so scheint mir jede Angabe zu fehlen, die seine Erklärung sichert.

Das Cultbild auf Kupfermünzen von Perge soll nicht ein solches, sondern ein Thron sein. S. 28 'scheint' es dem Vf. so, S. 29 'ist' es ein Thron. Aber bessere Repliken des Stückes zeigen deutlich Füße und Gewand eines alterthümlichen Idols, an dessen Existenz nicht zu zweifeln ist. — Zum Schluss des 1. Kapitels kommt Vf. zu wirklichen Felsthronen und hier endlich gewinnt man Boden unter den Füßen, da man nun einmal wirkliche Götterthronen vor Augen hat, die bisher nur in der persönlichen Anschauung des Vf. vorhanden waren. Es werden solche auf Chalke bei Rhodos, auf Thera, in Phrygien, Konia und am Sipylos genannt. Niemand wird ihre Bestimmung als Götterthronen in Frage ziehen. Aber abgesehen davon, dass ihr Alter nicht zu bestimmen ist, sie also für die 'mykenische' Zeit nicht als Belege zu verwenden sind, was spricht dafür, sie als Gegenstand eines Cultes anzusehen? Wie denkt sich Vf. überhaupt den Throncult? Wenn ich auf den Ausgangspunkt, den mykenischen Goldring, zurückgehe, glaube ich die Ansicht des Vf. dahin verstehen zu sollen, dass vor dem Throne religiöse Ceremonien, hier der Adoration in feierlicher Prozession, stattfinden. Davon ist uns nirgends auch nur das Geringste bezeugt. Der Thron diene, wo er vorhanden war — und das ist verschwindend selten im Verhältniss zu den unzähligen durch den Altar bezeichneten Cultstätten —, zum Sitz der Gottheit, ebenso wie der Altar als Tisch. Wo hören wir von einem 'Altarcult'? Beide sind Mittel zum Zweck und werden hierdurch heilige

Geräthe. So erklären sich die Throne mit Weihungen an den Gott. Man stiftete ihm den Stuhl wie den Tisch.

‘Aber der Altar ist ja gar kein Tisch, sondern in seiner Urbedeutung gleichzeitig Sitz’: das will uns der Vf. im zweiten Kapitel deutlich machen. Der ins Wasser geworfene Stein zieht immer weitere Kreise. Vielleicht hat den Vf. zu diesem Schritt das Gefühl veranlasst, dass uns aus alter (und späterer) Zeit so gar wenig von Thronen überliefert ist. Ich wundere mich, dass er nicht seine Zuflucht zu der Annahme nimmt, diese seien aus Holz gewesen und uns deshalb in den meisten Fällen nicht überkommen. Nein der Gott sass auf dem Altar und ass die dort niedergelegten Gaben. Wie er sich das denken solle, bleibt dem Leser überlassen. Wo sucht aber Vf. hierfür die Beweise? Er argumentirt: ass der Gott die ihm auf den Altar gelegten Speisen stehend oder that er es in den Wolken schwebend? Für das Letztere sprechen, wie Vf. zugibt, eine Reihe von Belegen — schon im Epos. Das ist ihm aber bereits Zeichen einer geläuterten Denkweise; für ‘die rohere Denkweise’ der Urzeit scheint ihm die körperliche Gegenwart der Gottheit erforderlich. ‘Denn wie wäre man sonst überhaupt auf den Throncult verfallen?’ setzt er hinzu. Da dieser bisher nicht bewiesen, fällt auch die Frage fort. Lud man den Gott zum Mahl, so musste ihm auch ein Sitz bereitet sein. ‘Ein Bettler mag stehend essen; wer Ehre beansprucht, sitzt beim Mahle’. Das klingt gut; aber wo findet man die leiseste Andeutung für solche religiöse Auffassung der Griechen? Oft beobachten wir, dass die Griechen wie jedes andere Volk auf früher Culturstufe über viele Situationen ihrer Götter sich durchaus nicht bestimmte Rechenschaft gaben und nicht die Consequenzen bestimmter Handlungen zogen, in die sie selbst ihre Götter versetzten. Als noch keine Feueropfer bestanden, legte man die Gaben auf einen dazu bestimmten Platz und entfernte sich in dem Glauben, der Gott geniesse sie, über das Wie machte man sich keine Sorgen; am allerwenigsten aber möchte mir das Bild des Gottes als eines behaglich tafelnden Hausvaters auf hohem Stuhle gefallen. Tisch und Stuhl dürfen wir überhaupt hier nicht gleichstellen. Ein Ort war nothwendig, auf den man die Gaben niederlegte. Dass dies ein bestimmter, von seiner Umgebung abgegrenzter Platz sein musste, ist klar; ebenso, dass er nicht auf platter Erde unansehnlich und jedem Thiere zugänglich sein durfte. So entsteht der Gottestisch, ursprünglich, — wo er sich fand, wohl auch später, — ein gewachsener, dafür

