

FRIEDRICH MATZ

MINOISCHER STIERGOTT?

Der Sinn des Stieres im minoischen Kult scheint noch immer nicht genügend geklärt zu sein. Ich stelle die beiden Extreme der Auffassung einander gegenüber:

Bei Nilsson heisst es, auch noch in der 2. Auflage der Geschichte der griechischen Religion (217): «Es gibt nichts in den minoischen Denkmälern, das auf einen Stiergott oder Stierkult deutet».

W. K. C. Guthrie schreibt in dem eben erschienenen Heft «The Religion and Mythology of the Greeks», aus der neuen Cambridge Ancient History (22): «Our conclusion must be, that there is evidence...overwhelmingly strong...for the existence of bull worship in Crete, and that the counterarguments of Nilsson are not conclusive».

Heute lässt sich eine frühe, eine mittlere und eine späte Phase der minoischen Religion feststellen. Ausserdem ist die Zahl der bekannten Denkmäler grösser. Die Interpretationen können sich auf längere und dichtere typologische Reihen stützen. Auf dieser Grundlage lässt sich dem Satz Nilssons eine positive Fassung geben. Das, was nach Aussage der Denkmäler der Stier im minoischen Kult wirklich bedeutet, lässt sich bestimmen. Es schliesst die Annahme eines Stiergottes oder eines Stierkultes aus.

Hier können nicht die minoischen Stierbilder vollständig zusammengestellt werden. Nur eine typologisch – thematische Übersicht soll gegeben werden. Die frühen Denkmäler sollen erst nach denen der Blütezeit und der Spätzeit ins Auge gefasst werden.

Stieropfer ist vor allem durch den Sarkophag von H. Triada bezeugt. Hinzu kommen Siegel, die auch den geschlachteten Stier auf dem Altartisch liegend zeigen. Stiere auf Siegelbildern, die von Menschen, Göttern oder Daimonen auf der Schulter getragen werden (Oxford 283. 303. Brit. Mus. 77. 7. 28. 4.), wird man auch nur als Opferstiere verstehen können. Erinnerung sei auch an den Befund im House of the Sacrificed Oxen südöstlich des Palastes von Knossos (PM 2, 302). Dem Einwand, dass Stieropfer gegen die Göttlichkeit

des Stieres sprechen, ist durch den Hinweis auf solche Fälle in altorientalischen Religionen begegnet worden, in denen der Gott leidet und stirbt, um in verjüngter Gestalt wieder aufzuleben. Es wird also darauf zu achten sein, ob in minoischen Bildern auch die andere Seite des göttlichen Stieres zu erkennen ist.

Für die frontal wiedergegebenen Stierköpfe kann kultische Beziehung ausdrücklich durch hinzugefügte Doppeläxte oder Rosetten bezeugt werden. Verbindung der Doppelaxt mit dem Opfer anzunehmen, hat viel für sich. An sich zwingende Gründe gibt es aber nicht. Die Entscheidung muss aus anderem Zusammenhang kommen. Zunächst steht nichts im Wege, Doppelaxt und Bukranium auch auf einen Stiergott zu beziehen. Diese Bilder tragen also zur Entscheidung der Frage nichts bei.

Auf etwas festeren Boden gelangt man mit Hilfe der Rhyta in Form von Stierköpfen oder Stieren. Dem Kopfgefäß aus dem Kleinen Palast von Knossos aus schwarzem Stein (Bruchstücke ähnlicher Rhyta aus Mykene: Karo JdI. 26, 1911, 231, 2; Wace BSA. 24, 1919/21, 202 ff.; Seltman, St. Robinson 1, 1951, 14) und dem silbernen aus dem 4. mykenischen Schachtgrab schliessen sich einige aus Terrakotta an. Dazu kommen die Wiedergaben auf Täfelchen mit Linear-B Schrift (Ventris-Chadwick, Documents 330 Nr. 231) und auf ägyptischen Grabmalereien mit Darstellungen der Keftiu (Vercoutter, L'Égypte et le Monde Égéen Préhellénique, 1956, 311 ff. Taf. 37 ff.). Nicht hiervon zu trennen sind die statuettenförmigen Spendegefäße in Gestalt von Stieren. Sie sind bezeugt auf Kreta durch Exemplare aus Terrakotta, zu denen beispielsweise die beiden berühmten Stücke aus Pseira gehören, sowie durch die Malereien des Sarkophags von H. Triada, in Ägypten auch durch einige Keftiubilder. Selbstverständlich konnte aus so schönen Gefäßen nur Wein gespendet werden, und damit wäre denn der Stierdionysos der Griechen für das 2. Jahrtausend gesichert und auf den minoischen Kult zurückgeführt (Kerényi, Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung, 1956, 9). Bestätigen die Denkmäler diese Kombination?

