

VOM WALDHEROS ZUM SONNENHEROS.  
DIE ENTWICKLUNG DER ERZÄHLUNGEN  
VON SAMSON UND HERAKLES

von

MIESZEK JAGIEŁŁO

ABSTRACT: Samson from the Book of Judges has been compared to Heracles on many occasions. The following paper suggests a new point of view for the subject: while Samson's solar aspect seems almost undeniable, Heracles' connection to the deified sun needs reconsideration. Originally, he might have rather been some kind of a sylvan hero. Especially Homer's description of the mighty demigod points towards this conclusion, but also his *dodekathlos* provide some evidence. The author explores this hypothesis and proposes a chronology for the evolution of the myth.

## EINLEITUNG

Herakles und Samson sind über die Jahre hinweg bereits oft miteinander verglichen worden. Die Gemeinsamkeiten sind zahlreich, daher kam man mehrfach zu dem Schluss, Herakles habe als Vorlage für den biblischen Richter gedient – eine vage Behauptung, der auch widersprochen worden ist. Besser als griechische Einflüsse auf die semitische Tradition wurden in den letzten Jahren die orientalischen Motive in der griechischen Kultur dokumentiert. Es stellt sich somit die Frage, ob es nicht anders herum gewesen sein konnte: Hätte nicht der Danite Samson als Inspiration für die Figur des Herakles gedient haben können? Die Untersuchung dieser Hypothese führt durch ein Labyrinth von Motiven und Metaphern. Manchmal sind Abhängigkeiten zu erkennen, wo eigentlich keine sind. Andere Male stellen sich scheinbare Zufälle als gezielte Eingriffe heraus. Um die folgenden Zeilen nicht unnötig zu verkomplizieren, werde ich mich ausschließlich der Identifikation Samsons mit Herakles widmen, ohne diese jedoch vollkommen auszuschöpfen. Bewusst bleibe ich Vergleichen der Keule des griechischen Heros mit dem von Samson als Waffe benutzten Kieferknochen, der euripidischen Episode des Todes der Megara, der Gattin Herakles', mit dem Einstürzen des Dagon-Tempels in Gaza, sowie der Abstammung und dem Tod beider Helden fern. Auch die Herakles-Melkart-Gleichsetzung lasse ich außen vor<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Die synkretistischen Kulte des Herakles mit Melkart in Tyros (Hdt. II 44), Sandon in Tarsus (siehe H. GOLDMAN, *Sandon and Herakles*, Hesperia Supplements VIII 1949, S. 164–174) und Nergal

In der Auswahl der Quellen der Heraklessage beschränke ich mich auf die frühesten Texte, sodass der Kontrast zwischen Samson, dem Sonnenheros, und Herakles, dem *Posis Theron*, umso deutlicher wird. Spätere Überlieferungen spielen nämlich zunehmend auf einen solaren Aspekt des Heros und dessen Konflikt mit Hera an. Diesbezüglich merkt beispielsweise Joseph FONTENROSE an: „we see Hera inciting dragons and demons against Herakles just as she did against Apollo“<sup>2</sup>. Er bezieht sich dabei auf Pseudo-Apollodoros (II 4, 8), dessen *Bibliothek* aus dem 1. Jhd. v. Chr. stammt. Inwiefern dies zutrifft und ab wann diese Tendenz einsetzt, soll hierbei erörtert werden. Bei dieser Erörterung ist es hilfreich stets im Hinterkopf zu behalten, wie anfällig die griechische Kultur nach dem Untergang der mykenischen Palastzeit für fremde Einflüsse gewesen sein muss.

### SAMSON DER SONNENHEROS

Das Buch der Richter erzählt unter anderem die Geschichte des „Kraftprotzes“ Samson (*Ri* 13–16). Die Handlung ist in der Wirklichkeit der philistinischen Bedrohung verankert und preist Samson als deren Bezwiner. Schon allein aus diesen wenigen Informationen entstehen gewaltige philologische und geschichtliche Probleme. Der Name Samson (hebr. שמשון) wird von dem semitischen Stamm \*šmš für „Sonne“ abgeleitet. Dieser ist womöglich um die philistinische Endung *-on* erweitert worden<sup>3</sup>. In Anbetracht dieser Etymologie sei Samson keinesfalls Hebräer, sondern Angehöriger einer Volksgruppe, die einen Sonnengott verehrt<sup>4</sup>. Obwohl diese Schlussfolgerung angezweifelt worden ist<sup>5</sup>, überwiegen tatsächlich die Argumente für diese Interpretation. Die meisten Forscher sind sich darin einig, dass Samson als Philister identifiziert werden sollte. Ausschlaggebend für dieses Urteil ist besonders der Aspekt seiner Größe und Stärke, in der er den Philistern (u.a. dem Goliath) gleicht und dadurch mit ihnen in Verbindung gebracht wird<sup>6</sup>. Der Samson-Mythos wird oft mit der Kultur des antiken Griechenland assoziiert, weil die Philister in zahlreicher Hinsicht (Onomastik, Keramik, Militaria etc.) an die Mykenen erinnern<sup>7</sup>. Auch eine philologische Analyse der relevanten Verse weist in dieselbe Richtung: Neben der

---

(siehe Anm. 31) sind erst relevant nachdem Herakles der Waldheros bereits orientalische Motive absorbiert hat.

<sup>2</sup> J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origin*, Berkeley 1959, S. 357.

<sup>3</sup> Dafür siehe Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, *Goliath's Legacy. Philistines and Hebrews in Biblical Times*, Wiesbaden 2015. Er macht die Endung *-on* mehrfach als philistinisch aus (vgl. S. 76, 83, 167) und bezeichnet Samson auch als Sonnenheros (S. 189, 240).

<sup>4</sup> G. GARBINI, *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Brescia 2012, S. 197.

<sup>5</sup> Dafür siehe E.L. GREENSTEIN, *The Riddle of Samson*, Prooftexts I 1981, S. 237–260.

<sup>6</sup> NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, *op. cit.* (Anm. 3), S. 73–76.

<sup>7</sup> In den letzten Jahren wurde die Identifizierung der Philister mit den Mykenen angezweifelt, dafür siehe G.D. MIDDLETON, *Telling Stories: The Mycenaean Origin of the Philistines*, Oxford Journal of Archaeology XXXIV 2015, S. 45–65.

Fehlinterpretation einer Lehnübersetzung des griechischen Wortes λάμπουρις (dt. „Fackelschwanz“, „Fuchs“) aus der die Passage in *Ri* 15, 4–6 entstanden sein muss<sup>8</sup>, ist höchstwahrscheinlich auch das Wort *ḥîdâ* (*Ri* 14, 12–18) nur eine provisorische Übersetzung eines griechischen Terminus (für genaueres siehe unten, S. 185 f.)<sup>9</sup>. Zudem erinnert Samson an den griechischen Heros Herakles, der ebenso „bärenstark“ gewesen sein und einen Löwen erlegt haben soll. Hinsichtlich einer solchen Gleichsetzung tun sich jedoch fundamentale Fragen auf. Sind beide Sagen chronologisch kompatibel? Können beide Mythen trotz ihrer Ähnlichkeiten nicht unabhängig voneinander entstanden sein? Wenn die hebräische Tradition tatsächlich aus der griechischen (bzw. philistinischen) geschöpft haben sollte, wie ließen sich dann die Unterschiede zwischen beiden erklären?

Einer der wohl ältesten poetischen Texte der Torah befindet sich in ebendiesem Buch des Pentateuch, in der auch Samsons Geschichte erzählt wird. Das sog. Deborahlied soll etwa Anfang des 12. Jhd. v. Chr. entstanden sein<sup>10</sup>. Andererseits wird angenommen, dass die Inkonsistenz in der Erzählweise (mehrere Richter werden nur namentlich erwähnt, wohingegen anderen mehrere Kapitel gewidmet sind) durch die Redaktion bzw. das Verfassen des Buches der Richter in deuteronomistischer Zeit (also im 6. Jhd. v. Chr.) zu erklären sei<sup>11</sup>. Demnach können hierbei leider keine historischen Ereignisse des Alten Testaments als Orientierungspunkt dienen, was die Zeitspanne, in der die Samson-Sage entstanden sein könnte, so erweitert, dass folglich keinerlei kausaler Zusammenhang mit anderen Mythen auf diese Weise eindeutig nachgewiesen und belegt werden kann. Doch in den letzten Jahren häuften sich berechtigte und belegbare Vermutungen bezüglich einer griechischen kommerziellen Präsenz zwischen Mitte des 8. Jhd. und Ende des 7. Jhd. v. Chr. an der Mittelmeerküste des Nahen Ostens<sup>12</sup>. Dabei handelte es sich hauptsächlich um Händler und Söldner (aller Wahrscheinlichkeit nach mitunter aus der Peloponnes). Für Timna – einen wichtigen Schauplatz der Samson-Erzählung – belegen archäologische Funde eine solche Anwesenheit ägäischer Siedler für das 7. Jhd. v. Chr.<sup>13</sup>. Genaueres

<sup>8</sup> O. MARGALITH, *Samson's Foxes*, *Vetus Testamentum* XXXV 1985, S. 224–229.

