

Helmut Stumfohl

## Die Wanderungen des Herakles I

### 1) Mythos und Geschichte

Zur Wortbedeutung: Ursprünglich hieß gr. "mythos" Erzählung, Wort, Rede. Schon bei Pindar bekommt das Wort die Nebenbedeutung "lügenhafte, trügerische Erzählung". Hier hebt sich Pindar ab gegen die positive Bedeutung des Wortes "Erzählung von Anfängen, durch eine numinose Macht gestiftet" (1).

Es gibt Mythen der verschiedensten Art; sie lassen sich auf zwei Klassen zurückführen: Mythen, die Historisches auf irgendeine Weise enthalten und solche, die ahistorisch sind. Immer aber ist von Anfängen die Rede: der Welt, der Götter, der Menschen, einer ersten Tat, eines Heros. Die Entstehung des Kosmos, der Götter, der Menschen: das sind keine geschichtlichen Mythen. Die Entstehung der Erde oder des Sonnensystems ist kein Thema der Geschichte, auch wenn dabei zeitliche Aussagen gemacht werden. Die Erzählung von einer Urthat, einem Urheros, von der Entstehung eines Heiligtums: das impliziert Geschichtliches, aber nicht als Wissenschaft, nicht als Kunde, nicht als Logos, eben als Mythos.

Der Mythos, der uns den Ursprung eines Heiligtums erklären will, zielt immer auch auf die Erklärung des Kultus an dieser Stätte ab; was in Delphi oder Dodona zum erstenmal geschah, wird durch den Kultus wiederholt; der Mythos versucht die besondere Heiligkeit des Ortes zu erklären. Bethel, der Ort an dem Jakob sein Gotteserlebnis hatte - in Gestalt eines Kampfes - wird heiliger Ort, wird Bundesheiligtum; Jakob richtet eine Massebah auf, einen heiligen Stein, den er mit Öl salbt, und nennt ihn Bethel, d.i. Wohnstatt Gottes. Durch den heiligen Ort entsteht eine Mitte, die durchaus nicht geographisch sein muß, Jerusalem ist keine geographische Mitte, Delphi oder der Ayers Rock in Australien sind es. Heilige Orte schaffen besondere Verbindungen: In Bethel berührten sich Himmel und Erde, was uns im Symbol einer Leiter oder eher Treppe gesagt wird, ein Symbol übrigens, das sowohl mesopotamisch als auch ägyptisch ist.

Mythos und Kultus stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander; die heilige Zeremonie, die stiftende Wiederholung muß regelmäßig vollzogen werden. Mythos erschafft Kultus, aber Kultus, besonders wenn seine Anlässe vergessen wurden, schafft neue Mythen.

Mythos und Kultus sind ineinander verzahnt und bedingen sich gegenseitig; der Kultus dient der Vergegenwärtigung oder Aussage eines numinosen Wesens; Kultus ist immer wiederholendes heiliges Tun. Aber es ist nicht so, daß der Kultus erst den Mythos erschüfe, wie eine religionswissenschaftliche Schule einst meinte; das hieße das Pferd beim Schwanz aufzäumen; der Mythos hat Priorität.

Eine besondere Art von Mythen, die in verflachter Form als Sagen und Legenden weiterleben, sind nun jene, die sich an Personen heften, die durch heiliges, beispielhaftes Tun, eine Urtat ausgezeichnet sind; griechisch gesprochen Heroen, die oft göttlicher Abstammung sind und vergöttlicht werden. Bei Herakles trifft beides zu. Heroen halten zwischen Göttern und Menschen die Mitte: Theseus, Prometheus, Bellerophon.

Der Mythos kann später religionsphilosophisch umgedeutet werden und in einer Erlösungsreligion Dienst tun, etwa in den verschiedenen gnostischen Systemen, die erlösendes Wissen an die Stelle des Glaubens setzen und durch umgedeutete Mythen darstellen. Auch das Alte und Neue Testament verwenden mythisches Gut - etwa in den beiden parallelen Erzählungen von der Erschaffung des Menschen.

Eine besondere Form des Mythos, oft nicht als solche erkannt und daher falsch eingeschätzt, ist der literarische Mythos. Sein Schöpfer ist Platon (2). So der Mythos vom Krieger "Er, der aus dem Jenseits zurückkommt" oder der am meisten mißverstandene aller Mythen, der Atlantismythos. Dieser gab ja zu unzähligen falschen Deutungen und Phantasien Anlaß, weil man die literarische Fiktion nicht erkannte und den Ort der Mythen im platonischen Werk nicht ins Kalkül zog; die platonischen Mythen sind keine historischen Berichte, sondern literarische Mythen, die eine Idee illustrieren sollen. Dabei werden historische Stoffe mit verwendet; diese gilt es erst zu sordern. Wer die Atlantiserzählungen in den beiden Dialogen Kritias und Timaios wörtlich nimmt, geht in die Irre.

Eine andere Form des Mythos zielt nicht auf die Anfänge, sondern auf die Endzeit, das Weltende: der Weltenbrand Heraklits oder des ahd. Gedichtes vom Muspilli; der Mythos von Ragnarök in der altnordischen Überlieferung oder der Mythos vom Jüngsten Gericht, theologisch umgedeutet.

