

Annelore Engel-Braunschmidt  
Gerhard Fouquet  
Wiebke von Hinden  
Inken Schmidt  
(Hrsg.)

# Ultima Thule

Bilder des Nordens  
von der Antike  
bis zur Gegenwart

Sonderdruck 2001



**PETER LANG**

Europäischer Verlag der Wissenschaften

# INHALT

## Vorwort zur Reihe

## Vorwort der Herausgeber

*Lutz Käppel*: Bilder des Nordens im frühen antiken Griechenland

*Allan A. Lund*: Die Erfindung Germaniens und die Entdeckung Skandinaviens in Antike und Mittelalter

*Francisco Molina Moreno*: Bilder des heiligen Nordens in Antike, Patristik und Mittelalter

*Olaf Mörke*: Die Europäisierung des Nordens in der Frühen Neuzeit. Zur Wirkmächtigkeit von Vorstellungswelten in der politischen Landschaft Europas

*Lars Olof Larsson*: Eine andere Antike und die wilde Natur. Das Bild des Nordens in der bildenden Kunst der frühen Neuzeit

*Volker Kapp*: Bilder des Nordens in der französischen Literatur der Romantik

*Silke Götsch-Elten*: Populäre Bilder vom Norden im 19. und 20. Jahrhundert

*Bettine Menke*: Polarfahrt als Bibliotheksphänomen und die Polargebiete der Bibliothek: Nachfahren Petrarca und Dantes im Eis und in den Texten

*Bernhard Teuber*: Imaginatio borealis in einer Topographie der Kultur

## Autoren des Bandes

## Personen- und Ortsregister

# BILDER DES HEILIGEN NORDENS IN ANTIKE, PATRISTIK UND MITTELALTER

Francisco Molina Moreno

## I. Einleitung\*

Der thematische Rahmen dieses Graduiertenkollegs ist, vor allem wegen seiner begrüßenswerten interdisziplinären Orientierung, genauso weitgefächert wie sein Titel anregend ist: "Imaginatio borealis". Ich werde hier eine Rundumschau von mythischen und poetischen Aspekten der *imagines* der Regionen des Nordens in der Antike und im Mittelalter anbieten. Hierfür werden wir zu einer imaginären Reise zu sagenumwobenen Ländern aufbrechen, Länder wie das der Hyperboreer oder 'Ultima Thule', die in der Phantasie der Menschen der Antike in den nördlichen (borealen) Regionen zu finden waren. Unsere Reiseführer, wenn man mir diesen Ausdruck hier gestatten mag, werden die schriftlichen Zeugnisse der griechischen und lateinischen Literatur aus Antike und Mittelalter sein. Wir möchten herausfinden, was die Grundlagen – und zwar textuelle Grundlagen, Quellen zunächst, aber auch Grundlagen mythischer und historisch-religiöser Natur – für das sind, was wir als "Der Mythos des nördlichen Paradieses" bezeichnen können, also als die imaginäre Verortung der Utopie eines Landes oder eines Paradieses<sup>1</sup> in den Gefilden des Nordens, und, genereller gesprochen, die Zuweisung heiliger Attribute zu eben diesen Regionen.

Die Gestaltung dieser Verbindung symbolischer und poetischer Vorstellungen (*imagines*) ist ein Phänomen, das umso mehr reizt untersucht zu werden, wenn wir die tatsächliche Unkenntnis über das nördliche Eurasien in Betracht ziehen, von der wir für die Geographie der Antike und des Mittelalters ausgehen können. Für die Begründer der großen Zivilisationen Griechenlands und Roms handelte es sich um ein Gebiet mit unwirtlichem Klima, bedrohlich und schwer zu erreichen. Nichtsdestoweniger hatte dieser "Mythos des nördlichen Paradieses" unterschiedliche "Realisierungen", um in Begriffen der strukturellen Linguistik zu sprechen: das Land der Hyperboreer – 'Ultima Thule' (das diesem Mythos vor allem nach den lateinischen Zeugnissen eingebunden wurde), oder die in Richtung Nordwesten gelegene Insel des Kronos, von der Plutarch spricht (*Über das Gesicht des Mondes*, 941a - 942a) und die auch einige Eigenschaften besitzt, die Beachtung verdienen. Das gleiche gilt für das Land der Meropen, das von Theopomp von Chios beschrieben wird, das Land der Aarympheer, auf die

\* Mein besonderer Dank gilt Edmund Voges, Kiel, der den Text aus dem Spanischen übersetzt hat.

<sup>1</sup> Wir müssen bedenken, dass die Länder, die wir zunächst durchgehen werden, keine Paradiese im eschatologischen Sinne sind, obschon sie viele Charakteristika des Elysiums aufweisen.

5

7

11

29

47

67

93

107

123

145

173

203

207

Plinius verweist, und die Insel Talge, die von Mela (III, 6, 58) erwähnt wird. In diesem Vortrag werde ich mit der Überprüfung einiger Zeugnisse des Mythos des Nordens aus der Antike beginnen, über ihre Bedeutung in der Antike nachdenken und darüber, was diesem Mythos bleibende Bedeutung verschaffte.

Denn es war in der Tat mehr als schwierig, dass dieser Mythos des Nordens im Mittelalter überleben konnte. Bis zum Ende der Antike musste die Invasion der Völker, die "Barbaren" genannt wurden und die ausgerechnet über den *limes* im Norden in das Römische Imperium eingedrungen waren, bei den Menschen am Mittelmeer eine kaum beruhigende Vorstellung der nördlichen Länder hervorrufen. Und für die mittelalterliche Geographie blieb der Norden ein beunruhigender Bereich, der kaum bekannt und schwer zu erkunden war. Im Mittelalter versuchten viele Gelehrte diese geographischen Wissenslücken zu füllen, indem sie sich der Autorität der antiken Geographen bedienten, die, wie es Strabo (VII, 3, 1) zugibt, fortgefahren waren, mit einer mythischen Geographie die Lücken im Wissen über unerforschte Gebiete zu füllen.<sup>2</sup> Allerdings vermittelten schon einige antike Autoren antinordische Vorurteile, die sich augenscheinlich zu beständigen schienen, namentlich durch die Einfälle der Normannen.<sup>3</sup> Außerdem begann sich ein Zusammenhang zwischen der Gewalttätigkeit der Invasoren und der Härte des Klimas in den Regionen, aus denen sie kamen, herauszubilden, ein Zusammenhang, der schon im hippokratischen Traktat *Über die Lüfte, Wasser und Orte* (Kap. 4) angedeutet worden war.

Auf diese Weise präsentierten die Märchen- und Phantasiegeschichten, die die Wissenslücken der Geographie hätten füllen können, keinen paradiesischen oder utopischen, sondern einen abschaulichen und schrecklichen Norden.<sup>4</sup> Das heidnisch-religiöse Fundament des Mythos des hyperboreischen Paradieses, also der Apollon-Kult, war verschwunden, und die Christen konnten sich nun an Jeremia (1, 14) erinnern, wo es heißt, dass sich das Böse vom Norden her ausbreiten wird, und sie konnten diesen Satz mit den Einfällen der Barbaren in Verbindung bringen, die ihn zu beständigen schienen.<sup>5</sup> Dies würde ausschließen, dass man ein Paradies denken konnte, das sich im äußersten Norden der Welt befand: In der Tat kennen wir nicht einen einzigen Text aus dem Bereich dessen, was wir mit

<sup>2</sup> R. Dion, La notion d'Hyperboréens: ses vicissitudes au cours de l'Antiquité, in: Bulletin de l'Association Guillaume Budé (1976), Heft 2, S. 143-157, bes. S. 150.

<sup>3</sup> Über die politischen und kulturellen Umstände der negativen Anschauung in Bezug auf den Norden, vgl. L. De Anna, Il mito del Nord. Tradizioni classiche e medievali, Neapel 1994, S. 16 ff., mit einer Überprüfung der wissenschaftlichen Kenntnisse über die nördlichen Gebiete in Spätantike und Mittelalter.

<sup>4</sup> Vgl. G. Tardiola, Atlante fantastico del medioevo, Anzio 1990, S. 95 ff. Hinsichtlich der Geographie- und Ethnographiegeschichte sind die Bücher von L. De Anna, Conoscenza e immagine della Finlandia e del Settentrione nella cultura classico-medievale, Turku 1988 (Annales Universitatis Turkuensis, Ser. B. Tom. 180), und ders., Il mito (wie Anm. 3), vortrefflich.

<sup>5</sup> Vgl. L. De Anna, Conoscenza (wie Anm. 4), S. 313.