Der sakrale Gebrauch dieser Rhyta ist in Frage gestellt worden (Nilsson MMR² 1950, 144 ff. RG² 1955, 271). Näheres darüber wissen wir in der Tat nicht. Aber von ihrer profanen Verwendung kann man sich noch weniger ein Bild machen. Im Hinblick auf den vorklassischen Bildbegriff überhaupt kann man aber einer thematischen Erklärung nicht aus dem Wege gehen. Der Hinweis auf Deko-

ration und Formenspiel (*fanciful vessels of luxury*, sagt Nilsson) steht unter modernen Voraussetzungen.

Die minoische Kunst und im Anschluss an sie die mykenische kennen noch andere figürliche Spendegefäße. Vor allem sind es Löwenköpfe. Zu dem goldenen Exemplar des 4. mykenischen Schachtgrabs gesellen sich steinerne aus Knossos und aus Delphi und die Wiedergaben solcher Rhyta in ägyptischen Gräbern. Hundeköpfe, die auch die ägyptischen Bilder kennen, sind in Originalen nur vom Festland belegt (Karo JdI. 26, 1911, 262). Allein aus Ägypten bekannt sind Rhyta in Form von Greifenköpfen. Für die Widderköpfe derselben Quellen ist die minoische Herkunft problematisch. Bei allen diesen Formen hilft die Verbindung zum Wein nichts, selbst wenn man annimmt, dass er aus ihnen gespendet wurde. Erst recht sind diese Tiere nicht theriomorpher Ausdruck von Göttern. Das Eindringen des Greifen in die minoische Bilderwelt aus Syrien haben Frankfort und Dessenne geschildert (BSA 37, 106. *Art and Architecture* 154. Dessenne, *Le Sphinx* 151 und BCH. 81, 203: Vergl. Nilsson RG² 255. Dazu jetzt Levi ASA 35/36, 122). Er ist Trabant der Göttin oder eines Gottes geworden nach dem Muster der ungefähr gleichzeitig oder vielleicht etwas früher aus Anatolien übernommenen kultischen Funktion des Löwen. Als solcher zeigt er sich auf dem Sarkophag von H. Triada, im kleinen Tronsaal zu Knossos, auf den Siegeln, die ihn antithetisch die Göttin flankierend zeigen, auf einem Siegel, wo er zur Seite eines Priesters schreitet, und in vielen antithetischen Anordnungen auf Siegelsteinen und Ringen mit und ohne Säule oder Heiligen Baum in der Mitte.

Den Löwen als Trabanten einer Göttin oder eines Gottes kennt man vornehmlich aus Siegeln. Die frühesten Beispiele stammen aus den Temple Repositories (Nilsson MMR² 352 ff.). Für die früheste Form des bildlichen Typus ist die Herkunft aus Kleinasien erwiesen (Bittel, Yazilikaya, 61 WVDÖG. 1941, 149). Weil das minoische Kreta Bilder menschengestaltiger Götter erst seit dem Übergang von der Älteren zur Jüngeren Palastzeit kennt (Abh. Mainz 1958 Nr. 7), hat dies mit ursprünglicher Tiergestalt der Götter nichts zu tun. Aber für den Sinn von Löwe und Greif auch da, wo sie ohne ihre Herrin oder ihren Herren erscheinen, ist damit ein Hinweis gegeben. Auch für den Hund als Göttertrabanten scheint es bildliche Zeugnisse zu geben (PM. 2, 765, 495 f. Pendlebury AC. 219, 39a).