Wiederum andere Formen mythischer Erzählungen wollen erklären, wieso das Böse in die Welt kam, gewöhnlich durch eine Tricksterfigur und die Schuld des Menschen, der durch Nichtbeachtung einer göttlichen Weisung den Tod in die Welt brachte.

Der Mythos ist eine ganzheitliche Weise die Wirklichkeit zu erfassen, indem der Grundstoff verdichtet wird. Wer das Mythische völlig analysiert,

allegorisch erklärt, wer völlig entmythologisiert, zerstört das Mythische, ohne daß er imstande wäre, etwas Anderes an seine Stelle zu setzen. Die Wissenschaft ersetzt das Mythische nicht wirklich, nur scheinbar. Der Mythos faßt die Wirklichkeit symbolisch, das Symbol aber enthält immer auch das Aufgewiesene schon in sich.

Der Mythos sieht die Welt als ein unreflektiertes Ganzes. Den Übergang zur rationalen und wissenschaftlichen Darstellung stellt der Logos-Begriff dar. In ihm beginnt ein rationales Element, ohne daß es auflösend, rein analytisch wirkt. Das beginnt mit der Logos-Lehre des Heraklit, hinter der die iranische Idee vom Weltgeist steckt und wird in der Logos-Lehre der Stoa ausgebildet (3).

Bei Heraklit widerspiegelt der Logos-Begriff auch den Einfluß des iranischen mathra-Begriffes, der das ordnende und schaffende Wort des Weltgeistes darstellt. Auch in der Genesis erscheint schon das ordnende und schöpferische Wort Gottes in der dynamischen Formulierung "Und Gott sprach...", der der Prolog des Joahnesevangeliums genau entspricht. Philo von Alexandrien und die alexandrinischen Theologen der frühen Kirche bauten dann den Logos-Begriff weiter aus (4).

Ein Mythos muß uns nicht erklärt werden. Er gehört dem Bereich der symbolischen Formen an, die für sich selbst durch sich selbst sprechen (5).

Der Mythos gewährt einen unmittelbaren, sozusagen verkürzten Zugang zur Wirklichkeit; er ist nicht Religion, er ist nicht Poesie oder Märchen; er ist nicht ungeschickte Formulierung unwissender Hinterwäldler, sondern hat mit der Grundstruktur des menschlichen Denkens zu tun. Der ursprüngliche Mensch denkt mythisch; der Mythos gibt keine Begründungen, sondern gründet (6).

Mythos, recht verstanden, kann ein Korrektiv gegen die rein mechanistische, rein rationale Weltsicht darstellen (7).

Der erste Vertreter der europäischen Geistesgeschichte, der den Mythos nicht bloß als Poesie auffaßte, war Giambattista Vico (1670-1744). In seiner "Neuen Wissenschaft" (1744) faßt er den Mythos als eine Art Ursprache der Menschheit auf (Herder wird ihm in dieser Vorstellung folgen), zwar nicht als die allererste - das ist die Adam von Gott gegebene Ursprache der Menschheit - sondern als die "zweite" Sprache, "eine phantastische Sprechweise, vermittelt der belebten Substanzen, die größtenteils als göttlich vorgestellt wurden" (8).

Nach Vico ist der Mythos "wahre Rede" und daher fallen bei ihm die symbolische Redeweise und die etymologische Deutung zusammen; Etymologie ist ihm wahre Rede von den Ursprüngen, die aus den Dingen selbst zwingend hervorgeht. Vico begriff, daß Wortdeutung in der Mythologie eine wesent-

liche Rolle spielen kann, allerdings nicht so, wie Max Müller meinte, daß der Mythos sich aus sprachlichen Mißverständnissen erklären lasse ...

Der Mann aber, der am tiefsten begriff, daß Mythos und Geschichte zusammengehören, war Johann Jakob Bachofen (1815-1887) (9). Der Mythos folgt unbewußten Gesetzmäßigkeiten; man kann Anfang und Ziel des Geschichtlichen nicht verstehen, wenn man nicht die mythischen Anfänge, die heiligen Anfänge, die "Arche" im griechischen Sinne kennt. Jede tiefere Erforschung des Altertums muß daher mit dem Mythos beginnen, ehe sie verwissenschaftlicht wird (10).

Mythos verdichtet nicht nur Geschichtliches, Mythos beeinflusst auch Geschichtliches. Daß die Azteken etwa sich gegen Cortez nicht entschieden zur Wehr setzten, beruhte auf einer Verbindung mythischen und kultischen Denkens. Indem man Mythisches als Verdichtung des Geschichtlichen nachweise, zeige ich eine besondere Weise geschichtlichen Seins; dabei sind Mythen stets sehr komplexe Erscheinungen.

Das Wesen des Komplexen nicht ins Kalkül zu ziehen, zählte zu den schwersten Fehlern der religionswissenschaftlichen Schulen, die alles Mythische und im Endergebnis damit auch die Religion aus einem einzigen Prinzip ableiten wollten: aus Todesfurcht, aus Naturverehrung, aus Priestertrug, aus Offenbarung, aus der Verehrung des Feuers oder dem Mißverständnis einer Fata Morgana, aus wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Gegebenheiten.

