

Florian SOMMER

Universität Zürich

„IRDISCHE HERREN“? – LASITIUS’ *Zemopacios* ONOMASTISCH BETRACHTET

Terrestrial Lords? An onomastic view on *Zemopacios* in Lasitius

Zusammenfassung. Der folgende Aufsatz argumentiert dafür, dass sich *Zemopacios* in der Götterliste von Lasitius’ *De diis Samagitarum* [...] auf alle im nachfolgenden Text aufgezählten Gottheiten bezieht. Eine solche Ausweitung des Bezugsrahmens wurde ermöglicht durch eine sekundäre Bezugnahme des Theonyms auf das Adjektiv *žemas* „niedrig“. Dies hatte zur Folge, dass sich der Name den Appellativa annäherte.

Schlagworte: Onomastik; Baltische Religion; Neulatein; Žemėpatis; Lasitius.

Abstract. The present paper presents evidence for treating the expression *Zemopacios* in Lasitius’ *De diis samagitarum* [...] as referring to the totality of divinities enumerated in the text’s catalogue of gods. Such an extension of reference was made possible by secondarily motivating the name as if connected with *žemas* “low”. Consequently, *Zemopacios* adopted traits of an appellativum.

Keywords: onomastics; Baltic religion; Neo-Latin; Žemėpatis; Lasitius.

Lasitius’ *De diis Samagitarum*¹

De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum, & falsorum Christianorum von Johann Lasitius (Jan Łasicki) darf als eines der wichtigsten Zeugnisse für die pagane Mythologie und nicht-christliche Religion im Baltikum der Frühen Neuzeit gelten.² Auch wenn der Text nicht auf eine

¹ Vor vielen Jahren war ein Vortragszyklus, den Bonifacas Stundžia an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg hielt, meine erste Begegnung mit der litauischen Sprache. Von der ehrwürdigen Tradition akademischer Festschriften wusste ich – damals in meinen ersten Semestern – noch wenig (von Lasitius’ und den samogitischen Göttern einmal ganz zu schweigen). Umso mehr es mir eine Freude, nun dem Jubilar diesen kleinen Beitrag zur baltischen Theonomastik widmen zu dürfen.

² Siehe Ališauskas (2012) als jüngste monographische Behandlung für einen Überblick. Aus der älteren Literatur ist insbesondere Mannhardt (1936, 341–401) zu nennen. Über die baltistische Forschung hinaus sind Lasitius’ samogitische Götter durch Usener 1929 bekannt geworden.

bloße Materialfundgrube für eine Rekonstruktion religiöser Vorstellungen des Heidentums des 16. Jahrhunderts reduziert werden sollte, und die übrigen Teile des Textes für eine korrekte Einordnung derselben unerlässlich sind, so ist es doch unbestreitbar die Götterliste in der Mitte des Textes, die aufgrund ihres singulären Informationswerts das Werk aus der Masse der neulateinischen Literatur der Zeit heraushebt.³ Auch im Gesamtschrifttum der Quellen zur baltischen Mythologie und Religion zeichnet sich der Text dahingehend aus, dass Lasitius auf engstem Raum mehr Götter nennt und charakterisiert als sonst ein sich mit der Materie befassender Autor. Dieser onomastische Reichtum hat jedoch auch den Argwohn manches Gelehrten geweckt und die schiere Zahl samogitischer Theonyme bei Lasitius wurde als Argument gegen ihre Authentizität verwendet (vgl. die Gegenstimmen Mikhailov 1997, 450 und Ališauskas 2012, 40–41). Als Katalysator für solche Zweifel wirkte auch der Eindruck einer wahllos zusammengestellten Sammlung von Götternamen. So hat Wilhelm Mannhardt in diesem Abschnitt von *De diis* noch „einen ohne systematische Gliederung und ersichtliche Ordnung niedergeschriebenen Bericht“ (1936, 366) gesehen. Die rezente Forschung betont hingegen in der Tendenz die ordnungsstiftenden Aspekte im Text: Eine gewisse Systematik nimmt Norbertas Vėlius (in BRMŠ 2, 576; vgl. auch Mikhailov 1997, 451), der die Position einer Gottheit innerhalb der Liste für relevant erachtet und eine hierarchisch absteigende Anordnung nach Wirkungsbereichen postuliert, die aber immer wieder miteinander kontaminiert worden seien. Die feinkörnigste Strukturanalyse stammt ohne Zweifel von Ignas Narbutas.⁴ Narbutas (2003) setzt für den Götterkatalog eine Makrostruktur in Form einer Gliederung nach Tätigkeits- und Zuständigkeitsfeldern an, innerhalb derer dann für Unterbereiche Götter als Paarungen bzw. Triaden angeordnet seien. Evident nicht mit dem Schema der Paarigkeit in Einklang zu bringende Textpassagen müssen zwangsläufig für außerhalb dieser Strukturprinzipien stehende Fragmente erklärt werden (Narbutas 2003, 618), was für manche Fälle wahrscheinlicher scheint (die Sippengötter im letzten Abschnitt auf S. 47) als für andere (*Tavvals* auf S. 47, der sich als *auctor facultatum* weder dem folgenden Paar *Orthus* –

³ Das gilt nicht zuletzt auch für Lasitius' übrige Schriften selbst, denen auch nicht ansatzweise vergleichbares wissenschaftliches Interesse entgegengebracht wird. Zu Lasitius' Leben und seinen Werken siehe Wotschke (1925) und Barycz (1973).

⁴ Ein mehrfach untergliedertes Strukturschema mit bis zu vier Ebenen bietet für den Gesamttext auch Ališauskas (2021, 153–159).