Ein Beweis für die Existenz eines Stiergottes kann also aus den

Stierkopfrhyta nicht abgeleitet werden, weil die anderen Rhyta nicht göttliche, sondern daimonische, den Göttern zugeordnete Wesen wiedergeben. Freilich könnte gesagt werden, dass ein Unterschied auf alle Fälle bleibt, wenn man den Stier als Opferstier verstehen will. Es könnte auch an dieser Stelle der Untersuchung noch gefragt werden, ob wirklich theriomorphe Urformen für die minoischen Götter überhaupt auszuschliessen sind und ob nicht der Stiergott unter anderen entwicklungsgeschichtlichen Voraussetzungen steht als die Götter, zu denen Greif und Löwe gehören. Für die Forscher, die für seine Existenz in Kreta eingetreten sind, hat jedenfalls der Blick auf den weiten vorderasiatisch-mediterranen Zusammenhang, der ihn kennt, den Ausschlag gegeben. Dies ist freilich ein sehr allgemeines Argument. Wirklich zu beurteilen ist es erst, wenn sich aus den Denkmälern ermitteln lässt, welche Vorstellungen seit der Jüngeren Palastzeit die Minoer mit dem Stierbild verbunden haben.

Die Stierspiele sind bezeichnet worden als «a very popular secular sport» (Nilsson MMR 374. GGR² 277 A. 1). Das ist eine Kapitulation vor der Aufgabe, die der Interpretation des Bildes gestellt ist. Es setzt die Möglichkeit einer Trennung der saekularen von der sakralen Sphäre für das minoische Kreta voraus und berücksichtigt nicht die zeitbedingte Natur des Begriffs Sport. Auf der anderen Seite ist es begreiflich, dass die entgegengesetzte Meinung sich auch nicht durchgesetzt hat. In ihrer konsequenten Fassung zieht sie sich durch das Buch Axel Perssons hindurch (*The Religion of Greece in Prehistorie Times*, 1942). In dem Stier dieser Spiele soll sich der Himmelsgott verkörpern, und das Ganze soll der Inhalt eines Frühlingsfestes sein. Auch für diese Konzeption geben religionsgeschichtliche Kombinationen den Ausschlag. Die Bilder allein tragen sie nicht. Allerdings ist eine Schwierigkeit auch heute noch nicht beseitigt. Sie liegt darin, dass die Handlung selber kaum verständlich ist. Aber es gibt eine Gruppe von Bildern, die wenigstens in die Nähe einer Lösung führen.

Auf dem einen der beiden goldenen Becher aus Vafio, der den Fang wilder Stiere schildert, schwingt sich ein Mann an den Hörnern eines wütenden Stieres in ähnlicher Weise empor, wie es Bilder von Stierspielen darstellen. Man hat i. a. wohl stillschweigend die Ähnlichkeit so verstanden, dass die Stierspiele für diese Form des Stierfangs das Vorbild abgegeben haben.

Auf einem Goldschieber des kürzlich von Marinatos ausgegrabenen Kuppelgrabs von Rutsi bei Pylos (Marinatos-Hirmer 209,

unten) hängt ein Mann an den Hörnern eines Stieres, der sich in einem Netz gefangen hat. Ein Baum lässt erkennen, dass auch diese Szene im Wald spielt. Hier hat das Emporschwingen des Mannes keinen Sinn. Er kann sich nur von dem Stier lösen, an dessen Hörnern er hing. Dieser Vorgang muss also zeitlich dem ähnlichen auf dem Becher folgen. Das kann doch nur heissen, dass auch der Stier des Bechers wütend gemacht ist, um einem aufgespannten Netz zugetrieben zu werden und sich darin zu verfangen. Ist es nun, angesichts dessen, was der Vafiobecher und die Bilder des Stierspiels dem Beschauer zumuten, zuviel, folgende Rekonstruktion des Vorgangs vorzuschlagen: Die Männer, denen es gelungen war, sich an den Hörnern des Stiers emporzuschwingen oder sich auf seinem Rücken niederzulassen (vergl. Marinatos bei Marinatos-Hirmer S. 79), hatten den Stier zu reizen und wild zu machen. Mit Hilfe von Treibern oder Massnahmen anderer Art wurde er nun so stürmisch in das aufgespannte Netz gejagt, dass er sich aus ihm nicht mehr befreien konnte, während der kühne Fänger sich ungefährdet von ihm löste.

