

Von Vögeln und Jungfrauen ^{1/}

Lorenz G. Löffler

Vorbemerkung (2001)

Mein Zürcher Fakultätskollege, der Altphilologe Peter Frei, war so liebenswürdig, mir ein Separatum seiner Arbeit «Der Wagen von Gordion» (1972) zukommen zu lassen. Durch meine Vorstudien zu «Beast, Bird, and Fish» beein-flusst, kam ich alsbald zu konträren Schlussfolgerungen, verfasste die nachfolgende kleine Stellungnahme, sandte sie an den Herausgeber der Zeitschrift und erhielt zur Antwort: «Ihre Ausführungen werden als sehr anregend, ja als fesselnd beurteilt, doch bedauern die Redaktoren, dass Sie auf Einzelbelege verzichten und damit dem philologischen Leser jede Möglichkeit der Überprüfung vorenthalten. Dies hat zur übereinstimmenden Auffassung geführt, dass unsere Zeitschrift für eine Publikation der Studie nicht geeignet ist.»

Nun ja, ich hatte nur auf meine vorgenannte Arbeit verwiesen (und nur eine einzige weitere Quelle zitiert). Im Übrigen war ich der Meinung, dass Herr Frei mit der gewünschten philologischen Akribie alles Nötige zusammengetragen hatte, so dass ich es nicht zu wiederholen brauchte. Interdisziplinärer Austausch ist halt nicht so einfach.

Seitdem sind fast 30 Jahre vergangen. Gibt es einen Grund, das alte Manuskript wieder ans Tageslicht zu bringen? Ich meine «ja», nicht weil ich es für «fesselnd» halte, sondern weil die interdisziplinären Barrieren noch immer bestehen. Und daraus folgt eine zweite Frage: Kann ich es den (nunmehr ethnologischen) Lesern zumuten, sich die lesenswerte Quelle zu beschaffen? Im Prinzip zwar wiederum ja, aber realiter nein, denn auch heutige Ethnologen haben noch nicht aus den Mankos der Altphilologen von damals gelernt. Also muss ich wohl die wichtigsten Daten (wenn auch ohne die Fußnoten mit den darin enthaltenen Angaben der Quellen – die schlage man bitte im Original nach) aus der Vorarbeit Peter Freis zitieren, da ohne sie mein Argument für die «eiligen Leser» zeitweilig ohne Bezug bleiben würde.

Zitat (a. a. O., S. 110 ff.):

Als Alexander im Winter 334/333 [...] in Gordion, der alten Hauptstadt Phrygiens, weilte, hörte er von der Prophezeiung, die sich an einen im Heiligtum des Zeus als Weihgabe aufgestellten Wagen knüpfte, wonach demjenigen die Herrschaft über Asien ver-

^{1/} Quotation: Löffler, Lorenz G. 2002. In *Aussaaten, Ethnologische Schriften*, 257–69. Zürich, Switzerland: Argonaut-Verlag. Comment: See the list of publications for details. This paper and the list of publications are available as pdf files on this webpage: www.supras.biz/literature/loeffler.html.

sprochen war, der es verstand, den Knoten zu lösen, welcher das Joch des Wagens mit der Deichsel verband. Als ätiologische Legende wurde dazu eben die uns hier interessierende Sage erzählt.

Über die Art und Weise, wie Alexander die Bedingung erfüllte, existieren zwei Versionen. Nach der einen durchschlug er den Knoten mit dem Schwert, nach der ändern lockerte er den Nagel, mit dem der Knoten befestigt war, und tat so dem Orakel Genüge, ohne Gewalt anzuwenden. Die erste Version ist diejenige der sogenannten Vulgata, die zweite lesen wir bei Arrian und bei Plutarch, die beide als Gewährsmann dafür Aristobul nennen.

Die Frage, zu welchem Verhalten Alexander sich wirklich entschloss, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Dass die Sache überhaupt unhistorisch sei, ist nicht wahrscheinlich und darf wohl auch aus dem Schweigen des Ptolemaios nicht gefolgert werden. Auf jeden Fall – und das zählt hier für uns allein – müssen die Prophezeiungen und die sie begründende Legende bestanden haben. Dann konnte allenfalls Alexanders Versuch, sie für sich in Anspruch zu nehmen, von einem frühen Autor hinzuerfunden worden sein. Dass sowohl Prophezeiung und Legende als auch Alexanders Eingreifen gleichermassen auf einer Fiktion beruhen, ist nicht gut denkbar.

Genauer haben wir uns damit zu befassen, dass uns auch von der Legende drei Varianten entgegneten, wobei zwei von den dreien wirklich bedeutsam sind. Die eine der beiden, die bei Arrian überlieferte, gilt gewöhnlich als diejenige Aristobuls, die andere, vermutlich die Tradition der Vulgata, findet sich bei Justin. Ich setze im Folgenden beide in Paraphrase neben einander; zur leichteren Übersicht gliedere ich in bezifferte Abschnitte:

Arrian:	Justin:
1. Bei den alten Phrygern lebte ein armer Mann namens Gordios. Er besaß wenig Land und zwei Paar Rinder. Mit dem einen pflügte er, das andere ließ er Wagen ziehen (2, 3, 2)	
2. Als er einst pflügte, setzte sich ein Adler auf das Joch und blieb dort bis zum Abend	2. Als einst Gordius in der Gegend (sc. von Gordion) mit gemieteten Rindern pflügte, begannen Vögel aller Art ihn zu umflattern (II, 7, 5)
3. Erschreckt über diese Erscheinung suchte er Rat bei den Telmessiern, dem berühmten Sehergeschlecht. Als er sich einem Dorf der Telmessier näherte, begegnete ihm eine Jungfrau, die gerade Wasser holte. Er erzählte ihr die Sache mit dem Adler, und da auch sie zum Geschlecht der Telmessier gehörte, befahl sie ihm, dem Zeus Basileus zu opfern und an seinen Ort zurückzukehren (3, 4a)	3. Um sich Rat wegen des Vogelzeichens zu holen, suchte er die Seher einer benachbarten Stadt auf. Am Stadttor begegnete er einer schönen Jungfrau. Als er diese fragte, welchen Seher er konsultieren sollte, deutete sie ihm selbst das Zeichen, da auch sie die Wahrsagekunst verstand. Das Omen verheiße ihm das Königtum (6, 7)
4. Gordios bat sie, das Opfer mit ihm zusammen zu vollziehen, und nachdem das geschehen war, heiratete er sie (4b)	4. Darauf versprach sie ihm die Ehe (7b, 8)
5. = 9. Der Ehe entspross ein Sohn, Midas (4b)	