Dieser Fehler ist auch in der Analyse mythischer Vorstellungen zu vermeiden, die sich auf heilige Personen, Heroen etc. beziehen. Siegfried oder Herakles sind ebenso wenig versteckte oder mißverständene Sonnengötter wie etwa bloße Stammesheroen oder Ahnherren. Herakles ist auch nicht bloß Reflex einer orientalischen Gestalt, des Simson oder des Gilgamesch, obgleich es da Berührungen gibt, die über den mediterranen Bereich hinaus nach Mesopotamien, ja Indien führen. Herakles und Gilgamesch steigen beide in die Unterwelt - aber damit endet auch die Gleichung; Herakles tut es, um den Höllenhund hervorzuholen, Gilgamesch, um das Kraut des Lebens zu holen (11).

Das mythenbildende Vermögen des Menschen ist eine Kraft sui generis, ein ursprüngliches grundeigentümliches Vermögen, das die Vorstufe jeder Religiosität ist; es stellt auch sozusagen den Einbruch des Numinosen in den Alltag dar. Das Mythische hebt den Alltag auf im doppelten Sinne des Wortes; es hat daher eine ganz besondere Verbindung mit dem Fest, der Feier; das Mythische will getan, begangen werden; es ist dynamisch.

Eine wesentliche Vorbedingung des Mythischen wird uns im Begriff des Archetypischen faßbar; er ist einfache, aber keineswegs simple Gestalt, die dem Menschen, um mit C.G. Jung zu reden, kollektiv eignet; Archetypus ist

eine unbewußt wirkende gestalthafte Disposition, die offenbar genetisch fixiert ist, aber als sozusagen freie, vom bloßen Instinkt losgelöste Disposition ins Bewußtsein gehoben wird, ohne rational reflektiert zu sein. Der Mythos enthält stets ein Moment des Außerrationalen - nicht des Irrationalen! Die mythischen Grundstrukturen sind aber noch immer wirksam, auch wenn sie oberbewußt aufgelöst, rationalisiert erscheinen; unterbewußt wirken sie um so stärker fort: z.B. der Archetypus des Helden, dem wir in Herakles begegnen, dem siegreichen Helden, der Überwinder des Bösen, Stifter des Guten ist.

Der Mythos ist, um es noch einmal deutlich zu sagen, dynamische Wirklichkeit, kein bloß poetisches Bild, das aus Unvermögen geschaffen worden wäre, kein Märchen, das zu unserer Erbauung an die Wände der Wirklichkeit projiziert worden wäre. "Auch der Mythos nämlich meinte unter anderem von wirklichen Hergängen Bericht zu erstatten. Wenn aber die Wissenschaft ihn hinlänglich entwertet glaubt, weil sie ihm vorzuhalten vermag, er habe, statt Tatsachen festzustellen, von Dämonen gefabelt, so vergißt sie, daß umgekehrt er ihr vorwerfen könnte, sie rede mit ihren sämtlichen Seinsbegriffen gänzlich vorbei am Ereignischarakter der Wirklichkeit, wovon gerade er uns Rechenschaft gibt" sagt Klages (12).

Mythos hat keinen einheitlichen Bezug zur Zeit. Die kosmogonischen oder anthropogonischen Mythen schweben im Zeitlosen: Mythen von den heiligen Anfängen hingegen, heiliger Orte, heiliger Handlungen, heiliger Wesenheiten sind zeitlich und örtlich geordnet, zentriert. Mit ihnen befassen wir uns hier. Der Held wird, wie ein heiliger Ort, Mitte der Menschenwelt. Eine heilige Handlung bestätigt die Mitte, stellt sie immer wieder her.

Mit solchen Mythen ist der erste Schritt zur Historisierung getan, wenn auch ein noch so vager Zeitbezug hergestellt wird. In ihn werden, mit wachsendem Bewußtsein, immer konkretere Bezüge eingebaut. Eine Möglichkeit, den Zeitbezug zu konkretisieren ist die Konstruktion heroischer und mythischer Genealogien; hier wird ein Urheros als Anfang gesetzt, als Erzeuger des Stammvaters. Damit werden vorgeschichtliche Beziehungsgefüge symbolisiert.

Indem etwa Illyrios in Böotien zum Stammvater des Kadmos gemacht wird, so werden hier zwei Ethnien in Beziehung gesetzt, überraschenderweise - für den, der mythische Denkweise nicht kennt - Illyrier und Phönizier. Das muß natürlich nicht heißen, daß dies im Sinne einer tatsächlichen Ethnogenese stimme. Es heißt aber, daß man eine historische Beziehung kannte: Illyrier als Volkstum, das in die Volkwerdung griechischer Stämme einging; Phönizier als frühe Siedler am böotischen Gestade.