<sup>9</sup> A. YADIN, *Samson's ḥîdâ*, *Vetus Testamentum* LII 2002, S. 418–422.

<sup>10</sup> D.H. MÜLLER, *The Structure of the Song of Deborah*, *American Journal of Theology* II 1898, S. 110–115.

<sup>11</sup> C. DAVIS, *Dating the Old Testament*, New York 2007, S. 181–187.

<sup>12</sup> Vgl. G.B. LANFRANCHI, *The Ideological and Political Impact of the Assyrian Imperial Expansion on the Greek World in the 8<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> Centuries BC*, in: S. ARO, M. WHITING (Hgg.), *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Tvärminne, Finland, October 8–11, 1998*, Helsinki 2000, S. 7–34, oder R. ROLLINGER, *Assyria and the Far West: The Aegean World*, in: E. FRAHM (Hg.), *A Companion to Assyria*, Hoboken, NJ 2017, S. 275–285

<sup>13</sup> T. DEYSÖ, A. VÉR, *Assyrians and Greeks: The Nature of Contacts in the 9<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> Centuries BC*, *AAntHung* LIII 2013, S. 325–359.

bezüglich der Entstehungszeit der Samson-Episode aus dem Buch der Richter lässt sich bisher jedoch nicht sagen.

Gemäß der Enthüllung, Samson sei ein Sonnenheros, wird argumentiert er sei aus der Figur des Gilgamesch entstanden<sup>14</sup>. Gilgamesch war ein Liebling des Sonnengottes Schamasch<sup>15</sup> und soll von den Göttern mit (dessen) Stärke ausgestattet worden sein, was auch ihn zu einem Sonnenheros macht. Doch dem zuwider ist, was Samson seine Stärke verliehen haben soll, das Nasiräat, an welches er sich letztendlich nicht einmal hielt<sup>16</sup>. Plausibel wäre es anzunehmen, dass das Nasiräat in Samsons Fall eine „Dazudichtung“ des hebräischen Verfassers sei. Der Glaube an die im (ungeschorenen) Haar steckende Stärke eines Kriegers (besonders eines Sonnenheros) ist in der semitischen Tradition bis auf Samson nicht vorhanden<sup>17</sup>. Es ist ein indo-europäisches Kulturmerkmal<sup>18</sup>, wie beispielsweise an dem skythischen Brauch des Skalpierens (vgl. Hdt. VI 64 ff.), der Bedeutung der Haarpracht in skandinavischer Kultur<sup>19</sup> oder eventuell auch dem *Kesh* im Sikhismus zu erkennen ist. Im Falle Samsons sind die wohl wichtigsten Beispiele zum einen Phoebus Apollo<sup>20</sup> – Φοῖβος ἄκερσεκόμης (Hom. *Il.* XX 39), zum anderen Aristaios – Ἀρισταῖος βαθυχαίτης (Hes. *Th.* 977). Jenes Mem könnte aus Anatolien (dem nächsten durch Indo-Europäer besiedelten Territorium) auch direkt nach Philistea gelangt sein, ohne sich erst in der griechischen Kultur manifestiert zu haben.

Ähnlich hätte es mit der Prophezeiung bzw. Intervention Gottes im Fall der Geburt des Heros sein können: Der Verfasser hätte einfach an Stelle eines (indo-europäischen) Orakels oder göttlicher Hypostase einen Engel Jahwes einfügen müssen. Dies mag er es letzten Endes auch getan haben. Das darunter verborgene Grundmotiv kann aber entweder als griechisch-anatolisch oder als semitisch gedeutet werden. Anders verhält es sich jedoch mit dem berühmten Rätsel Samsons. Das Rätselraten, welches man für indo-europäischen Ursprunges hält<sup>21</sup>,

<sup>14</sup> O. MARGALITH, *Samson's Riddle and Samson's Magic Locks*, *Vetus Testamentum* XXXVI 1986, S. 225–234.

<sup>15</sup> Vgl. Gilgamesch-Epos I 241.

<sup>16</sup> O. MARGALITH, *The Legends of Samson/Heracles*, *Vetus Testamentum* XXXVII 1987, S. 63–70.

<sup>17</sup> Benjamin W. FORTSON IV (*Indo-European Language and Culture: An Introduction*, Oxford 2004, S. 530) gibt bei der Gelegenheit einer Besprechung des armenischen Mythos *Geburt des Vahagn* an, die Erzählung stamme, trotz bedeutender Ähnlichkeit zu iranischen und indischen Mythen, aus Anatolien. Der Text selbst konzentriert sich besonders auf dem Haar des Helden, dessen Namen lose übersetzt „Schlangentöter“ bedeutet.

<sup>18</sup> Siehe s.v. *Hair*, in: J.P. MALLORY, D.Q. ADAMS (Hgg.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London–Chicago 1997, S. 253.

<sup>19</sup> Wahrscheinlich ist dieses nordische Mem auch mit dem Tragen des sog. Suedenknoten einiger germanischer Stämme vergleichbar (Tac. *Germ.* 38, 3 f.).

<sup>20</sup> MARGALITH, *Samson's Riddle...* (Anm. 14), S. 233.

<sup>21</sup> J.T. KATZ, *The Riddle of the sp(h)ij-: The Greek Sphinx and her Indic and Indo-European Background*, in: G.-J. PINAULT, D. PETIT (Hgg.), *La langue poétique indo-européenne. Actes du*

findet auf der Hochzeitsfeier (hebr. חתונה) in Timna statt (*Ri* 14, 10). *Mišteh* abgeleitet von \*šth (dt. „Trinken“) deutet auf ein Symposion mit dem Verzehr von Wein hin<sup>22</sup>, einen griechischen Brauch, den andere Völkern abgelehnt haben sollen<sup>23</sup>. Hinzu kommt, dass das sog. Rätsel in Wahrheit keines war (und das nicht auf Grund seiner Unlösbarkeit<sup>24</sup>). Azzan YADIN überzeugt in seiner Interpretation, *hîdâ* sei in Wirklichkeit eine geheimnisvolle Aussage in einer Art Poesiewettbewerb, der es gilt eine ebenso geheimnisvolle Aussage zu erwidern. Dies soll in Griechenland Brauch gewesen sein<sup>25</sup>. YADIN schreibt:

...if *hîdâ* means ‘riddle’ this translation is impossible: the Philistines cannot ask Samson’s wife to persuade him to tell them the riddle, since he told them the riddle in the previous verse. They must, by this reasoning, be looking for the solution to the riddle, and so *wayyagged lânû* must mean ‘that he reveal to us’ or ‘explain for us’ the riddle. Similarly v. 17 informs that Samson’s wife “told (*wattagged*) the *hîdâ* to her countrymen.” If *hîdâ* means ‘riddle,’ and considering the Philistines already know the riddle, *wattagged* must mean ‘she solved’ or ‘she revealed.’ It is clear, then, that the otherwise unattested meaning ‘solve’ is assigned to *higgîd* for the sole purpose of maintaining the philologically questionable assertion that *hîdâ* means ‘riddle’.

[...]

In terms of the structure of the exchange the *skolion* structure explains how two sayings (*gnômai*) can form a verbal competition, that is, why the Philistines response is itself an enigmatic not a “straightforward” solution to a riddle: the first *hîdâ*, enigmatic saying, is Samson’s challenge, which the Philistines must cap with a saying, a *hîdâ*, of their own. This is why Samson’s wife “told them the *hîdâ*,” and not the solution to a riddle<sup>26</sup>.