- | | |
|---|---|
| <p>6. Als Midas schon zu einem schönen und tüchtigen Jüngling herangewachsen war, gerieten die Phryger durch innere Unruhen in Bedrängnis. Da erhielten sie einen Orakelspruch, ein Wagen werde ihnen einen König bringen und werde den Unruhen ein Ende machen (5a)</p> <p>7. Während sie noch über den Sinn des Spruchs berieten, kam Midas mit Vater und Mutter auf dem Wagen zur Volksversammlung gefahren. Sie erkannten in ihm den verheissenen König, setzten ihn ein, und er stellte die Ruhe wieder her (5b, 6a)</p> <p>8. Den Wagen, auf dem er gefahren war, stellte er im Jupitertempel auf und weihte ihn der <i>maiestas regia</i> (13)</p> | <p>6. Nach der Heirat brachen bei den Phrygern Unruhen aus, und ein Orakel verkündete ihnen, ein König sei zu deren Unterdrückung notwendig. Auf eine zweite Anfrage nach der Person dieses Königs wurde ihnen geantwortet, sie sollten denjenigen zum König machen, der ihnen bei der Rückkehr als erster mit dem Lastwagen zum Jupitertempel fahrend begegne (9-11)</p> <p>7. Der ihnen begegnete, war Gordius, und sie machten ihn sogleich zum König (12)</p> <p>8. Den Wagen des Vaters weihte er auf der Burg dem Zeus Basileus zum Dank für die Sendung des Adlers (6b)</p> <p>9. = 5. Nach ihm regierte sein Sohn Midas, der als Schüler des Orpheus in Phrygien zahlreiche religiöse Bräuche einführte, die ihm mehr Sicherheit brachten, als dies Waffen vermocht hätten (14)</p> |
|---|---|

Soweit die beiden Hauptquellen. [...]

An wesentlichen Unterschieden zwischen den beiden Versionen zeichnen sich folgende ab:

Nach [Justin] zeigen sich dem Gordios Vögel aller Art, die ihn umflattern; nach [Arrian] setzt sich ein Adler den ganzen Tag auf das Joch.

Die Jungfrau, die bei Arrian zum Geschlecht der telmessischen Seher gehört und in einem Dorf der Telmessier wohnt, lebt nach der Justinversion in einer Gordion benachbarten Stadt. Telmessos aber liegt entweder in Karien oder in Lykien, jedenfalls im entfernten West-Kleinasien.

Die Person, an der sich das Orakel erfüllt, ist bei Justin Gordius selber, bei Arrian dessen Sohn Midas. Dementsprechend wird bei Arrian dem Gordius nicht das Königtum versprochen, sondern er wird lediglich aufgefordert zu opfern.

Die Unterschiede sind so schwerwiegend, dass man von zwei verschiedenen Ausformungen der Sage sprechen muss. Es kann sich nicht darum handeln, dass Arrian und Justin ein und dieselbe Geschichte mit verschiedener Gewichtung der Einzelheiten und mit verschiedenem Grad der Verkürzung wiedergeben. [...] keine der beiden Varianten erklärt, weshalb die Lösung des Knotens das Königtum verschafft. Erklärt wird nur, weshalb der Wagen als Weihgeschenk aufgestellt war. [...] Möglicherweise ist in diesem Zusammenhang ein Einzelzug aus der Erzählung Aristobuls heranzuziehen: Alexander hätte nach der Lösung der Aufgabe das Joch von der Deichsel entfernt. Das Entwirren des Knotens war also gewissermassen nicht Selbstzweck, sondern hatte durchaus funktionelle Bedeutung.

Im weiteren Text (S. 115-117) verlässt Frei die phrygisch-griechische Sage und zitiert die Parallelen, die er in der irischen Sagenwelt gefunden hat, und zwar «im Kreis der sicher sehr alten Erzählungen vom Tod des Königs Conaire Mór». An der Berechtigung des Vergleichs kann (ethnologisch gesehen) kein Zweifel bestehen; denn auch hier erscheinen dieselben (und, so möchte ich hinzufügen, darüber hinaus noch unverblümmtere sexuelle) Symbolisierungen. Da es um Details frühstaatlicher Organisationen auf weitgehend gleicher sozialstruktureller Organisation in einem historisch verwandten Kulturraum geht, dürfte es ethnologisch kaum möglich sein, spezifischeres Vergleichsmaterial zu finden.

Auch hier gibt es zwei Versionen, deren Alter Frei jedoch nicht gewichtet. Es ist ein Fehler meines Beitrages, auf diese irischen Versionen überhaupt nicht Bezug genommen zu haben, obwohl dies in analoger Form durchaus möglich gewesen wäre. Gerade mittels diese Vergleiches hätte sich die Möglichkeit geboten, neben der Spezifizierung der Symbole auch deren ursprüngliche «Universalität» aufzuzeigen. Denn in meinem Beitrag geht es letztlich nur um die Frage, was sind die «Generalia» (der Tiefenstruktur) und was sind die (sekundären, weil durch die politische Organisation bedingten) «Spezifika» (der Oberflächenstruktur). Frei orientiert sich an letzteren und stellt fest (S. 117-120), dass

[...] fast alle Motive der Legende von Gordion in den irischen Erzählungen ihre Entsprechung haben:

Der zukünftige König stammt aus einfachen Verhältnissen [...]