"Visionsliteratur" bezeichnen können und der von Seelenreisen ins Jenseits berichtet,<sup>6</sup> der das Paradies im Norden situiert. Das Gleiche kann man von den Theologen und Bibelkommentatoren sagen, die versuchten, die geographische Lage des irdischen Paradieses zu bestimmen.<sup>7</sup> Fast alle situieren es im Fernen Osten oder auch in Mesopotamien oder Armenien, aber mir ist nicht bekannt, dass irgendeiner es am Nordpol platziert. Dies widerspricht offenbar den Daten der *Genesis* (2, 8).

Also sieht es nicht danach aus, dass das Mittelalter bereit war, sich ein utopisches Land im äußersten Norden der Welt vorzustellen, weder in Bezug auf die Geographie noch im Hinblick auf seine Vorstellungskraft. Aber wenn die mittelalterlichen Geographen sich auf Plinius, Mela und Martianus Capella beriefen, konnten sie – mehr oder weniger christianisiert – das wiedergeben, was jene über die Hyperboreer gesagt hatten. Die Autorität, die die antiken Schriftsteller bei den Gelehrten des Mittelalters genossen, konnte das Überleben des Mythos des Paradieses im Norden erleichtern. Auf diese Weise überlebte der "Mythos des Paradieses des Nordens" trotz vieler Höhen und Tiefen: Im Jahre 1477 übersetzt Enea Silvio de' Piccolomini in dem Teil, den er dem Norden Europas widmet (siehe: *Asiae Europaeque elegantissima descriptio*, XIII-XV) fast buchstabengetreu, was Diodor von Sizilien II, 47, über unsere Hyperboreer geschrieben hatte.<sup>8</sup> Dennoch vermögen wir schon jetzt zu sagen, dass die geringe Zahl von Verweisen auf die Hyperboreer in der mittelalterlichen lateinischen Literatur überrascht. Doch auch wenn es sich um ein Randphänomen handelt, ist es von großem Interesse, ob und wie der Mythos der Hyperboreer im Mittelalter fortdauerte. Dies könnte vielleicht das allgemein düstere Bild, das das Mittelalter von den nördlichen Ländern hatte, erhellen. Doch bevor wir mit der Untersuchung der Texte beginnen, sollten wir festhalten, dass der Zeitraum, den wir als Mittelalter verstehen, üblicherweise den Zeitraum ab dem Jahr des Endes des Römischen Imperiums bis zum Jahr der Entdeckung

<sup>6</sup> Vgl. u.a. J. Amat, Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive, Paris 1985; Cl. Carozzi, Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIII<sup>e</sup> siècle), Rom 1994; und P. Dinzelbacher, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981, und ders., Mittelalterliche Visionsliteratur, Darmstadt 1989.

<sup>7</sup> Vgl. u.a. F. Vigouroux, "Paradis" und "Paradis terrestre", in: ders. (Hrsg.), Dictionnaire de la Bible, Paris 1908, IV. Bd.; M. Alexandre, Entre ciel et terre: les premiers débats sur le site du Paradis (Gen., 2, 8-15 et ses réceptions), in: B. Deforgue, F. Jouan (Hrsg.), Peuples et pays mythiques. Actes du Vème. Colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X (Chantilly, 18-20 septembre 1986), Paris 1988, S. 187-224, und J. Delumeau, Une histoire du Paradis: le jardin des délices, Paris 1992 (engl.: History of Paradise: the Garden of Eden in Myth and Tradition, New York, 1995).

<sup>8</sup> Vgl. F. Molina Moreno, De septentrionis geographia fabulosa in fontibus antiquae et mediae latinitatis, in: Romanobarbarica 15, 1998, S. 127-142, und ders., De Hyperboreorum renascentia (Vortrag vom 19. August 1998 bei den in Nizza abgehaltenen *Feriae Latinae Nicaenses*).

Amerikas umfasst, auch wenn wir uns dessen bewusst sind, dass man aus kultureller Sicht fast ab Mitte des XIV. Jahrhunderts von der Renaissance sprechen kann. Dennoch glaube ich auf Grund dessen, was man im engeren Sinne auf den Bereich der Geographie bezieht, dass man bis 1492 vom Mittelalter sprechen kann, und danach richte ich mich auch, selbst wenn hiervon abgesehen einige der Autoren, die ich zitieren werde, schon aus tiefstem Herzen Humanisten sind.

Beginnen wir nun also mit einer Darstellung des Mythos des Landes der Hyperboreer und anderer, die ihm ähnlich sind, auf Grundlage der literarischen Quellen der griechischen und lateinischen Antike.<sup>9</sup> Danach werde ich die Formen untersuchen,<sup>10</sup> in denen bestimmte Züge dieser Mythen im Mittelalter fort dauerten.

## II. Bilder des heiligen Nordens im klassischen Altertum

Ich werde versuchen, diesen Teil meines Vortrags möglichst kurz zu halten, zumal der Inhalt, den ich hier behandeln möchte, dem der ersten Vorträge der Ringvorlesung "Ultima Thule: Bilder des fremden Nordens von der Antike bis zur Gegenwart" sehr verwandt ist (konkret die Beiträge von Lutz Käppel und Allan A. Lund). Ich möchte nur eine Rundschau anbieten, die als Grundlage für meine Beobachtungen darüber dienen soll, was ich meine – so überraschend das auch klingen mag – als den Mythos des "Heiligen Nordens" im Mittelalter bezeichnen zu können.

Die Vorstellung des heiligen Nordens in der Antike spiegelte sich in dem Mythos des Landes der Hyperboreer<sup>11</sup> wider, das Pindar (*Ol. III*, vv. 31-2) jenseits des Nordwindes situiert. Abgesehen von diesem Land werden Sie alle seit dem Nordwindes situiert. Abgesehen von diesem Land werden Sie alle 'Ultima Thule' im Sinn haben, das aber in den Quellen der Antike kaum etwas Paradiesisches hatte (vgl. z.B. Strabo, I, 4, 2). Auch muss man das Land der Arympheer erwähnen (Plinius der Ältere, *nat.*, VI, 34) und das Land der Me-ropen, das an das der Hyperboreer angrenzt (Theopomp von Chios, *FGrH* 2b,

<sup>9</sup> Dieser Teil unserer Darstellung gründet sich auf unsere Arbeiten von 1998 (wie Anm. 8) und ders., *Hacia el paraíso hiperbóreo*, in: L. Gil, M. Martínez Pastor und R. M. Aguilar (Hrsg.), *Corolla Complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta. Homenaje al Profesor José S. Lasso de la Vega*, Madrid 1998, S. 505-515.

<sup>10</sup> Vgl. unseren Aufsatz von 1998 (wie Anm. 8), ders., *Paraíso* (wie Anm. 9), und ders., *Renascencia*, (wie Anm. 8).

<sup>11</sup> O. Crusius, *Hyperboreer*, in: W. H. Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Stuttgart 1886-90, Nachdruck Hildesheim 1965, I, 2, Sp. 2805-2835 (Anhang von M. Mayer, über die Ikonographie, ebd., Sp. 2836-2841), und Daebritz, *Hyperboreer*, in *RE* IX, 1, Sp. 258-279. Für die lateinischen Quellen s. P. Aalto und T. Pekkanen, *Latin Sources on North-Eastern Eurasia*, 2 Bde., Wiesbaden 1975-80 (*Asiatische Forschungen*, Bd. 44).

115 F 75). Und letztlich müssen auch die Inseln von Talge im Kaspischen Meer (Mela, III, 58), die Hebuden (Solinus, *Appendix*, XII), die sogenannte Aurea (Avienus, *Orbis terrae*, 767-771), in unmittelbarer Nachbarschaft zu Thule, und die Insel, die von Kronos bewohnt wird und im Westen von Britannien liegt (Plutarch, *Über das Gesicht des Mondes*, 941a-942a), genannt werden.