Eine entsprechende Episode des Herakles-Zyklus gibt es bei Pseudo-Hesiod, in der der Sohn Zeus‘ auf der Hochzeitsfeier des Keykos zur allgemeinen Unterhaltung Rätsel stellt<sup>27</sup>. Dass Herakles gerne an Symposien teilgenommen haben soll, wird auch in Aristophanes‘ *Vögeln* deutlich, wo er als Vielfraß, der sich mit Nahrung bestechen lässt, persifliert wird (*Ar. Av.* 1575–1585; 1670–1690). Überdies ist anzumerken, dass der eben erwähnte langhaarige Aristaios

---

*Colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft/ Society for Indo-European Studies)*, Leuven–Paris 2006, S. 157–194.

<sup>22</sup> NIESIŃSKI-SPANÒ, *op. cit.* (Anm. 3), S. 241–243.

<sup>23</sup> *Ibidem*, S. 189–192.

<sup>24</sup> P. CARUS (*Mythical Elements in the Samson Story*, *The Monist* XVII 1907, S. 33–83) schlägt eine Lösung des Rätsels vor: „There is an ancient Mithraic plaque representing a lion with a bee in his mouth and the simple explanation of it may be nothing more nor less than that the bees produce honey in the lion, i.e., the month when the sun stands in the sign of Leo. Thus it would be quite plausible for an ancient riddle to propound the paradox, ‘When or where can honey be found in a lion?’ And the answer, alluding to the deed of the sun-god, would be: ‘In the month of the slain lion’“ (S. 43 f.).

<sup>25</sup> YADIN, *op. cit.* (Anm. 9), S. 418–422.

<sup>26</sup> *Ibidem*, S. 414 und 419 f.

<sup>27</sup> R. MERKELBACH, M.L. WEST, *The Wedding of Ceyx*, *RhM* CVIII 1965, S. 300–317.

späteren Zeugnissen nach als Gott der Jagd und Imkerei verehrt worden ist<sup>28</sup>, wobei letzteres das bugonistische Rätsel Samsons erklärt.

Es ergibt sich also eine grundlegende Verbindung zur griechischen Kultur, auch wenn sich dadurch die Sonnenheros-Hypothese keineswegs von der Hand weisen lässt. Nun bleibt festzustellen, inwiefern sich der Sonnenheros-Aspekt auf die Handlung der Legende ausgewirkt haben konnte. Es wurde versucht die Taten beider Helden als Kampf der Sonne gegen die Sternzeichen zu verstehen<sup>29</sup>. Theoretisch wäre es in einer solchen Interpretation möglich, eine Überlegenheit des solaren (bzw. lunisolaren) Kalenders gegenüber dem lunaren zu sehen. Doch meine Versuche den jeweiligen Abenteuern der Heroen (Samson und Herakles) auf nachvollziehbare Weise Sternbilder zuzuordnen, endeten in Samsons Fall beim Sternbild des Löwen. Bei Herakles bedarf darüber hinaus des Eingeständnisses, dass nach den Sternzeichen des Sagittarius (7. Arbeit – Stymphalische Vögel) und Taurus (6. Arbeit – Kretischer Stier) jegliche saisonal oder astronomisch relevanten Verbindungen entweder der Fantastik angehörten oder schlichtweg „im Sand verliefen“<sup>30</sup>.

Letztendlich lässt sich nicht leugnen, dass Parallelen zwischen den Mythen des Samson und Herakles bestehen; griechische Elemente sind in der Samson-Erzählung klar vorhanden, doch auch der solare Aspekt Samsons liegt auf der Hand. Was für eine Bedeutung die Nähe des Samson zu Herakles hat, kann nur offenbart werden, wenn die wahre Gestalt hinter Herakles erkannt wird.

#### HERAKLES DER WALDHEROS

Analog zu der bisher nicht eindeutig erörterten Datierung des Samson-Mythos, bereitet auch das Feststellen eines klaren Zeitpunktes der Entstehung der Heraklessage Schwierigkeiten. Die ersten uns zugänglichen Zeilen, in denen Herakles erwähnt wird, stammen aus der *Ilias* und *Odysee*. Die mehr oder weniger im Anschluss daran entstandenen Werke *Theogonie* (Hesiod) und *Schild des Herakles* (Pseudo-Hesiod) sind in der Chronologie die nächsten Zeugnisse des in Theben geborenen (Hom. *Il.* XIV 323 f.) Heros. Sein Bild hat sich seither sehr verändert. Später hieß es, er sei an Stärke nicht zu übertreffen, doch dem war nicht von Beginn an so. Sein Name muss zu jener Zeit in unbestreitbaren etymologischen Zusammenhang mit Hera gesetzt worden sein, sodass er durch diesen in frühester griechischer Epik definiert wurde<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> A. SCHRIMER, s.v. *Aristaios*, in: W.S. ROSCHER (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 1, Leipzig 1884–1890, S. 547–551.

<sup>29</sup> G.G. COHEN, *Samson and Hercules. A Comparison between the Feats of Samson and the Labours of Hercules*, *Evangelical Quarterly* XLII 1970, S. 131–141.

<sup>30</sup> Die Hesperiden könnte man aufgrund ihres etymologischen Bezugs zum Westen als Venusstern deuten. Die Hydra hingegen besitzt ihr eigenes Sternbild.

<sup>31</sup> Die Etymologie von „Herakles“ ist bis heute umstritten. Für eine Ableitung aus dem Akkadischen (bzw. Sumerischen) von „Erragal“ (= Nergal, Gatte der Ereschkigal) siehe P. HINGSLEY,

Zwar ist auch versucht worden Herakles als Gatten Heras, gar namentlich als Heros, zu identifizieren, doch fehlt es solchen Versuchen an Substanz: Das Wesen Heras als Ehegöttin veranlasst zu der Annahme, dass bevor sie an Zeus' Seite zur Göttermutter wurde, sich ihre Fähigkeiten erst durch die Ehe mit einer Gottheit Namens Heros entwickelt hätten<sup>32</sup>. Dies lässt jedoch eine philologische Diskrepanz der beiden Termini Ἥρας und *e-ra* (Linear B)<sup>33</sup> bezweifeln, welche diese Hypothese in erster Linie überhaupt erwägenswert gemacht haben. Außerdem könnte man damit kaum Herakles' Namen mit dem Anhang *-kles* erklären. Überhaupt kann nicht mit absoluter Gewissheit postuliert werden, dass „Herakles“ von Beginn an der Name dieses Helden gewesen ist. Eher sollte man davon ausgehen, dass der Name erst zusammen mit anderen „Dazudichtungen“ der Figur des Waldheros gegeben worden ist.

Homer zufolge war Herakles unter den besten zwei Bogenschützen (Hom. *Od.* VIII 224 f.) der Ägäis<sup>34</sup>, was auf seine ursprüngliche Charakteristik als Jäger zurückzuführen ist. Der zweite Teil seines Namens (*-kles* aus dem Griechischen κλέος für „Ruhm“) lässt die Übersetzung „der sich an Hera Ruhm erwarb“ zu<sup>35</sup>. Dies verweist im Gegenzug auf den homerischen Passus, in dem Herakles die Göttin mit einem Pfeil verwundet (Hom. *Il.* V 393). Das ist die früheste Spur und der einzige Anhaltspunkt in der homerischen und hesiodischen Epik, dem Namen Ἡρακλῆς eine Bedeutung zu geben. Zudem verweist dieser Passus auf eine Fehde mit Hera. Während seiner Katabasis traf Odysseus nicht nur Herakles, sondern auch Orion, einen Jagdheros, der wilde Tiere mit seiner bronzenen Keule zu erlegen pflegte (Hom. *Od.* XI 572–575). Gewiss sind Orion und Herakles vergleichbar, dadurch aber auch in der Ikonographie schwer voneinander zu unterscheiden. FONTENROSE machte drei mögliche Szenarien für den Verlauf eines Jäger-Mythos aus, die den Streit eines Jagdheros mit einem der Olympischen Götter und eine darauf folgende Bestrafung des Jägers vorsehen<sup>36</sup>. Die Bruchstücke, die vom ursprünglichen Herakles-Mythos

---

*Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes LVI 1993, S. 1–24. Zwar schenkt Martin L. WEST (*The East Face of Helicon: East Asiatic Elements in Greek Poetry*, Oxford 1997, S. 472, Anm. 102) dieser Etymologie keinen Glauben, dennoch lässt sich nicht leugnen, dass der spätere Nergal-Herakles Kult zu Hatra einen Synkretismus dokumentiert, durch den Herakles' Heraufbringen eines dreiköpfigen Kerberos erklärt werden könnte; dafür siehe L. DIRVEN, *My Lord With His Dogs. Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia*, in: L. GREISIGER et al. (Hgg.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005*, Beirut 2009, S. 47–68.