Wie dem auch sei: Dass die Stierspiele das Modell für den Stierfang bedeuten, kann nicht mehr behauptet werden, nachdem der Goldschieber aus Rutsi den Unterschied gezeigt hat. Der Mann klammert sich nicht an die Hörner, um sich mit Hilfe der Kunstfertigkeit, die er aus dem Stierspiel gelernt hat, vor dem Ungetüm zu retten. Er tut es, damit der wilde Stier gefangen werden kann. Die Priorität liegt nicht bei dem Spiel.

Welchen Sinn hat solcher Stierfang? Dass er auf dem Becher mehr ist als ein fesselndes bildliches Motiv oder ein denkwürdiges Abenteuer, ist, abgesehen von dem Goldschieber zu sehen aus zwei Siegelabdrücken aus H. Triada (Levi ASA 8/9 103 Nr. 60 f. Kenna, Cretan Seals 51) und einem linsenförmigen Siegel aus Haematit im Ashmolean Museum (236 Kenna). Sie zeigen auch einen Stier im Netz, nur ist die Handlung weniger dramatisch. Das Netz, mit dem der eine der beiden Terrakottastiere aus Pseira überzogen ist, lässt sich nun auch als Hinweis auf seinen Fang verstehen (Marinatos-Hirmer 90, unten). An Domestizierung ist natürlich nicht zu denken. Als Haustier kennt das Rind schon die neolithische Aigäis. Aber weil die Stieropfer bekannt sind, bietet sich die Gewinnung des Opferstiers als naheliegende Erklärung. Sie empfiehlt sich umso mehr, weil dann auch die Stierspiele ihren Sinn finden. Auch ihr Objekt wäre der Opferstier. In kultisch geregelter und rituell modifizierter

Form würden sie seinen Fang zur Darstellung bringen. Die Frage, ob die dabei verwandten Stiere wirklich geopfert wurden, kann offen bleiben. Wahrscheinlich war es nicht der Fall, weil aus den Bildern sich ergibt, dass in ihrer Zeit wirklich wilde Stiere im Netz gefangen wurden. Auf keinen Fall nötigen die Bilder der Stierspiele und der Stierjagd zu der Annahme eines Stiergottes und eines Stierkultes. Ihre positive Beziehung auf den Opferstier, die am meisten dem heutigen Stand der Denkmälerkenntnis entspricht, bleibt gleichwohl vorerst eine Vermutung. Kein Bild führt Opfer und Spiel zusammen vor. Der in diesem Sinne vermutete religiöse Hintergrund der Bilder des Stierspiels hat allerdings einen anderen Grund als den Wunsch, den aus dem Mythos abstrahierten Stiergott in den Bildern wiederzufinden (Nilsson GGR² 297 und 277 A. 6).

Oft angeführt sind in diesem Zusammenhang die Siegel mit Stiermenschen. Auch sie waren als minoische Vorbilder des griechischen Minotauros willkommen. Dass sich diese Stiermenschen von den minoischen Daimonen nicht trennen lassen, hat Nilsson gezeigt (MMR² 374 f.). Für die Suche nach dem Stiergott ergeben sie also auch nichts. Ihre Verbindung mit dem griechischen Bild des Minotauros ist vollends unhaltbar. Die radikale Trennung der frühgriechischen Bilderwelt von der minoischen und mykenischen ist eine archäologische Tatsache, trotz der geschichtlichen Verbindung, die durch die Lesung der Linear-B Schrift verstärkt worden ist. Bisher hat noch keine der vielen Vermutungen über direkte bildliche Überlieferung zwischen der Kunst des 2. Jahrtausends und der des 1. in Griechenland der Kritik standgehalten.