Die nördlichen Regionen Europas sind die Bühne für einige Naturphänomene, die die Menschen der Antike sehr beeindruckten konnten, wenn sie es denn wagten, sie zu erforschen. Namentlich die verlängerte Sonneneinstrahlung um die Zeit der Sommersonnenwende herum stellte solch einen extremen Unterschied zwischen dem Norden Europas im Vergleich zum mediterranen Europa dar, dass diese Zone in den Augen der Ersten, die es wagten, sie zu erforschen, in eine übernatürliche Aura getaucht wurde. Von diesem Phänomen sprechen z.B. Mela (III, 6, 57), der es in 'Ultima Thule' situiert (der gleiche Autor schließt es in seiner Beschreibung der Hyperboreer ein, III, 36-7), und auch Plutarch (*Über das Gesicht des Mondes*, 941d), wo er die Insel des Kronos beschreibt. Dieser Gott ist auch Namensgeber für ein gefrorenes Meer, das Plinius (*nat.* IV, 104) erwähnt. Von einem Meer in diesen Breiten erzählt Tacitus Folgendes:

Jenseits von den Suionen<sup>12</sup> liegt noch ein anderes Meer, träge und beinahe ohne Bewegung. Dass dieses Meer den Erdkreis abrundet und abschließt, wird dadurch glaubhaft, dass der letzte Schein der bereits hinabtauchenden Sonne bis zum Sonnenaufgang in solcher Helligkeit anhält, dass er die Sterne überstrahlt; außerdem – so fügt der Volksglaube hinzu – hört man den Klang der auftauchenden Sonne und sieht Umrisse von Pferden und das strahlenumkränzte Haupt (des Sonnengottes).<sup>13</sup> Nur bis dahin geht – und das darf man glauben – die Welt (*Germania*, 45).

Genau diese übernatürliche Aura, oder jedenfalls das Bewusstsein davon, dass es sich um eine andere Welt handeln würde, konnte darauf Einfluss nehmen, diese Gegenden zum Schauplatz von Utopien und Phantasien zu machen. Die Charakterisierung des Landes der Hyperboreer und seiner Einwohner folgt dem Modell utopischer Länder: Man sprach ihnen ein Klima zu, das immer angenehm und von großer Fruchtbarkeit ist, und man glaubte, dass seine Einwohner die gerechtesten und glücklichsten Menschen der Welt waren, die frei von Krankheiten waren und zudem ein bemerkenswert langes Leben hatten (vgl., z.B. Pindar, *Zehnte pythische Ode*, 24-44, und Hekataios von Abdera, *FGrH* 3a 264 F 7). Im Fall des Landes der Hyperboreer und der Insel des Kronos handelt es sich um Völker, die dem Kult der Götter geweiht waren, und die Griechen glaubten, dass einige Charakteristika des Apollon-Kultes aus dem Land der Hyperboreer stammten (vgl. z.B. Pausanias, I, 18, 5 und X, 5, 7). Der

<sup>12</sup> Vgl. L. De Anna, *Conoscenza* (wie Anm. 4), S. 38, 41-43.

<sup>13</sup> Übersetzung von Arno Mauersberger in: Tacitus, *Germania*, Zweisprachig. Aus dem Lateinischen übertragen und erläutert von A. M., Frankfurt a. M. 1980, S. 97.

ständig andauernde Frühling und die hervorbrechende Fruchtbarkeit waren auch auf den Inseln Talge, Aurea und auf den Hebriden vorhanden. In Bezug auf Thule ist die Eigenschaft, die alle Quellen betonen, die Verlängerung der täglichen Sonneneinstrahlung während eines Zeitraums von sechs Monaten, was dazu führte, dass man dieses Land für den Ruhepunkt der Sonne hielt (Hl. Isidor von Sevilla, *Ethymologiae*, XIV, 6, 4; vgl. Pytheas, fr. 9a Mette, 8 Roseman).

Aber trotz all dieser paradiesischen und heiligen Charakteristika wurden weder das Land der Hyperboreer noch die anderen Regionen der imaginären Geographie des Nordens als Paradies für die Seelen der Toten angesehen. Es existieren nur einige wenige zweifelhafte Zeugnisse, die dem Land der Hyperboreer diese eschatologische Dimension zusprechen (Bacchylides, *Epinikien*, III, 58-60; Diodor von Sizilien, III, 59, 6-7; Sophokles, fr. 956 Radt; Horaz, *Carm.*, II, 20). Dies liegt vielleicht daran, dass Apollon eigentlich weder ein Seelenleiter noch ein Gott des Jenseits ist.

### III. Bilder des heiligen Nordens im Mittelalter

Wie ich schon in der Einleitung erwähnt habe, ist die Vorstellung von Europas Norden im Mittelalter gar nicht positiv gewesen. Zu den historischen Umständen muss man symbolische Motivationen hinzufügen, wie z.B. solche, wie wir sie finden, wenn die Heilige Hildegard von Bingen in dem *Liber divinorum operum simplicis hominis* (I, 4, 48) sagt, dass der Norden auf der linken Seite bleibt (was nichts Gutes verheißt), wenn man nach Osten blickt, wo die Sonne aufgeht (was wiederum Jesus symbolisiert). Nun präsentierte schon eine der ersten Quellen der mittelalterlichen Symbolik, die *Clavis*, die Meliton von Sardes zugeschrieben wird (2. Jahrh. n. Chr.), ein düsteres Bild des Nordens. Wir lesen in diesem Bändchen<sup>14</sup> (3, 43), dass der Norden den Teufel oder die Ungläubigen symbolisiert, denn der Prophet sagte, dass die Flamme des Bösen sich vom Norden her über die Erde ausbreiten wird (und darin gibt es eine Ähnlichkeit zu Jer., 1, 14).<sup>15</sup> Etwas weiter (6, 1, 6) hebt der Autor der *Clavis* diese negativen Konnotationen des Nordens hervor und erinnert an eine Passage des Buches Jesaja, in der der Teufel sagt: "Ich werde mein Haus im Norden haben, und ich werde genauso sein wie der Allmächtige".<sup>16</sup>

Aber es gab auch gelegentliche Wiederbelebungen des Mythos der Hyperboreer. Lassen Sie sie uns schnell durchgehen. Ich meine, dass die Autoren, die dem Mittelalter einige Daten über das Land der Hyperboreer übermitteln hatten, Martianus Capella, VI, 663-4, und der Heilige Isidor von Sevilla, *Ethymologien*

<sup>14</sup> Vgl. J. P. Laurant, *Symbolisme et Écriture. Le cardinal Pitra et la "Clé" de Mélon de Sardes*, Paris 1988.

<sup>15</sup> D. E. Fass, *The Symbolic Uses of North*, in: *Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 37 (1988), S. 465-473.

<sup>16</sup> Vgl. Is., 14, 13, und den Hl. Augustinus von Hippo, *Conf.*, X, 36, 59.

(XIV, 8, 7), waren. Vielleicht war es jene erste erwähnte Passage, auf die Adam von Bremen sich bezog, als er im 11. Jahrhundert (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 12)<sup>17</sup> sagte, dass die römischen Schriftsteller diejenigen Völker, die im Norden von Dänemark wohnen, Hyperboreer nannten und dass Martianus Capella sie in vielen Lobpreisungen anrief. Mit diesem Verweis wurde die Absicht verfolgt, die Völker des Nordens, die das Christentum angenommen hatten, in ein positives Licht zu rücken (vgl. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 21 und 35).

Die große Gelehrsamkeit des Heiligen Isidor von Sevilla erlaubte es ihm, einen der schönsten Aspekte des Mythos der Hyperboreer aufzugreifen: In den *Ethymologien* (XII, 7, 19) sagt er, dass in der Region der Hyperboreer, wenn die Zitherspieler sängen, die Schwäne in großen Gruppen hinzuströmten und mit-sängen (vgl. Aelian, *Über die Natur der Tiere*, XI, 1, der seinerseits Hekataios von Abdera, *FGrH*, 3a, 264 F 12, folgt). Es ist wahrscheinlich, dass Geoffrey of Monmouth hier Isidor von Sevilla folgt, wenn er diese Details wiedergibt (*Vita Merlini*, vv. 1334 ff.).<sup>18</sup>

Wir finden ebenfalls Hinweise auf unsere Hyperboreer im Werk von Robert Grosseteste (*De natura locorum*, pp. 68-9 Baur),<sup>19</sup> Roger Bacon (*Opus Majus*, vol. I, p. 134 Bridges)<sup>20</sup> und Pierre d'Ailly (*Ymago Mundi*, I, 11, vol. I, S. 232-4 Buron<sup>21</sup> und 12, vol. I, S. 238 Buron). Sie versuchten das, was man von dem angenehmen Klima des Landes der Hyperboreer erzählte, mit der Erfahrung der winterlichen Härten der umgebenden Regionen in Einklang zu bringen. Und über dieses angenommene milde Klima wurden die Angaben annehmbar und glaubwürdig, die Mela (III, 37), Plinius der Ältere (IV, 89), Solinus (XVI, 3-5) und Martianus Capella (VI, 664) über die mythischen Hyperboreer gemacht hatten.

Schließlich übersetzte Enea Silvio de' Piccolomini, *Asiae Europaeque elegantissima descriptio*, XIV,<sup>22</sup> in Zurschaustellung klassischer Gelehrsamkeit auf hohem Niveau und mit größerer stilistischer Eleganz als seine Vorgänger (wenn

<sup>17</sup> Vgl. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*, hrsg. von G. H. Pertz, Hannover 1846 (MGH, Scriptores, 7), S. 267-389, Nr. 8.