Ezernim noch den beiden vorangehenden Waldgöttern *Kierpiczus* – *Silinczus* zuordnen lässt).⁵

Im Folgenden sollen jedoch weder die gesamte Struktur des Götterkatalogs in den Blick genommen noch der Frage nachgegangen werden, ob bzw. inwieweit diese Struktur ein paganes Pantheon und eine damit assoziierte Kosmologie abbildet. Stattdessen soll einer der Einträge in Nahaufnahme behandelt werden, der nicht nur an sich sondern auch für die Struktur und das Verständnis der gesamten Liste von entscheidender Relevanz ist: *Zemopacios* (ein lateinischer Akkusativ Plural).

***Zemopacios* im Kontext**

Nachdem Lasitius über Geographie, Geschichte und Brauchtum berichtet hat, wird auf Seite 46 des Drucks die Thematik der samogitischen Götter angeschnitten (Lasitius’ Text beginnt auf S. 42 und endet auf S. 58). Die Überleitung fällt dazu beinahe anekdotisch aus: Der Widerwillen der Samogiten gegenüber einer durch den polnischen Adligen Iacobus Lascouius angeordneten Baumfällung wird begründet mit: *deos enim nemora incolere persuasum habent* (S. 46). Hierauf folgt das Exempel eines namenlosen Bauern, der ihm schädliche Götter unter der Rinde der Bäume vermutet und diese zur Bestrafung schält.⁶ Das nach Ausweis des Titels eigentliche Thema des Textes – die Götter – wird durch einen gelehrten Verweis auf Hesiod angekündigt: die Zahl der samogitischen Götter sei beinahe so groß wie die anderer bei Hesiod (*Tantus pene est numerus, quantus aliorum apud Hesiodum*). Dieser Verweis auf den antiken Epiker ist nicht als ornamental-gelehrte Namensnennung zu verstehen, sondern es handelt sich um allusive Leserführung, die durch Herstellung von Intertextualität erlaubt, das Folgende einzuordnen.

Im Anschluss an diesen Verweis auf Hesiod wird das erste Theonym genannt: *Auxtheias Vissagistis*, dessen Träger per Apposition als *Deus* klassifiziert wird. *Nam praeter eum, qui illis est Deus Auxtheias Vissagistis, Deus omnipotens atq; summus, permultos Zemopacios, id est, terrestres ij venerantur, qui nondum verum Deum Christianorum cognouerunt.* „Denn außer dem, der für sie der Gott Auxtheias Vissagistis ist, der allmächtige und höchste Gott,

⁵ Anhand der beiden von Narbutas angenommenen Paare lassen sich jedoch gut die Probleme dieses Ansatzes aufzeigen: Die Waldgötter *Kierpiczus* und *Silinczus* können sich ebenso zusammen mit dem direkt vorangehenden Paar *Modeina* und *Ragaina* als Vierergruppe zusammenfassen lassen. *Orthus* ist kein Theonym sondern ein Gewässername.

⁶ Der Ernst dieser Handlung wird erst in der weiteren Perspektive verständlich (siehe dazu Mannhardt 1904, 26–31).

verehren sie, die den wahren Gott der Christen noch nicht kennen, sehr viele *Zemopacios*, d.h. irdische [Götter].“ Dass sich hinter *Auxtheias Vissagistis* trotz der von Lasitius vermuteten Unkenntnis der als *aukštėjas visagalšis* angerufene christliche Gott verbergen wird, hat zuletzt Vildžiūnas (2009) mit überzeugendem Verweis auf die Häufigkeit der beiden Bestandteile in der Nomenklatur litauischer christlicher Texten des 16. und 17. Jahrhunderts betont.⁷ Die beiden Namensbestandteile *aukštėjas* und *visagalšis* finden so ihr jeweiliges Pendant in der lateinischen Koordination *omnipotens atque summus*.⁸ Dadurch wird auch Lasitius' Wissen um die Natur dieses Gottes bei den Samogiten evident gemacht (Vildžiūnas 2009, 77), wobei diese selbst ihren obersten Gott nicht unbedingt mit dem Christengott identifiziert haben müssen, wie der Bericht ihrer Ablehnung des éinen Gottes (*Deum Vnum, Vnicum Deum*) auf der selben Seite zeigt. In diesem Sinne dürfte auch der relativische Nachsatz zu verstehen sein, in dem der religiösen Vorstellung der Samogiten der wahre Gott der Christen (*verum Deum Christianorum*) gegenübergestellt wird.

Innerhalb der samogitischen Götterwelt kontrastiert in diesem ersten Satz des Götterkatalogs *Auxtheias Vissagistis* mit *permultos Zemopacios*. Rein sprachlich bereitet die Identifizierung mit litauischem Sprachmaterial keine Probleme, da unabhängig von Lasitius ein Theonym *Žemėpatis* belegt ist (s.u.).

⁷ Der Gedanke wurde ursprünglich durch von Grienberger (1896, 8–9) formuliert. Auch Brückner (1904, 110) hält die Namensbestandteile für christlichen Ursprungs. Kregždys (2011, 103–104) lehnt in polemischer Reaktion gegen Vildžiūnas sowohl die Konjektur *visagalšis* als auch die Hypothese eines christlichen Einflusses in der paganen Religion der Samogiten generell ab. In Kregždys (2009, 280–281 Anm. 36) wird *Vissagistis* als gekürztes Kompositum **visagyvastis* erklärt. Linguistisch betrachtet ist die Annahme eines Verlusts der Lautfolge *va* zwar ad hoc, aber nicht ohne Attraktivität. Diese Analyse hätte auch den Vorteil, ohne Zwischenstufen von Fehllesungen und Druckfehlern auszukommen. Die Auflösung des Theonyms als „божество, дающее всем и всему жизненную силу“ wirkt aber mehr wie deduktive Theologie denn wie sprachwissenschaftliche Analyse, da unter *visa-* in Komposita nie Rezipienten oder Benefizienten zu verstehen sind. Dass innerhalb eines frühen baltischen Pantheons ohne Fremdeinfluss eine Gottheit **Hohes Alleben* aufgekommen sein soll, wirkt aufgrund ihrer im Widerspruch zu den überwiegend konkret gedachten anderen Göttern stehenden Abstraktheit doch ausgesprochen artifiziell.

