

identisch mit Kat. Bingen Abb. 137, 2 a u. Taf. 20, 15a; ORL. B 59 Taf. 7, 15 und 66 c Taf. 7, 45. — Kerzenhalter (*Abb. 1, 5*) mit konischer Tülle, weißer Ton. Gleiches Exemplar aus Groß-Krotzenburg. Vier etwas abweichende Exemplare aus Rückingen, Gräberfeld von 1951 Grab 123 (*Abb. 1, 4*); je zwei zu beiden Seiten eines Räucherkelches im Halbkreis auf der Westseite am Rand der Grabmulde. — Unter den Krugresten Scherben eines Exemplars mit Goldglimmerbelag, in Ton, Farbe und Technik wie das oben erwähnte Kultgefäß.

Hanau.

Hugo Birkner.

## Der Kreislauf der Tiere um Mithras

H. Birkner hat in seiner willkommenen Veröffentlichung des Mithrasreliefs von Rückingen (o. S. 355 *Taf. 24*) die Beobachtung festgehalten, daß auf der Rückseite des Hauptkultbildes mit der Stiertötung vier Pferde und zwei Eber in der Art und Weise um den berittenen Mithras angeordnet sind, daß dadurch der Eindruck einer um den Gott kreisenden Bewegung erweckt wird. Er denkt dabei im Anschluß an F. Behn an die analoge Schilderung im Magierhymnus bei Dio von Prusa, wo vier sich im Kreise drehende Rosse mit den vier Welt-elementen zusammengebracht werden.

Der Grundgedanke ist in beiden Fällen zweifellos eng verwandt. Aber bei einer näheren Prüfung zeigen sich auch wesentliche Unterschiede, was nicht überraschen kann. Denn die iranischen religiösen Vorstellungen waren nie so einheitlich, wie man sie sich oft vorstellt; und sie bestanden nicht nur aus vielen Kreisen und Komplexen, sondern in einem jeden dieser Sonderkreise offenbarten sich auch trotz der Trümmerhaftigkeit unserer Überlieferung mannigfaltige Ablagerungen von Entwicklungsschichten, die den Werdegang des betreffenden Religionsbereiches kennzeichnen. — Hauptsächlich sind es drei Kulturschichten, die sich in den kaiserzeitlichen Religionen Irans spiegeln und kreuzen: die bis ins Paläolithikum zurückreichende Bildung tiergestaltiger Mythen, die bronzezeitliche Zivilisationsstufe des Wagenfahrens und das mit der Eisenzeit aufkommende Reiten — um von den völkischen und örtlichen Spezialbildungen, von den mannigfaltigen Verschmelzungen iranischer religiöser Formprägungen mit syrisch-mesopotamischen und hellenistisch-römischen Religionsbegriffen diesmal gar nicht zu sprechen.

Was die vielbesprochene Wiedergabe eines „Magiergesanges“ bei Dio Chrysostomos betrifft<sup>1</sup>, so ist darin noch ein theriomorpher Kern, ein Mythos vom weltgroßen pferdegestaltigen Urwesen faßbar, der dann nach dem Aufkommen der anthropomorphen, wagenfahrenden Götter im Sinne der neuen Zeitauffassung umgebildet worden ist. Der leider verstorbene Archeget der Erforschung der orientalischen Religionen des Römerreiches, F. Cumont, hat zwar in dem bei Dio überlieferten Mythos eher eine orientalisch gefärbte stoische Allegorisierung als ein echtes iranisches Glaubensgut erblicken wollen,

<sup>1</sup> Dio Chrysost., Or. 36, 39ff. = C. Clemen, *Fontes religionis Persicae* (1920) 44ff.

aber H. S. Nyberg hat dann hinter der hellenistischen Umhüllung tatsächlich die zugrunde liegenden iranischen Vorstellungen klarzulegen vermocht<sup>2</sup>. Man kann, glaube ich, noch einen Schritt weiter gelangen, wenn man die ungelenke Verquickung des ursprünglichen Mythos vom Weltpferd-Urwesen mit der ebenfalls iranischen, aber entwicklungsgeschichtlich späteren Vorstellung vom weltbewegenden Viergespann der vier Elemente verdeutlicht. Die dabei auffallende Bestrebung, urtümlich-primitive Mythenbilder durch ihre Sublimierung zu vergeistigten Symbolen einer höheren theologischen Spekulation anzupassen, ist schon für die alte indo-iranische Geisteswelt charakteristisch.