Der König wird durch ein Orakel bestimmt [...]

Das Erscheinen seltsamer Vögel löst für den Erwählten die Folge der Ereignisse aus, die ihn auf den Thron führen [...]

Der zukünftige König wird von einer Frauengestalt unterstützt, die irgendwie am Überirdischen teilhat [...]

Der Kandidat fährt einen Wagen [...] Die Herrschaft ist eine Segenszeit für das Volk [...]

[...] Die Übereinstimmung geht von eher vager Ähnlichkeit (Punkt 1, 2) über mehr zu erschließende Funktionsgleichheit (Punkt 3,5,6) bis zu fast völliger und in die Augen springender Identität (Punkt 4).

Unter Punkt 4 bemerkt Frei: «Letzten Endes ist das wohl so zu verstehen, dass der König, um sein Amt versehen zu können, eine Art heilige Hochzeit mit einer Art Erd- oder Muttergottheit zu vollziehen hatte. Für die phrygische Sage ist Entsprechendes schon lange vermutet worden. Die Parallele erhebt es zur Gewissheit.» Bei genauerer Betrachtung zeigen sich jedoch Unterschiede. In der irischen Version handelt es sich offenkundig nicht so sehr um eine «Erd- oder Muttergottheit», als vielmehr um eine Jungfrau. Ihre Beine sind zwei Stuten, die noch nie vor den (zweirädrigen) Wagen mit der Deichsel (Skrotum und Penis des

Bewerbers) gespannt waren. Ist er nicht der Erwählte, bäumen sie sich auf, kippen den Wagen nach hinten und versetzen dem Bewerber Tritte. Schaffte er es jedoch, die Stuten zu zähmen, «musste er zwischen zwei Steinen hindurchfahren, die unmittelbar nebeneinander standen, aber vor dem richtigen König auseinanderrückten. Schließlich war der Steinphallus Fäl da, der gegen das Wagengestell brüllte, wenn der Fahrer dazu bestimmt war, das Königtum in Tara zu erlangen» (S. 116 f.).

All das findet sich so detailliert nur in einer (älteren) Version, die realistisch genug ist, um gleich noch anzufügen, wie man nun wirklich an die Macht gelangt: Conaire bittet seine Mutter um Hilfe. Sie rückt mit einem Heer an und räumt den Schauplatz. «Darauf verzichteten die Leute auf weiteren Widerstand und anerkannten Conaire als König» (S. 117). Die jüngere Version erwähnt nur, dass der Bewerber «nackt mit einem Stein in der Schleuder» zu erscheinen hatte, um sich dem «Stierschlafen» genannten Orakelritual zu unterziehen. Auf dem Weg nach Tara erschienen dem Conaire «... seltsame Vögel. Er verfolgte sie und machte sich daran, mit der Schleuder auf sie zu schießen. Da legten diese ihre Vogelhaut ab, traten ihm entgegen und einer entpuppte sich als König der Vögel. Er enthüllte Conaire seine wahre Abkunft von einem Vogel.» (Seine Mutter war, am Tag ehe sie dem König zugeführt wurde, von einem Vogel geschwängert worden). Und nun geht es ohne weitere Details gleich zum Erfolg. Der Vogelkönig instruiert Conaire, dieser «folgte dem Rat und wurde auf Grund des Orakels als König anerkannt. Man bekleidete ihn mit einem Königsgewand und setzte ihn auf einen Wagen» (S. 116).

In dieser Formulierung wird die Parallele mit der Gordion-Sage deutlich, doch Frei bemerkt alsbald, «dass es sich beim irischen Wagen offensichtlich um den von Pferden gezogenen Streitwagen handelte, während in Gordion ein vierrädriger Wagen mit Rinderbespannung als Königswagen galt» (S. 120). Dass der Wagen dergestalt für die irische Sexuelsymbolik nicht sonderlich brauchbar ist, sollte offenkundig sein. Den mit Streitwagen vertrauten Alexander hinderte das jedoch nicht, das im phrygischen Kontext symbolisch Richtige zu tun, um die Macht zu übernehmen. Doch eh wir uns näher damit beschäftigen, möchte ich erst Freis Schlussfolgerungen zitieren (S. 121-122). Für ihn ist es

... evident, dass die Version, wie sie uns bei Justin entgegentritt, Anspruch auf größere Ursprünglichkeit besitzt als die Arrianversion. Das zeigt sich in sämtlichen oben aufgezählten Punkten, in denen die beiden Fassungen von einander abweichen:

1. Wie dem Conaire Mör erscheint auch dem Gordios eine Schar Vögel. Wenn Arrian statt dessen einen Adler sich auf das Joch setzen lässt, so ist das klärlieh *lectio facillior*. Der Adler auf dem Joch ist ein auffälliges, echtes Wunderzeichen und als Kündler des Königtums leichter verständlich als die «Vögel aller Art», die einen

pflügenden Bauern umfliegen. Offensichtlich trat er an deren Stelle, weil die Justinversion nichtssagend wirkte. [Doch man beachte: in der irischen Version tritt an die Stelle der Vogelschar alsbald der «König der Vögel». In der älteren Version ist die Schar überdies mit dem von der Mutter angeführten Heer gleichzusetzen. Nimmt man noch dazu, dass ihre Schwängerung durch den Vogelkönig im Hirtenmilieu geschah, so ist die Parallele zur Geschichte von Christi Geburt unübersehbar, auch wenn Maria nicht die Fähigkeit besaß, ihrem Sohn mit dem himmlischen Heerscharen zu Hilfe zu kommen. Justins Vögel haben nichts dergleichen zu bieten.]