⁸ Man beachte, dass der zweite Beleg im Text für lat. *omnipotens* (S. 51: *omnipotenti*) sich auf den christlichen Gott bezieht. Das Adjektiv *omnipotens* wird aber bereits in der klassischen Literatur als Attribut von Göttern verwendet (*Iuppiter omnipotens* z.B. in Vergils Aeneis [2,689; 4,206; 9,625]).

Dass *Zemopacios* hier pluralisch und akkusativisch zu verstehen ist und nicht wie die mehrmals im folgenden Text bei Theonymen auf -os, als (Nominativ) Singular zeigt die eindeutige Flexionsendung des lateinischen Attributs. Dieses Numerusproblem ist aber weniger ein morphologisches als eines, das für die Struktur der Liste und das Verständnis der Götternamen von vorrangiger Wichtigkeit ist, da sich daraus die Frage ergibt, was genau unter die Benennung *Zemopacios* fällt. Die Antworten auf diese Frage fielen in der Forschung unterschiedlich aus: von Grienberger (1896, 9) sah in dieser Bezeichnung eine Abgrenzung aller folgenden Götter gegenüber dem ersten in der Liste genannten *Auxtheias Vissagistis*. Ebenso scheint Mannhardt (1936, 399) unter den *Zemopacios* alle folgenden Götter verstanden zu haben, zumindest insofern sie „für die Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens“ zuständig waren. In diesem Verständnis ist ungeachtet der nicht weiter definierten Inklusivität eine Taxonomie impliziert. Jaskiewicz (1952, 104) liest Lasitius ebenfalls in dem Sinne, dass alle nach *Auxtheias Vissagistis* genannten Götter *Zemopacios* seien. In eine etwas andere Richtung geht Narbutas (2003), nämlich mit der Einschränkung, dass nur die ersten 12 der aufgezählten Götter, die den Sphären „Kosmos“ und „Mensch“ zugeordnet seien, als *Žemėpačiai* gelten sollen. Der Text selbst zeigt jedoch keine Merkmale, die einen Einschnitt nach der letzten dieser Gottheiten (*Gondu* auf S. 47) signalisieren würden. Auch hat der Herausgeber hier keine Paragraphengrenze gesetzt. Die Gegenposition zu diesen Arbeiten wurde von Vėlius (in BRMS 2, 577) ausgesprochen, der hier eine Gruppe der wichtigsten Götter der Samogiten vermutet, denen dann die übrigen Gottheiten folgen. In einem vierten Ansatz diskutiert Vildžiūnas (2009, 73–74) zwar die Funktion von *Žemėpatis* und betont die Gegenüberstellung dieser Götter mit *Auxtheias Vissagistis*, erachtet die sich aus dem Plural ergebende Problematik jedoch für sekundär. Wie die anderen genannten Autoren auch, versucht er aber, das Wesen der Gottheit linguistisch und anhand von unabhängigen Quellen näher zu bestimmen. Das Theonym *Žemėpatis* (\approx *Zemopacios*, zum genauen Verhältnis siehe unten) ist in seiner Wortbildung durchsichtig („Erd-Herr“) und durch eine Vielzahl unabhängiger Belege im altlitauischen Schrifttum und in lateinischen Quellen abgesichert. Oft erscheint wie bei Lasitius der Plural, daneben ist aber auch von einem einzelnen *Žemėpatis* die Rede. In der Wolfenbütteler Postille werden Plural und Singular auf einer Seite (85v) nebeneinander verwendet. Insofern die Texte Informationen über das Wesen des *Žemėpatis* bieten, so bestätigen diese einerseits den über die Etymologie erschließbaren ursprünglichen Charakter. Explizit als Erdgott angesprochen und mit Pluto gleichgesetzt wird er (singularisch) in den *Annuae litterae societatis Jesu* des Wilnenser