geeigneter Felsblock, dann der künstliche Tisch; der Sitz des Gottes ist zunächst durch keine praktische Nothwendigkeit erfordert, keinesfalls als Stuhl, um das Mahl darauf einzunehmen. Dass dieser später erst recht zu diesem Zwecke unnöthig war, beweisen die Feueropfer. Denn hier wird es Niemandem einfallen, sich den Gott neben dem Altar sitzend zu denken. Er wurde gerufen, kam und genoss in den Wolken den Opferdampf. Diese Vorstellung zeigt uns die ganze Ueberlieferung. Wie sollte nun der Grieche dazu kommen, den Gott bei Einführung der Feueropfer plötzlich in die Höhe zu verbannen?! Das Nächstliegende ist vielmehr, dass dieser sich früher auf irgend eine, den Griechen durchaus nicht näher beschäftigende Weise seiner Speise bemächtigte. Der verfeinerte Cult der Feueropfer sandte sie ihm in die himmlischen Regionen.

Da der Vf. den unbewiesenen und unwahrscheinlichen Schluss zieht (S. 39): 'es kann einen Altartisch nur da geben, wo ein natürlicher oder künstlicher Sitz dazu schon vorhanden ist', er dafür aber keine Beispiele vorzuführen vermag, setzt er hinzu: 'Eher sogar möchte noch der Sitz ohne Tisch ausreichen'. Da wären wir glücklich bei dieser jeder natürlichen Entwicklung widersprechenden Behauptung. Man soll dem Gott die Opfergabe auf das Sitzbrett (!), also gleichsam auf seinen Schooss gelegt oder gar auf den Fusschemel (!) 'gleichsam zu seinen Füßen' ausgebreitet haben. Nun weiss die Ueberlieferung nur von βωμοί, und da Vf. sich scheut, dies mit 'Thron' zu übersetzen, muss er sich zu dem gewaltsamen Satz bekennen (S. 40): 'Ich leugne nur, dass die βωμοί von Haus aus ihrem Wesen nach immer Tische sind: sie sind Sitze (!) oder vielmehr im eben angedeuteten Sinne Combinationen von Sitz und Tisch'. Als Stütze werden hierfür die Stufenaltäre herbeigezogen, trotzdem kein Monument etwas Greifbares dafür, vieles dagegen darthut. Auf der Oberstufe soll der Gott gesessen haben, die untere ist Schemel und zugleich Speisetisch. Man denke sich die Situation! Nun die durch Abbildung veranschaulichten Belege: das kyrenäische Vasenbild (Fig. 10) gibt keinen sicheren oder nur wahrscheinlichen Anhalt, überhaupt von einem Altar zu reden. Auf dem alt-attischen Vasenbild (F. 11) brennt ein Feuer auf dem 'Schemelplatz'. Das unteritalische Phlyakenbild (F. 12) wird vom Vf. kunstvoll ausgelegt, nur schade, dass dies nicht als zwingender Beweis gelten kann. Auf den Vasenbildern F. 13, 15, 17, 18 haben wir eben den Stufenaltar, auf den sich Verfolgte flüchten.