Ein geschichtlicher Sachverhalt wird hier gezeigt auf knappe, ökonomische Weise, das uns lange historische Abhandlungen und Beweisführungen

erspart. Für Herodot war Geschichte die Erzählung von Geschehenem, im Idealfall aus eigener Anschauung (13). Unser eigenes Wort Geschichte enthält noch immer den Begriff des Erzählens; für die Griechen galt das Wort "historia", das eigentlich das "selbst Gesehene, selbst Gewußte" bedeutet. Die denkende und systematische Betrachtung der Geschichte, besonders das Bestreben, in ihr Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, wird uns Geschichtsphilosophie (14).

Aus der landläufigen klassischen Philologie ergab sich die große Versuche, Geschichte nur insofern anzuerkennen, als sie Gegenstand schriftlicher Aufzeichnungen war. Aber auch mündliche Überlieferungen, Archäologie, enthalten Geschichte. Häufig wird übersehen, daß es noch einen weiteren Bereich geschichtlicher Aussage gibt: die Sprache selbst. Sprache ist in einem hervorragenden Sinn Geschichte - für viele Völker sozusagen die einzige greifbare. Von daher erhält die Etymologie als Hilfswissenschaft ihre eigentliche Legitimierung.

Herakles umspannt das Mittelmeer, das uns Einheit in Vielheit ist. Er ist der mediterrane Held par excellence, der keineswegs nur den Griechen gehört, auch wenn ihm die Griechen die stärkste Ausprägung, sein deutlichstes Profil verliehen.

Im zeitbezogenen und lokal ausgerichteten Mythos beginnt die unbeußte Geschichte sich ihrer bewußt zu werden: Die Zeit tritt als Dimension der Geschichte ins Bewußtsein.

## 2) Herakles und Hercules

### a) Allgemeines

Giambattista Vico sagt, daß jede Nation ihren Herakles habe (15). Das ist ein erleuchtetes Wort: Die Gestalt des Herakles ist vielfältig, viele Völker und Landschaften nehmen an ihm Teil.

Schon die Antike war sich darüber klar - im Gegensatz zu manchen klassischen Philologen - daß es sich bei Herakles um eine vielfältig strukturierte, Gestalt handele, die nicht einfach einem bestimmten Volkstum, etwa den Dorern, ausschließlich zukäme; Herakles ist mehr als ein dorischer Kraftlackel.

Diodorus Siculus (15) unterscheidet drei Heraklesse. Er nennt den ägyptischen - vermutlich als den ältesten - den kretischen und den jüngsten, den Sohn der Alkmene. Der ägyptische Herakles bleibt vage. Diodorus Siculus (16) nennt den ägyptischen Herakles Som oder Chon. Dahinter erscheint der Gott Chons, der eher als "Chensu" zu vokalisieren ist. Auf den ersten Blick bietet dieser Gott kaum Anknüpfungspunkte für eine "interpretatio aegyptiaca". Macht man sich aber klar, daß Chons/Chensu an sich schon eine vielfältig schillernde Gestalt war, ein synkretistischer Gott, der mit allen möglichen ägyptischen Gaugöttern identifiziert wurde - ursprünglich ein falkenköpfiger Gott - und

überdies noch der "Wanderer" hieß, so bieten sich dennoch Möglichkeiten der Anknüpfung an. Chon/Chensu hatte sein Kultzentrum in Theben, in einem der Tempel des großen Komplexes von Karnak. Der Wanderer unter den ägyptischen Göttern konnte mit dem Wanderer Chensu gleichgesetzt werden (17).

Wie vielfältig Herakles gedacht war, zeigt schon seine Existenz als kretischer Daktylos. Herakles Daktylos tritt hier sogar, völlig unvermutet, in Zwergengestalt auf. Die Daktyloi waren Begleiter der großen kretischen Bergmutter, der Mutter des kretischen Zeus. Hier begegnen wir zum ersten - und beileibe nicht zum letztenmal - der besonderen Beziehung des Herakles zur weiblichen Welt. Die Daktyloi, oft als identisch mit den Kureten und Korybanten aufgefaßt, den ekstatisch tanzenden Begleitern der großen Mutter, galten später als Schmiededämonen. Dies gilt außer für Kreta ganz besonders für den Kabirenkult auf der Insel Samothrake.

Der Name der Daktyloi - "Fingerlinge" oder "Däumlinge" (lat. digitus) - hat sexuellen Bezug: Der Daktylos ist der verselbständigte Phallos, das nackte männliche Prinzip, das mit dem Fruchtbarkeitsaspekt der großen Mutter korrespondiert.

Die Schmiededämonen - nicht immer als Däumlinge gedacht - haben zweierlei Bezug: zum einen den dämonischen Schmied, der ob seiner unbegreiflichen Kenntnisse zugleich gefürchtet und begehrt ist und die Tätigkeit des Schmiedens, die eine leicht durchschaubare sexuelle Metapher darstellt.

Ein letzter Rest solcher Zusammenhänge erscheint in der Gestalt des Hephaistos, Wielands des Schmiedes und der schmiedekundigen Zwerge, welche die Rüstung des Helden schmieden - die Rüstung Siegfrieds etwa.

Cicero ruft aus (18) "Ich möchte doch wissen, welchen Herakles wir als den mächtigsten verehren sollen!?" und zählt dann sechs verschiedene Heraklesse bzw. Herculesse auf.