2. Wenn die Jungfrau bei Arrian dem telmessischen Sehergeschlecht angehört, so gibt es dafür keinen ersichtlichen Grund. Es spricht m. E. nichts dagegen, dass sich darin der Einfluss des Telmessiers Aristandros zeigt, der als Opferschauer den Zug Alexanders bis mindestens 327 begleitete und der dem Herrscher nahe stand.
3. Der Jungfrau ist nach der Anlage der Erzählung eine wichtige Rolle zuerkannt. Diese bleibt aber bei Justin völlig im Dunkeln. Es ist auch nicht zu sehen, weshalb sie dem Gordios die Ehe anträgt. Bei Arrian hingegen ist alles klar und verständlich. Gordios zieht die Jungfrau zunächst höchst sinnvollerweise als Helferin zum Opfer heran, dann heiratet er sie. Sie wird in der Folge die Mutter desjenigen, dem das Königtum bestimmt ist, und hat damit ihre unentbehrliche Funktion in der Ökonomie der Geschichte. Das bedeutet einerseits wiederum, dass Arrians Fassung die jüngere ist. Zum ändern heisst es, dass Midas nur deshalb zum ersten König der Phryger wurde – in der Legende von Gordion – weil die Ehe seines Vaters mit einer unbekanntem Jungfrau im Hinblick auf das Königtum einen Sinn haben musste. Dass er den Griechen als König ohnehin vertrauter war als sein Vater, begünstigte diese Änderung. Da der Wagen aber traditionsgemäß der Wagen des Gordios war, musste dieser bei der entscheidenden Fahrt dabei sein, wenn auch nur als (offenbar schon betagter) Mitfahrer. [...]

Die Arrianversion entspringt also dem Bedürfnis nach Rationalisierung der nicht mehr verständlichen alten phrygischen Sage. Man wird solche Tendenzen gerne Aristobul zuschreiben und in diesem Befund eine Bestätigung der Annahme sehen, dass Arrian den Passus Aristobul entnommen hat. [...] Aristobul, der die Geschichte bewusst änderte, kann sie also bei Kallisthenes gefunden haben, wenn er nicht überhaupt aus erster Hand informiert war, sei es dass er selber als Augenzeuge dabeigewesen war, sei es dass er seine Kenntnis einem solchen verdankte. Auch der vermutete Einfluss des Aristandros wird sich nicht zu einer genaueren Festlegung der Traditionskette verwenden lassen. Als Resultat bleibt immerhin bemerkenswert, dass die nur bei Justin greifbare Vulgata offensichtlich die echte alte Sage am treuesten bewahrt hat.

Dass man auch anderer Meinung sein kann, zeigt mein nachfolgender Beitrag. Ich belasse ihn (abgesehen vom letzten Satz, der unvermittelt auf die sogenannte schizophrene Kunst verwies) in der Fassung von 1972, füge aber in eckigen Klammern (die auch die alten Anmerkungen ersetzen) kleine Ergänzungen ein.

Der Wagen von Gordion (1972)

Dieser Beitrag möchte nicht viel mehr sein, als eine Anmerkung zum Aufsatz gleichen Titels von P. Frei [1972]. Der Verfasser dieses Beitrages verfügt weder über besondere Vorkenntnisse auf dem Gebiet der Klassischen Altertumswissenschaft, noch hat er sich die Mühe gemacht, die Quellen zu konsultieren. Er verlässt sich vielmehr ganz auf das von Frei vorgelegte Material. Dass er dennoch glaubt, eine von Frei abweichende Interpretation geben zu können, beruht auf seiner Beschäftigung mit ethnologischem Material, insbesondere auf seinen Studien zum kosmologischen Symbolismus. Ausgehend von der Bearbeitung südostasiatischen Materials ergaben sich dabei bestimmte regelhafte Zusammenhänge, die sich auch am Material aus anderen Erdteilen bestätigen ließen. Da der Aufsatz, in dem diese Zusammenhänge entwickelt wurden [Löffler 1968] relativ schwer zugänglich ist, seien die Grundzüge hier nochmals dargelegt.

Auszugehen ist erstens von dem Tatbestand eines männlichen und eines weiblichen Elementes, nach dem sich nicht nur bei Menschen und Tieren zwei Geschlechter klassifizieren lassen, sondern das darüber hinaus verwandt werden kann, um die Welt zu ordnen. Gemeint ist damit weniger der Tatbestand, dass in einigen Sprachen alle Dinge entweder männlich oder weiblich sind, als vielmehr die Möglichkeit, z.B. in der Sozialorganisation die Zurechnung über den Mann (Vater) oder die Frau (Mutter) in den Vordergrund treten zu lassen. Die Klassifikation ganzer Gesellschaften als vaterrechtlich (oder patrilinear) bzw. mutterrechtlich (oder matrilinear) ist in der Ethnologie zwar – zu Recht – in Misskredit geraten, dafür gilt aber generell, dass man den verschiedenen Rechnungen über den Vater bzw. die Mutter unterschiedliche Funktion und unterschiedliche Wertigkeit beimessen kann.

Zweitens ist davon auszugehen, dass der Mensch seinem irdischen Dasein (dem Diesseits) ein Komplement hinzufügt, das wir als «Jenseits» bezeichnen, eine zweite Welt, die im Allgemeinen unsichtbar bleibt. Bei der Geburt kommt man ins Diesseits, beim Tod verlässt man es wieder. Pränatal lebt der Mensch im Wasser wie eine Art Fisch, postmortal verflüchtigt sich sein Geist wie eine Art Vogel. Wir hätten also Fische (oder Amphibien) als Geburtssymbole einerseits, und Vögel als Todessymbole andererseits. Da der pränatale Zustand mit der Frau assoziiert ist, liegt es nahe, den postmortalen Zustand mit dem Mann zu assoziieren. Diese Korrelation ist rational einsichtig, jedoch ist offenkundig, dass sie nicht allerorts gilt.