<sup>18</sup> Vgl. Geoffrey of Monmouth, *Vita Merlini*, in: *La légende Arthurienne. Études et documents*, hrsg. von E. Faral, Bd. 3, Paris 1929, Nachdruck New York 1973.

<sup>19</sup> Vgl. Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste Bischofs von Lincoln, hrsg. von L. Baur, Münster 1912 (BGPhMA, IX).

<sup>20</sup> Vgl. The 'Opus Majus' of Roger Bacon, hrsg. von J. H. Bridges, Oxford 1897, Nachdruck Frankfurt a. M. 1964.

<sup>21</sup> Vgl. "Ymago mundi", *texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d'Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb* [...], hrsg. von E. Buron, Paris 1930.

<sup>22</sup> Vgl. Aeneas Silvius Piccolomini, *Asiae Europaeque elegantissima descriptio*, Venetiis 1477, apud Johannem de Colonia. Wir haben eine spätere Ausgabe (Parisiis, apud Galeotum a prato, ad primam Palatii regii columnam, 1534) verwendet.

auch ohne jedes Interesse an einer kritischen Überprüfung der Daten) wortgetreu fast alles, was Diodor von Sizilien II, 47 über die Hyperboreer gesagt hatte (der seinerseits Hekataios von Abdera, *FGrH*, 3a, 264 F 7, als Quelle nutzte).

Aber abgesehen von diesen Wiederbelebungen des Mythos aus der Antike besteht die eigentlich mittelalterliche Version dieses Mythos darin, dass dem Polarstern und dem Himmelsnordpol heilige Bedeutung zugeschrieben wird. Dies bedeutet eine weitere Manifestation dessen, was auch schon in dem Mythos der Hyperboreer begründet lag: Man sagte, dass sie unter dem Himmelsnordpol wohnten (Mela, III, 36). Lassen Sie uns hier einige mittelalterliche Zeugnisse dessen betrachten, was wir die Heiligkeit des Himmelsnordpols nennen können.

### III. 1. Der heilige Pol im Mittelalter

#### III. 1.1. Der Polarstern

Die Symbolik des Polarsterns im Mittelalter ist sehr bemerkenswert, weil sie mit der des Nordens als Kardinalpunkt kollidiert. Schon in der *Clavis Melitonis*, 3, 28 heißt es, dass der Polarstern<sup>23</sup> die heilige Kirche repräsentiert, und zwar wegen der Heiligkeit der sieben Sterne (dies könnte sich auf die Analogie der sieben Sterne des kleinen Bären und die sieben Sakramente beziehen, obwohl wie es scheint, die Anzahl der sieben Sakramente erst ab dem 13. Jahrhundert offiziell galt).<sup>24</sup> Das Gleiche können wir bei Hrabanus Maurus, *Allegoriae in Sacram Scripturam* (PL, 112, 862), lesen. In *De universo*, 9, 13 (PL, 111, 272-273) sagt Hrabanus Maurus, dass der Polarstern, weil er auf der Achse der Welt liegt, den nächtlichen Raum erleuchtet, ohne jemals unterzugehen. Dies offenbart nicht nur das Leben einiger isolierter Heiliger, sondern symbolisiert gleichzeitig die gesamte Kirche, denn es ist demzufolge sicher, dass die Kirche unter Mühen zu leiden hat, aber dennoch gibt es nichts, was sie zu Fall bringt. Das steht in Einklang mit den Eigenschaften des Polarsterns, die schon in den homerischen Gedichten zum Ausdruck gebracht werden. In der *Ilias*, (XVIII, 489) und der *Odysee*, (V, 275) heißt es, dass dieser Stern niemals im Ozean badet, und der Astronom Eudoxos hat wohl im 4. Jahrhundert Folgendes gelehrt: "Es gibt einen Stern, der immer am gleichen Ort bleibt, und dieser Stern ist der Pol des Universums" (fr. 11).

<sup>23</sup> Der lateinische Text der *Clavis* und auch Hrabanus Maurus und Aldhelmus (s. unten) nennen ihn "Arcturus"; obschon das der Name des Sterns "alpha Bootis" (z. B. bei Ps.-Eratosthenes, Cat., 8) ist, entspricht die Charakterisierung, die wir von diesem Stern in den hier angeführten Texten (bes. bei Aldhelmus) finden, dem Polarstern.

<sup>24</sup> Vgl. Catholic Encyclopedia, Sacraments, Internet: [<http://www.newadvent.org/cathen/13295a.htm#IV>].

Auch spricht Hrabanus Maurus davon (*De universo*, 9, 13 [PL, 111, 273]), dass der Polarstern, der in den kalten Regionen aufgeht, das Gesetz des Alten Testaments repräsentiert (diese zweideutigen Konnotationen des Polarsterns waren schon im 7. - 8. Jahrhundert bei Aldhelmus, *Opera*, S. 72, 13<sup>25</sup> präsent), während die Pleiaden, die im Osten aufgehen, die Gnade des Neuen Testaments repräsentieren. Ihm zufolge wäre also das Gesetz von Norden her gekommen, um mit rauer Strenge den ihm Unterworfenen vorzuschreiben, dass man die einen für ihre Sünden durch Steinigung bestrafe und die anderen mit dem Tode durch das Schwert. Im Gegensatz dazu zeigen die Pleiaden – auch sieben an der Zahl – die Gnade des Neuen Testaments umso klarer, je besser alle Menschen sie ohne Probleme sehen können.

Obwohl die Konnotationen des Polarsterns beunruhigend sind, wenn wir in Betracht ziehen, dass Hrabanus Maurus ihn mit der Kirche in Verbindung bringt, darf man nicht vergessen, dass das irdische Paradies nach Beda, *Hexaem.*, I (PL, 91, 43-44), eine Allegorie der Kirche war, genau wie auch für Hrabanus Maurus, *De univ.*, 12, 3 (PL, 111, 334).<sup>26</sup> Und ein letztes Beispiel für die Heiligkeit des Polarsterns bietet die Legende *Lapsus et conversio Mariae Neptis Habrahae Heremicolae*, II, 2 ff.<sup>27</sup> der Roswitha von Gandersheim, nach der der Polarstern, um den sich das Universum dreht und der nie untergeht, sondern als Stella Maris den Seefahrern den rechten Weg weist, ein Symbol für die Jungfrau Maria ist. Aber auf die ununterbrochene Sichtbarkeit des Pols verwiesen schon Anaxagoras (fr. 1 DK) und Eudoxos (fr. 76). Dies führt uns auf die Fährte, dass man schon in der Antike dem Himmelspol einige Konnotationen von Heiligkeit zuweisen konnte, die man im Mittelalter beibehalten hat. Wir werden gleich noch andere Zeugnisse dieser Heiligkeit des Himmelspols zu sehen bekommen.

#### III. 1. 2. Der Himmelspol und die Achse der Welt

In *De universo* des bereits erwähnten Hrabanus Maurus (*De univ.* 9, 6 [PL, 111, 265 C-D]) heißt es, dass es zwei Punkte gibt, an denen die Welt gehalten wird, der Norden und der Süden. Um sie dreht sich der Himmel, sie symbolisieren die zwei Testamente und verweisen das Leben der Gegenwart auf das Reich in der

<sup>25</sup> Vgl. Aldhelmus (7.-8. Jhd.), *Opera*, hrsg. von R. Ehwald, Berlin 1919, Nachdruck 1984 (MGH, AA, 15).

<sup>26</sup> Über das nach dem Bild des heiligen irdischen Raums begriffene Paradies s. G. Widengren, *Religionens värld*, Stockholm 1945 (erweiterte deutsche Übersetzung: *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969; Spanisch von A. Alemany: *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, S. 139). Auch für die Antike war das Land der Hyperboreer ein Abbild von Delphi: vgl. Hekataios von Abdera, *FGrH*, 3a, 264 F 7 und 12.

<sup>27</sup> Roswitha (ca. 930/940 – 1002), *Lapsus et conversio Mariae Neptis Habrahae Heremicolae*, hrsg. von P. von Winterfeld, Berlin 1902, Nachdruck Berlin/Zürich 1965 (MGH, SS. rer. germ. in usum scholarum separatim editi, 34), S. 148.