Zuerst erwähnt er einen sonst unbekanntenen Hercules als Sohn des Jupiter und der Lysithoe. Diese sonst nicht bekannte Sterbliche oder Heroine hat einen sprechenden Namen: "Die schnell Lösende", wobei sich das zugrundeliegende Verbum "lyein" = "lösen" wohl auf eine sexuelle Komponente bezieht; hinter Lysithoe verbirgt sich eine der vielen lokalen Ausprägungen der Muttergöttin.

Es ist dieser sonst kaum bekannte Herakles, der mit Apollo in Delphi in Streit gerät. Herakles kämpft mit Apollo um den Dreifuß der Pythia. Dieser Herakles erscheint also als eine Art Orakelgott; er ist damit eines der Numina, die um den Besitz des Orakelheiligtums streiten.

Das Orakel, das etwa 1000 Jahre lang funktionierte, war aber schon von Apollon usurpiert worden, der es der Erdgöttin, symbolisiert durch die Python-Schlange (oder -Drachen), entrissen hatte.

Der zweite oder ägyptische Herakles ist laut Cicero ein Sohn des Nils und Verfasser oder Kompilator der heiligen Bücher Phrygiens, von denen wir sonst so gut wie nichts wissen. Dahinter wird die Vorstellung deutlich, daß das Ägyptische mit dem Phrygischen, übrigens auch mit dem Kolchischen, verwandt sei. Das ist nicht so naiv, wie es zunächst klingt - darin steckt vielmehr eine Ahnung altmediterraner Zusammenhänge.

Der dritte Herakles ist der Daktylos vom kretischen Berge Ida. Der vierte Herakles ist der Sohn Jupiters, also des Zeus, und der tyrischen Nymphe Asteria; das ist jener Herakles, der mit Melqart identifiziert wurde. Es ist der phönikische Herakles, der seine Herkunft auch durch den Namen seiner Mutter Asteria verrät. Asteria, die "Gestirnhafte", wie die griechische Lautgebung nahelegt, ist in Wirklichkeit eine griechisierte Astarte, volksetymologisch umgedeutet.

Dem Herakles, der mit Melqart identifiziert wird, schreibt man auch die Vaterschaft der Nymphe Karthago zu - eine durchsichtige Zuschreibung: Die Nymphe steht für die Stadt am Meer.

Der fünfte Herakles ist der indische, der laut Cicero Belus hieß; dahinter verbirgt sich natürlich ein Ba'al, der seinerseits das altindische "Balam" widerspiegelt, das einfach "Kraft" bedeutet.

Der sechste Herakles endlich ist der uns wohlbekannte Herakles, der Sohn der Alkmene, aus göttlichem Ehebruch erzeugt und seinem Vater Amphitryon unterschoben.

Servius, in seinem Kommentar zu Vergils Aeneis (19) weiß von nicht weniger als 44 Heraklessen, eine z.T. künstliche Unterscheidung; aus den verschiedenen Funktion einer Heraklesgestalt werden mehrere Heraklesse abstrahiert. Herakles als Daktylos und als ihr Anführer ist auch in Olympia zuhause; d.h. die "olympische Religion inkorporierte den unolympischen Herakles, weil er nicht zu überwinden war" (20).

Herakles der Daktylos - der nicht unbedingt als Däumling, als Zwerg zu denken ist - hat als Mutter die Nymphe Anchiale, was wörtlich "die am Meere Wohnende" bedeutet.

In all diesen antiken Ausprägungen der Gestalt des Herakles kündigt sich schon die Ahnung an, daß er mit dem Ganzen des Mittelmeers verbunden ist. Um so befremdlicher muten die Meinungen mancher klassischer Philologen an, die Herakles als eine rein griechische Gestalt betrachten; ja seine mediterranen Beziehungen nicht sehen zu wollen oder zu können, war geradezu bezeichnend für die ältere klassische Philologie. Typisch dafür ist etwa Bernhard Schweitzer (21), der sich entschieden gegen die Ansicht wendet, daß Herakles schon pelasgisch sei, was wiederum für Jane Harrison (22) selbstver-

ständig ist. Einige Sätze später gibt Schweitzer allerdings zu, daß in der Gestalt des Herakles doch Vorgriechisches enthalten sei, allerdings durch "griechische Aufpfropfung veredelt" (23).

Nur der Herakles eines Teils der klassischen Taten gehört der Welt der Dorer bzw. der Griechen an, aber selbst die klassischen Taten reichen schon über diese Welt hinaus; sie beziehen sich schon auf das mittlere Mittelmeer und einige sogar auf das westliche Mittelmeer, das viel früher in den Horizont der mykenischen, kretischen, karischen, ugaritischen und phönizischen Seefahrer getreten ist, als es die klassische Archäologie wahrhaben wollte.

Es ist genau die Hälfte der klassischen Taten (24), die den Rahmen des rein Griechischen sprengen; der kretische Stier, die thrakischen Rosse, die Amazonen, das Geryoneus-Abenteuer, die Heraufholung des Kerberos, die Äpfel der Hesperiden.