Kollegiums vom Jahre 1611 (BRMŠ 2, 625).⁹ In Mosvids Katechismus (1547) wird der *Semepates* für das Vieh (*propter pecuariam*) angerufen und nicht für die Feldfrüchte (*ob rem frumentarium*), die in den Zuständigkeitsbereich von *Laucosargus* fällt (BRMŠ 2, 184). Prätorius ordnet *Zem(e)pat(t)ys* in seiner Klassifikation der preußischen Götter unter die Erdgötter ein (BRMŠ 3, 121, 196) und bestimmt ihn im Folgenden hinsichtlich seiner Aufgabe näher als „Grundherr“ (BRMŠ 3, 121). Der Gott wacht über das wirtschaftliche Wohlergehen des Hofes, explizit einschließlich des Viehs (BRMŠ 3, 197).¹⁰ Was Lasitius angeht, so lässt sich offensichtlich weder die eine noch die andere Funktion auf die Gesamtheit der folgenden Götter ausdehnen. Da bei der pluralischen Verwendung des Namens auch in den anderen Quellen keine konkreten Aufgabenzuteilungen zu beobachten ist, ist es möglich, dass neben dem *Žemėpatis* in seiner konkreten Ausprägung als Gott der bäuerlichen Wirtschaft der Plural *Žemėpačiai* stand, der als Überbegriff für mythische Wesenheiten verwendet werden konnte. Diese Hypothese lässt sich auch aus dem Onomastikon von *De diis* selbst stützen, denn als zusätzliches Indiz dafür, dass der Begriff der dem *Auxtheias Vissagistis* gegenübergestellten *Zemopacios* alle folgenden Götter umfasst, kann das Theonym *Rauguzemapati* auf S. 49 gelesen werden. Das Erstglied dieses Namens ist unstrittig als lit. *raugas* ‚Sauerteig, Gärsäure‘ zu identifizieren. Eine semantisch kompositionelle Lesart der Bestandteile des Hintergliedes hätte eine etwas rätselhafte Auflösung als ‚Erdherr des Sauerteigs‘ zur Folge, weshalb es naheliegt, das Element **žemė-* in dieser Bildung als semantisch leer bzw. nicht mehr direkt auf das Appellativum bezogen zu verstehen.¹¹ Damit ist der Gott – wie bereits verschiedentlich in

⁹ Zwar könnte diese Charakterisierung ihrerseits selbst etymologisch motiviert sein, jedoch steht sie in einer Reihe mit der anderer Götter, wo eine Wesensbestimmung über den bloßen Namen nicht möglich ist.

¹⁰ Im Wörterbuch von Brodowski (erste Hälfte des 18. Jahrhunderts) wird ein *Zemepatys* außerdem mit Aeolus gleichgesetzt und als „Gott der Winden“ erläutert (BRMŠ 4, 29), was man jedoch bedenkenlos mit Manhardt (1936, 611) für einen lexikographischen Gelehrtenlapsus halten darf. Wahrscheinlich sind Brodowski wegen des identischen Hinterglieds *Žemėpatis* und *Vėjopatis* durcheinandergesgangen. Schleicher (1853, 11) nahm noch an, dass Brodowski für seine Götterliste „aller Wahrscheinlichkeit nach nur aus dem Volke schöpfte“, ohne anlässlich seiner Besprechung des Theonyms (1853, 27) auf den Widerspruch zwischen Wortbildung und Lexikoneintrag einzugehen.

¹¹ Anders Mikhailov (1997, 453), wo *Rauguzemapati* als Hypostase von *Žemėpatis* angesprochen wird (ohne dass dabei die pluralische Form des letzteren bei Lasitius diskutiert würde).

der Forschung angenommen (siehe Narbutas 2003, 621; Mikhailov 1997, 453) – mit dem von Maciej Strykowski (BRMŠ 2, 512) erwähnten *Ruguczis* und dem *Raugupatis* bei Prätorius (BRMŠ 3, 148) identisch.

Nicht zuletzt ist es auch die Struktur des Textes selbst, die eine Bedeutung von *Zemopacios* als umfassenden Gattungsbegriff für die folgenden Götter nahelegt. Wie erwähnt leitet der Verweis auf Hesiod als textuelles Scharnier von der vorangehenden anekdotischen Schilderung des Baumschälens zum eigentlichen Götterkatalog über und evoziert eine Vielzahl von Gottheiten. Der erste Satz expliziert dies in einer kausalen Verknüpfung (*nam*): Die Samogiten haben so viele Götter wie es Götter bei Hesiod gibt, denn sie verehren neben *Auxtheias Vissagistis* noch *permultos Zemopacios*. Würden letztere nicht mit den folgenden Göttern identisch sein, so führte dies zu einer Irritation im Kohäsionsgefüge des Textes. Der Gedankengang käme hier zu einem abrupten Ende und der Folgesatz (*Percunas deus tonitrus illis est.*) wäre übergangslos an diese Passage angehängt worden. Zwar ist ein stark ausgeprägter konkatenativer Stil für Lasitius’ Götterkatalog charakteristisch, sodass dieser zweite Aspekt weniger ins Gewicht fiele, wenn nicht gerade der Beginn des nach einer solchen Auffassung eigentlichen Kataloges (d.h. der Götter, die *Auxtheias Vissagistis* untergeordnet, aber nicht *Zemopacios* sind) ein overtes Signal erwarten ließe.

Versteht man also unter *Zemopacios* alle folgenden Götter, so kann mit dem Adjektiv *terrestris* „irdisch“ nicht der engere Wirkungsbereich der mit diesem Gattungsnamen bezeichneten Gottheiten gemeint sein, denn der erste namentlich genannte *Žemėpatis* wäre mit *Perkūnas* ein mit der Himmelsphäre verbundener Gott. Analysen wie die von Mannhardt (1936, 399) oder Vildžiūnas (2009) können bei der Annahme eines synkretistischen Pantheons eine Opposition zwischen einem aus der christlichen Tradition stammenden transzendenten *Auxtheias Vissagistis* und einer Kategorie „irdischer Herren“ (Mannhardt) annehmen, in welche die alten paganen Götter überführt worden wären. Die entscheidende Frage ist an dieser Stelle, welche die Entwicklungsvektoren waren, die zu diesem Zustand geführt haben. *Zemopacios* ist als Kompositum selbst mit nur rudimentären Litauisch-Kenntnissen analysierbar, und von Lasitius bzw. seinem Informanten¹² offensichtlich auch zergliedert worden, wie