Dass sie sich auf ihn setzen, macht ihn doch nicht zum Stuhl. Wenn Vf. bei F. 14 auf die absonderlich ausgehöhlte Form, bei F. 15 auf die ungewöhnliche Länge der Unterstufe Gewicht legt und hier sogar eine Polsterlehne für den linken Arm erkennen will, so vergisst er, dass es 'schwarzfigurige', ziemlich flüchtige Vasenbilder sind, denen in solchen Details niemals Beweiskraft zukommt. F. 16 aber widerspricht geradezu seiner These. Der Chaldäische Cylinder zeigt uns eine auf würfelförmigem Stuhl sitzende Gottheit, vor der ein Stufenaltar steht — noch dazu mit ganz deutlicher Charakterisirung des Gebrauchs der heiligen Stufen. Auf der unteren brennt, wie bei F. 11, das Feuer, auf der oberen liegt ein Widderkopf. Wo bleibt da der Fusschemel-Speisetisch? Wozu der Thron-Altar, wenn die Gottheit dabei auf einem Stuhle sitzt (eine Darstellung, die ihre nächste Analogie in den zahlreichen ägyptischen Cultscenen findet)? Die Erkenntniss, dass dies Cultgeräth nichts spezifisch Griechisches ist, verdient weitere Untersuchung, gerade mit Rücksicht auf die östlichen Nachbarn. Wir werden dabei manches auch für die 'mykenische' Frage Wichtige lernen können. Zum Schluss des Capitels (S. 46 ff.) wird der Schooss des Gottes mit dem Altar identificirt, ein Bild, das wir sehr gut gebrauchen können, dem Griechen aber durchaus nicht in dem Sinne geläufig gewesen zu sein braucht, dass er sich dort den unsichtbar thronenden Gott denkt, dem z. B. der Schutzfliehende in den Schooss springt. Dieser bringt sich durchaus nicht 'dem Gotte dadurch zum Opfer'. Er denkt auch nicht daran, dass er sich auf den Tisch des Gottes setzt. Vielmehr hofft der Verfolgte, indem er seine Person auf das Allerheiligste rettet, dadurch in jedem Theile unverletzlich zu sein. Es genügte zu dem Zweck auch ein blosses Anfassen des Altars, und bei ruhiger Ueberlegung ist das sicherlich geschehen. Ja wir haben in der Geschichte des Alkmaeonidenfrevels in Athen den deutlichen Beweis, dass jeder Zusammenhang mit dem Altar, sei es auch nur durch ein daran befestigtes Seil, nach hellenischem Religionsbegriff genügen sollte, den ἱκέτης sicher zu stellen. Rein menschlich aufgefasst, ist das darauf sitzen, sich darauf hinstrecken jedenfalls einfach durch obige Betrachtung zu erklären und bedarf nicht ein 'in Gottes Schooss sitzen'.

Ein drittes Capitel (S. 50 ff.) trägt die Ueberschrift 'Mykenische und homerische Götter'. Hier ist die These verfochten: Die mykenische Zeit kannte keine Cultbilder. Als Voraussetzung