Wie vergleichende Studien ergaben, gilt sie dann, wenn die männliche Welt unten und die weibliche oben liegt, d. h. entweder männliche irdische und weibliche überirdische oder weibliche irdische und männliche unterirdische Welt. Dominiert dabei das männliche Prinzip im Diesseits, so erzeugt der «weibliche» Fisch im

Überirdischen eine gewisse Paradoxie (unterirdische Vögel sind eher konzipierbar), die gelöst wird durch Besetzung des Geburtssymbols mit einem männlichen Reptil, während das weibliche Prinzip durch das Wasser allein repräsentiert bleibt. Was passiert nun aber, wenn wir eine Ordnung vor uns haben, in der die männliche Welt oben und die weibliche unten liegt, wenn also z. B. im irdischen Bereich der Mann dominiert, während der unterirdische (und nicht der überirdische) Bereich der Frau zufällt? Das einzig Mögliche: die Symbole kehren sich um, sei es dass der «Vogel» Geburtssymbol und der «Fisch» Todessymbol wird, sei es, dass der «Vogel» weiblich und der «Fisch» männlich wird, oder sei es, dass beide Umkehrungen zugleich vorgenommen werden. Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, welche sozialen Wandlungen mit welchen Symbolwandlungen korreliert sind; für unsere Zwecke genügt jedoch die Feststellung der alternativen Bedeutung der Wegweiser zwischen Diesseits und Jenseits.

Hinzuzufügen bliebe, dass in den älteren Kulturen das Jenseits selbst wiederum mit einem Tiersymbol belegt wird, und zwar diesmal mit einem Säugetier, insbesondere dem Rind. Wie das Jenseits das Komplement zum Diesseits, so ist das Rind (oder Tier allgemein) das Komplement zum Menschen. (In letzter Konsequenz kann dies heißen, dass die jenseitigen den diesseitigen Menschen in Tiergestalt erscheinen und umgekehrt.) Bleibt noch die Verbindung zu symbolisieren, die zwischen beiden Welten besteht. Da sie im Prinzip übereinander liegen, muss diese Verbindung vertikal zur irdischen Horizontalen stehen; es ist eine Achse, für die im einfachsten Fall eine Stange oder ein Pfahl stehen kann, der seinerseits dann wiederum als Geschlechtssymbol interpretiert werden kann. Dass eine solche Interpretation bei komplizierten, mehrschichtigen Weltbildern nicht mehr ausreicht, ist offenkundig. Schließlich kann es noch sein, dass für den Weg zwischen den Welten ein Fahrzeug gebraucht wird, und zwar besonders dann, wenn das Jenseits unterirdisch liegt, und überdies nur dann, wenn in der betreffenden Kultur entsprechende Fahrzeuge [bzw. Boote] bekannt sind; anderenfalls (und wohl ursprünglich) übernimmt das Symboltier (Vogel oder Fisch) selbst den Transfer.

Diese allgemeinen Angaben sollten genügen, um die Gordios-Sage zu interpretieren. Dabei erscheint die Arrian-Version als die angemessenere. Ein Mann (Gordios) pflügt, ein Adler setzt sich auf das Joch und bleibt dort bis zum Abend. Vergleichen wir dazu folgende Angabe: Bei den Sre, einer Ethnie Südvietnams mit weiblich orientiertem irdischen Diesseits, trifft den Eigentümer der Blitz, wenn er eine Taube auf dem Rücken eines Büffels sitzen lässt [s. Dournes 1949]. Gordios' Adler verkündet bestimmt nicht solches Unheil; die Symbolik kann nur stimmen, wenn wir die Geschlechtsorientierung des Diesseits [gegenüber jener der Sre] umkehren, d. h. für Phrygien ein männlich orientiertes irdisches Diesseits und ein

weiblich orientiertes unterirdisches Jenseits annehmen. Das alsbaldige Auftreten einer wahrsagenden Priesterin am Brunnen [genauer: beim Wasserholen vor dem Tor] deutet in die gleiche Richtung, die uns zudem schon aus den historischen Fakten vorgegeben war. [Im Folgenden wird man jedoch bald merken, dass im Fall des Königs die Symbolik einen Stock höher rückt: die Frau wird irdisch, der Mann überirdisch – was seine dominante Rolle nur noch deutlicher macht.]

Setzen wir also diese [männliche] Weltordnung voraus, so folgt, dass der Adler eine Geburt anzeigen muss, und da er ein königliches Tier ist, eine königliche Geburt. Zu diesem Zweck sitzt er auf der Stange (der die Welten verbindenden Achse) zwischen den Rindern und den Menschen, genau genommen auf dem Joch, und dort wohl in der Mitte, d. h. auf der Verknotung zwischen dem Pflugbaum und dem Joch an der Knotenstelle zwischen dem, was der Mann benutzt und dem, worunter die Tiere gehen. Und er sitzt da bis zum Abend, d.h. bis zum Ende der Zeit, während deren der Mann pflügt, die (weibliche) Erde bearbeitet.

So eindeutig die Symbolik ist, Gordios scheint sie nicht zu verstehen, geht und trifft eine jungfräuliche Priesterin beim Wasserschöpfen. Sie versteht die Symbolik alsbald, und Mann (mit Pflug und Adler) und Frau (mit Brunnen und Wasser) zeugen ein Kind, den Midas. (Man vergleiche dazu die christliche Geburt durch Wasser und Taube.) Innere Unruhen bringen die Phryger in Bedrängnis, ein Orakel kündigt ihnen, dass ein Wagen ihnen einen König bringen wird, der den Unruhen ein Ende bereiten wird, und schon erscheint Midas nebst Vater und Mutter auf dem (Rinder-)Wagen mitten in der Volksversammlung, und die Unruhen legen sich. Wie Frei richtig bemerkt, könnte es sehr wohl sein, dass diese Versammlung beim Tempel stattfindet; auf jeden Fall gehört der Wagen mit der Verknotung von Deichsel und Joch letztlich in den Tempel, denn der Tempel selbst ist ja die [nunmehr gegenüber der bäuerlichen Pflugstange geläuterte] Verbindung zum Jenseits.