Der Bereich der Bilder mit ausdrücklichem kultischen Bezug ist hiermit schon verlassen. Aus ihm hat sich zunächst nur ergeben, wie problematisch der behauptete Stiergott ist. Noch nicht berücksichtigt ist die Menge der Bilder, die den Stier und sein Leben scheinbar ohne kultischen Hintergrund schildern. Unter den Siegeln, die vor allem in Betracht kommen, sind nicht wenige, die zu den schönsten ihrer Art gehören. Sie schildern den Stier in seinem friedlichen Dasein, schreitend, weidend oder ruhend, in höchster Gefahr, von Raubtieren verfolgt, angefallen oder zerrissen, und schliesslich in Todesnot verendend. Sie sind nicht die einzigen minoischen Werke, die wegen der Schönheit ihres saekularen Ausdrucks bewundert worden sind. Die Gefahr, dass dabei heutiges Empfinden sich zu leicht vor die echte Interpretation schiebt, wird nur selten gesehen. Macht man sich aber klar, dass der sakrale Charakter der

minoischen Paläste ebenso wenig in Frage gestellt wird wie das Priesterkönigtum ihrer Herren, so wird deutlich, dass solche Würdigung nur einen Teil dieser Bildform erreicht. Andererseits stehen die Bilder nicht für sich. Ihre Interpretation mit Hilfe typologischer Vergleiche muss weiterführen.

Grosser Beliebtheit erfreut sich in der minoischen Glyptik die Tierkampfgruppe mit einem Löwen, der einen Stier reisst. Ihre meist heraldisch komponierten vorderasiatischen Muster haben die minoischen Meister weit übertroffen. Sie schwelgen in immer neuen Lösungen, wobei die in der Aufgabe der Rundkomposition gegebenen Schwierigkeiten eine geradezu inspiratorische Kraft bewähren. Wappenartige Bedeutung und Bezug auf den Träger des Siegels brauchen nicht in Abrede gestellt zu werden. Aber dass auch ein sakraler Bezug mindestens mit im Spiele sein muss, scheint nun ein selbstverständliches Postulat zu sein. Weil wir aus den Bildern mit jeder nur wünschenswerten Sicherheit wissen, dass der Stier das vornehmste Opfertier und der Löwe Trabant der Götter ist, braucht auch nicht lange Umschau gehalten zu werden. Das Bild des den Stier reissenden Löwen ist mythische Hypostase des Stieropfers. An die Stelle der Götter tritt in dem Löwen ihr theriomorpher Ausdruck. In dem überwältigten Stier könnte man den Ausdruck eines Gottes nur dann sehen, wenn es andere Bilder gäbe, die ihn triumphierend zeigen.

Schon damit ist die Frage nach dem Stiergott und dem Stierkult, wenigstens für die Zeit dieser Bilder, negativ beantwortet. Es gibt sie seit dem Übergang von den Älteren zu den Jüngeren Palästen. Seit der gleichen Zeit also, in der die menschengestaltigen Götter und Löwe und Greif als ihre Trabanten auftreten. Am wichtigsten scheint, dass sich nun auch positiv der Sinn nicht nur der Löwenbilder, sondern auch der Stierbilder bestimmen lässt. Während der Löwe in direktem Sinn Bildsymbol der göttlichen Kraft bedeutet, ist es der Stier indirekt und antithetisch. In seiner Überwältigung wird sie offenbar. Man versteht dann, weshalb es so viele Bilder leidender Stiere gibt. Angesichts dieser Tatsache noch von einem Stiergott und einem Stierkult zu reden, wäre absurd. Auch die vorhin offen gelassene Frage gegenüber dem Bukranium, dem Stierkopf-Rhyton und den Bildern von Stierfängen und Stierspielen, findet jetzt ihre Antwort. Nicht weniger gilt das von den Bildern der friedlichen Stieres. Betrachtet man sie nicht isoliert und versucht man, sie aus ihrer Welt zu interpretieren, so sieht man, dass Heilig-

keit und Bezug auf göttliche Macht hinter allen steht, aber in einem bildlich schwebenden, mittelbaren, nicht in einem symbolisch zeichnerhaften, unmittelbaren Sinn. Als vornehmstes Opfertier drückt der Stier die göttliche Macht aus, ohne selber kultische Verehrung zu genießen. Die negative Antwort Nilssons auf die Frage nach der Bedeutung der minoischen Stierbilder lässt sich auf diese Weise positiv ergänzen.