Andererseits ist die Erhöhung auch eine numinose Qualität des Himmels, und diese Erhöhung findet ihren höchsten Ausdruck am nördlichen Himmelspol, wie man es schon von Anaxagoras (fr. 1 DK überliefert von Diogenes Laertios, II, 9) und Aratos (I, 19-27) bis zu einem ausgesprochen wichtigen Zeugnis, und zwar dem des Alexander von Aphrodisias in seinem *Kommentar zu den meteorologischen Traktaten des Aristoteles*, S. 70 Hayduck, findet. Es lohnt sich, diesen Text zu übersetzen, weil er Verweise auf Details enthält, die die Basis einer Zuweisung von Heiligkeit zum Pol bilden konnten:

Dafür, dass die Teile, die dem Großen Bären (d.h. dem Norden) zugewandt sind, höher liegen, ist ein gutes Argument, dass [schon] die Mehrzahl der alten Meteorologen glaubte, dass die Sonne nicht vertikal unter der Erde her, sondern horizontal um die Erde herum wandere, und zwar weil dieser Teil der Erde höher sei und die Sonne, wenn sie in diesen Bereich gerate, unsichtbar werde und [so] die Nacht erzeuge.

Außerdem sehe man den Himmelspol immer, und um ihn drehe sich das Universum. Dies sind Charakteristika, auf die schon Eudoxos (fr. 11 und 76 und Ps.-Eudoxos, *Ars astronomica*, col. 6), Aristoteles, *De caelo* (285b 9) und der pseudo-aristotelische Traktat *De mundo* [391b 19-392a 1 ff.], und Euklides, *Phaenomena* (Prooimion, Zeile 64 Menge) hindeuten. Eben dieses griechische Wort "Pol" wird aus der Wurzel des Verbs gebildet, das auf Griechisch "kreisen" bedeutet, wie schon Aristophanes, *Aves* (182-3), feststellte. Und es ist von großer Bedeutung, dass der Pol eine positive Deutung als festes Zentrum erfährt, das immer im oberen Teil des Himmelsgewölbes zu sehen ist und um das sich das gesamte Universum dreht: So sagt z.B. Dionysios von Halikarnassos, *Antiquitates romanae* (II, 5, 3), dass für diejenigen, die nach Osten schauen, die Teile, die im Norden liegen, auf der linken Seite bleiben, aber dass diese mehr Wert hätten, weil sich im Norden das eine Ende der Weltachse erhebt und sich um sie das Universum dreht. Und außerdem, schließt Dionysios von Halikarnassos, sei der eine, als arktisch bezeichnete von den fünf Kreisen, die die Sphäre umkreisen, immer sichtbar.

Die Eigenschaften von Erhöhung und Zentrum in Verbindung mit dem Heiligen erscheinen sehr klar, z.B. im *Merobaudis Carmen* (I, 5-6) aus dem 5. Jahrhundert nach Christus. Und die *Vita Landiberti Episcopi Traiectensis, auctore Stephano* (S. 386, 16 ff. Krusch)<sup>28</sup> sagt, dass Gott in "den höchsten Höhen des Pols" residiere. Aldhelmus, *De virginitate*, XL (S. 292, 9),<sup>29</sup> spricht von der Jungfrau Maria, die verdiente, in ihrem Schoß den "König der Welt und Herrscher des Pols" zu tragen. Und in den Versen 1119 ff. des *Carmen de virginitate* des gleichen Autors erscheint der Pol als Paradies und Sitz der

<sup>28</sup> Vgl. B. Krusch, in: MGH, SS. rer. merov., Bd. 6, Hannover/Leipzig 1913, Nachdruck 1997, S. 385-392, Nr. 12, 2.

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 25.

Zukunft. Hrabanus Maurus fügt hinzu, dass diese beiden deshalb als 'Haltepunkte des Herrn' beschrieben werden, der damit das Firmament befestigt habe (*I Reg.*, 2). Es verleiht der Erdachse eine heilige Bedeutung, und dafür sollte ich noch einige Beispiele bringen. Tatsächlich erscheint der Pol (und zwar nicht der geographische Nordpol, sondern der Himmelspol) implizit mit Gott assoziiert, und von dieser Verbindung gibt es einige heidnische Vorfäuler, wie wir z.B. bei Senecas *Hercules Oetaeus*, 559 sehen, wo Jupiter mit dem Pol assoziiert wird, oder in einem Epigramm aus der *Anthologia Graeca*, XVI, 214, wo es Eros ist, der sich des Pols bemächtigt. Von besonderem Interesse erscheint mir die Verbindung von Kronos mit dem Pol, die wir z.B. in der *Octavia* finden, die Seneca zugeschrieben wird (V. 396). Wir werden noch andere Zeugnisse dieser Assoziation zwischen Kronos und dem Pol sehen, aber man muss dabei in Betracht ziehen, dass in diesen Texten der Begriff "Pol" im Sinne von "Himmel" verwendet wird (z.B. bei Ps.-Seneca, *Octavia*, V. 396; vgl. Ovid, *Amores*, III, 8, 35).

Dennoch scheint es auch, dass Anaxagoras (fr. 1 DK) schon im 5. Jahrhundert vor Christus den Begriff "Pol" verwendet hat, um sich auf den Mittelpunkt des oberen Teils des Himmelsgewölbes zu beziehen. Und in Zeiten des römischen Reichs verwendete man den Begriff "Pol", um den Himmelsnordpol zu bezeichnen (Dio Cassius, *FGrH* 3c, 707, F 4, Zeile 18; Eukleides, *Phainomena*, Prooimion, Zeilen 16 ff. und 64 ff.; Kleomedes, S. 82, Zeile 21 Ziegler) oder auch um den geographischen Nordpol zu bezeichnen (Kleomedes, S. 62-72 Ziegler; Dionysios von Halikarnassos, *Antiquitates romanae*, XIV, 1, 1, 3). Aber man kann in einigen Zeugnissen der Assoziation des Nordens mit dem Heiligen sehen, dass das, was den Himmelsnordpol zu etwas Heiligem macht, die Tatsache ist, dass er den festen Mittelpunkt des oberen Teils des Himmelsgewölbes darstellt. Auf diese Weise versichert der Autor eines Epigramms, das in die *Anthologia Graeca Appendix (Epigrammata demonstrativa*, Nr. 327) aufgenommen ist, dass er, als er den heiligen Tempel der Jungfrau Maria sah, glaubte, das Zentrum des strahlenden Pols zu betreten. Hier wird der Begriff "Pol" im Sinne von "Himmel" verwendet, aber das, was er mit dem Tempel der Heiligen Maria vergleicht, ist genau das Zentrum dieses Himmels. Für diese Art des Vergleichs, in der der Himmel mit dem Tempel in Beziehung gesetzt wird, findet sich eine Vielzahl sowohl christlicher als auch heidnischer Zeugnisse (auch das Land der Hyperboreer wurde als ein heiliger Ort beschrieben, und man sagte nach Diodor von Sizilien, II, 47, dass es dort einen Tempel des Apollon gab). Die Vorstellung des Himmels als Tempel erscheint z.B. bei Seneca, *Hercules furens*, V. 3 und, zum Ende der Antike, bei Dracontius, *De laudibus Dei*, I, 3-4. Dementsprechend gibt es eine Vielzahl von Zeugnissen, in denen umgekehrt die Tempel mit einer Vorstellung des Himmels bedacht werden, z.B. bei Diodor von Sizilien (XVIII, 27, 4) und in der *Anthologia Graeca Appendix (Epigrammata demonstrativa*, 302, 303, 305, 312, 323 und 382).

Glückseligen. Es heißt dort, dass der Ewige Vater, dessen Gesetze den Heiligen den Sieg beschert, die Pfeile zerbrach, die die Märtyrer quälten, und dass diese "zu den hohen Gewölben des himmelhohen Pols" gelangten. Auf diese spielt das Gedicht auch als Heimstatt der Heiligen und Märtyrer an (auch in den Versen 1227, 1881 und 2861/2). In den *Vita et Miracula Sancti Bononii abbatis Locediensis*, 10,<sup>30</sup> heißt es einfach, dass die heilige Hauptfigur zum "unbeschreiblichen Ruhm der Pole" aufstieg.

Und dieser höchste Punkt im Himmel ist demnach der Sitz Gottes und der Glückseligen, und auf ihn verweisen die "hohen Gewölbe des himmelhohen Pols", die in den genannten Texten erwähnt werden, so wie auch in den Versen 5703/4 der *Vita metrica s. Anselmi Lucensis episcopi auctore Rangerio*.<sup>31</sup> Diese sind besonders interessant, weil sie darauf verweisen, was die Engelschöre als Loblied des Triumphs in den Gipfeln des Pols singen. Und in dem Traktat *Musica disciplina* des Aurelianus Reomensis (9. Jh.) sagt dieser, dass die Engel auf dem Gipfel der Sterne die Loblieder auf den Herrn sängen,<sup>32</sup> ein weiterer Hinweis auf den Himmelsnordpol in Bezug auf seine zentrale und erhöhte Stellung im Himmelsgewölbe.