¹² Die Frage nach dem Ursprung bzw. Autor des Götterkataloges (Forscher wie Brückner (1904) schreiben ihn ganz dem oben erwähnten Lascouius, einem Bekannten Lasitius’ zu) und die davon nicht gänzlich zu trennende Frage, welche Kenntnisse Lasitius

die Erläuterung mit *terrestres* zeigt¹³. Diese Erläuterung ist zunächst eine linguistische Angelegenheit. Dafür dass *terrestres* als sprachliche Ausdeutung des Litauischen und nicht notwendig als mythologische Wesensbestimmung gemeint ist, spricht auch die Einführung des lateinischen Adjektivs mit *id est*. Damit ist diese Verwendungsweise von *terrestris* auch eine grundsätzlich andere als die im Falle des Theonyms *Zemina* (S. 48), ohne dass auch dort die etymologische Transparenz ausgeblendet werden müsste: *Sunt etiam deae, Zemina terrestris, Austheia apum, vtraeque incrementa facere creduntur*. Hier zeigt der Parallelismus der Attribute *terrestris* „irdisch“ – *apum* „Bienen“ (Gen.Pl.) deutlich, dass auch ersteres Adjektiv der Wesensbestimmung der Gottheit dient, da *Austheia* als Name in keinem direkten formalen oder inhaltlichen Bezug zur Apikultur steht.

Bei diesem Kontrast zwischen einem Gott, der *Auxtheias* ‚hoch‘ genannt wird und einer Gruppe *Zemopacios* liegt jedoch noch eine weitere Möglichkeit der Interpretation nahe: die einer vertikalen Hierarchie. Die litauische Wurzel *žem-* ist bekanntlich nicht nur im Wort für Erde *žemė* enthalten, sondern auch im Adjektiv *žemas* ‚niedrig‘.¹⁴ Da die Existenz einer Form *žemėpatis* durch mehrfache Belege in anderen Quellen gesichert ist, ist die Annahme einer Derivation *žemas* → **žemėpatis* aus ökonomischen Gründen ungünstig. Auch die Wortbildung als solche wäre auffällig, denn die weiteren Komposita mit Hinterglied *-patis* werden ansonsten wie auch *Žemėpatis* mit Substantiven gebildet (*Laukpatis, Vėjopatis*). Trotzdem kann das Adjektiv eine Rolle gespielt haben, indem von *Žemėpatis* ein sekundärer semantischer Bezug zu *žemas* hergestellt wurde. Derartige Fälle von durch phonologische Nähe induzierten Volksetymologien mit mythologischen Konsequenzen sind im europäischen Volksglauben bei christlichen Heiligen – nicht nur nach Lasitius’ Meinung (S. 51) die nächsten Verwandten der heidnischen Götter – hinreichend bezeugt (vgl. Bertholet 1940; Baldinger 1973, 11–13). Diese semantische Interpretation findet in der Typographie eine zusätzliche Stütze. Zwar ist

von der litauische Sprache hatte, sind für die hier behandelte Problematik nicht von wesentlichem Belang. Letztere Frage ist generell in der Lasitius-Forschung überbewertet worden (vgl. Jasiūnaitė 2013, 117).

¹³ Diese übersetzende Erläuterung des Namens begegnet auch sonst: „alii Ziemepati, id est Deum terrae [supplicabant]“ (BRMR, 105), „[colebant] Zemopati, terrestrem diceret, Plutonem, si te ad antiquos referas“ (BRMR, 108).

¹⁴ Im Sinne einer synchron-deskriptiven Beschreibung. Petit (2004, 65–55) argumentiert diachronisch für eine Derivation *žemas* → *žemė*. Siehe ALEW s. *žemė* für weitere Literatur.

die Schreibung der Götternamen bei Lasitius notorisch fehlerbehaftet, aber zum einen hat man diesen Ruf in den letzten Jahrzehnten etwas relativieren können, zum anderen sind die dem Autor angelasteten Ungenauigkeiten nicht rein chaotischer Natur, sondern es lassen sich gewisse Tendenzen ausmachen. Der Fugenvokal in *Zemopacios* bei Lasitius ist mit <o> wiedergegeben, nicht <e>. Das Graphem <o> steht in den litauischen Götternamen bei Lasitius oft für /a/. Insbesondere qua Frequenz in der Endung der maskulinen Stämme auf -as (vgl. *Perkūnas* : *Percunos* und passim), aber auch in anderer Stellung (vgl. *Devaitis* : *Deuoitis*, (*)*Dvargautas* : *Dvargonth*), hingegen nur ein-, bzw. zweimal für /e/ bzw. einen Vokal mit e-Klangfarbe: mit großer Sicherheit in **Pelengabija* : *Polengabia*, möglicherweise auch *Apidemė* : *Apidome*. Der zweite Fall ist kompliziert: dämonische Wesen namens *Apidemes* erscheinen in der Wolfenbütteler Postille (S. 85v) und werden von LKŽe als *apidemė* umgesetzt, sodass hier wie in **Pelengabija* ein /e/ und kein /è/ vorliegen würde wie in *žemėpatis*. Daneben ist aber das Appellativum *apydėmė* / *apidėmė* ‚Platz am Haus‘ gut bezeugt. Neben diesem steht aber wiederum die Nebenform *apidamė*, sodass *Apidome* nicht ohne Berechtigung genauso gut als weiteres Zeugnis für <o> für /a/ gelten könne (man beachte auch den labialen Kontext, in dem viele dieser <o> erscheinen, sofern sie nicht in der Endung auftreten). Auch *Rauguzemapatis* hat kein <e>. Hinter Lasitius’ *Zemopacios* steht also nicht lit. *žemėpačius* sondern **žemapācijas*.