Daß der Mythos vom Welt-Viergespann bei Dio nur die mythische Umsetzung eines im Kult verwendeten Wagens mit vier Pferden darstellt, hat schon Nyberg gesehen<sup>3</sup>. Auch kennen wir den prunkvollen Kultwagen des höchsten Gottes, den der achämenidische Großkönig bei feierlichen Aufzügen mit sich führte, und den die Priester, die ihn überwachten, mit vier weißen Pferden aus dem heiligen nisäischen Gestüt bespannten<sup>4</sup>: Seine Form muß der Schilderung bei Dio zugrunde liegen. Auch fiel es Nyberg auf<sup>5</sup>, daß das „erste“ Pferd im Magierhymnus die anderen an Schönheit, Größe und Schnelligkeit weit übertrifft. „Dieses Pferd — schreibt er — ist dem Zeus geweiht. Es hat Flügel und glänzt im denkbar hellsten Lichte. Es ist der Träger der auch mit unseren Augen wahrnehmbaren Himmelslichter der Sonne und des Mondes. Dieses Roß, das strahlendste, am schönsten geschmückte und dem obersten Gott liebste, erhält wegen seiner überlegen hervorragenden Eigenart die reichsten Opfer und die erlauchtesten Ehren.“ „Die übrigen Pferde stehen alle hinter dem „ersten“ ungemein zurück, und ein jedes ist schwächer und langsamer als das vor ihm befindliche Tier.“ Und wenn er feststellt, daß das „erste“ Pferd die Primärform des Gespannes gewesen<sup>6</sup>, so kann noch die evidente Ursache dieses Sachverhaltes hinzugefügt werden, die wir schon eingangs vorwegnahmen: daß nämlich das pferdgestaltige Weltwesen der altiranischen Religionsvorstellungen<sup>7</sup> im Sinne der späteren Vorstellung von den fahrenden Göttern<sup>8</sup> vervierfacht und als das eine der vier Zugtiere der Welt hingestellt worden ist.

Jenes „erste“ Pferd vertritt aber auch noch im Magierhymnus eine allgewaltige Gottheit, nur bedarf das Auftreten einer zweiten Hauptgottheit neben ihm, des Wagenlenkers nämlich, noch der Erklärung. Nyberg<sup>9</sup> hat schon festgestellt, daß nach der Lehre des Mazdaismus Zerwān als „himmlische Weisheit“ schon am Anfang der Welt neben Ormuzd existierte, und das die beiden mythischen Wesen des Magiergesanges d. h. das erste, die anderen unendlich übertragende Weltpferd und der Wagenlenker, dieser Zweiheit entsprechen und aufeinander abgestimmt sind: „Das „erste Pferd“ ist in einem eigenen Verhältnis mit dem Wagenlenker, es ist die Seele des letzteren d. h. die Weltseele. Wir

<sup>2</sup> H. S. Nyberg, *Journ. Asiatique* 219, 1931, 92ff.

<sup>3</sup> a. a. O. 96.

<sup>4</sup> Vgl. *La Nouvelle Clío* 2, 1950, 537ff.

<sup>5</sup> a. a. O. 92f.

<sup>6</sup> a. a. O. 94f.

<sup>7</sup> Vgl. *Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch.* 40, 1949—1950, 17ff.

<sup>8</sup> J. Wiesner, *Archiv f. Religionswiss.* 37, 1941, 36ff.

<sup>9</sup> a. a. O. 98ff.