dazu: Auch bei Homer gibt es keine solche. Auch hier ist deutlich der Wunsch der Vater des Gedankens. Nicht eine genaue Durcharbeitung des Materials hat in dem Vf. diese Idee hervorgebracht, sondern einer durch gelegentliche Combination gewonnenen Anschauung wird gewaltsam alles, auch das Widerstrebendste, angepasst. Zunächst sollen die Beiworte εὐθρονοι χρυσόθρονοι nicht unter dem Eindrucke von sitzenden Cultbildern, wie jeder Unbefangene selbstredend schliessen muss, sondern der prachtvollen, leeren Götterthrone entstanden sein, eine Behauptung, die wir einmal für möglich — aber äusserst unwahrscheinlich — passiren lassen wollen. Nun aber naht die störende Stelle Z 87 ff. Trotzdem die troianischen Frauen hier der Athena im Tempel den πέπλος ἐπὶ γούνασι legen, soll doch kein sitzendes Cultbild gemeint sein. Sonst hätte doch der Dichter dieses ausführlicher beschrieben (!); sein Schweigen erkläre sich, wenn nur ein Thron oder Thronaltar da gewesen sei. Das heisst die Unmethode auf ihren Gipfel treiben. Es ist schwer begreiflich, wie man die Situation auch nur einen Augenblick missverstehen konnte. Denn Wendungen wie κείται ταῦτα ἐν γούνασι θεῶν oder τὰ σὰ γούναθ' ἰκάνομαι, oder ἡ δ' αἰὲν ἐμὲ λισσέσκετο γούνων sind lediglich feste Formeln, deren rein figürliche Bedeutung an den betreffenden Stellen ausser Zweifel steht. Anders hier: eine feierliche Prozession begibt sich mit dem für die Göttin bestimmten Gewande zum Tempel und soll es 'in ihren Schutz befehlen' wollen?! So unnatürlich dies ist, so nahe liegend doch das Hinlegen des Peplos auf den Schooss der Athena. Dass Sitzbilder für weibliche Gottheiten in ältester Zeit sogar der gewöhnliche Typus sind, hat schon W. Helbig (Homer. Epos² S. 423 u. Anm. 2) in richtiger Auffassung unserer Stelle hervorgehoben. Solcher Auseinandersetzung sollte es gar nicht bedürfen. Trotzdem ist Reichel wenige Zeilen später die bildlose Verehrung in homerischer Zeit wieder Thatsache und bildet die Voraussetzung für den Schluss, dass auch die 'mykenische Cultur', aus der jene entsprang, keine Cultbilder gehabt habe. Die leeren Throne seien also als Beweis zu verwerthen. So schliesst sich der Ring. Von dem unbewiesenen Thron ausgegangen, sind wir wieder bei ihm angelangt. — Aber weiter: Verehrte auch die epische Zeit ihre Götter nicht im Bilde, so kannte sie doch Götterdarstellungen. Das muss Vf. zugeben, und gibt es zu, ohne dabei zu empfinden, wie stark er dadurch sein eigenes Gebäude erschütterte. Es ist eine zweischneidige Waffe, deren sich Vf. im

Folgendem bedient. Er kommt nämlich auf den Gegensatz des von den höfischen Dichtern des Epos in bewusster Tendenz geschilderten Götterglaubens, wie ihn die Fürsten vertraten, und der davon unberührten, seitab eigene Wege wandelnden Volksreligion. Dieser Gegensatz ist zweifellos vorhanden, wo es sich um gewisse Anschauungen handelt, wie bei den von fürstlichen Geschlechtern redigirten göttlichen Stammbäumen und ähnlichem. Das waren in der That Schöpfungen der Herrschenden. Wenn aber diese ihre Götter im Bilde kannten, sich ganz bestimmte Vorstellungen ihrer äusseren Gestalt machten, ja sie in den verschiedensten Situationen auf Siegelringen, Waffen u. dgl. darstellten, wie Vf. im Folgenden beweist, wie sollen wir da zugeben, man habe im Cultus selbst einen unsichtbaren Gott verehrt, 'die Gottesidee sei an die Stelle der Gottesgestalt getreten'? An und für sich in Widerspruch mit naturgemässer Entwicklung bedarf die Frage gar keiner Erörterung, da wir von dem Cultbild der Athena auf der Burg zu Ilion unumstössliche Kunde besitzen. Die Epitheta χρυσόθρονος, εὐθρονος sollen keine von Cultbildern beeinflusste Beiworte sein, doch können sie immerhin von profanen Darstellungen beeinflusst sein. Das Unnatürliche des Gedankenganges liegt am Tage. Ebenso soll die 'mykenische' Epoche gedacht haben. Bildlose Verehrung, aber 'nebenher' (so!) Darstellung von Göttern (S. 59). Diese werden nun in einzelnen Beispielen vorgeführt. Die auf den Inselsteinen und Goldringen vorkommenden und vom Vf. als Götter angesehenen Typen werden z. T. sicherlich solche gewesen sein. Mit Recht betont Vf. hier die Nothwendigkeit eines vorsichtigen Urtheils. Es kommt für die Frage wenig dabei heraus, da die Unsicherheit der Benennung zu gross ist. Hier nach Namen griechischer Gottheiten zu suchen halte ich überhaupt für unzulässig. In manchen Fällen dürfte man das Rechte treffen, in sehr vielen aber zu weit gehen. Denn manche Typen sind sicher ungriechisch, andere den hellenischen vielleicht wesensgleich und daher von Einfluss auf die Ausbildung dieser gewesen. Hier stehen wir auf zu schwankendem Boden, um solche Versuche zu wagen. Nur ein Typus lässt bei genauerer Untersuchung Erfolg hoffen, die nackte Göttin mit den Tauben, der auch Reichel später eine besondere Besprechung widmet. Noch weniger Aussicht auf Resultate bietet die aufgeworfene Frage, ob Cultbild oder nicht. Ich übergehe die Erwägungen des Vf., der sich dabei theilweise eine wohlthuende Zurückhaltung auferlegt. Er streift die Frage nach einer Dämo-