Zur Bedeutung des Knotens zitiert Frei einige Ansichten, von denen jedoch nur die R. Schuberts [1922] voll mit der Symbolik des Adlers auf dem Joch übereinstimmt. Nach ihm glaubte man, das Königshaus werde so lange bestehen, wie der Knoten ungelöst bleibe. Die Zerstörung des Knotens durch Alexander war also für die Phryger gleichbedeutend mit der Zerstörung ihrer Bindung zu ihrer Heilswelt, der Zerstörung der Grundlagen ihrer Ordnung. Der Fremdherrscher allerdings, dem diese Zerstörung gelang, konnte sich dadurch umgekehrt die Herrschaft über «Asien» sichern. Er bewies damit nicht etwa seine Fähigkeit, die phrygische Staatskarosserie zu lenken, sondern im Gegenteil seine Fähigkeit, alte Traditionen zu zerschlagen und so den Widerstand zu brechen. Der Interpretation Preis, nach der die Lösung des Knotens in Verbindung zu setzen wäre mit der Fähigkeit, einen

Streitwagen lenken zu können, steht nicht nur entgegen, dass es sich hier um eine destruktive Handlung an einem Rinderwagen handelt, sondern vor allem, dass damit die Midas-Geschichte in keinem sinnvollen Zusammenhang stünde, obschon sie doch gerade mit Bezug auf den Knoten berichtet wird.

[Mit Hilfe der irischen Version lässt sich die Symbolik des Jochs auch etwas sexueller deuten: da der alte Pflug ja keine Räder, der Königswagen hingegen deren vier hatte, ersetzt das Joch die beiden Räder des Streitwagens (also die Hoden). Alexander versteht das und trennt das Joch von der Stange, d. h. er entmannt das phrygische Königshaus.]

Im Vergleich mit der Arrian-Version, die eine Klarheit der Symbolik zeigt, wie sie nicht gerade häufig zu finden ist – ob Midas' Mutter nun Telmessierin war oder nicht, ist dabei nicht von Belang –, erscheint die Justin-Version rationalisiert und säkularisiert. Demgegenüber hält Frei, der für eine größere Ursprünglichkeit der Justin-Version eintritt, die Arrian-Version für rationalisierend. Wenn Frei annimmt, Arrian habe die «Vögel aller Art», die einen pflügenden Bauern umfliegen, durch den Adler ersetzt, weil erstere nichtssagend wirkten, so möchte ich meinen, dass einem rational denkenden Menschen ein Adler, der den ganzen Tag auf dem Joch sitzt, ein Unding ist, während ein herumfliegender Adler allein keinen Grund zur Aufregung darstellt.

An die Stelle der Wasser holenden Jungfrau tritt bei Justin eine «schöne Jungfrau», die Gordios am Stadttor trifft, ohne dass wir erfahren, was sie dort tut, außer dass sie Gordios selbst das Königtum verheißt und ihn daraufhin heiratet. [Im «Tor» begegnen wir zwar immer noch einem symbolischen Rest, aber das erweist sich erst bei einem Vergleich mit der Arrian-Version.] Dass somit ihre Rolle einigermaßen im Dunklen bleibt, sagt Frei selbst. Wie daraus folgen soll, dass Arrians klarere Version die jüngere sei, kann ich nicht sehen. Dass Justins Jungfrau sich bei ihrer Zeichendeutung, vom ethnologischen Standpunkt aus, irrt, spielt für diese Version keine Rolle, da dort Gordios selbst König wird; Midas folgt ihm als Sohn nur nach. Bemerkenswert ist dabei aber, dass (während Gordios die Unruhen unterdrückt) es letztlich Midas ist, dem es mit Hilfe neuer religiöser Bräuche gelingt, den Frieden zu sichern. Frei erwähnt diesen Punkt nicht speziell, doch erweist sich damit die Justin-Version sicherlich als realistischer denn die Arrian-Version. Wenn allerdings bei Justin der Bauer Gordios gar mit zwei gemieteten Rindern pflügt, so rutscht der historische Bericht hier in ein Klischee ab, das für Märchen bezeichnend ist. War Gordios so arm, warum macht Arrian ihn dann zum Besitzer von zwei Gespannen?

Während bei Justin Gordios allein sich auf dem Weg zum Tempel befindet, eh man ihn zum König macht, erscheint bei Arrian Midas mit Vater und Mutter bei der

Volksversammlung. Frei erblickt darin eine weitere Rationalisierung. Da der Wagen traditionsgemäß der des Gordios war, musste dieser bei der entscheidenden Fahrt dabei sein. Nun bringt Midas aber auch noch seine Mutter mit. Für einen antiken Griechen dürfte ein solcher Aufzug recht lächerlich gewirkt haben. Ein Mann, der sich auf dem Weg zum Tempel befindet, scheint demgegenüber eher geeignet, einen König abzugeben.

[Die Lächerlichkeit hört jedoch alsbald auf, wenn man die irische Parallele betrachtet: Hier ist die Mutter ja zugleich die alte Königin und der voreheliche Erzeuger ihres Sohnes zugleich der Vogelkönig, dessen Heerscharen (von der Mutter angeführt) dem Sohn den Weg zur Macht bahnen. In Phrygien bilden der ackernde Vogelvater und die weissagende Brunnenmutter die Verbindung des Diesseits und des Jenseits. Midas entstammt dieser kosmischen Verbindung, und allein indem diese Kräfte ihren Sohn gemeinsam präsentieren, erkennt das Volk in ihm den König.]