sahen schon — führt er weiter aus —, daß Dio diese Gottheit (nl. die Weltseele) Zeus nennt, aber mit dem Genitiv Ζηγός, während bei ihm Ζεός, Διός den Wagenlenker bezeichnet. Für die stoische Philosophie verdeutlichen beide die nämliche göttliche Essenz, nur unter zwei abweichenden Aspekten anders gekennzeichnet. Im Magiergesang ist dem jedoch nicht so. Der Lenker und das „erste Pferd“ sind zwei klar unterschiedene Gottheiten. Es ist also hier nicht die stoische begriffliche Scheidung, die der angewendeten stoischen Terminologie zugrunde gelegt ist. Jene Unterscheidung ist folglich dem Mythos selbst eigen, in welchem das „erste Pferd“ einen anderen Gottesbegriff vertritt als Zerwān, den Cumont im Wagenlenker erkannt hat. Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieser Gott kein anderer ist als Ormuzd. In der Tat ist es gewöhnlich Ormuzd, wenn die Griechen einen iranischen Gott Zeus nennen. . . Im Sinne jener schon eingewurzelten Terminologie nannte Dio den Ormuzd des Mythos Zeus, aber da er sich veranlaßt fühlte, nach gut stoischem Brauch auch das oberste Wesen so zu nennen, nahm er zu der doppelten Ausdrucksweise der Stoa Zuflucht . . . So ist Dio dazu geführt worden, für Zerwān den Namen Ζεός, Διός, für Ormuzd denjenigen Ζεός, Ζηγός zu verwenden. Dieser Magiermythos hat also eine deutlich faßbare zerwānistische Grundlage, aber in seiner bei Dio vorliegenden Fassung herrscht darin Ormuzd vor.“

Die Spuren des pferdgestaltigen Ur-Riesen, die hinter diesen philosophisch-theologischen Spekulationen stecken, helfen uns folgende Sätze Nybergs zu klären: „Es soll daran erinnert werden, daß hundert Jahre später Mani, der eben von der Zerwān-Theologie ausgegangen war, Ormuzd als den (gigantischen) Ur-Menschen erklärt hat, dessen Körperbestandteile in die Welterschöpfung überallhin ausgestreut worden sind. Nach Titus von Bostra (1, 29 ed. Migne) und Alexander von Lykopolis (Kap. 3) nannten die Manichäer dieses Urwesen ψυχὴ ἀπάντων oder ψυχὴ, ἥτις (αὐτῆ) τῆ ὕλη διὰ πάσης μιχθῆσεται. Diese Doktrin ist mit dem, was bei Dio über das Verhältnis des „Wagenlenkers“ und des „ersten Pferdes“ steht, eng verwandt. Wenn das „erste Pferd“ die Seele des Wagenlenkers ist, dann ist es offensichtlich die Weltseele. So kann die durch die genannten Autoren überlieferte Lehre als eine leichte Umbildung, eine Adaptation desjenigen iranischen Mythos betrachtet werden, welcher bei Dio von Prusa vorliegt.“

Die ausschlaggebende und primäre Rolle des kosmischen Pferd-Riesen, dessen Funktion in der göttlichen Weltordnung der Iranier trotz der abstrusen Umdeutungsversuche, die daran geknüpft worden sind, nicht gänzlich verdunkelt worden ist, geht aus diesen Ausführungen Nybergs unmittelbar hervor. Dadurch wird es auch verständlich, daß im Magierhymnus am Ende sogar die übrigen drei Pferde in das „erste“ einverleibt werden: dies ist solcherweise ein erneuter Durchbruch der ursprünglichen Konzeption, und nicht die Applikation einer stoischen Lehrmeinung auf die in Pferdgestalt erscheinenden Welt-elemente, wie es C. Clemen in Anschluß an Bruns annahm<sup>10</sup>.

Nyberg meint<sup>11</sup>, daß die Interpretation des Vorganges, in welchem das „erste“ Pferd die übrigen in der Art und Weise absorbiert, wie ein Zauberkünst-

<sup>10</sup> C. Clemen, Griechische und lateinische Nachrichten über die persische Religion (1920) 154.

<sup>11</sup> a. a. O. 94f.

ler Wachfiguren zusammenschmilzt, eine sehr gekünstelte Spekulation sei. Demgegenüber kann man nachweisen, daß solche widernatürlich sonderbaren Verschmelzungen mehrerer Mythenwesen zu einer einzigen himmlischen Gestalt zu dem alten Bestand der indo-iranischen Mythenmotive gehört haben. Im Śatapatha Brāhmana (6, 1, 1, 3) ist z. B. zu lesen: „Sie machten diese sieben Puruṣa zu einem Puruṣa; was oberhalb des Nabels ist, (da) preßten sie zwei Puruṣa zusammen. Was unterhalb des Nabels, zwei; ein Flügel war ein Puruṣa, der andere ein Puruṣa, einer die Grundlage.“