<sup>32</sup> W. PÖTSCHER, *Hera und Heros*, RhM CIV 1961, S. 302–355.

<sup>33</sup> *Ibidem*, S. 329.

<sup>34</sup> COHEN, *op. cit.* (Anm. 29), S. 133.

<sup>35</sup> J.V. O'BRIEN (*The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham 1993, S. 114–118) stellt Hera als Göttin der Jahreszeiten dar und argumentiert unter Anderem mit Hilfe des Herakles-Mythos bzw. seiner zwölf Arbeiten.

<sup>36</sup> J. FONTENROSE, *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley–Los Angeles 1981, S. 142 f.

erhalten geblieben sind, erlauben es aber nicht Herakles einem dieser Szenarien zuzuordnen.

Als Bogenschütze und Bändiger wilder Tiere erinnert Herakles stark an Artemis, Göttin der Wildnis und *Potnia Theron* mit Pfeil und Bogen als Attribute. Aus Hom. *Od.* XI 621 f. und späteren Überlieferungen der Heraklessage kann man schließen, dass die Fehde zwischen Hera und Herakles schon früh Eurystheus, Pseudo-Hesiod nach ἀλιττήμενον Εὐρυσθῆα (Hes. Sc. 91), involviert haben muss, wobei dadurch zum Ausgleich Artemis an der Seite des Herakles umso weniger unwahrscheinlich erscheint. Eine Tafel aus Pylos (172 = Kn02 [Tn316])<sup>37</sup>, dieselbe auf der Heras Name in Linear B bezeugt ist, nennt auch eine Göttin mit dem (Bei-)Namen Potnia<sup>38</sup>. Zwar ist das Motiv der *Potnia Theron* eines, das vielerlei weibliche Gottheiten widerspiegeln, gleichwohl ist Artemis die beste Kandidatin für eine Identifikation mit der aus Pylos bezeugten Göttin, denn ein Kult der Artemis ist in Pylos zweifelsfrei belegt<sup>39</sup>. Somit ist es möglich, wegen der Abwesenheit ihres Namens auf der zuvor erwähnten Pylos-Tafel und dem homerischen Passus πότηνια θηρῶν Ἄρτεμις ἀγροτέρη (Hom. *Il.* XXI 470 f.) den Schluss zu ziehen, es handle sich hierbei um ein und dieselbe Gottheit. Außerdem ist dank Sarah P. MORRIS' stichhaltiger Argumentation mindestens eine Facette der pylyischen Potnia zweifellos der ephesischen Artemis zuzuordnen<sup>40</sup>. Interessanterweise – wolle man tatsächlich eine Partnerschaft von Herakles als Waldheros und Artemis als Jagdgöttin in Betracht ziehen – so müsse man bemerken, dass bei jenen Arbeiten des Herakles, die keine Verbindung zum Orient aufweisen, keinem der Tiere ein Leid geschieht – ganz im Sinne eines *Posis Theron*. Zuletzt hatte Billie Jean COLLINS auf die Ikonographie des Jägers bei den Hethitern hingewiesen und dabei angemerkt, Pfeil und Bogen seien für das Motiv religiöser Jagd durch hochrangige Mitglieder der hethitischen Gesellschaft zu der Zeit des Alten Königreiches bzw. frühen Imperiums repräsentativ gewesen. Besonders deutlich werde dies auf Reliefs aus Alaca Höyük, auf denen eine Jagd auf Löwe, Stier, Wildschwein und Hirsch abgebildet sind. Das Motiv sei dabei ein Symbol für die Schutzfunktion des Königs gewesen<sup>41</sup>. Eine Analogie zu der frühesten Immanenz des Herakles könnte dabei zu vermuten sein.

<sup>37</sup> M. VENTRIS, J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1956, S. 286 f.

<sup>38</sup> PÖTSCHER, *op. cit.* (Anm. 32), S. 344 f.

<sup>39</sup> M.L. NOSCH, *Approaches to Artemis in Bronze Age Greece*, in: T. FISCHER-HANSEN, B. POULSEN (Hgg.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Men and Beast*, Copenhagen 2009, S. 21–40.

<sup>40</sup> S.P. MORRIS, *Potnia Aswiya: Anatolian Contributions to Greek Religion*, in: R. LAFFINEUR, R. HÄGG (Hgg.), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12–15 April 2000*, Liège–Austin 2001, S. 423–434.

<sup>41</sup> B.J. COLLINS, *Hero, Field Master, King: Animal Mastery in Hittite Texts and Iconography*, in: D.B. COUNTS, B. ARNOLD (Hgg.), *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest 2010, S. 59–74.

Schon in der späten Antike hatte man Herakles einen anderen Geburtsnamen zugesprochen (siehe Diod. IV 10, 1). Passend für Herakles wäre gewiss der Name „Aristaios“ gewesen, denn als Jäger und Hirte (ἄγρῆα καὶ νόμιον) war jener zuvor genannte Thebaner Aristaios bereits Pindar bekannt (Pind. *Pyth.* IX 64–67). Dessen früheste uns bisher bekannte graphische Darstellungen stammen aus der Mitte des 7. Jhd. v. Chr.<sup>42</sup>. Als *Agreus* und *Posis Theron* liegt es nahe, Aristaios mit Artemis zu vergleichen. Außerdem sei Lewis R. FARNELL nach sein Name auch von einem Beinamen der Artemis abzuleiten<sup>43</sup>. Spekulativ, aber doch begründet, wäre es ihm – wie jedem Jäger – besonderes Geschick beim Schinden zuzusprechen. Wahrlich scheint das Häuten auch ein bedeutendes Element des ephesischen Kultes der Artemis gewesen zu sein<sup>44</sup>. Wäre nun Herakles ursprünglich tatsächlich ein Waldheros gewesen, dessen Wesen sich nach und nach orientalisierte, könnte man das Tragen des Löwenfells auf den Aspekt des Jägers zurückführen, besonders deswegen, weil Aristaios, der Waldheros schlechthin, in kultischer Beziehung sowohl zu Zeus Lykaios<sup>45</sup>, als darüber hinaus auch Apollo Lykaios<sup>46</sup> zu stehen scheint, und in der Mythenforschung die Austauschbarkeit eines anatolischen Wolf- und eines orientalischen Löwenmotives bereits des Öfteren vermutet worden ist<sup>47</sup>. Dass das Schinden im antiken Griechenland Teil des Tieropfers gewesen sein konnte, wurde zuletzt von Scott SCULLION nachgewiesen<sup>48</sup>.

Bei Pseudo-Hesiod kämpft Herakles im Zweikampf gegen Kyknos (Hes. *Sc.*). Er ist Anführer und Erfolgsgarant sowohl der Kadmäer, als auch aller Bötier<sup>49</sup>. Man könnte meinen, dass es bereits zu Zeiten Homers aufgrund der Unstimmigkeit zwischen Bogenschütze und Hoplit eine alternative Version des Herakles-Mythos gegeben haben könnte. Einer solchen Haltung steht jedoch ein läppisches und doch durchaus gerechtfertigtes Argument im Wege: Als Heros könnte Herakles sehr wohl über mehrere außerordentliche Fähigkeiten verfügt haben. Dennoch

---

<sup>42</sup> A. ALEXANDRIDOU, *The Early Black-Figured Pottery of Attika in Context (c. 630–570 BCE)*, Leiden 2011, S. 64 f.

<sup>43</sup> L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921, S. 50.

<sup>44</sup> MORRIS, *op. cit.* (Anm. 40), S. 431 f.

<sup>45</sup> A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Greek Religion*, Bd. 3, Cambridge 1940, S. 267 ff.; vgl. auch SCHRIMER, *op. cit.* (Anm. 28), S. 450.

<sup>46</sup> M. SUMMERS, *The Werewolf in Lore and Legend*, Mineola 2003, S. 143. Vorher bezieht SUMMERS Stellung zu der Hypothese die Lykaia-Feste haben Tänze in Wolfshäuten involviert haben können (S. 141 f.).

<sup>47</sup> Vgl. A. ÜNAL, *The Nature and Iconographical Traits of "Goddess of Darkness"*, in: M.J. MELLINK *et al.* (Hgg.), *Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors*, Ankara 1993, S. 639–643.

<sup>48</sup> S. SCULLION, *Sacrificial Norms, Greek and Semitic: Holocausts and Hides in a Sacred Law of Aixone*, in: P. BRULÉ (Hg.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Rennes 2007, S. 153–169.