In der Frühzeit wird Herakles übrigens nicht als Muskelprotz mit Löwenhaut und Keule dargestellt, sondern als kräftiger Krieger mit Helm und Lanze. Er tritt also als Hoplit auf, als routinemäßig bewaffneter Fußsoldat der griechischen Schlachtordnung, der Phalanx. Daneben tritt Herakles bereits als nackter Heros auf, nach dem Bilde des nackten Kämpfers im Gymnasium (25). Der dümmliche Muskelprotz der späteren Darstellung ist nach dem Bilde des römischen Gladiators gemacht, einer reinen Kampf- und Tötungsmaschine; das ist nicht mehr der wahre Herakles.

Unter den archaischen Darstellungen des Herakles, die dem 7. Jahrhundert v. Chr. angehören, fallen einige auf, die den Rahmen sprengen und in einen weiteren Zusammenhang zu stellen sind: Wir sehen Herakles (26) nicht vom Löwenhaupt der Löwenhaut bekrönt, sondern er blickt uns direkt aus dem Löwenrachen an. Der Löwe ist hier das zweite Ich des Herakles, sein Alterego, sein Nagual, um den aztekischen Ausdruck zu gebrauchen. Ähnliche Darstellungen kennen wir aus Mexiko und dem alten China.

## b) Nördliche Beziehungen des Herakles

Schon der Gott, den man so gerne als den klassisch griechischen Gott par excellence angesehen hat, nämlich Apollo, hat nördliche Beziehungen oder, wie die Griechen sagen: "hyperboreische", "nördlich des Nordwindes befindliche".

Die Griechen selbst ahnten durchaus weitgespannte Beziehungen (27). Arkader treten als beständige Begleiter des Herakles auf; dazu muß man wissen, daß die Arkader den Griechen als eine uralte, archaische Bevölkerung galten, als Volk, das schon vor der Entstehung des Mondes in Arkadien siedelte (28), was eine griechische Metapher für uralt und archaisch war.

In der dritten der klassischen Arbeiten ist dem Herakles von Eurystheus aufgetragen, die kerynitische Hirschkuh zu fangen, ohne sie zu verletzen. Diese Hirschkuh wird geweihtragend dargestellt; dahinter verbirgt sich eine Ahnung nördlicher Verhältnisse. In der kerynitischen Hirschkuh erscheint die Renkuh; das Ren ist die einzige Hirschart, in der auch das Weibchen ein Geweih trägt (29). Hier haben wir Herakles bei den Hyperboreern, denn er verfolgt die Hirschkuh ein Jahr lang bis ins Land der Hyperboreer.

Sozusagen die erste Station dieses Weges stellt das Abenteuer mit den Rossen des thrakischen Königs Diomedes dar, dessen menschenfressende Rosse von Herakles überwunden werden, wobei ihnen Diomedes selbst zum Fraß vorgeworfen wird (8. Arbeit).

Darin spiegelt sich die thrakische Beziehung der Griechen, die sehr ambivalent, aber sehr vielfältig war. Die Griechen wußten um die mögliche Verwandtschaft dieser halbbarbarischen Vettern im Balkengebirge und nördlich davon; sie betrachteten sie aber auch als wilde Gebirgsleute, die aber dennoch einen beträchtlichen Anteil an der griechischen Mythologie hatten: Orpheus und Dionysos waren Thraker; Thraker hatten ein ständiges Quartier in Athen und so mancher edle Grieche hatte thrakische Vorfahren.

Aber die kerynitische Hirschkuh - das Wort Kerynis bedeutet vermutlich an sich "Gegend gehörnter Tiere, Hirschgegend" - führt uns noch weiter. Indem Herakles sich der Feindschaft der Hera ausgesetzt sieht und mit Artemis wegen der Hirschkuh in Konflikt gerät - Artemis, die selbst eigentlich die Hirschkuh als Hirschgöttin ist - hat Herakles mit zwei einander entgegengesetzten weiblichen Numina zu tun: Artemis in Hirschgestalt, Hera in der Gestalt einer Kuh (30). Hier erscheinen verdunkelte mutterrechtliche Züge, die der vorgriechischen mediterranen Welt angehören.

Doch die Bezüge sind noch weiter gespannt. Indem Herakles ins Land der Hyperboreer zieht, die ihrerseits einmal jährlich eine Gesandtschaft nach Delos schicken, zieht er die Bernsteinstraße nach Norden, die zwischen der Weichsel- und der Memelmündung an die Ostsee stieß und in Triest begann, einem der großen frühgeschichtlichen Handelsplätze der nördlichen mediterranen Welt; übrigens bedeutet der Name Triests selbst nichts weiter als Handelsplatz (illyrisch "Tergeste" zu "tergum" = Markt).

Im Namen der Hyperboreer erscheint, volksetymologisch entstellt und griechisch umgedeutet, das thrakische Wort "bora", das einfach Berg bedeutet. Im Hyperboreerkomplex treffen sich Griechisches, Thrakisches, Baltisches und vermutlich Finnisch-Lappisches. Prokopios (31) nennt im Lande der Hyperboreer sogar die "Skritiphinoi", die "Schreitfinnen" - eine germanische Bezeichnung für ein schi- oder schneeschuhaulafendes Volk, wie dies bereits auf karelischen

und südschwedischen Felsbildern dargestellt ist (32).