Dass der Gesang der Engel genau im allerhöchsten Punkt des Pols angesiedelt wird, ist ein interessanter Aspekt, weil er vielleicht eine Spur für eine Untersuchung legt, der wir im Rahmen dieses Vortrags nicht bis zum Ende nachgehen können. Ich möchte nur darauf verweisen, dass Texte wie der oben erwähnte vielleicht erlauben, von einer Relation zwischen dem Himmelspol und der kosmischen Musik zu sprechen. Der Heilige Ambrosius von Mailand spricht von dem Gesang der Engel als Loblied auf den Herrn, und in diesem Kontext (*Enarrationes in XII psalmos Davidicos*, [PL, 14, 921-2]) erwähnt er auch die Weltachse, die sich mit der Sanftheit eines ununterbrochenen Liedes dreht und deren Klang man an den Grenzen der Erde hört. Es scheint, dass man am Himmelsnordpol diese kosmische Musik hört, die, wenn auch nicht durch die Sterne, so doch durch die Weltachse hervorgerufen wird. Diese Klänge, die von der Weltachse produziert werden, welche der Heilige Ambrosius mit ähnlichen Begriffen charakterisiert wie die Sphärenharmonie (z.B. in Ciceros *Somnium Scipionis*, V, 3 = *De re publica*, VI, 18), werden also mit dem gleichen Ort (dem Himmelsnordpol) in Verbindung gebracht wie der Gesang der Engel oder der Glückseligen in den Textpassagen, die ich zuvor dargestellt habe.

<sup>30</sup> Hrsg. von G. Schwartz u. A. Hofmeister, Leipzig 1934, Nachdruck 1976 (MGH, SS., 30, II. Teil), S. 1023-1033, Nr. 33.

<sup>31</sup> Hrsg. von E. Sackur, G. Schwartz u. B. Schmeidler, Leipzig 1929 (MGH, SS., 30, II. Teil), S. 1152-1307, bes. S. 1275.

<sup>32</sup> Vgl. *Musica disciplina*, hrsg. von M. Gerbert, Scriptorum ecclesiastici de musica sacra potissimum, 3 Bde., St. Blasien 1784, Nachdruck Hildesheim 1963, I, S. 27-63, bes. S. 61; Internet: [[http://www.music.indiana.edu/tml/9th-11th/AURMUS\\_TEXT.html](http://www.music.indiana.edu/tml/9th-11th/AURMUS_TEXT.html)].

Diese Assoziationen mit Vorstellungen und Ideen gehen vom *Alten Testament* aus: im Buch *Hiob* (37, 22) lesen wir, dass sich vom Norden her ein goldener Schein erhebt und über ihm der unendliche Ruhm Gottes aufsteigt. Andererseits wird das Loblied des Herrn von den Engeln und den Sternen gesungen (*Psalms* 148, 2-4; *Hiob*, 38, 7), und dank des *Psalms* 150, 3-5 wissen wir, dass das Loblied Musik ist (vgl. Clemens Alexandrinus, *Ecl.*, 8, 9, 1). In den biblischen Texten, die ich erwähnt habe, scheint es so zu sein, dass die Engel für die kosmische Musik verantwortlich sind. In Griechenland finden wir ebenfalls einige Gottheiten, die mit den Sternen oder mit unterschiedlichen Regionen des Universums in Verbindung gebracht werden. Gottheiten, die auch singen (und auf diese Weise die Harmonie der Sphären herstellen) und mit den Engeln das ikonographische Element der Flügel gemein haben, sind die Sirenen, die in dem Mythos des Er erscheinen (Platon, *Staat*, 617b). Vielleicht sollte ich an dieser Stelle von den *lynxes* sprechen, eine seltsame Art von Gottheiten, die bestimmte Charakterzüge mit den Engeln und Sirenen teilen und die auch mit den Polen in Verbindung gebracht werden.<sup>33</sup> Wir sollten uns also einen kleinen Exkurs über diese *lynxes* erlauben.

Lassen Sie mich mit der Feststellung beginnen, dass mit *lynx* "Wendehals"<sup>34</sup> gemeint war (*lynx torquilla*, ein Vogel, der als Talisman gebraucht wurde, um die untreuen Geliebten zurückzubringen),<sup>35</sup> und später "Verzauberung"<sup>36</sup> bedeutete. Unter den Neuplatonikern bezeichnete das Wort im Plural Götter nach einer hierarchischen Ordnung, die einem Grad der Emanation des Universums entsprach (Damaskios, *De principiis*, I. Bd., S. 286 und 307 Ruelle). Aber davon abgesehen, assoziierte man die *lynxes* mit den unterschiedlichen Regionen des Universums, so in den *Oracula chaldaica*, 76, die von Damaskios zitiert werden (*In Parmenidem*, S. 59, 23 ff. Ruelle). Und in *In Parmenidem*, S. 95, 11 ff. Ruelle, weist Damaskios ihnen die Funktion zu, die Seelen nach oben zu geleiten: In all dem sind sie wie die pythagoreischen Sirenen und Musen (Plutarch, *Quaestiones convivales*, IX, 14, 6, 2, 745 d 8-e 3; Proklos, *III. Hymne*, vv. 6-8), oder wie die Hierarchien der Engel des Judentums und des Christentums, die auch mit Sternen assoziiert werden oder doch zumindest mit Regionen des Universums (*Ascensio Jesaiae*, 7, 15, 19, 21, 29 und 33<sup>37</sup> für das Judentum; Kyrrill von Jerusalem, PG, 33, 704 und Cosmas Indicopleustes, 2, 84 und 97 für das

<sup>33</sup> Vgl. Francisco Molina Moreno, *Las sirenas pitagóricas y su trasfondo* (Vortrag auf dem X. spanischen Kongress für klassische Studien vom 21. bis zum 24. September an der Universität Alcalá de Henares Madrid).

<sup>34</sup> Vgl. Aristoteles, *Historia animalium*, 504 a 12; ders., *De partibus animalium*, 695 a 23, und Aelian, *De natura animalium*, 6, 19.

<sup>35</sup> Vgl. Theokrit, *Idyllia*, 2, 17.

<sup>36</sup> Aristophanes, *Lysistrata*, 1110, und Lukian, *De domo*, 13, 6.

<sup>37</sup> Vgl. Ascensio Isaiae, griechische Fassung, hrsg. von E. Norelli, Turnhout 1995 (*Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*, 7: Textus; 8: Commentarius, Indices).

Christentum). Und sie führen ebenfalls die Seelen der Gerechten ins Paradies (Lc., 16, 22).

Außerdem besitzen den antiken Beschreibungen zufolge die Sirenen eine Besonderheit, die Philostratus erlaube, sie mit den Figuren mesopotamischer Kunst in Verbindung zu bringen, die, nach diesem Autor, eben diese *lynges* repräsentieren. Die Sirenen hatten, so wie Apollon, eine prophetische Gabe (Od., 12, 189-91). Und Pindar (fr. 52 i Snell-Maehler, vv. 63 ff.) spricht von einem Tempel des Apollon, der mit *Keledones* geschmückt sei. Dies sind Figuren, die die Antike mit den Sirenen identifiziert.<sup>38</sup> Seinerseits beschreibt Philostratus in VA, 6, 11 genau den gleichen Tempel wie Pindar (fr. 52 i Snell-Maehler, vgl. auch Pausanias X, 5, 5 ff.), doch Philostratus gebraucht das Wort *lynges* anstatt von *Keledones* und sagt, dass diese *lynges* die Überzeugungsgabe der Sirenen hätten. Außerdem spricht Philostratus davon, dass die Dachkonstruktion des babylonischen Königspalastes (VA, 1, 25) den Himmel repräsentierte und das von ihr vier *lynges* herabhängen, die von den Magiern "Zungen der Götter" genannt wurden.

Andererseits sagen die *Kurzgefaste und knappe Übersicht der Lehren der Chaldäer* von Psellos<sup>39</sup> und der 17. Brief von Michael Italikos,<sup>40</sup> dass die *lynges* chaldäische Gottheiten seien, und Proklos, *Kommentar zu Platos Parmenides*, 1199, 36 und *Kommentar zu Platos Kratylos*, 71, 114, stellt sie als Wesen dar, die zwischen dem Herrn und der Welt stehen. All dies läßt uns an den Nahen und Mittleren Osten denken, zumal auch die Engel des Judentums und Christentums hierarchisiert sind,<sup>41</sup> mit unterschiedlichen Regionen des Universums assoziiert werden, die Seelen in den Himmel geleiten und Mittler zwischen Gott und der Welt sind. Außerdem nähern die Flügel sie den Sirenen und der Welt der Vögel an, auf die der Name der *lynges* verweist.<sup>42</sup> Und schließlich sind nach Proklos, *Kommentar zum ersten Buch der Elemente des Euklides* (S. 91, 3 Friedl.), die Zentren aller Sphären und der Pole Symbole der "lyngischen" Götter.