Hinzugefügt sei nur noch, dass eine thematische Untersuchung der Bilder mit Löwe und Greif überhaupt, die hier nicht durchgeführt werden kann, dieses Ergebnis zu stützen hätte.

Dies alles gilt für die Blütezeit. Von den Modifizierungen, die es im Mykenischen erfährt, soll hier nicht mehr gehandelt werden. Zu fragen bleibt aber noch nach dem, was sich für die ältere Stufe der minoischen Religion über den Stier ermitteln lässt.

Die Gattung der Spendegefäße aus Terrakotta in Gestalt von Stieren findet in dem älteren Palast von Phaistos Vorläufer. Ein Beispiel aus einer Pithosbestattung von Porti in der Mesara kommt hinzu (VT. 62, 5053). Zwei frühere Stücke aus den Nekropolen von Koumasa und Porti schliessen sich an (ebenda 40, 4126. 62, 5052). Die kleinen Männer, die an den Hörnern und am Kopf dieser Stiere hängen, machen sie zu den ältesten Zeugen für den Stierfang und das Stierspiel. Das Stieropfer und seine Vorbereitung ist damit schon für diese Phase erwiesen. Die Stiere der frühen Siegel wird man entsprechend zu verstehen haben (Ausser dem Elfenbeinpettschaft in Gestalt eines liegenden Rindes aus Platanos, VT. 114, 1044, und den FkS. 111 und 117 genannten Stücken kommen in Betracht jetzt: *Ét Crét.* 9 Taf. 45, 1304 und ASA 35/36, 118 f., 236 Fig. 301). Kunstlose kleine Terrakotta-Stiere aus den Höhenheiligtümern sind Votive. Sie sind natürlich auch Ersatz für den Opfertier.

Dies ist eine schmale Basis. Aber den Stiergott schliesst es auch für diese Zeit aus. Dass die Grosse Muttergöttin damals auf Kreta verehrt wurde, darf als sicher gelten, nicht nur wegen der Teilhabe der Insel an der frühen Idolplastik, sondern auch wegen anderer Tatsachen, die aus der Vorgeschichte ihrer Bilder bekannt sind (Abh. Mainz 1958 Nr. 7, 38). Können die Löwen der frühen Gruppe von Siegeln schon in diesem Zustand, der ihr menschengestaltiges Bild noch nicht kennt, als ihre Trabanten verstanden werden? Es gibt nur eine Tierkampfgruppe, in der ein Löwe vorkommt (FkS. K. 39 Taf. 1). Kann sie als Vorläufer der späteren gelten? Ein

Elfenbeinpetschaft aus Kalathiana ist als Löwe gebildet, der einen Mann tötet (FkS. K. 11). Das aus dem Orient übernommene Motiv ist der minoischen Blütezeit fremd und bezeugt eine andere Auffassung der symbolischen Bedeutung des Löwen (FkS. 99 f.). Kämpfe mit Löwen kommen erst in der mykenischen Festlandskunst wieder auf. Ganz abzulehnen ist bei dieser Lage der Dinge die Vermutung, aber nicht, dass schon die Löwen der frühen Siegel eine ähnliche Bedeutung haben konnten wie die der Blütezeit. Unter keinen Umständen erlauben sie, auf älteren minoischen Theriomorphismus zurückzuschließen, weil ihre Übernahme aus dem Orient sich unter unseren Augen vollzieht.

Des Wenige, das über die Bedeutung des Stiers in der Älteren Palastzeit und in der frühminoischen Kultur beobachtet werden konnte, hat im Grund schon dasselbe ergeben, was ein reicheres Material über die Jüngere Palastzeit festzustellen erlaubte. Aber seine kultische Funktion beim Opfer kann ihm nicht mittelbar durch bildliche Übertragung zugekommen sein. Erst hier stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang mit den orientalischen Stierkulten und mit Ägypten. Vom minoischen Material aus lässt sich in dieser Beziehung nur sagen: Hat es solchen Zusammenhang gegeben, so hat sich das minoische Kreta schon in dem frühesten Zustand, der uns greifbar ist, aus ihm gelöst.