Hinter Herakles steht aber auch die Auseinandersetzung zwischen vater- und mutterrechtlichen Vorstellungen.

Die griechische Phantasie ließ Herakles auch am Zuge der Argonauten teilnehmen, in dem sich ja frühgriechische Handelsbeziehungen zwischen Griechenland und dem westlichen kaukasischen Vorland, der Kolchis, spiegeln. Während des Argonautenzuges bleibt er seiner Rolle als Bekämpfer von Ungeheuern treu: Er tötet Seeungeheuer vor Troja (33).

Über den Bereich des Schwarzen Meeres hinaus wird Herakles aber auch mit den Skythen in Beziehung gesetzt. Herakles sucht die ihm von den Skythen geraubten Pferde und findet sie in einer Höhle, in der sich zugleich ein halb schlangengestaltiges, halb weibliches Wesen aufhält; mit dieser Gestalt oder Erscheinungsform der alten Erdmutter zeugt er die Stammväter der Skythen, Agathyrses, Gelonos und Skythes. Man erinnert sich dabei an die drei Stammväter der Germanen (34). Hier hat Herodot, vermutlich in Olbia oder Odessos, eine skythische Genealogie gehört und vielleicht etwa mißverstanden. In den Namen der drei Stammväter erscheinen Stammesnamen. Bei der Besprechung der Gelonoi verrät uns Herodot auch den Namen der halb schlangengestaltigen Urmutter der Skythen, nämlich Echidna (35). Die Agathyrsoi waren allerdings ein thrakischer Stamm, der im Raume des heutigen Siebenbürgens wohnte. Die Gelonoi sind nicht nur ein skythischer Stamm, d.i. auch der Name einer skythischen Stadt (36), die durch hölzerne Palisaden geschützt war - eine der zahlreichen skythischen Holzburgen, die auf den Höhen der westlichen Bergrufer der Flüsse standen. In Gelonos ließ Herakles seinen Bogen zurück, den nur Skythes zu spannen vermochte; also fiel ihm die Herrschaft zu - ein weitverbreitetes Motiv, das sich bis nach Indien verfolgen läßt (Odysseus in der Auseinandersetzung mit den Freiern, die Wettbewerbe im Bogenspannen im Mahabharatam).

Zwei weitere nördliche Beziehungen zeigen sich in den Gestalten des keltischen und des germanischen Herakles, die uns durch die Brille der "Interpretatio romana" sichtbar werden, sicher aber nicht nur auf willkürlich herausgehobenen Bezugspunkten, sondern auf tatsächlichen Ähnlichkeiten oder Analogien beruhen. Die fraglichen Numina müssen noch irgendwie wesensverwandt gewesen sein.

Lukian v. Samosata hat eine merkwürdige kleine Schrift über den gallischen Herakles verfaßt; er gibt darin vor, ein Bild zu beschreiben (37). Da Lukian immerhin längere Zeit als wandernder Rhetor in Gallien lebte, können wir annehmen, daß sich in der Bildbeschreibung nicht nur der Spötter Lukian äußert. Jan de Vries (38) hält Lukians Beschreibung und Ausdeutung für glaub-

würdig. Auf dem Bilde war nämlich ein alter Mann dargestellt, dunkelhäutig und glatzköpfig, aber mit allen Attributen des Herakles, Keule und Löwenhaut. Dieser fremdartige gallische Herakles zieht eine Menge freudig bewegter Leute an Seilen nach sich, die von ihren Ohren ausgehen und in der Zungenspitze des Herakles enden. Während Lukian vor dem Bilde steht, gesellt sich ihm ein alter gebildeter Gallier zu, der Griechisch spricht und erklärt ihm das Bild. Es bedeutet nach ihm, daß Beredsamkeit stärker sei als selbst kriegerische Macht. Hier erscheint der Kriegsgott als ein Gott der Beredsamkeit; de Vries vergleicht ihm den gallischen Ogmios und dazu den altirischen Ogma. Tatsächlich haben wir es mit einer typisch altkeltischen Auffassung zu tun: Der Kriegsheld muß zugleich ein gewaltiger Redner sein! Das tritt übrigens auch an einigen Stellen der homerischen Epen zutage.

Ja die Kelten scheinen sich überhaupt der Abstammung von Herakles gerühmt zu haben; so sagt Parthenios in seiner erotischen Schrift über die "Liebesleiden" (1. Jh.), daß sich Herakles mit einer Keltine, die Tochter des Bretannos gewesen sei, vereinigte und den Keltos zeugte (39).