#### IV. Rückkehr zur Antike: noch einige Bilder des heiligen Nordens

Andere Gottheiten, die in der Antike mit dem Himmelspol assoziiert wurden, sind Rhea (Proklos, *Kommentar zum ersten Buch der Elemente des Euklides*, S. 90, 14 Friedl.) und Kronos (nach Proklos, *Kommentar zu Platos Staat*, II, 213), wobei außerdem die Weltachse als ein Symbol der Göttin, die das Leben spendet, gesehen wird. Hierbei handelt es sich wahrscheinlich um Rhea, wenn

<sup>38</sup> Vgl. Pausanias, X, 5, 12.

<sup>39</sup> E. Des Places, *Les oracles chaldaïques*, Paris 1971, S. 185 u. 189.

<sup>40</sup> Ebd., S. 213-215.

<sup>41</sup> Aber man muss beachten, dass die Musen und Sirenen nicht hierarchisiert sind.

<sup>42</sup> Und die Vögel wurden als Boten der Götter betrachtet; vgl. II., 24, 292.

man das Scholion zu Apollonios Rhodios, I, 1098 in Betracht zieht. Die 27. orphische Hymne, vv. 4 ff., ruft Kybele an, die mit Rhea als Herrin des Pols und des Throns des Zentrums der Welt und als Mutter aller Geschlechter der Götter und Menschen identifiziert wird. Andererseits ist Rhea auch die Frau von Kronos (Il., XV, 187; Hesiod, *Theogonie*, 453 f.; Ps.-Apollodor, I, 4; Pausanias, VIII, 8, 2), und die Pythagoreer nennen die Konstellationen des Kleinen und Großen Bären "Hände von Rhea" (Porphyrios, *Pythagorasbiographie*, 41). Es ist meiner Meinung nach wahrscheinlich, dass diese Götter am Pol ihren Platz haben (also an einem Punkt, in dem nach einer von Aristoteles, *De spiritu*, 484b 11 angeregten Idee der kosmogonische Prozess seinen Anfang nahm<sup>43</sup> und dessen Vorhandensein in der griechischen Kosmologie ich bisher noch nicht habe untersuchen können). Denn man brachte diese Götter mit dem Beginn der Welt in Verbindung, d.h. mit dem goldenen Zeitalter: Der "große König des alten Pols und der vorherigen Welt" (Martial, *Epigramme*, XII, 62, 1) ist Kronos, da die folgenden Verse sagen: Unter seiner Herrschaft mußte man nicht arbeiten, und es gab weder Blitze von Königen (ein Verweis auf die Blitze des Zeus) noch Personen, die sie verdient gehabt hätten. Dies stimmt mit der Charakterisierung des goldenen Zeitalters überein (bei Hesiod, *Werke und Tage*, vv. 109 ff.; Tibull, I, 3, 35-48, und Ovid, *Met.*, I, 89-112.). Dass Kronos, der Herr des goldenen Zeitalters, mit dem Himmelspol assoziiert ist, stimmt mit seiner Situierung auf einer Insel im äußersten Nordwesten des Atlantischen Ozeans in dem Mythos von Sila überein, der von Plutarch erzählt wird (*Über das Gesicht des Mondes*, 941a-942a). Diese Insel trägt auch Züge der Inseln der Seligen, über die ebenfalls Kronos herrschte (Hesiod, *Werke und Tage*, vv. 168 und ff. und Plutarch, *Sertorius*, 8). Hier ist es bedeutsam, dass diejenigen, die zur Insel des Kronos gingen, gemäß dem Mythos von Sila eine Wiedergeburt erfuhren (Plutarch, *Über das Gesicht des Mondes*, 941c).

Die antike Vorstellung, dass Kronos auf einer Insel im äußersten Nordwesten der Welt ausruhe (wie es in Plutarchs Traktat *Über das Gesicht des Mondes* dargestellt ist), gibt uns Anlass zur Reflexion. Auch von 'Ultima Thule' glaubte man, dass dies der Ort war, wohin die Sonne sich wandte, wenn sie unterging (Nikephoros Gregoras, *Historia romana*, Bd. III, S. 517), oder dass sie sich dort während der Sommer Sonnenwende aufhielt (Hl. Isidor von Sevilla, *Etymologien*, XIV, 6, 4). Man glaubte, dass die nördlichen Regionen der Ort seien, wo die Sonne ihre natürliche Ruhestatt nach ihrem Durchlaufen des Himmels gewölbes habe. Denn nach Geminus, *Einführung in die Phänomene*, VI, 8 f. (= *Sphaeropoiea*, F 376a, 6, 8 f., S. 261, 11 bis 263, 3), hatte Pytheas erzählt, dass die Eingeborenen dieser Regionen ihm gezeigt hätten, wo die Sonne sich zur Ruhe lege (= Pytheas, fr. 9a Mette, 8 Roseman). Offensichtlich korrespondieren

<sup>43</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 8. Aufl., Paris 1980 (span.: übers. von A. Medinaveitia, *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2. Aufl., Madrid 1981, S. 379-384).

die nordwestlichen Regionen, von denen die Antike sagte, dass dort Thule und die Insel des Kronos waren, mit dem Punkt, wo die Sonne im Sommer untergeht, und es ist mehr als wahrscheinlich, dass Pytheas seine Forschungsreisen im Sommer unternahm. Was uns hier interessiert, ist die Beobachtung, dass der Norden und der Westen in der Antike die Eigenschaft teilen, Ruhepunkt der Sonne zu sein. Dies entspricht einem Grundschema, das durch die Sonnenwende statt durch die Kardinalpunkte bestimmt ist.<sup>44</sup>

Letztlich teilen sich die Insel, auf der Kronos ausruht, und die Insel Thule, wo die Sonne ausruht, ihre Lage im Nordwesten. Dies kann andererseits mit einigen Zeugnissen übereinstimmen, die Kronos und die Sonne miteinander in Verbindung bringen, eine Verbindung, die Diodor von Sizilien, II, 30, 3, den Babyloniern zuschreibt. Dieses Zeugnis entstand, bevor Plutarch seinen Mythos von Sila aufschrieb, in dem die Insel des Kronos genannt wird. Andere Zeugnisse dieser Verbindung von Kronos und Sonne finden sich bei Theon von Smyrna, S. 130, 22-23 Hiller, und bei Servius, *Kommentar zu Vergils Aeneis*, I, 729. Und wenn diese Assoziation von Kronos und Sonne mit der Lage der Insel des Kronos im äußersten Nordwesten der Welt zu tun haben konnte, dann kann gleichzeitig die Situierung eines imaginären Landes im äußersten Norden,<sup>45</sup> das Apollon geweiht war (namentlich das Land der Hyperboreer), mit einer Assoziation von Apollon und der Sonne zu tun haben, eine Verbindung, die doch so problematisch ist, dass ich einen kleinen Überblick anbieten sollte.

Moreau<sup>46</sup> hat schon in den homerischen Gedichten Eigenschaften Apollons aufgezeigt, die erlauben, von seiner Verbindung mit der Sonne zu sprechen. Gehen wir auf die offensichtlichsten ein. Beide sind leuchtend (man nennt Apollon *Phoibos*, seit *Il.*, I, 43; vgl. *Homerische Apollonhymne*, vv. 440 und ff.). Die Pfeile, die Apollon schleudert, d.h. die Strahlen der Sonne (*Od.*, 5, 479, für die Sonne; *Homerische Apollonhymne*, 45, für den Gott von Delphi) sind Grundlage dafür, dass man Apollon den 'Schleuderer' oder 'Werfer' nennt (*Il.*, IX, 404), mit einem sehr ähnlichen Ausdruck also (mit der gleichen Bedeutung), wie der, mit dem die Sterne bezeichnet werden, die auch Strahlen aussenden (Ptolomaïos, *Tetrabiblos*, III, 11, 10). Man sollte hier hinzufügen, dass beide mit der Zahl Sieben in Verbindung stehen: Apollon wurde am Siebenten des Monats geboren (Hesiod, *Werke und Tage*, 770, und vgl. Kallimachos, *Delos-hymne*, vv.