Aus alledem möchte ich nun aber nicht ableiten, dass eine der beiden Versionen älter sei. Die Frage nach dem Alter einer Tradition hat zwar ihre Berechtigung unter einem bestimmten wissenschaftlichen Blickpunkt, für den Vergleich der beiden Versionen erscheint sie mir jedoch nebensächlich. Wichtiger ist: Justin historisiert, Arrian symbolisiert. Und damit stellt sich die Frage, welche Version authentischer ist. Die Antwort hängt davon ab, wie die Phryger ihre Tradition konzipierten: als historischen Bericht oder als Legitimierung der soziokulturellen Ordnung. Ich vermute Letzteres. Überdies kann man historisieren auch ohne Kenntnis der wirklichen Geschichte, symbolisieren hingegen kann man nur, wenn man die Bedeutung der Symbole kennt. Ob die Weisheit des Telmessiers Aristandros bei der Übermittlung eine Rolle gespielt hat, sei dahingestellt. Jedenfalls erweist sich die Version Arrians als symbolisch konsistent, während die historische Richtigkeit der Version Justins nicht zu erweisen ist. Das Urteil über die symbolische Authentizität setzt allerdings voraus, dass man sich nicht auf ähnlich erscheinende Traditionen verlassen muss, für die dann eine gemeinsame Ursprungsfassung angenommen wird, sondern dass ein Bezugsrahmen zur Verfügung steht, der es uns erlaubt, die Symbolik nicht nur zu interpretieren, sondern auch auf ihre Konsistenz zu prüfen.

Zur Verwendung dieses Bezugsrahmens ist noch zu bemerken, dass er sich nicht ohne weiteres auf die post-orestischen Gesellschaften übertragen lässt. In der Orestie kommt, ethnologisch gesehen, eine Rechtsreform zum Ausdruck, durch welche die Rolle des weiblichen Elementes weitgehend unterdrückt wurde: verwandtschaftsorganisatorisch dadurch, dass die Mutter in die Rolle einer Affinalverwandten (über den Vater Angeheirateten) zurückgedrängt wird, religiös dadurch, dass nunmehr ein

weiblicher «Vogel», die dem Kopf des Zeus entsprungene Athene, die Unterweltsgöttinnen in die Bedeutungslosigkeit zwingt. Das Ergebnis ist, dass das männliche Element sowohl im Diesseits als auch im (darüberliegenden) Jenseits dominiert und die Symbole doppeldeutig werden. Interessant ist jedoch zu sehen, wie sich im «Underground» die alten Traditionen gegenüber dieser «homosexuellen» Staatsdoktrin teilweise zu halten vermochten.

Nachbemerkung (2001)

Arrian wie auch Alexander kannten sich in der prä-orestischen Symbolik offenbar noch wesentlich besser aus als der aufgeklärte Historiker Justin – oder der Religionsstifter Jesus, der angeblich zu seiner Mutter sagte: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? Kein Wunder also, dass Maria ihm nicht zu weltlicher Königswürde verhelfen konnte. Zur Weltmacht wurde das Christentum erst, als es die Lehren des Gründers in den Wind schlug und Heerscharen im Dienste der Mutter Gottes in den Krieg schickte.

Mit der Symbolik haperte es zwar weiterhin, doch unser Volk wusste sich zu helfen. Es ersetzte das Nachthemd, mit dem der liebe Gott von den Hofmalern bekleidet wurde, durch ein den himmlischen Gefilden besser angepasstes weißes Federkleid, in dem auch ein paar schwarze Flecken nicht fehlen durften. Als Klapperstorch war der heilige Geist nun wieder voll zeugungsfähig, watete durch die Wasser und fing Frösche. Da sich schon die Evangelisten Matthäus und Lukas nicht einig waren, ob der heilige Geist den Zivilstand seiner Auserwählten beachtete, kümmerte das auch den Storch nicht. Den Frauen war's Recht, denn die wiederbelebte vorpatriarchale Symbolik wies ihnen die entscheidende Transformation zu, und den Männern war's Recht, denn die Symbolik bestätigte auch ihre gottgleiche Rolle. Den Verboten der Kirche zum Trotz beißt der Klapperstorch seitdem wahllos alle möglichen Frauen ins Bein, und aus den Fröschen im Uterus werden, dank der Frauen, wieder Menschen. Die moderne Reaktion verleugnet diese entscheidende Rolle mitsamt den Fröschen jedoch erneut: auf den Kitschpostkarten bringt der als Storch verkleidete Engel Gabriel die Babys gleich in einem Tüchlein verpackt.

Da zumindest das bei uns jedes Kind weiß, bleibt die Frage, warum Gordios sich als erwachsener Mann so dumm stellte. Sehr einfach: weil es in der Komposition der Geschichte der Seherin bedarf, um zu verdeutlichen, dass es sich hier nicht um eine historische Erzählung handelt – es sei denn, man halte Midas' göttliche Abkunft für historisch. Selbstverständlich wusste Gordios genau Bescheid, denn schließlich war er die Personifizierung der Stadt Gordion. Er verkörperte Zeus, der (wie so manche

Geschichte erzählt) es ja liebte, sich unerkannt unters Volk zu mischen und sich, wie der heilige Geist, nach einer Jungfrau umzutun. Als Vogelkönig gelangte er flugs zu den Telmessiern und erzählte dort seine bäurische Version der Jungfrau am Wasserloch vor dem Tor nur, um ihr einen Antrag zu machen. Da sie eine Seherin war, durchschaute sie ihn alsbald, willigte ein, Königsmutter zu werden, vollzog mit ihm das Opfer, und ließ sich dann (wie es noch heute etwas vulgär heißt) «beackern» oder (noch vulgärer) «vögeln». Man sieht, wie die hehren Symbole in der Gosse gelandet sind.