<sup>49</sup> A. KÜHR, *Invading Boeotia. 'Polis' and 'Ethnos' in the Mirror of Theban Foundation Myths*, *Hermes* CXXXII 2006, S. 367–372.

erscheint der Gedanke einer „Dazudichtung“ von Attributen oder Abenteuern in Anbetracht der späteren Entwicklung der Heraklessage nicht ganz abwegig. Man sollte durchaus anzweifeln, dass der Mythos von Anfang an derart ausgebaut gewesen war. Würde man annehmen, dass Herakles anfänglich tatsächlich das männliche Gegenstück zu Artemis gewesen sei, ergäbe sich ein Blickwinkel, der den *Dodekathlos* (zwölf Arbeiten) in neuem Lichte erscheinen ließe. Im Hinblick auf die Tatsache, dass die Mehrheit seiner Arbeiten an den mythologisierten Tagesablauf eines einfachen Hirten, Jägers oder Försters erinnern, stechen vier der zwölf Arbeiten deutlich heraus: die Erlegung des Nemeischen Löwen, die Tötung der Lernäischen Hydra, das Erwerben des Gurtes der Amazonen Königin Hippolyte und das Heraufbringen des Kerberos aus dem Hades. Als Bezwinger des Nemeischen Löwen (Hes. *Th.* 329–334) und der Lernäischen Hydra (Hes. *Th.* 310–318) war er bereits Hesiod bekannt. Auffällig dabei ist lediglich, dass Homers Bezüge auf Löwen wahrscheinlich auf seine Erfahrungen in Ionien zurückzuführen sind<sup>50</sup>. Folglich könnte der Löwentöteraspekt in der griechischen Epik ein (zugegebenermaßen sehr früher) Import entweder aus Anatolien oder aus Syro-Palästina bzw. Mesopotamien sein<sup>51</sup>. Besonders Homer soll sich mit anatolischer bzw. mesopotamischer Epik inspiriert haben; sowohl Achilles, als auch Odysseus und nicht zuletzt auch Kirke sind gute Beispiele für ein Schöpfen literarischer Motive aus dem Gilgamesch-Epos<sup>52</sup>. Auch Hesiods Werke weisen Mary R. BACHVAROVA zufolge eindeutig mesopotamische bzw. anatolische Züge auf<sup>53</sup>. Es ist anzunehmen, dass demnach die homerische Episode über Bellerophons Erlegen der Chimära (Hom. *Il.* VI 180–183) zusammen mit der hesiodischen Überlieferung der Tötung des Nemeischen Löwen beide eine Spiegelung des orientalischen Drachentötermotivs sind (dem gewiss auch das Duell mit der Hydra angehört). Zwar wurde dagegen durch Othniel MARGALITH berechtigterweise Einwand eingelegt, indem hervorgehoben wurde, dass das Erlegen von Monstern mit bloßen Händen in semitischer Literatur ohne Präzedenz ist<sup>54</sup>, doch kann dieser Aspekt auch durch die Spezifik des Heroen, d.h. seiner übermenschlichen Stärke, oder einfach als eine anatolische Auffassung des Motivs erklärt werden. Wahrscheinlich ist somit auch, dass

<sup>50</sup> M. ALDEN, *Lions in Paradise: Lion Similes in the Iliad and the Lion Cubs of Il.* 18.318–22, CQ LV 2005, S. 335–342. ALDEN bemerkt aber auch, dass Löwen im 7. Jhd. v. Chr. in Böotien, in Südgriechenland bis Ende der archaischen Periode und im Norden sogar bis ins 4. Jhd. v. Chr. existiert haben (S. 336 f.).

<sup>51</sup> ALDEN (*ibidem*) beruft sich dabei auf S. WEST, *A Commentary on Homer's Odyssey I*, Oxford 1988, S. 213.

<sup>52</sup> Siehe z. B. T. ABUSCH, *Male and Female in the Epic of Gilgamesh. Encounters, Literary History, and Interpretation*, Winona Lake 2015, S. 119–126.

<sup>53</sup> M.R. BACHVAROVA, *From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge 2016, S. 20–23, 34.

<sup>54</sup> MARGALITH, *Samson's Riddle...* (Anm. 14), S. 66.

der Kampf des Herakles mit der neunköpfigen Hydra ein frühes Addendum ist, welches in einem klaren Gegensatz zu den ursprünglichen, elementaren Arbeiten steht. Es ist nicht auszuschließen, dass diese Episode des Herakles-Mythos im sumerischen Epos *Lugal-e* ihren Ursprung hat<sup>55</sup>. Das Herabsteigen des Herakles in den Hades, als er Kerberos ins Diesseits führt (Hom. *Od.* XI 624–626), ist wahrscheinlich ebenso aus der mesopotamischen Kultur übernommen worden, wobei der Hund als Wächter der Unterwelt nicht zwangsläufig semitischen, sondern auch indo-europäischen Ursprunges sein kann. Im Motiv der Kata- und Anabasis stehen Herakles und Odysseus der akkadischen Göttin Ischtar und dem Sonnenheros Gilgamesch in nichts nach. Dennoch lässt sich mutmaßen, dass das Herabsteigen des Herakles in den Hades aus einer Analogie zu Gilgamesch (und nicht zu Odysseus<sup>56</sup>) heraus entstanden ist, denn in der *Odyssee* ist die Begegnung des Odysseus mit Herakles' *eidolon* mit nahezu denselben Worten beschrieben worden, wie das Schicksal des Gilgamesch bzw. seines sumerischen Archetypen, Bilgames, nach dessen Tod:

Hom. <i>Od.</i> XI 601–604	<i>The Death of Bilgames</i> 78–83	<i>The Epic of Gilgamesh</i> III 105–106
<p>τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεῖην, εἶδωλον: αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι τέρπεται ἐν θαλῆς καὶ ἔχει καλλίσφυ- ρον Ἥβην, παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου.</p> <p>Und nach diesem erblickt' ich die hohe Kraft Herakles, Seine Gestalt; denn er selber feiert mit den ewigen Göttern Himmliche Wonnegelag', und umarmt die blühende Hebe, Zeus des Gewaltigen Tochter und Heres mit goldenen Sohlen<sup>57</sup>.</p>	<p><b>And now we look on Bilgames:</b> despite his mother we can- not show him mercy! <b>Bilgames, in the form of his ghost, dead in the underworld, shall be the governor of the Netherworld, chief of the shades!</b> He will pass judgement, he will render verdicts, what he says will be as weighty as the word of Ningishzida and Dumuzi<sup>58</sup>.</p>	<p><b>Will he not rule with Irnina<sup>59</sup></b> the black-head- ed people? <b>Will he not dwell with Ningishzida in the Land-of-No- Return?<sup>60</sup></b></p>

<sup>55</sup> WEST, *op. cit.* (Anm. 31), S. 461.

<sup>56</sup> Vgl. N. ROBERTSON, *Heracles' 'Catabasis'*, *Hermes* CVIII 1980, S. 276.

<sup>57</sup> Übersetzt von J.H. VOSS, zugänglich unter: [http://www.digbib.org/Homer\\_8JHvChr/De\\_Odyssee?k=Elfter+Gesang](http://www.digbib.org/Homer_8JHvChr/De_Odyssee?k=Elfter+Gesang) [5.4.2018].

<sup>58</sup> A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, London 2000, S. 199.

<sup>59</sup> Eine Göttin der Unterwelt. Auch einer der Beinamen von Ischtar.

<sup>60</sup> GEORGE, *op. cit.* (Anm. 58), S. 26.

Bilgames/Gilgamesch wurde nach seinem Tod der Rang eines Gottes zugesprochen, wohingegen Herakles – laut späterer Tradition – *post mortem* in den Olymp aufgenommen wurde. Eine Verbindung zwischen den beiden Halbgöttern besteht definitiv. Das Epos *Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt* erzählt von dem Huluppu-Baum, der von einer Schlange und einem Vogel bewohnt wird. Im Dienste Ischtars vertreibt Gilgamesch den Vogel und tötet die Schlange (Z. 135–144)<sup>61</sup>. Diese Narration bildet eine weitere interessante Parallele zur semitischen Tradition, sowie zum Sündenfall; das Stehlen der goldenen Äpfel der Hesperiden durch Herakles weist verblüffende Ähnlichkeiten hierzu auf. Der Baum der Hesperiden soll von einer Schlange (Hes. *Th.* 334) (bzw. in späterer Tradition einem Drachen)<sup>62</sup> bewacht worden sein, wie auch die „Schlange“ (erst zur Strafe wurden dem Wesen die Beine entfernt, sodass es auf Ewigkeit zum Kriechen verdammt war) und später die Cherubim den Baum im Zentrum des Garten Eden bewachten (*Gen.* 3) oder die Lamassu, die auf verschiedenen orientalischen Reliefs um den Assyrischen Heiligenbaum herum abgebildet sind. Jene Schlange wird von Herakles erlegt und die goldenen Äpfel, die er von dem Baum pflückt, sind seine Belohnung. In einer weiteren Aufgabe vertreibt er die Stymphalischen Vögel. Auf diese Aufgabe verweist Homer wohl, als Odysseus Herakles mit Pfeil und Bogen als Schrecken von Greifvögeln beschreibt (*Hom. Od.* XI 605–608). Nimmt man die Vertreibung der Stymphalischen Vögel also als eine der chronologisch ersten des *Dodekathlos* an, so könnte man im Vertreiben der Vögel eine Ähnlichkeit des Thebaners zu Gilgamesch erkennen und ihm folglich auch das Erlegen einer Schlange, die einen Baum bewacht, zugesprochen haben.