<sup>44</sup> Vgl. A. Ballabriga, *Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, S. 175-176.

<sup>45</sup> Oder Nordwesten, nach Hekataios von Abdera, FGrH 3a, 264 F 7.

<sup>46</sup> Vgl. A. Moreau, *Quand Apollon devint Soleil*, in: A. Bakhouche, A. Moreau et J.C. Turpin (Hrsg.), *Les astres. Actes du Colloque International de Montpellier*, 23-25 mars 1995, Montpellier 1996 (Séminaire d'Études des Mentalités Antiques, Publications de la Recherche, Université Paul Valéry, Bd. I), S. 11-35. Vgl. auch P. Boyancé, *L'Apollon solaire*, in: *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris 1966, S. 149-170.

249 ff.), und Julian, *Or.*, V, 172c-d, nennt die Sonne die "der sieben Strahlen". Aischylos hat schon Orpheus eine Identifikation zwischen Apollon und Helios zugeschrieben (S. 138 Radt, überliefert von Ps.-Eratosthenes, *Catasterismi*, 24 = T. 113 Kern, und vgl. Fr. 172 Kern), und Menander der Rhetor, *De epideicticis*, S. 6 Russell-Wilson, weist Parmenides (A 20 DK) und Empedokles (A 23 DK) die gleiche Identifikation zu. Andere Zeugnisse der Assoziation von Apollon mit der Sonne sind – und zwar schon in einem pythagoreischen Orbit – die 34. orphische Hymne und die 37. Dissertation, 4-5, von Maximus Tyrius. Beide haben schon einen Vorläufer im 5. Jahrhundert v. Chr.: Namentlich Oenopides von Chios, Fr. 7 DK, der augenscheinlich gesagt hat, dass die Sonne "Loxias" hieß, weil sie die Ekliptik entlangwandere, die in Bezug auf den Äquator geneigt sei (geneigt = griechisch *loxé*). Aber es ist auch so, dass "Loxias" ein Epitheton Apollons war (seit Bacchylides, *Epimikien*, XIII, 148). Moreau hat diese Assoziation von Apollon und Sonne mit derjenigen in Verbindung gebracht, die zwischen Apollon und dem Land der Hyperboreer vermittelt.<sup>47</sup> Er dreht dabei die Argumentation von Kerényi<sup>48</sup> um: Demnach sei die Assoziation Apollons mit dem Land der Hyperboreer ein Beweis für seinen Sonnencharakter, denn in diesem Land würde sich im Sommer das Sonnenlicht über ganze Tage erstrecken.

#### V. Zusammenfassung

In all diesen Zeugnissen finden wir das, was den Kern des Mythos der Hyperboreer ausmacht: Die Heiligung des Pols, der als fester Punkt im oberen Teil des Himmelsgewölbes verstanden wird und durch den die Weltachse verläuft, die Himmel und Erde verbindet.<sup>49</sup> Während die Ursprünge der Legende der Hyperboreer in den Ritualen des Apollon-Kultes in Delos und Delphi lagen, nach denen man sich ein Land vorstellte, aus dem Apollon kam und aus dem seine Verehrer ihm Opfergaben sandten,<sup>50</sup> wurde ausgehend von einer Volksetymologie die Vorstellung entwickelt, dass dieses Land sich in einer Region befand, die sich vom äußersten Nordosten bis zum äußersten Nordwesten der bekannten Welt erstreckte. Auf diese Vorstellung konnten auch bestimmte Aspekte Apollons Einfluss nehmen, die auf den Norden Europas verweisen und die sich der keltischen Religion annähern<sup>51</sup> (so wie auch die vorhandenen Handels-

<sup>47</sup> Moreau, Apollon (wie Anm. 46), S. 26-28.

<sup>48</sup> Vgl. K. Kerényi, Apollon, Wien 1937, S. 48.

<sup>49</sup> Eliade, *Traité* (wie Anm. 43), S. 304-305 und 377-380 und W. Schmied-Kowarzik, *Frühe Simbolder des Kosmos*, Ratingen-Castellaun-Düsseldorf 1974.

<sup>50</sup> L. R. Farnell, *The Cults of Greek States*, Oxford 1896-1905, Nachdruck New York 1977, Bd. 4, S. 99.

<sup>51</sup> F. M. Ahl, *Amber, Avallon and Apollo's Singing Swan*, in: *AJPh* 103 (1982), S. 373-411 und M. Mund-Dopchie, *La survie littéraire de la Thulé de Pythéas*.

kontakte zwischen Griechenland und den Küsten des Ostseeraums)<sup>52</sup>. Aber offenkundig ist die Verbindung dieses imaginären Volkes mit dem Pol und der Weltachse in Texten wie dem von Mela (III, 36), Plinius dem Älteren (*nat.*, IV, 89) oder Martianus Capella (VI, 663-664, S. 329, 9-16 Dick). Und in Bezug auf die Weltachse hatte Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, I, 1, gesagt, dass es in den kalten Regionen weniger Krankheiten gebe, weil die Mehrzahl der dortigen Völker nach seiner Ausdrucksweise "unter der arktischen Achse" geboren würden. Dies war eine – wenn auch unter bio-geographischen Aspekten zweifelhafte – Weise, mythische Grundschemaschemata in die Ethnologie zu übertragen. Diese mythischen Grundschemaschemata, nach denen man davon ausgeht, dass der Himmelspol der Punkt sein kann, von dem die Kosmogonie ihren Anfang nahm, können auch die Assoziation des Pols mit den Göttern rechtfertigen, die mit dem Goldenen Zeitalter in Verbindung stehen (wie Kronos und Rhea). Der Fall der neuplatonischen *lynges* ist bei unserem derzeitigen Kenntnisstand weiterhin problematisch.

Nachdem der Apollon-Kult (abgesehen von gelegentlichen gebildeten Re-miniszenzen des Mythos der Hyperboreer beim Hl. Isidor von Sevilla, Adam von Bremen, Geoffrey of Monmouth, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Pierre d'Ailly oder Enea Silvio de' Piccolomini) verschwunden ist, kommt diese Heiligkeit der Weltachse und des Pols in der Vorstellung des westlichen Christentums im Mittelalter in anderer Weise zum Ausdruck: die heilige Symbolik des Polarsterns (*Clavis Melitonis*, 3, 28; Hrabanus Maurus, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, PL, 112, 862; Roswitha, *Lapsus et conversio Mariae Neptis Habrahae Heremicolae*, II, 2 ff.) oder die Assoziation des Pols mit Gott. In den Zeugnissen, die diesen letzten Punkt betreffen, darf man 'Pol' nicht im Sinne von 'geographischer Nordpol' verstehen (der, soweit wir wissen, im Mittelalter überhaupt keine positive Konnotation hatte), sondern als 'Himmelsnordpol', oder sogar in seinem weiteren Sinn als 'Himmel', eine Bedeutung, die der Pol schon in der Antike hatte. Das, was dazu führte, dass der Pol mit Gott assoziiert wurde, war die Tatsache, dass er der feste Punkt im oberen Teil des Himmelsgewölbes war. Und von dem Moment an, in dem er mit Gott assoziiert wurde, konnte er auch als Heimstatt der Seelen der Glückseligen vorgestellt werden. Diese Assoziation mit Gott reproduziert die Assoziation mit Apollon, Kronos, Rhea und den mysteriösen heidnischen Sirenen ähnlich waren, und andererseits die Harmonie der Sphären verantwortlichen Christentum für die Himmelsmusik seitens den Engeln, die im Judentum und Christentum für die Himmelsmusik zuständig waren. Diese kosmische Musik bestand aus dem Lobgesang des Herrn, den man nach dem Traktat von Aurelianus Reomensis (*De musica disciplina*) "auf dem Gipfel der Sterne" hörte. Dieser Gipfel der Sterne könnte

permanence des schémas antiques dans la culture européenne, in: L'antiquité classique 59 (1990), S. 79-97.

<sup>52</sup> Dion, La notion (wie Anm. 2).

eine Anspielung auf den Himmelsnordpol sein, unter dem nach der Vorstellung der Antike das utopische Land der Hyperboreer lag, das auch einem Gott geweiht war, dem man in Gesängen huldigte (Pindar, *Zehnte pythische Ode*, vv. 37 ff.; Hekataios von Abdera, *FGrH*, 3a, 264 F 7), wie dies auch die Seligen im christlichen Paradies tun. Sowohl im Heidentum als auch im Christentum machten die Eigenschaften der Erhöhung und der Festigkeit und der Bezug zu der Weltachse aus dem Himmelsnordpol etwas Heiliges.