nologie dieser Zeit. Ihre Typik ist im allgemeinen, wie R. richtig bemerkt, ohne grossen Einfluss auf die nachmykenische Formensprache der Kunst geblieben. Und das, meine ich, erklärt sich aus ihrem fremden Ursprung und ihre griechischem Empfinden fernstehende Art. Nur Greif und Sphinx haben Fuss gefasst und sich hellenischer Anschauungsweise eingefügt, wie Vf. bestätigt.

S. 68 ff. kommt R. auf die Gruppe der zahlreichen Terracottaidole, die meist mit ausgestreckten, aber auch an die Brust gepressten Armen dargestellt sind. Man hielt sie für Göttertypen mykenischer Zeit, bis M. Mayer sie für 'Klageweiber' erklärte, die man zum Zeichen der ewig fortgesetzten Trauer dem Toten ins Grab legte. Wenn Mayer leugnete, dass diese Idole durchweg Nachahmungen grösserer Götterbilder seien, betonte er doch mit Recht, dass andere hermenartige und feierlich thronende Idole unter diese zu rechnen seien. Aber das bestreitet Reichel ebenfalls und will uns, da er ihren statuarischen Charakter nicht fortzuleugnen vermag, glauben machen, dass diese Typen 'Vorläufer' von Cultbildern waren. Um das Entstehen eines Bilderdienstes aus einem Cult unsichtbarer Götter zu erklären, greift Vf. zu Parallelen im jüdischen, christlichen und römischen Cult, deren früheste Entwicklungen, so verschwommen sie uns in ihren Hauptstadien sind, er sich doch ziemlich klar reconstruiert. Solche Vergleichen sind gefährlich, wenn sie die Bahn der Thatsachen verlassen und speculativen Allgemeinheiten nachgehen, deren sichere Erkenntniss uns verschlossen ist. Dass die Hauptbeispiele, Christen und Römer, nicht gut gewählt sind, empfindet er selbst (S. 74). Er kommt zu dem Ergebniss, dass die 'mykenischen' Idole weder Cultbilder noch Nachahmungen solcher sind, sondern 'handwerkliche Erzeugnisse zur Stillung des ersten, rohen Privatbedürfnisses' nach einer Veranschaulichung göttlicher Wesen. Er gibt sogar zu, dass sie als solche in Heiligthümern hier und da aufgestellt waren. Aus ihnen sollen die Cultbilder entstanden sein, indem man unter den Grössten und Kostbarsten schliesslich das Ausgezeichnetste über die Masse emporhob und dann auf den Thron setzte. Daneben hätten die privaten Bilder fortbestanden. Diese jeder fassbaren Begründung entbehrende Hypothese soll mehr Anrecht auf Wahrheit haben, als jene 'veralte', die aus der Ausbildung von Naturmalen, Bäumen, Steinen, Gegenständen jeder Art und Form zu menschlichen Gestalten Cultbilder entstehen lässt. Sie wird in einer Anmerkung abgethan. Und doch

scheint mir diese durch viel greifbarere Gründe unterstützt zu sein, als jene. Der Tempel wird gebaut zum Schutz und als Wohnung des Cultbildes; es hiesse doch jeder Tradition spotten, wollte man den Tempel aus einem Thesaurus, dem Aufbewahrungsraum für Anatheme hervorgehen lassen. R. ignorirt völlig den Fetischismus und seine hervorragende Bedeutung für die Entwicklung auch der hellenischen Religion. (Vgl. O. Kern bei Pauly-Wissowa unter Baumcultus). Die rohen Fetische der Urzeit stehen zunächst unter freiem Himmel, so lange sie aus widerstandsfähigem Material bestehen. Der Verwitterung ausgesetzt und dann mit fortschreitender Cultur ikonisch gestaltete Cultusobjekte bedürfen eines Schutzraums. Dies wird der Tempel. In ihn stellt man das Bild, sitzend oder stehend.