Peisander von Rhodos gilt als derjenige, der die *Dodekathlos* in seinem Werk *Herakleia*<sup>63</sup> zuerst als solche kanonisierte, auch wenn bereits Homer<sup>64</sup> und Pseudo-Hesiod (*Hes. Sc.* 126–128) auf derartige Arbeiten anspielten. Diese Kanonisierung der Aufgaben ist von immenser Wichtigkeit, denn sie hebt die Anzahl der Arbeiten (genau zwölf) hervor, sodass alle anderen, kleineren Abenteuer und Errungenschaften des Herakles in den Hintergrund rücken. Peisander dichtete im 7. Jhd. v. Chr. und entstammt somit einer deutlich jüngeren Epoche als die zuvor erwähnten Aoiden. In der folgenden Tabelle sind die Zwölf Arbeiten nach Peisander zusammen mit ihrer wahrscheinlichen Entstehungszeit aufgelistet.

<sup>61</sup> A. GADOTTI, *‘Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld’ and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, Boston–Berlin 2014, S. 156.

<sup>62</sup> Die Schlange wird bei Apollonius (*Ap. Rhod.* VI 1394–1339) Ladon genannt. Eine Schlange als Wächter des Baumes mit goldenen Äpfeln wird auch von Hesiod (*Hes. Th.* 333–336) erwähnt. Es ist offensichtlich, dass der Name „Ladon“ (und damit gewiss auch die Figur selbst) mit dem kananäischen Lotan, einem Widersacher Baals, gleichzusetzen ist.

<sup>63</sup> A. BERNABÉ, *Poetarum Epicorum Graecorum. Testimonia et Fragmenta*, Bd. I, Stuttgart–Leipzig 1996, S. 167–170.

<sup>64</sup> COHEN, *op. cit.* (Anm. 29), S. 133.

ARBEIT	ENTSTEHUNGSZEIT
Einfangen der Kerynithischen Hirschkuh Einfangen der Erymanthischen Ebers Ausmisten der Rinderställe des Augias Vertreibung der Stymphalischen Vögel Einfangen des Kretischen Stiers Zähmung der Pferde des Diomedes Raub der Rinderherde des Geyron	bis 12. Jhd. v. Chr.
Erlegung des Nemeischen Löwen Tötung der Lernäischen Hydra Pflücken der Äpfel der Hesperiden	12.–10. Jhd. v. Chr.
Heraufbringen des Kerberos aus der Unterwelt	10.–8. Jhd. v. Chr.
Erwerb des Gurtes der Hippolyte <sup>65</sup>	womöglich nach oder zeitgemäß zu Pseudo-Hesiod, demnach ca. 750–650 v. Chr.

Im Raub der Rinderherde des Geyron ist eine Verbindung zum indo-europäischen Sonnenkult erkannt worden. Dabei hob man hervor, dass die heilige Herde eines indo-europäischen Sonnengottes bereits in diversen Mythen entführt worden ist. So stahl Hermes die Herde des Apollo, die Gefährten des Odysseus vergingen sich an Helios' Tieren, Euenius ließ zu, dass die Schafe des Helios von Wölfen gefressen wurden und auch König Nestor gelang es eine Rinderherde zu entführen, welche einem gewissen Augias gehörte, dessen Name womöglich aus einem Epitheton des Helios entstanden sein könnte<sup>66</sup>. In Anlehnung an den vedischen Panis-Mythos, kam Douglas FRAME jedoch zu der Erkenntnis, dass jene Diebstähle auf die Intelligenz und das Geschick des jeweiligen diebischen Heros anspielen<sup>67</sup> und nicht auf dessen physische Stärke und Kraft, wie bei semitischen Sonnenhelden üblich. Dem zuwider ist erkannt worden, dass die Odysseus-Episode eher der anatolisch-mesopotamischen Tradition entstammt. Dies geht deutlich aus BACHVAROVAS Rekonstruktion der ritualen Bedeutung des Gilgamesch in Anatolien hervor<sup>68</sup>. WEST bezieht den Raub der Rinderherde durch Herakles hingegen auf Ninurtas Taten in *Lugal-e*<sup>69</sup> und

<sup>65</sup> Timothy GANTZ (*Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore–London 1993, S. 397–398) gibt an, die Entstehung dieser Episode könne frühestens auf Anfang bis Mitte des 7. Jhd. v. Chr. datiert werden.

<sup>66</sup> D. FRAME, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven–London 1978, S. 30–50 und 86–95.

<sup>67</sup> *Ibidem*, S. 45.

<sup>68</sup> BACHVAROVA, *op. cit.* (Anm. 53), S. 78–110 (im Besonderen S. 99–107).

<sup>69</sup> WEST, *op. cit.* (Anm. 31), S. 467–469. WEST schreibt: „The Labours of Heracles form a cycle like the victories of Ninurta. Ninurta is a vigorous champion, a son of the chief god Enlil. An Akkadian text (KAR 76.9) calls him *aplu dannu ša Enlil*, ‘the strong son of Enlil’, paralleling the formula

FRAME erkennt in Geryon einen chthonischen Aspekt des Helios<sup>70</sup>. Das Stehlen der Rinderherde durch Herakles kann aber kaum auf dessen Kraft basiert haben, lediglich die Überwältigung des Geyron lässt sich auf diese zurückführen. Der Raub *per se* müsse demnach indo-europäischen Ursprunges sein.

Der Ursprung des Abenteuers mit den Amazonen ist schwierig nachzuvollziehen. Doch ist der Erwerb des Gurtes sicherlich ein Resultat der Sammlung von Artefakten „göttlicher Manufaktur“, analog zu den im *Schild des Herakles* beschriebenen Beinschonern des Hephaistos oder des Harnisches der Pallas (Hes. Sc. 122–128) und der Aneignung der Ares-Rüstung des Kyknos nach dessen Tod (Hes. Sc. 469)<sup>71</sup>. An dieser Stelle ist erwähnenswert, dass die Amazonen bereits in der *Ilias* (Hom. *Il.* II 184–189; VI 185–186) genannt worden sind, daher kann eine „Dazudichtung“ dieser Episode nur als Hypothese basierend auf der Abweichung von den ursprünglichen Arbeiten geachtet werden. Zugleich ist aber ein literarisches Vermächtnis einer früheren Sage nicht vollkommen auszuschließen.

Aus der Datierung der Arbeiten des Herakles ergeben sich vier Etappen bis zur endgültigen Kanonisierung des *Dodekathlos* durch Peisander im 7. Jhd. v. Chr., die sich im historischen Rahmen folgendermaßen zusammenfassen lassen:

- 1) Helladische Phase: Entstehung der Figur von Herakles dem Waldheros (bis 12. Jhd. v. Chr.);
- 2) Phase des helladischen Kollaps: parallel zum kulturellen Kollaps der mykenischen Ägäis (bzw. als dessen Resultat) Zustrom und „verstärkte“ Übernahme anatolischer und semitischer Motive (ca. 12.–10. Jhd. v. Chr.)<sup>72</sup>;
- 3) Migrationsphase: Aufnahme mehrerer durch die okzidentale Expansion Assyriens verursachter Migrationswellen aus der Küstenregion Syro-Palästinas bzw. Kilikien und ebenda intensivierte Aktivität ägäischer Siedler<sup>73</sup>. Folglich Neuinterpretation diverser mythologischer (orientalischer) Motive (ca. 9.–7. Jhd. v. Chr.);
- 4) Entstehung der griechischen Tragödie: poetisch-literarische Neuinterpretationen von Mythen (ab 7.–6. Jhd. v. Chr.).