Die phrygische Version legt nahe, dass die echten Bauern sich bei dem «hie-ros gamos» nie viel mehr dachten. Also war es eine Elite, die aus diesen vulgären Tatsachen ein symbolisches Universum erschuf, um damit ihre Herrschaft zu legitimieren? Die ethnologischen Tatsachen sprechen dagegen. Schon Gesellschaften ohne ausgeprägte soziale Schichtung nutzten diese Symbolik, wenn es z. B. darum ging, ihre Toten zu bestatten oder Tiere zu opfern – oder, noch fundamentaler, der sozialen Präferenz der Matri- oder Patrilinie eine symbolisch entsprechende Weltordnung zuzuordnen. Brauchten die alten Herrscher diese Tradition nur zu adaptieren? Nach irischer und phrygischer Sage nicht einmal das. Das Volk nahm die Wahl vor, es musste nur überzeugt werden.

Wie wir sahen, half Conaire diesem Überzeugen jedoch mit einem Heer tatkräftig nach, da er den seherischen Fähigkeiten der Jungfrau offenbar nicht traute und befürchtete, von den des Joches ungewohnten Stuten zur Gaudi des Volkes gekippt zu werden. Taten sich ihre Steine nicht auf, brüllte ihr Fäl nicht gegen seinen Wagen, nützte ihm die ganze Mär vom Vogelvater auch nichts. In Gordion ging alles viel harmloser zu. Von Gewalt ist zwar immer noch die Rede, doch sie herrschte im Volk. Die seherische Jungfrau hingegen bedurfte nicht einmal der Überredung. In Galiläa gab es keine Seherinnen mehr; der Engel Gabriel musste Maria erst aufklären. Ein Grund für die Unterschiede mag in der Sozialstruktur liegen, ein anderer liegt jedoch in den Umständen: in Phrygien und Galiläa sollte der neue König erst gezeugt werden, während er in der irischen Sage die Macht übernehmen wollte. Dass auch griechische Frauen nicht unbedingt friedfertig waren, beweist Athene.

Die Parallele ist also, sobald man nicht auf Justin hört, doch nicht so weitgehend, wie Frei meinte. Und in jedem Fall spielt in der irischen Sage das weibliche Element (auch wenn ihm übel mitgespielt wird) eine wesentlich aktivere Rolle (man denke an die Mutter als Heerführerin) als in Gordion oder gar Naza-reth. Und dennoch: wie Conaires Mutter wurde auch Maria (wenn auch nur in der Version des Matthäus 1, 18) vorehelich geschwängert. Aber der Ziehvater Jesu war ein armer Mann, der des

Conaire war König, Gordios war (wie im echten Märchen) beides, jedoch immer auch der Erzeuger des Midas.

Angesichts so vieler Möglichkeiten, Parallelen und Unterschiede zu finden, habe ich es in der Fassung von 1982 unterlassen, das irische Beispiel zu erwähnen. (Hinsichtlich Galiläas begnügte ich mich mit einem in Klammern gesetzten Hinweis auf die Taufe, durch die das vom Weibe geborene «Fleisch» ja erst zum Christenmenschen wird.) In der Neufassung wurde einiges nachgeholt, doch die entsprechenden Passagen zum gemeinsamen Ursprung bei Frei wurden auch jetzt nicht zitiert. Wer sich dafür interessiert, kann sie bei ihm nachlesen. Mit dieser Bemerkung möchte ich eine gemeinsame «Quelle» nicht in Abrede stellen. Doch wie die Geschichte aus Galiläa zeigt, gibt es auch noch dem alten Phrygien näher liegende Gebiete.

Wichtiger scheint mir, dass die Grundelemente, aus denen sich der Mythos aufbaut, weit universaler sind, als Frei annehmen konnte. Frei war kühn genug, eine vorchristliche «klassische» Mythologie (weil er, wie zuvor Justin, ihr einen historischen Gehalt unterstellte) mit einer irischen Sage des 8-9. Jahrhunderts zu vergleichen. Es mag nahe liegen, zwischen beiden Kulturen auch nach einer historischen Verbindung zu suchen. Doch wenn nun nicht nur im post-orestischen Griechenland, sondern auch in der chinesischen Symbolwelt ein weiblicher Vogel auftaucht – der Kranich, der dem Wasser denn doch noch etwas verbundener ist als die Eule – so liegt es wohl näher, die «Quelle» in der beiden Kulturen gemeinsamen patrilinearen Überhöhung zu sehen, in der die Valenz der Matrilinie tendenziell negiert wird, so dass aus der Mutter die Kebsen des Vaters werden kann. In diesem Fall nach einem historischen Konnex zu suchen, wäre wohl wenig angebracht. Es ist einfacher anzunehmen, dass *grosso modo* auf dem Boden gleicher sozialer und politischer Strukturen die gleiche Symbolik gedeiht. Doch völlig gleich ist sie nie, selbst dann nicht, wenn es sich um das gleiche Erbgut handelt.

In diesem Sinne möchte ich nur noch darauf hinweisen, dass das Eulen-Syndrom in den Köpfen einiger Ethnologen (mit ihrer Vaterfigur in einem Land, in dem man die «Freudenmädchen» auch als «Kraniche» bezeichnet) bis heute überlebt hat. Näheres dazu findet sich in meiner Kritik des «male bias».

Zitierte Literatur

Dournes, Jacques (alias Dam Bo). 1949. La religion des montagnards du Haut-Donnai.

Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises de Saigon NS 24, 2: 33–49.

Frei, Peter. 1972. Der Wagen von Gordion. *Museum Helveticum* 29: 110–123.

- Löffler, Lorenz G. 1968. Beast, bird, and fish - an essay in South-East Asian symbolism. In *Folk religion and the worldview in the Southwestern Pacific*, eds. N. Matsumoto and T. Mabuchi, 21–35. Tokyo: Keio University.
- Schubert, R. 1922. *Beiträge zur Kritik der Alexanderhistoriker*. Leipzig.