Und dieser Puruṣa war eben ein kosmischer Riesenmensch, aus dessen Leib die Welt mit all ihren Lebewesen entstanden war (Rigveda 10, 90), — wie der Riese Ymir in der Edda<sup>12</sup> und manch andere Urwesen primitiver Kosmogonien<sup>13</sup>. Auch hat es schon H. Güntert nachgewiesen<sup>14</sup>, daß einst auch Mithras als kosmischer Urgigant aufgefaßt worden ist; und anderswo<sup>15</sup> hoffe ich den Nachweis erbracht zu haben, daß die Mütze des Mithras, wie die gleichgestaltete aufrechte Tiara des Perserkönigs aus einem Pferd kopf abgewandelt worden ist, welchen der König einst als Haupt des Pferde-Männerbundes<sup>16</sup> im Anschluß an jenes Urwesen trug.

Was dann den Weltwagen des Magiermythos bei Dio anbelangt, so hat er eine ganz nahe Analogie im Thronwagen Gottes in Ezechiels Vision. Auch dieser ist ein Stockwerkwagen für zwei göttliche Personen, wenn auch dabei im Sinne des strengen Monotheismus des alten Testaments nur der Platz über der Baldachinkuppel besetzt erscheint<sup>17</sup>; auch dieser Wagen ist durch vier geflügelte Wesen gezogen, deren mit mehreren Tierköpfen kombiniertes Menschengesicht (Ezechiel 1, 10; 10, 14) nichts anderes ist als die iranische Polykephalie als Ausdruck göttlicher Potenzen, die ich anderswo besprach<sup>18</sup>, und zu welcher auch die entsprechende Beschreibung der Gestalt des Phanes<sup>19</sup> in der orphischen Kosmogonie, der ebenfalls der Erstgeborene des nie alternden Zeitgottes war, gehört haben muß. Auch bei Ezechiel — so wie bei Dio — ist die vierfache Einheit veranschaulicht, und zwar durch den Anblick der Räder, die bald wie vier, bald wie eines erscheinen (1, 16; 10, 10).

Sind nun auch auf dem Mithrasrelief von Rückingen die Weltpferde des Magierhymnus gemeint? Mithras ist hier freilich nicht als Wagenlenker aufgefaßt, wie noch in der awestischen Religion der gleichen Zeit, sondern als beritte-

<sup>12</sup> W. Grönbech, Kultur u. Religion der Germanen 2 (1939) 193. 232ff. Neuere Literatur bei F. Börtzler, Archiv f. Religionswiss. 33, 1936, 230ff. Vgl. auch O. G. Wesendonk, Urmensch u. Seele in der iranischen Überlieferung (1924) 178ff.; A. Götze, Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik 2, 1923, 60ff. (über den menschlichen Körper als Kosmos) usw.

<sup>13</sup> A. E. Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (1948) 65; G. Dumézil, Ouranos-Varuna (1934) 42ff. und sonst oft.

<sup>14</sup> H. Güntert, Der arische Weltkönig u. Heiland (1923) 405f.

<sup>15</sup> Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 40, 1949–1950, 17ff.

<sup>16</sup> Vgl. Schweiz. Arch. f. Volkskde. 47, 1951, 11ff.

<sup>17</sup> Vgl. La Nouvelle Clío 2, 1950, 537ff.; ebda. 544 habe ich anstatt iranisch mehrfach persisch geschrieben — ein kaum verzeihliches Zeichen meiner Zerstreutheit.

<sup>18</sup> Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. a. a. O.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. M. P. Nilsson, Harvard Theol. Rev. 28, 1935, 181ff.; ders., Gesch. d. griech. Religion 1 (1948) 642ff. (mit der weiteren Lit.); K. Marót, Acta Ant. Hung. 1, 1951, 35ff. (ebenfalls mit reichen Literaturangaben).

ner Jäger, mit seinem Lasso zum Wurf ausholend. Ein ausgezeichnete Kenner der iranischen Religion<sup>20</sup> hat diese Differenz neben anderen Abweichungen der Mithras-Religion der römischen Kaiserzeit von den Religionen Irans als so stark eingeschätzt, daß er sie überhaupt als unpersisch empfindet und in ihr am liebsten ein Produkt der Religiosität des Donau-Balkan-Gebietes erblicken möchte. Demgegenüber müssen wir folgendes festhalten:

1. Die Jagd des Mithras ist uns jetzt in Dura-Europos<sup>21</sup> in einer rein persisch stilisierten Fassung bekannt geworden. Die Konzeption des königlichen Jagdhelden — diesmal auf den Himmel projiziert —, sowie schon das Bogenschießen vom Pferd an sich, sind ebenfalls iranische Kennzeichen. Daß die rheinischen Mithrasbilder mit einer analogen Darstellung — wie auch das Lassowerfen des Gottes — auf persischen Vorlagen beruhen, die aus den östlichen Grenzländern des Reiches importiert worden sind, muß m. E. angenommen werden.

2. Der Donau entlang ist uns die volkstümliche Religion der dortigen keltischen, illyrischen und thrakischen Stämme wohl bekannt, wie auch die Genetik ihrer religiösen Plastik. Daß hier keine geistige oder künstlerische Voraussetzungen zum Ritual und zum Bilderschatz des Mithraskultes vorhanden sind, möchte ich auf Grund einer langen Erfahrung als sicher annehmen. Doch gerade hier, in Carnuntum, tritt der Mithraskult schon in der Zeit Vespasians plötzlich und unvermittelt auf<sup>22</sup>. Den Grund davon hat Cumont längst erkannt: die legio XV. Apollinaris, die zwischen 62 und 66 n. Chr. allem Anschein nach in Armenien stand, dann nach Alexandrien versetzt worden ist, von hier auf den jüdischen Kriegsschauplatz beordert wurde, und schließlich nach einem wiederholten Aufenthalt in Alexandrien im Jahr 71 in ihre alte Garnisonstadt zurückkehrte<sup>23</sup>, brachte aus den östlichen Grenzländern den Mithrasglauben mit sich. — Und jüngst konnte E. Polaschek<sup>24</sup> es wahrscheinlich machen, daß die durch Vespasian in dieselbe Gegend verpflanzten Kommagener ebenfalls dem unbesiegbaren Sonnengott Mithras huldigten.

3. Im südthrakischen Balkangebiet ist Mithras ein Fremdling. Die Denkmäler seines Kultes stammen aus den Festungen an der unteren Donau, dann aus Siedlungen entlang den großen Verkehrsstraßen, aber nicht aus den Wohnorten der Einheimischen, — wie dies vor kurzem vom besten Kenner der thrakischen Provinzialkultur bestätigt worden ist<sup>25</sup>. Auch sind wir davon ganz gut unterrichtet, was für Religionen die zahlreichen thrakischen Truppen in andere Reichsländer exportiert hatten. Immer wieder begegnet der thrakische Reiterheros unter verschiedenen Namen, dann die beiden dioskurenartigen Reiterhelden mit der großen Muttergöttin in ihrer Mitte nebst anderen einheimischen Göttern auf ihren donauländischen Denkmälern, aber nichts deutet auf eine spezielle Bevorzugung des Mithras bei ihnen. Große Mengen von Thrakern

<sup>20</sup> Stig Wikander, *Études sur les mystères de Mithras* (SA: Årsbok Wetenskaps-Societetens i Lund 1950).

<sup>21</sup> F. Cumont-M. I. Rostovtzeff, *The Excav. at Dura-Europos. Prel. Rep. 1933–1935* (1939) 112ff. Taf. 14–15. Vgl. auch Rostovtzeff, *Dura and the Problem of the Parthian Art* (1935).

<sup>22</sup> Cumont, *Textes et mon.* 1, 189. 252.

<sup>23</sup> E. Ritterling, *RE.* 12, 1750 f.

<sup>24</sup> E. Polaschek, *Österr. Jahresh.* 39, 1952 Beibl. 69ff.