---

used of Heracles, ‘the doughty son of Zeus’ (Διὸς ἄλκιμος υἱὸς)” (S. 467). Er gibt die Quelle diesen Zitates nicht an, mit denselben Worten wird jedoch Hermes in der vierten *Homerischen Hymne an Hermes* beschrieben (Hymn. Hom. Merc. 101 f.). Im darauf folgenden Vers wird von dem Diebstahl der apollinischen Herde berichtet.

<sup>70</sup> FRAME, *op. cit.* (Anm. 66), S. 46.

<sup>71</sup> A. KLÜGMANN (*Die Amazonen in der attischen Literatur und Kunst*, Stuttgart 1875, S. 12–15) merkte an, dass bei den Skythen der Gurt als Symbol „der von den Vorfahren ererbten Herrschaft“ angesehen wurde. In Hom. *Od.* XI 609–612 trägt Herakles einen besonderen, verzierten Gurt. Ob es jener der Hippolyte ist, bleibt ungeklärt.

<sup>72</sup> Dieser Zeitraum stimmt generell mit der Rekonstruktion von BACHVAROVA (*op. cit.* [Anm. 53], S. 417) überein.

<sup>73</sup> Vgl. LANFRANCHI, *op. cit.* (Anm. 12), S. 32 f. oder BACHVAROVA, *op. cit.* (Anm. 53), S. 234.

## DER FALL ÖDIPUS

Des Weiteren sticht die Ähnlichkeit mehrerer Episoden aus den Mythen Samsons und Herakles' mit der Legende des Ödipus ins Auge. Folgende wird der Leser sicherlich mit den entsprechenden, zuvor erwähnten Handlungssträngen der Mythen des Herakles und Samson zu verbinden wissen: Erstens, die Geburt Ödipus wird von dem Orakel zu Delphi vorhergesehen; zweitens, Ödipus erlegt die Sphinx und wird zum Lohn mit der Königin Thebens vermählt; drittens, die griechische Tradition des Rätselratens wird aufgegriffen; viertens, Ödipus erblindet (vgl. *Ri* 16, 21). Diese Elemente sind Teil des Kanons wie er im 6. Jhd. v. Chr. allgemein bekannt gewesen zu sein scheint<sup>74</sup>. Sollte sich diese Annahme als wahr erweisen, dann ist zu vermuten, dass jene vier Handlungselemente mit der Evolution des Herakles- und Samson-Mythos in Verbindung stehen. Aus den frühesten Quellen des Ödipus-Mythos geht hervor, dass weder die Rätsellösung, noch das Duell mit der Sphinx Teil der ursprünglichen, thebanischen Volkssage gewesen sind<sup>75</sup>. Es liegt keinerlei literarischer Beleg für ein Rätsel der Sphinx vor dem 5. Jhd. v. Chr. vor<sup>76</sup>; die Sphinx wird zwar von Pseudo-/Hesiod erwähnt (Hes. *Th.* 326–329; Hes. *Sc.* 30–33), doch steht Ödipus weder bei Hesiod, noch bei Homer in jeglicher Verbindung zu ihr. Während also Samson im 7. Jhd. v. Chr. den (kontroversen) Bezug zu einem Rätsel in seinen Lebenslauf aufnimmt, beginnt sich wohl auch das Ödipus-Rätsel regional zu verbreiten. Der Ödipus-Mythos zeichne sich somit als die Geschichte eines jungen Mannes, der seinen Vater erschlug und seine Mutter heiratete (Hom. *Od.* XI 271–274). Ob der Patrizid während Kriegshandlungen<sup>77</sup> begangen worden ist oder doch lediglich aus Unwissenheit, ist heute wohl kaum noch zu erörtern. Eher unwahrscheinlich ist, dass in der originalen Erzählstruktur aus dem ödipalen Inzest mit Epikaste/Jokasta ein Fluch für die nächste Generation resultierte.

Die Tetrade von Innovationen, die der thebanischen Sage gewiss nicht ohne Grund hinzugefügt worden sind, mussten sozial-politische Vorgänge veranlasst bzw. begleitet haben. Dieselben Vorgänge, die bereits die sog. orientalisierende Periode eingeleitet haben<sup>78</sup>, könnten den ausschlaggebenden Impuls verursacht haben, der letztendlich auch zu Neuinterpretation und Umdichtung von Mythen geführt hat. Doch welchem Zweck sollte eine solche Umdichtung dienen? Jene

<sup>74</sup> L. EDMUNDS, *Oedipus*, London–New York 2006, S. 18–20.

<sup>75</sup> L. EDMUNDS, *The Sphinx in the Oedipus Legend*, in: L. EDMUNDS, A. DUNDES (Hgg.), *Oedipus. A Folklore Casebook*, New York 1984, S. 146–173.

<sup>76</sup> H. GOLDMAN, *Two Unpublished Oedipus Vases in the Boston Museum of Fine Arts*, *AJA* XV 1911, S. 378–385.

<sup>77</sup> EDMUNDS, *Oedipus* (Anm. 74), S. 40.

<sup>78</sup> Dafür siehe W. BURKERT, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984, S. 15–19.

Elemente, die der Ödipus-Sage hinzugefügt worden sind, enthalten die Antwort auf diese Frage: Punkt Eins, die Mantik des Orakels zu Delphi, ist in jener Zeit mit der politischen Institution des delphischen Apollo-Tempels gleichzusetzen. Obgleich die Mantik und der Kult des Apollo anatolischer Herkunft zu sein scheinen<sup>79</sup>, hat das Orakel in Griechenland zur Zeit der Umdichtungen bereits politische Wichtigkeit und Akzeptanz erlangt<sup>80</sup>, was im Rückschluss erlaubt die Prophezeiung der Geburt des Ödipus als politisches Statement der griechischen bzw. einer delphisch-apollinischen Fraktion zu deuten. Durch das Addendum einer solchen Prophezeiung konnte das Orakel die Ödipus-Sage entweder teilweise oder gar vollkommen für sich beanspruchen. Für das Hinzufügen der Sphinx als Widersacher des Heros sehe ich die Möglichkeit, dass die Sphinx als Hybridwesen orientalischer Herkunft im Rahmen von Assimilationsversuchen mit Migrant\*innen aus Syro-Palästina oder Kilikien in die Handlung des Mythos eingeflochten worden ist. Das Erschlagen der Sphinx, die wohl mit dem Dämon Lamaštu zu identifizieren ist<sup>81</sup>, könnte mit dem Vorhaben der Dichter auf die Neuansiedler einzuwirken begründet werden. Beispielsweise wäre eine ikonoklastische Absicht naheliegend. Das Rätsel der Sphinx als tertiäres Element im Ödipus-Mythos ist meines Erachtens ein klares Indiz für eine Art „Hellenisieren“, zumal das eine der Sphinx zugeschriebene Rätsel außerordentlich banal<sup>82</sup>, das andere (Theodectes fr. 4) wiederum ein geschicktes, auf griechischer Grammatik basierendes Wortspiel ist. Anlass für diese Innovation könnte zwar auch die Geburt griechischer „Liebe für die Weisheit“ gewesen sein, wahrscheinlicher ist aber ein gezieltes Integrieren des typisch Griechischen in einer Zeit starken orientalischen Einflusses. Allein für die Addition des letzten Elementes, der Selbstverstümmelung des Ödipus, kann ich im politischen Hier und Jetzt der orientalisierenden Periode keinerlei Sinn finden. Es bleibt wohl jene als Teil einer tragischen Komposition zu betrachten, besonders in Anbetracht der Inkonsistenz ihres Vorkommens.

---

<sup>79</sup> Institutionalisierte Mantik in Griechenland sind mit Gewissheit Orakelstätten aus dem in Mehrheit durch anatolische Völker besiedelten Raumes Kleinasien (Antiochia, Karien, Lykien, Kilikien) vorausgegangen, dafür siehe W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 2011 [1977], S. 178–184. Für Apollos Verbindung zum Orient siehe R. ROSÓL, *Herkunft des Gottesnamen Apollon*, Glotta LXXXIII 2007, S. 222–242.

<sup>80</sup> W.G. FORREST, *Colonisation and the Rise of Delphi*, Historia VI 1957, S. 160–177.