Tacitus sagt in der "Germania" (40): "Man erzählt, daß Hercules bei ihnen (den Germanen) gewesen sei und daß sie ihn als den ersten, der in den Kampf zieht, besingen." In seinen "Annalen" (41) lesen wir, daß sich die Germanen zur Zeit des Germanicus in einem heiligen Hain im Wesergebiet versammelten; dieser Hain war dem Hercules geweiht. Damit ist hier das Problem gestellt: Handelt es sich um eine einheitliche Figur? Hercules, der als erster in den Kampf zieht, muß ein Heros gewesen sein oder wenigstens von den Gewährsmännern des Tacitus so aufgefaßt worden sein. Heilige Haine hingegen waren Göttern geweiht. Dieser Gott kann nur eine kriegerische Gestalt gewesen sein, kann nur Donar/Thor gewesen sein. An einer Stelle unterscheidet Tacitus zwischen Hercules und dem Kriegsgott, den er mit Mars gleichsetzt: "Den Mars und den Hercules verehren sie durch Tieropfer" (42). Hercules und der Kriegsgott, Donar also, erscheinen zwar als getrennte Wesenheiten; der Heros Hercules dürfte aber nichts anderes als die irdische Erscheinung des Kriegsgottes gewesen sein (43).

Tacitus erwähnt auch Säulen des Hercules bei den Friesen. Das dürften weniger die Felsen von Helgoland als vielmehr Reflexe der Irminsul gewesen sein, von deren Verehrung man eine dunkle Kunde hatte.

### **Anmerkungen:**

- (1) Pindar, Olympische Oden 1,29, nach der Ausgabe bzw. Übersetzung Oskar Werners, München o.J.
- (2) Joseph Pieper, Über die platonischen Mythen, München 1965

- (3) Die Nachsokratiker, in Auswahl übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Nestle, Jena 1923, Bd. 2, pp. 1-98
- (4) Lorenz Duerr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes, Leipzig 1938 = Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
- (5) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt 1977 = Bd. 2
- (6) Manfred Lurker et alii, Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1979, Sammlung Kröner, pp.97-399
- (7) Karl Kerényi, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt 1982 = Wege der Forschung 20
- (8) Giambattista Vico, Die Neue Wissenschaft, übersetzt von Erich Auerbach, München 1924, pp. 167-170
- (9) Johann Jakob Bachofen, Der Mythos als Quelle geschichtlicher Erkenntnis, in: Das Mutterrecht Bd. 2,1, Basler Gesamtausgabe 1948, pp. 15-17
- (10) Alfred Baeumler, Bachofens romantische Deutung des Altertums, München 1960, zuerst 1926
- (11) Peter Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, 2 Bde. Straßburg 1906 & 1929. Dazu Hermann Gunkel, Jensens Gilgameschepos in der Weltliteratur, in: Das Gilgamesch-Epos = Wege der Forschung 215, Darmstadt 1977, pp. 74-84. Gunkel über Jensen: "wilde Phantasien".
- (12) Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele Bd.1, 1937 = p. 36. Mircea Eliade, Mythos und Wirklichkeit, Frankfurt a/M. 1989
- (13) Herodot II,99
- (14) Friedrich Wilhelm Hegel, Philosophie der Geschichte, Reclam-Ausgabe, ed. F. Brunstäd, p. 41, o.J.
- (15) Vico, op. cit. p.45
- (16) Diodorus Siculus III,73
- (17) Hermann Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941, pp. 354-355
- (18) Cicero, De natura deorum III, 42
- (19) Servius ad Aen. VIII, 564.
- (20) Pausanias VIII, 31, 3
- (21) Bernhard Schweitzer, Aufsätze zur griechischen Religions- und Geistesgeschichte, Tübingen 1922
- (22) Jane Harrison, Prolegomena to the study of Greek Religion, New York 1908, p. 346
- (23) Schweitzer, op. cit. p. 4

- (24) Frank Brommer, *Herakles, die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Köln-Wien 1972; ders. *Herakles II, die unkanonischen Taten des Helden*, Darmstadt 1984
- (25) *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. IV, München - Zürich, Tafeln Nr. 5-1696
- (26) British Museum, London, und Boston, Museum of Fine Arts = *Lexicon Iconographicum op. cit.* Nr. 11 und 12
- (27) Diodorus Siculus IV, 36,5
- (28) Apollonios Rhodios, *Argonautica* 14, 264
- (29) Apollodoros, *Bibliothek* II, 5,3; Diodorus Siculus IV, 13
- (30) Karl Kerényi, *Die Mythen der Griechen* 2, 1966, DTV, pp. 120-122
- (31) Prokopios, *Bellum Gothicum* II, 15
- (32) Tacitus, *Germania* cp. 46, nach der Ausgabe Muchs, Jankuhn, Lange; dazu Leonhard Franz, *Hyperboreisches*, in: *Festschrift für Karl Pivec = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 12, 1956, pp. 65-68
- (33) Diodorus Siculus IV, 41-43
- (34) Herodot IV, 8-10; Diodorus Siculus II, 43
- (35) Herodot IV, 10
- (36) Herodot IV, 109-109
- (37) Wielands Übersetzung Bd.5, pp. 14-19
- (38) Jan de Vries, *Keltische Religionsgeschichte*, in: *Religionen der Menschheit* 18, Stuttgart 1971, pp. 61-71
- (39) Parthenios, *Liebesleiden* cp. 30
- (40) Tacitus, *Germania* cp. 3 und 9,2
- (41) Tacitus *Annalen* II, 12
- (42) Tacitus, *Germania* 9, 2
- (43) Muchs, Jankuhn, Lange, *op. cit.* p. 77