<sup>25</sup> G. Kazarow, *RE.* 6A, 530.

dienten in Rom, deren Weihedenkmäler durch die treffliche Zusammenstellung von G. G. Mateescu<sup>26</sup> bequem zu überblicken sind. Wieder dasselbe Bild: zahlreiche Widmungen an thrakische Götter, jedoch überhaupt keine an Mithras. Zu der volkstümlichen Religiosität des Balkangebietes gehörte also der Mithraskult nicht. Etwas anderes ist es freilich, wenn thrakische Kulte nachträglich synkretistische Züge mit dem Mithraskult annehmen<sup>27</sup>. Dies kann nicht wundernehmen, da die thrakische Volkskultur durch skytische und sarmatische Überschiebungen<sup>28</sup> mit iranischen Wirkungen durchtränkt worden ist, die auch in der Kaiserzeit zutage treten<sup>29</sup>.

4. Daß die Kompositgestalt des mithrischen Aion mit den Darstellungen des iranischen kosmischen Riesen eng zusammengehört, glaube ich unlängst erwiesen zu haben<sup>30</sup>. Wie die gleiche mythische Figur im hellenistisch-römischen Aberglauben und Zauberei übernommen worden ist, wurde ebendort behandelt. Die Kanäle, durch welche diese Übernahme vermittelt worden ist, sind noch nicht genau faßbar. Aber der Vorgang selbst erweist schon, daß es Brücken gab, durch welche persische Religionsbegriffe und religiöse Bildtypen direkt vom Osten ins Reich eindringen konnten. Die mächtig anwachsenden Neufunde im Nahen Orient werden allem Anschein nach diesen Prozeß auch für Mithras beleuchten können, so wie auch den Bereich, wo der persische Gott hellenisiert und romanisiert worden ist<sup>31</sup>.

Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß die kreisenden Tiere aus dem Mithrasrelief von Rückingen aus einer relativ späteren Schicht der iranischen Religiosität stammen, als das Viergespann des Magierhymnus des Dio von Prusa. Der Vergleich der beiden Vorstellungen ist trotzdem aufschlußreich. Denn auch am Reliefbild von Rückingen wird es sich höchstwahrscheinlich um eine kosmische Kreisbewegung der Tiere handeln, — hier wohl der Jagdtiere des göttlichen Meisterschützen, nicht nur Pferde, sondern auch Eber, die in der iranischen Religionssymbolik stets eine große Rolle spielten. Nun kennen wir solche kreisenden Jagdtiere, obgleich ohne die Darstellung einer Gottheit, auch auf den Schmuckscheiben der skythischen Völker<sup>32</sup>. Man kann es kaum für abwegig halten, auch die vereinfachten Tierwirbel der Skythen mit der Reliefdarstellung von Rückingen in eine genetische Verbindung zu bringen<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> G. G. Mateescu, *Ephem. Dacoromana* 1, 1923, 57ff. 253ff.

<sup>27</sup> Cumont-Rostovtzeff a. a. O. 114.    <sup>28</sup> A. Alföldi, *Cambridge Ancient Hist.* 11 (1936) 86 f.

<sup>29</sup> Alföldi, *Folia Arch.* 3–4, 1941, 179ff. — Zu diesen Elementen gehört auch die Drachenfahne der Daker und Thraker, die nur aus einer Überlieferungsschicht herkommen kann, wo die Schlange als wohltätiges Wesen aufgefaßt worden war.

<sup>30</sup> *Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch.* 40, 1949–1950, 17ff.

<sup>31</sup> Eine nützliche und willkommene neue Übersicht über die Mithrasforschung bietet die Utrechter Diss. von M. J. Vermaseren, *De Mithrasdienst te Rome* (1951). Vgl. die Zusammenstellung der Literatur 159ff. S. auch dens., *Vigiliae Christianae* 4, 1950, 149ff. — Zusammenhänge des Mithraskultes mit der keltischen Religion untersucht P. Lambrechts in mehreren neuen Arbeiten, so z. B.: *Annuaire de l'Inst. de Phil. et d'Hist. Orient. et Slaves* 11, 1951, 195ff.; *Gentse Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis* 12, 1949–1950, 89ff. (mit S. J. de Laet).

<sup>32</sup> Rostovtzeff, *The Animal Style in South Russia and China* (1929) vor Taf. 1.

<sup>33</sup> Um so weniger, da der von mir als roxolanisch erwiesene widdertötende Kriegsgott am Goldhelm von Prahovo (vgl. Bericht ü. d. 4. Intern. Kongr. f. Arch., Berlin 1939 [1940] 528ff.) mit der Stiertötung des Mithras verwandt ist.