<sup>81</sup> Doch auch unabhängig davon ist deutlich erkennbar, dass die (thebanische) Sphinx einer den Griechen fremden Kultur entstammt. Für die Entwicklung und Verbreitung von Sphingen aus kunsthistorischer Sicht siehe A. GILBERT, *Die anatolische Sphinx*, in: L. WINKLER-HORAČEK (Hg.), *Die Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident*, Rahden 2011, S. 39–49. M. JAGIELLO, *Wschodnie inspiracje tebańskie Sfinks. Droga Lamaštu do Beocji* wird voraussichtlich demnächst in der Zeitschrift „Meander“ erscheinen.

<sup>82</sup> W.G. REGIER, *Books of the Sphinx*, Lincoln 2004, S. 71.

Abschließend verbleibt nun den gesamten Ablauf des Austausches jener besagten Motive, sowie auch der Umdichtungen, in chronologische Reihenfolge zu bringen.

#### FAZIT

Der semitische Sonnenkult gebar eine Vielzahl an Helden, derer Abenteuer sowie Kämpfe mit wilden Tieren und diversen Mischwesen sich in verschiedenster Form auf der Arabischen Halbinsel verbreitet haben. Es ist anzunehmen, dass Samson ein solcher Heros aus der Region nahe der Mittelmeerküste ist. Mit dem Einfall der Seevölker im 12. Jhd. v. Chr. und der im 2. Jahrtausend v. Chr. (mehr oder weniger konstanten) hethitischen Präsenz in diesem Gebiet wurden dem Samson-Mythos neue Elemente zugefügt. Zu den frühesten hethitischen Einflüssen könnten die im Haar steckende Stärke und das barhändige Erlegen des Löwen zählen. Mykenischer Provenienz hingegen muss das Motiv des Symposion sein, zusammen mit der darin verflochtenen Wein- und Rätseltradition. Charakteristisch hierbei sei vor Allem das in diesem Mythos vorkommende „Bienen-im-Kadaver“-Motiv, welches „in Mesopotamien nicht hätte entstehen können“<sup>83</sup>.

Funde von Linear B Inschriften belegen vor-homerische Kulte der Göttinnen Hera<sup>84</sup> und Artemis<sup>85</sup>. Mehr oder weniger zeitgleich zu diesen (und womöglich von ihnen beeinflusst) ist der Waldheros Herakles, mit den für ihn typischen Arbeiten, entstanden. Als Attribut besaß er damals – seinem weiblichen Ebenbild gleich – Pfeil und Bogen. Er vollbrachte einfache Arbeiten des mythologisierten Alltags eines durchschnittlichen Menschen – eines Hirten, Bauern, Försters o. Ä.<sup>86</sup>. Es besteht eine Parallele zur anatolischen Version des Humbaba – *Huwawa*: Als böswillige Naturgewalt aus dem Zedernwald war er in mesopotamischer Epik ein Antagonist, dennoch vermutet man einen separaten hurritisch-hethitischen Epos, welcher *Huwawa* als Protagonist porträtiert haben konnte<sup>87</sup>. Vom Jäger zum Krieger und als gebürtiger Thebaner schließlich auch zum Anführer der Bötier stilisiert, begann Herakles mit dem Entstehen der griechischen Epik abseits des Waldes aufzutreten. Dieser Wandel könnte zu der Aufnahme des Drachentötermotivs verholfen haben. Zwar ist der hethitische Mythos des Jägers

<sup>83</sup> MARGALITH, *Samson's Riddle...* (Anm. 14), S. 228.

<sup>84</sup> Siehe s.v. *e-ra*, in: *Dead Languages of the Mediterranean*, zugänglich unter: <http://minoan.deaditerranean.com/resources/linear-b-sign-groups/e/e-ra/> [3.4.2018].

<sup>85</sup> Siehe s.v. *a-te-mi-to*, in: *Dead Languages of the Mediterranean*, zugänglich unter: <http://minoan.deaditerranean.com/resources/linear-b-sign-groups/a/a-te-mi-to/> [3.4.2018].

<sup>86</sup> In eine ähnliche Richtung ging Walter BURKERT bei seiner Analyse in *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, S. 95–98.

<sup>87</sup> Für eine Besprechung des *Huwawa*-Liedes und eines möglichen *Huwawa*-Epos siehe BACHVAROVA, *op. cit.* (Anm. 53), S. 73–76.

Kešši nur fragmentarisch überliefert, dennoch weist die Geschichte dieses Heros Ähnlichkeiten mit der des Herakles auf: Nicht nur ist Kešši ein Jäger, in einem Traum begegnet er Löwen und anderen Fabelwesen<sup>88</sup>. Ob genau dieser Mythos die Heraklessage beeinflusst hat, bleibt offen. Gewiss ist aber, dass das Motiv des Löwen- bzw. Drachentöters entweder aus Anatolien oder dem Nahen Osten zur Zeit der Entstehung der griechischen Epik, d.h. zwischen dem 12. und 10. Jhd. v. Chr., in den Ägäisraum eingeflossen sein muss. Hauptgrund für diesen Schluss sind die zahlreichen Verbindungen zwischen Herakles und Gilgamesch. Diese sekundäre Ähnlichkeit mag auch die Geschichte um Samson beeinflusst haben, doch bleibt ungewiss, wann genau dies geschehen sein konnte. Zudem bleibt die griechische Etymologie für Herakles anzuzweifeln, wodurch anatolische und semitische Ableitungen wahrscheinlicher erscheinen. Nichtsdestotrotz ist dadurch die Figur des Herakles keinesfalls im Ganzen ein Import aus Syro-Anatolien, Mesopotamien oder Phönizien.

Wann der Heraklessage die Episode auf der Hochzeitsfeier des Keykos „angehängt“ worden ist, ist noch nicht feststellbar. Fakt ist aber, dass sie bereits Hesiod bekannt und wahrscheinlich sehr früh Teil des Mythos gewesen ist. Im Angesicht der assyrischen Expansion (ab dem 9. Jhd. v. Chr.), mit zu der Zeit verstärkten griechisch-orientalischen Kontakten, könnten das Weingelage und Erlegen eines Löwen genügt haben, um Herakles zum unbezwingbaren, samsonitischen Sonnenheros umzugestalten – oder aber anders herum: Samsons Ähnlichkeit mit Gilgamesch (und somit auch Herakles) könnten ihn „anfällig“ für ägäische Heldenmerkmale gemacht haben. Das Präzisieren des Moments dieser Anpassung ist schwierig. Wollte man aber eine zusätzliche Gemeinsamkeit beider Mythen erhalten, so könnte man den Zeitraum auf nach 750 v. Chr. einschränken, als sich das Orakel von Delphi endgültig hatte etabliert haben können<sup>89</sup>. Infolgedessen könne die Heraklessage zum Zeitpunkt der Umdichtung einen prophetischen und einen zusätzlichen solaren Aspekt gewinnen. Dadurch wäre dann auch das Anheben der traditionellen Zahl der Arbeiten des Herakles auf zwölf im 7. Jhd. v. Chr. (halbwegs) plausibel zu erklären. Die Aufnahme orientalischer Elemente in den Herakles-Mythos zu dieser Zeit wäre einleuchtend, denn das Festsetzen der delphischen Prophezeiung (die ja kaum vor der Entstehung des delphischen Orakels hätte eingefügt worden sein) als Orientierungspunkt erlaubt anhand von Präzedenzfällen Vergleiche zu ziehen. Als solche könnten die Mythen des Ödipus und Kadmos fungieren. Beispielsweise könnte letzterer nicht im 7. Jhd. v. Chr. den Rat des Apollo bei der Gründung des deutlich älteren Thebens befolgt haben. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass das Orakel in allen drei Fällen sekundär gewesen ist, was eine (kurzfristige) „Anfälligkeit“ für weitere Innovationen nach sich gezogen haben könnte. So wäre auch die wie-

<sup>88</sup> H.A. HOFFNER, *Hittite Myths*, Atlanta 1998, S. 87–89.

<sup>89</sup> FORREST, *op. cit.* (Anm. 80), S. 171.

derkehrende Zahl zwölf – erst in der Anzahl der Söhne des Neleus bei Homer (Hom. *Il.* XX 690–694) und später in den *Dodekathlos* bei Peisander – eben letzten Endes doch auf den Sonnenkult zurückzuführen, bloß nur nicht bereits zur Entstehungszeit der *Ilias*. Zusammenfassend offenbart sich also, trotz aller vorheriger Entwicklungsstadien, erst das 7. Jhd. v. Chr. als besonders wichtiger Zeitpunkt für die Mythen des Herakles und des Samson.

*Adam-Mickiewicz-Universität Poznań*