Zum Schluss des dritten Abschnittes gibt Vf. endlich eine Deutung der nackten Göttin, die in den mykenischen Ausgrabungen zu Tage gekommen ist. Wie schon mehrfach geschehen, nennt er sie Astarte und bringt sie mit dem babylonischen Mythos von Istars Höllenfahrt in Beziehung. Ihre Nacktheit deute auf ihr Verweilen in der Unterwelt. Nach semitischer Anschauung sei das Grab die Unterwelt. Dorthin habe man sie dem Todten mitgegeben, um ihm wie einst der zur Hölle gefahrenen Istar eine Befreiung aus derselben zu erwirken. Es ist unbegreiflich, wie Vf. diese Construction aufrecht halten will, wenn er selbst zugeben muss, dass erstens auch bekleidete Istarfiguren nicht selten in Gräbern gefunden sind, und zweitens die 'nackten Idole' auch ausserhalb von Gräbern zu Tage kamen. Schon mit dieser Thatsache ist für mich eine Erörterung der Frage überflüssig geworden. Und doch spricht manches gewichtige Moment ausserdem dagegen. Warum z. B. verschliesst sich Vf. gegen die Deutung der Figürchen auf eine Göttin, deren Wesenheit auch unterirdische Macht umfasst, wenn er doch selbst jene Bilder heranzieht, die eine Göttin mit dem sich an sie schmiegenden oder sonst mit ihr verbundenen Figürchen darstellten. Die nächste Parallele bietet doch die Schaar jener Todesdämonen, der Harpyien. Die 'gangbare Absurdität', die Göttin als die Repräsentantin der Fruchtbarkeit aufzufassen, scheint mir denn doch weniger stark, als viele Thesen des Vf.; die Nacktheit der Figuren allein würde freilich nicht genügen, jene Idee zu entwickeln, wohl aber eine Geste, wie das Pressen der Brüste u. ä. Dass eine Leben schaffende Gottheit aber auch gleichzeitig Todesgottheit sein kann, ist eine den Alten ganz gewöhnliche Vor-

stellung. Eine solche Göttin als Schützerin dem Todten mitzugeben, der mit aller irdischen Habe versehen seine unterirdische Wohnung bezieht, wie er sie im Leben besass, dürfte doch nicht so einfach abzuweisen sein, wie Vf. will (S. 81). Sie als Merkmal für einen Auferstehungsglauben zu verwerthen, scheint mir auf Grund der künstlichen Erklärung R's. viel weniger annehmbar. Seine Ausführungen darüber sind abzuwarten. Mit Recht bejaht Vf. im Folgenden die Frage, ob die mykenischen Griechen mit Bewusstsein und in bestimmter Absicht diese Figürchen den Todten mitgaben. Aber m. E. nicht, weil ein dem Istar-mythos ähnlicher Glaube ein 'Gemeingut mehrerer oder aller asiatisch-europäischer Urvölker war'. Freilich wären mit dieser Annahme 'alle Schwierigkeiten ohne Ausnahme beseitigt'. Aber sie schwebt als gänzlich subjektive Idee in der Luft und ist durch nichts gerechtfertigt. Sie mit jenen zwei nackten männlichen, Flöte und Sambuka spielenden Figuren beweisen zu wollen, die, aus demselben Material gearbeitet wie die Göttin, dieser in einem Grabe auf Keros bei Amorgos beigegeben waren, scheint mir ganz verfehlt. U. Koehler fasste diese als ihre 'Diener' oder 'Attribute' auf: das ist möglich; nicht aber die Interpretation Reichels, die ich als charakteristisch anführen möchte (S. 84): 'Wie Attribute, d. h. also, sie haben die Aufgabe, der Göttin Musik zu machen, die ihr bei ihrem Cultus auf der Oberwelt zukommt. Es ist eine Art Courtoisie gegen die Göttin, dass sie auch während ihres unterirdischen Aufenthalts ihren Cult nicht vermissen soll. (!) Folgerichtig sind auch diese Begleiter nackt. Die diese Gräber ausstatteten, wussten demnach bestimmt (!), was die 'Astarte-Figuren da bedeuteten'. Eine ähnliche Courtoisie soll die Beigabe der Modelle ihres Heiligthums in den mykenischen Schachtgräbern gewesen sein. 'Diese Beigabe war also im Grunde ein Nonsens (wie jene Musiker), aber der Gedankengang bleibt dabei so durchsichtig, dass gar nichts zu wünschen übrig bleibt'. Zu solcher Wunschlosigkeit kann ich mich nicht aufschwingen. Man erkennt vielmehr aus allen diesen Beispielen, dass dem Vf. lauter auf die Oberwelt weisende Hindernisse entgegentreten, die er gewaltsam seiner in der Unterwelt weilenden Istar anpassen will.