In der religiösen Vorstellung der Samogiten war dem ‚hohen‘ Allmächtigen damit eine Gruppe potentiell ‚niederer Herren‘ untergeordnet.¹⁵ Die Konsequenz davon ist – wie soeben ausgeführt – jedoch nicht, dass neben *Žemėpatis* unabhängig ein *Žemapatis* bzw. *žemapācijas* gestanden hätte, dessen Name als genuines Kompositum aus *žemas* und *pats* gebildet worden wäre. Die mehrfach in den Quellen dokumentierten pluralischen *žemėpačiai* bezeugen, dass bereits in dieser Form mit *žemė-* nicht nur als Theonym zur Bezeichnung einer einzelnen Gottheit existierte. Das Schwanken der Form des Kompositionsvorderglieds bzw. des Bindevokals (*žemė-* vs. *žema-*) ist zwar auffällig, aber nicht ohne Parallele, da in der Komposition bei einem Erstglied auf -ė auch sonst ein Nebentyp mit Fugenvokal -a- auftritt (vgl. *eglə* ‚Tanne‘ → *eglašakė* neben *eglēšakė* ‚Tannenzweig‘, für *žemė* vgl. *žemašliaužė* ‚Schlange‘ [*‚auf der Erde kriechend‘]). Eine Form mit Bindevokal -a- war für eine

¹⁵ Durch diese Struktur wird das samogitische Pantheon quasi zu einem Spiegelbild des katholischen Systems mit einem allmächtigen Gott (S. 51: *omnipotentī numīne*) und mehreren *adiutores*. Dieser Befund erhöht die Kohärenz des Gesamttextes beträchtlich und ist auch für dessen Interpretation von entscheidender Bedeutung, geht aber über die hier behandelte Fragestellung hinaus.

sekundäre Bezugnahme auf *žemas* ‚niedrig‘ besonders begünstigend.¹⁶ Diese Analyse des Nomens *Zemopacios* hat zudem zwei weitere Konsequenzen: Erstens wird der Kommentar „*id est, terrestres*“ auf eine rein etymologische Deutung des Autors oder des Informanten reduziert, ermöglicht durch die Wurzelhomonymie von *žemas* und *žemė*, ohne direkt korrespondierendes Konzept in der beschriebenen religiösen Vorstellungswelt. Zweitens handelt es sich so nicht mehr um ein Theonym in einem eigentlich linguistischen Verständnis sondern um die Gattungsbezeichnung einer bestimmten Gruppe von Gottesgestalten, die sich zu diesem Zeitpunkt so weit geöffnet hatte, dass sie de facto das gesamte Pantheon unter Ausklammerung des *Auxtheias Vissagistis* umfassen konnte. Die hier vorgelegte Analyse des Textes von Lasitius hat auch Konsequenzen für die Interpretation des linguistischen Status von *Zemopacios* als Name. Bereits der ursprüngliche Name *Žemėpatis* ist seiner Bildung nach kein prototypischer Name, sondern ein Gattungseigenname im Sinne Harwegs (1983), da er den Referenten nicht nur identifiziert, sondern auch charakterisiert und somit den Appellativa nahesteht. Gerade auf der Ebene der Charakterisierung erfolgte dann eine Umdeutung durch sekundäre Bezugnahme auf das Adjektiv *žemas*. Diese Umdeutung verschob dann den Namen in Richtung einer Klassenbezeichnung und näherte ihn so weiter den Appellativa an. Der genaue onomastische Status lässt sich aufgrund der Kargheit litauischsprachiger Quellen jedoch nicht mehr feststellen.

Ein indogermanisches Echo?

Versteht man *Auxtheias* – *Zemopacios* als binäre Opposition auf der vertikalen Achse einer räumlichen Hierarchie, so wird man leicht an sakralkosmologische Kontraste in anderen indogermanischen Religionen erinnert, wo sich die polare Strukturierung oben – unten im Griechischen, Italischen und unter Umständen auch im Keltischen wiederfindet (vgl. die Materialsammlung bei West (2007, 122–123), wo auch die folgenden Beispiele erwähnt werden): vgl. lat. *inferus an superus tibi fert deus funera*,

¹⁶ Eine Überlegung wert wäre auch der Gedanke, ob **Žemėpatis* seinen Bindevokal nicht auch einer volksetymologischen Umbildung nach dem Adjektiv verdanken könnte. Die semantische Nähe der beiden Lexeme macht die Unterfütterung einer Argumentation in diese Richtung allerdings schwierig. Eine mögliche Parallele bietet vielleicht die Bezeichnung der Erdbeere: Neben der im Standard und auch sonst verbreiteten Form *žemuogė*, das sich wie ein Transponat des deutschen Kompositums lesen lässt und dessen Vorderglied im Vergleich mit dem nächstverwandten Lettischen (*zemene*) und weiteren Nachbarsprachen (poln. *porzotka*, ru. *земляника*) als *žemė* zu bestimmen ist, existiert dialektal *žemauogė*. Der niedrige Wuchs der Pflanze könnte hier die sekundäre Motivierung und Umbildung nach *žemas* bewirkt haben und für die hiatische Struktur verantwortlich sein.