Vielleicht vermögen aber die gelehrten Kenner der iranischen religiösen Texte literarische Hinweise zu finden, die uns den Schlüssel dieses fesselnden Rätsels darbieten werden. Ihre Mitarbeit wäre erwünscht und willkommen.

Basel.

Andreas Alföldi.

## Die Funde aus dem Sarkophag der Königin Theodelinda in Monza<sup>1</sup>

Im Dom zu Monza, einer Gründung der langobardischen Königin Theodelinda, Gemahlin des Königs Agilulf, befindet sich in der sogenannten „Kapelle der Königin Theodelinda“ ein spätantiker Sarkophag (*Taf. 27, 1, 2*), in dem der örtlichen Überlieferung nach die Gebeine Theodelindas, ihres Gemahls aus zweiter Ehe Agilulf und ihres gemeinsamen Sohnes Adaloalds beigesetzt sein sollen (s. u. S. 374). Bei einer im Jahre 1941 vorgenommenen Öffnung des Sarkophags fand sich von den Bestatteten nur noch eine gestaltlose, an organischen Bestandteilen reiche, im wesentlichen staubartige Masse, die keine Bestätigung der Überlieferung gestattete. Ein einzelner bei der Durchsuchung gefundener Zahn stammt auf Grund der medizinischen Bestimmung von einem jugendlichen menschlichen Individuum. Er kann — die Überlieferung als zurecht bestehend vorausgesetzt — nur von Adaloald stammen, der im Alter von höchstens 26 Jahren gestorben sein muß, während Agilulf und Theodelinda ein höheres Alter erreichten. Bei der Durchsuchung des Sarkophags fanden sich einige Gegenstände, die heute im Domschatz zu Monza aufbewahrt werden und im folgenden beschrieben werden sollen:

a) Lanzenspitze, Eisen, erhaltene L. 25,8 cm mit auf der Tülle ansetzendem durchlaufenden Grat. Das Blatt stark bestoßen (*Abb. 1, 2*).

b) Tongefäß (Wölbtopf?). 17,8 cm, von zylindrischer Form, am Boden in eine abgesetzte Spitze auslaufend (*Abb. 1, 1*).

c) 7 feine Niete aus Gold, mit scheibenförmigen Kopfplatten, Dm. etwa 8 mm, L. der Niete 3–4 mm (*Taf. 28, 4–10*).

d) 2 Niete mit länglichen Unterlagplatten, aus Gold, L. der Platten 13 mm, die Außenkante der Platten ist durch bogenförmige, ein- und ausschwingende Linienführung gerundet und am Ende in je eine Spitze auslaufend. Die Oberfläche jeder Platte trägt kommaartige Eingravierung (*Taf. 28, 2–3*).

e) Niet mit Perland, aus Gold, Dm. 4,5 mm, L. des Nietstiftes etwa 5 mm (*Taf. 28, 12*).

f) Doppelperle aus Gold, größte L. 7 mm (*Taf. 28, 11*).

g) Rechtwinkliges Beschlagstück aus Goldblech mit 6 Nieten, L. der Arme etwa 20 mm. Die Oberfläche des Goldbleches ist mit einer umlaufenden Linie von Rechtecken und Dreiecken in Stempeltechnik verziert (*Taf. 28, 14*).

h) Reste von Goldfäden (*Taf. 28, 13*).

i) Halbzylindrischer Beschlag, aus Gold, L. 27 mm, Dm. 6 mm. An der Innenseite Reste von Holz in längslaufender Richtung, durch die auf einer Seite drei, auf der anderen zwei

<sup>1</sup> Die Kenntnis der Funde aus dem Sarkophag Theodelindas verdankt Unterzeichneter einem Hinweis Prof. G. P. Bognettis (Universität Mailand), der die Aufmerksamkeit des Verf. bei einem gemeinsamen Besuch des Domschatzes auf diese Funde lenkte und die Umstände ihrer Auffindung erläuterte. — Dank gebührt ferner dem Ostiarius des Domes, der bei den mehrfachen Besuchen des Unterzeichneten in entgegenkommendster Weise das Studium der Funde ermöglichte und dem Unterzeichneten die Herstellung der photographischen Aufnahmen gestattete.