Dass eine nackte Aphrodite der archaischen griechischen Kunst, d. h. dem VII. und VI. Jahrh. v. Chr., fremd ist, wird im Allgemeinen angenommen. Das beweist nichts für die mykenische Zeit, von der sie durch die grossen Wanderungen getrennt sind. Wir brauchen uns doch nur der einfachen Ueberlegung

zugänglich zu machen, dass die Einwirkungen des Ostens auf die 'mykenische' Welt unmöglich rein commerzieller Natur gewesen sein können. Das hiesse griechischem Wesen jede geistige Empfänglichkeit absprechen, sie taub und blind hinstellen gegen alles Andere, Neue, was ihnen der Osten befruchtend entgegenbrachte. Hatten sie selbst bereits eigene entwickeltere Ideen von der Gottheit — und wer wollte das leugnen? —, so waren sie doch noch keineswegs auf einer so hohen Culturstufe, dass sie nicht Neues lernen konnten, es ganz annehmend oder modifizierend. Es muss eine Zeit kommen, in der diese Gedanken nicht mehr von der Wissenschaft kurzer Hand abgelehnt werden können. Um sie vorzubereiten, bedarf es ruhiger, stetig fortschreitender Einzeluntersuchung, exacter Beobachtung der kleinsten Erscheinungen. Diese mussten auch einer Untersuchung, wie der vorliegenden vorausgehen. Jede Monumentengruppe hat das Recht, für sich behandelt zu werden, um dann ihre Stelle im Ganzen angewiesen zu erhalten. Man sollte daher nicht mit einzelnen herausgegriffenen Beispielen arbeiten und aus ihnen Thesen beweisen wollen, die an und für sich mitunter blenden, doch methodischer Begründung entbehren, überhaupt in dieser Form noch nicht spruchreif sind.

Ein Excurs über den Amykläischen Thron beschliesst die Abhandlung. Wir stehen hier einer vieldeutigen Beschreibung des Pausanias gegenüber, die so oder so aufgefasst persönlicher Vorstellung freien Spielraum lässt. Dass zu solchen Untersuchungen ein gewisser Reiz verlockt, ist begreiflich; ob aber diese immer nur mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit besitzenden Reconstructionen grossen Werth beanspruchen können, ist mir fraglich; besonders im Zusammenhang mit vorliegender Frage, für die dadurch kein Fundament von einiger Tragfähigkeit gewonnen werden kann.