Vlixes? (Livius Andronicus, fr. 3 Courtney) und osk. *nip huntruis nip supruis aisuis* „weder den unteren noch den oberen Göttern“ (Cp 37 in ST [= Ve 6,7]). Der Unterschied zwischen diesen Traditionen und Lasitius ist ebenso evident: In den in genuiner Überlieferung bezeugten antiken Göttergruppen handelt es sich mit der himmlischen und der chthonischen Domäne um zwei kosmologisch klar zugewiesene Bereiche,¹⁷ wohingegen gerade die zunächst von Lasitius genannten Götter, die unter die *Zemopacios* fallen, der Himmelsphäre zuzuordnen sind. Die Problematik stellt sich hier nicht auf der lexikalisch-semanticen Ebene, denn dass ein ursprünglich nur eine bestimmte Gruppe von Göttern bezeichnender Begriff sich von seiner Etymologie lösen kann, zeigt gerade die Semantik von uridg. **deiuo-* (lit. *dievas*, lett. *dievs*, ai. *devá-*, lat. *deus*), das zwar ein Derivat des Lexems „Himmel“ darstellt, in seiner Verwendung aber nicht auf himmlische Gottesgestalten beschränkt ist. Religionstypologisch handelt es sich offensichtlich um zwei unterschiedlich gelagerte Konstellationen. Diese Differenz kann jedoch in einem diachronen Entwicklungsszenario aufgefangen werden. Zwar suggeriert der Parallelismus der Gegenüberstellung Egalität, doch ist die Dominanz der Himmelsgötter ein rekurreres Merkmal indogermanischer Religionen. Auch aus der baltischen Religion selbst ist eine eindeutig hierarchische Kontrastierung einer chthonischen Gottheit und eines übergeordneten Gottes überliefert:¹⁸ In einem Bericht des Jesuitenpaters Petrus Culesius aus Lettgallen im Jahre 1599 (FHLSJ 2, 253–257) erscheint ein (singularischer) *Zemes Deves* „Gott der Erde“ in untergeordneter Position gegenüber einem *Lelo Deves* „Großer Gott“.¹⁹ Ob dieser Gott seinerseits bereits christliche Vorstellungen assimiliert hat und also auch hier wie in Samogitien ein lokaler Synkretismus zu beobachten wäre, kann nur tentativ beantwortet werden. Dafür spricht,

¹⁷ Die dann in den jeweiligen Traditionen unterschiedlich ausgestaltet sind. Am besten untersucht ist der komplexe Sonderfall olympisch – chthonisch im Griechischen (siehe Scullion 1994). Vgl. auch Burkert 2011, 307 mit Literatur zum Griechischen und Parallelen aus dem Alten Orient.

¹⁸ Vgl. Johansons’ Diskussion (1964, 16–20), der S. 18 auch auf die Nähe zu Lasitius aufmerksam macht, *Zemopacios* allerdings im Sinne der Etymologie versteht.

¹⁹ Zur Problematik der Bestimmung der grammatischen Form siehe Johansons (1964, 17), wo *Lielo dievs* als „Gott der Großen“ interpretiert wird, dessen Genitiv *lielo* aber ein Fehler sei und auf *lielais dievs* zurückgehe. Eine solche Annahme ist jedoch unnötig, denn die Form *lielo* kann auch als Akk. Sg. interpretiert werden. Culesius hat mit *magnum Deum*, jedenfalls das Lettische nicht als „Gott der Großen“ übersetzt. Die Nicht-Übereinstimmung im Kasus von Adjektiv und Substantiv wird auf grammatische Fehlleistung seitens der Missionare zurückzuführen sein.

dass er als Eigenname im Lettischen sonst nicht bezeugt scheint, die christliche Tradition hingegen seit ihren Ursprüngen den Ausdruck „großer Gott“ kennt (vgl. z.B. τοῦ μεγάλου θεοῦ [NT Tit 2,13]). Culesius erwähnt außerdem die Anwesenheit von (christlichen) Polen in dem Gebiet, die dem örtlichen Irrglauben anhängen (FHLSJ 2, 254), was auf ein synkretistisches Milieu hinweisen könnte. Andererseits ist „großer Gott“ sowohl semantisch sehr allgemein als auch sonst vorchristlich in indogermanischen Sprachen belegt. *Dievs* tritt im Lettischen zudem nicht nur als Appellativum sondern auch als Theonym auf.²⁰ Unabhängig davon ist dieses lettische Zeugnis eine Bestätigung der Hierarchie bei Lasitius. Da im Litauischen *žemėpatis* ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht nur als Name einer einzelnen Gottheit verstanden wurde, sondern sich zum Gattungsbegriff hin öffnete, der gleichzeitig (oder nachfolgend) auf das Adjektiv *žemas* bezogen werden konnte, so war bei bereits ursprünglich angelegter Unterordnung des *Žemėpatis* gegenüber einer himmlischen Gottheit eine Klasse gegeben, die nach einer synkretistischen Generalüberholung des Pantheons alle paganen Bereichsgötter aufnehmen konnte. *Auxtheias Vissagistis* nahm die hierarchisch übergeordnete Position des Himmels ein. Dies war durch die bereits in der christlichen Vorstellungswelt vorhandene Affinität Gottes zu diesem Bereich und den Kausalitätskonnex der Umgestaltung bedingt, kann weitergehend als Reflex politisch-sozialer Asymmetrien des Samogitien des 16. Jahrhunderts interpretiert werden. Die bei Lascius anzutreffende Gegenüberstellung präsentiert sich in diesem Sinne somit nicht als weitere Instanziierung einer aus urindogermanischer Zeit überkommenen sakralen Kosmologie. Jedoch hat die in diesen Vorstellungen angelegte Dualität letztendlich als Matrize für die Umgestaltungen der baltischen Polytheismen im 16. Jahrhundert dienen können, bevor diese durch das Christentum weiter verdrängt wurden.

ABKÜRZUNGEN

ALEW – Wolfgang Hock, *Alllitauisches etymologisches Wörterbuch* 1–3, Hamburg: Baar, 2015.

BRMR – Vytautas Ališauskas, *Baltų religijos ir mitologijos relikvai*, Vilnius: Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2016.

²⁰ Weiter kompliziert wird die Sachlage durch die Frage nach der genauen Bestimmung von *dievs* bzw. *Dievs* in einem gegebenen Kontext (vgl. Biezais 1961 anhand von Material aus den Volksliedern des 19. Jahrhunderts).

BRMŠ – Norbertas Vėlius (red.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* 1–4. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1996–2005.

FHLSJ – J. Kleijntjens, *Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa archīvos / Fontes historiae latviae societatis Jesu* 1–2, Rīga: Latvijas vēstures institūta apgādiens, 1940 & 1941.

LKŽe – Gertrūda Naktinienė (red.), *Lietuvių kalbos žodynas*, 1–20 (1941–2002): elektroninis variantas, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2013.

ST – Helmut Rix, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*, Heidelberg: Winter, 2002.

LITERATURVERZEICHNIS

Ališauskas, Vytautas 2012, *Jono Lasickio pasakojimas apie žemaičių dievus*, Vilnius: Aidai.

Baldinger, Kurt 1973, *Zum Einfluss der Sprache auf die Vorstellungen des Menschen: Volksetymologie und semantische Parallelverschiebung*, Heidelberg: Winter.

Barycz, Henryk 1973, *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Bertholet, Alfred 1940, *Wortanklang und Volksetymologie in ihrer Wirkung auf religiösen Glauben und Brauch*, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.

Biezais, Haralds 1961, *Die Gottesgestalt in der lettischen Volksreligion*, Göteborg, Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Brückner, Alexander 1904, *Starożytna Litwa. Ludi i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa: Księgarnia Naukowa.

Burkert, Walter 2011, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

von Grienberger, Theodor R. 1896, Die Baltica des Libellus Łasicki. Untersuchungen zur litauischen Mythologie, *Archiv für slavische Philologie* 18, 1–86.

Harweg, Roland 1983, Genuine Gattungseigennamen, in Manfred Faust, Roland Harweg, Werner Lehfeldt, Götz Wienold (Hrsg.), *Allgemeine Sprachwissenschaft, Sprachtypologie und Textlinguistik. Festschrift für Peter Hartmann*, Tübingen: Gunter Narr, 1983, 157–171.

Jasiūnaitė, Birutė 2013 (rec.), Vytautas Ališkauskas, Jono Lasickio pasakojimas apie žemaičių dievus, 2012, *Literatūra* 55, 115–119.

Jaskiewicz, Walter C. 1952, A Study in Lithuanian mythology. Juan Łasicki's Samogitian gods, *Studi Baltici* 9, 65–106.

Johansons, Andrejs 1964, *Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten. Studien über Orts-, Hof- und Hausgeister*, Stockholm, Göteborg, Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Kregždys, Rolandas 2009, Pruss. *Curche*: ètimologija teonima, funkcii božestva; problematika ustanovljenija kul'tovyx sootvetstvij na počve obrjadovoj tradicii vos-

točno-baltiškix i drugix indoevropskix narodov, *Studia mythologica Slavica* 12, 249–320.

Kregždys, Rolandas 2011, Baltiškųjų teonimų perteikimo ir dievų funkcijų nustatymo problematika Jano Łasickio veikale „De diis samagitarvm caeterorvmque sarmatarum, & falsorum christianorum. item de religione armeniorum“: *Salaus, Klaimals, Atlaibos, Tawals*, in Jowita Niewulis-Grablunas, Justyna Prusinowska, Ewa Stryczyńska-Hodyl (Hrsg.), *Perspectives on Baltic Philology 2*, Poznań: Rys, 101–121.

Mannhardt, Wilhelm 1904, *Wald- und Feldkulte. Erster Band: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, 2. Auflage, Berlin: Gebrüder Bornträger.

Mannhardt, Wilhelm 1936, *Letto-Preußische Götterlehre*, Riga: Lettisch-Literärische Gesellschaft.

Mikhailov, Nikolai 1997, Vieno šaltinio lingvistinės-mitologinės reabilitacijos klausimu, *Naujasis Židinys-Aidai* 1997, 11–12, 449–454.

Narbutas, Ignas 2003, Jono Lasickio pasakojimas apie žemaičių mitologiją. Struktūros bruožai, *Naujasis Židinys-Aidai* 2003, 11–12, 616–622.

Petit, Daniel 2004, *Apophonie et catégories grammaticales dans les langues baltiques*, Leuven, Paris: Peeters.

Schleicher, August 1853, *Lituanica*, Wien: Aus. der k. k. Hof- und Staatsdruckerei zu Wien.

Scullion, Scott 1994, Olympian and chthonic, *Classical Antiquity* 13, 75–119.

Usener, Herman 1929, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 2. unveränderte Auflage mit einem Geleitwort von Eduard Norden, Bonn: Friedrich Cohen.

Vildžiūnas, Pranas 2009, *Auxtheias Vissagistis – supagonintas krikščionių Dievas*, in Elvira Usačiovaitė (Hrsg.), *Senovės baltų kultūra. Tai, kas išlieka*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 69–81.

West, Martin L. 2007, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Wotschke, Theodor 1925, Johann Lasitius: Ein Beitrag zur Kirchen- und Gelehrten-geschichte des 16. Jahrhunderts: Teil I & II, *Zeitschrift für slavische Philologie* 2, 77–104, 442–471.

Florian SOMMER
Seminar für Griechische und
Lateinische Philologie
Universität Zürich
Rämistrasse 68
CH-8001 Zürich
Switzerland
[florian.sommer@sulp.uzh.ch]

Institut für Vergleichende
Sprachwissenschaft
Universität Zürich
Affolternstrasse 56
CH-8050 Zürich
Switzerland