Habe ich in Vorstehendem versucht, im Einzelnen den Nachweis zu führen, dass nichts Thatsächliches besteht, das die Thesen des Vf. vom Throncult und einem bildlosen Götterdienst in mykenischer und homerischer Zeit stützen könnte, so möchte ich zum Schluss noch auf einen Grundfehler der angewandten Methode hinweisen. Bei Besprechung der mykenischen Monumente ist vom Vf. mit keinem Worte erwähnt worden, wo er sich ihren Ursprungsort vorstellt. In dieser jetzt oft verhandelten Frage musste unbedingt Stellung genommen werden. Denn als Entstehungsort sämtlicher Denkmäler der 'mykenischen Periode'

den Peloponnes und als ihre Verfertiger die Griechen hinzustellen, wird heute wohl Niemand mehr wagen. Der Ausgangspunkt der Abhandlung war einer der 'mykenischen' Goldringe. Gerade diese, die stilistisch den vollendeten Erzeugnissen der Epoche, den Bechern von Vaphio, nahe stehen, scheinen, wenn überhaupt irgend was, Importartikel des Orients gewesen zu sein. Da lag doch zunächst die Frage auf der Hand: trugen die 'mykenischen' Griechen diese Siegel mit ihren inhaltreichen Darstellungen, ohne von deren Bedeutung eine Ahnung zu haben? Wie hat man sich das Verhältniss zu denken und in wie weit einen Zusammenhang zwischen orientalischen und hellenischen Culthandlungen und -anschauungen vorauszusetzen? Das war ein Vorwurf für eine spezielle Untersuchung, die gewiss manche wichtige Einzelheit zu Tage bringen würde. Zur Aufführung eines Gebäudes bedarf es vieler einzelner Steine. Erst wenn sie sorgsam zusammengetragen sind, kann der Bau mit Aussicht auf Bestand begonnen werden.

Berlin.

H. von Fritze.

[Die Wichtigkeit der von Herrn Reichel behandelten Fragen hat die Red. veranlasst, die vorstehenden polemischen Erörterungen, obwohl sie den Charakter einer Recension tragen, aufzunehmen. Die Freude an neu gewonnener Erkenntniss verführt leicht zu voreiliger Verallgemeinerung und zu Uebergriffen auf Fremdartiges. Es bedarf nüchternen Nachprüfung um das Unhaltbare auszusondern. Mag auch der Gegner selbst in dieser Aussonderung zu weit gehen, er hilft unwillkürlich dazu, dass der Kern der Wahrheit fassbarer zu Tage tritt. Diesen echten und haltbaren Kern in Reichels Schrift vermag auch Herr v. Fritze nicht zu verkennen. Der bildlose Gottesdienst auf Bergeshöhe und im heiligen Hain reicht bis in die geschichtliche Zeit hinein. Die Aufstellung des Thronessels für die unsichtbare Gottheit hatte sich eingebürgert, bevor man zur Verehrung von Götterbildern und zum Tempelbau schritt. Den Lauf der Entwicklung beobachtet man an den Missbildungen, die sich unfehlbar einstellen, wenn Neues und Altes vermittelt werden soll. Wie in Diokaisareia der Donnerkeil auf den Thronessel gestellt war (Götternamen S. 286, 10), so stand zu Ainos eine Herme (Reichel S. 16), zu Amyklai das säulenförmige Bild des Apollon auf dem Thronessel: dort hatte sich der neue Thronessel mit dem alten Symbol, hier das neue Bild mit dem gegebenen Throne abzufinden. Ge-

lehrtere werden die von Reichel gesammelten Belege leicht durch weitere stützen können. Ich möchte nur hinweisen auf die drei leeren Throne, die auf dem Grabmal des Pittheus zu Trozen standen (Pausan. II 31, 3: der Legende nach sollte dort Pittheus mit zwei Beisitzern Recht gesprochen haben, in Wirklichkeit galten sie wohl einer vergessenen Götterdreiheit), und auf einige kleine Silbermünzen von Tarent, auf welchen ein 'Sessel ohne Lehne in perspectivischer Ansicht', mit Kissen belegt dargestellt wird (s. Imhoof-Blumer Monn. gr. N. 3—4 p. 1 f.). Unter den für Rom von Reichel S. 36 gegebenen Nachweisen vermisse ich Casius Dio XLIV 6, 3. Dahin gehört auch die an den leeren Wagen des Ahura-mazda erinnernde Nachricht einer Predigt des Fulgentius Ruspensis zum Johannistag (Migne *P. L.* 65, 925^d) 'dicuntur imperatores terreni inter carrucas diversas, quarum sessione utuntur, habere carrucam, in qua nullus sedeat, quae vocatur angelica'. H. U.]
