

ist **roghōtā* zu setzen, das Femin. zu **roghōtos*, das Laut für Laut litauischem *ragúotas*, slavischem *rogatŭ* 'gehört' entspricht: das weibliche Geschlecht des lat. (sab.) Wortes erklärt sich aus dessen Gebrauch als Attribut zu *capra* odgl.

Lit. *ragúotas* und slav. *rogatŭ* sind zu *rāgas*, slav. *rogŭ* 'Horn' gebildet, wie lt. *cornŭtus* zu *cornŭ*. Zu *rāgas* und *rogŭ* sind keine sicheren Entsprechungen außerhalb des Baltisch-Slavischen nachgewiesen worden: der Vergleich mit deutschem *ragen*, der jedoch durch den Anlaut vom angelsächsischen *braegen* 'ragen' als höchst unwahrscheinlich erwiesen ist, interessiert uns hier wenig, höchstens könnte er, wenn richtig, die alte Aspirata *gh* rechtfertigen, während das baltisch-slavische *g* ebenso *g* wie *gh* voraussetzt. Ist mein Vergleich richtig, dann ist *rōta* eher dem Sabinischen zuzuweisen, da das Latein keine Entsprechung zu lit. *rāgas* sl. *rogŭ* besitzt, und andererseits, ist im Oskisch-Umbrischen kein Vertreter von lat. *cornŭ* nachgewiesen, dann hätten wir einen weiteren Fall von besonderen Beziehungen zwischen Slavisch und Oskisch-Umbrisch aufzuzeichnen, der dem von mir in Nr. 3 meiner Slavischen Miscellen im Sammelband For Roman Jakobson (den Haag 1956, S. 390 ff.) angezeigten hinzukommen möge.

Mailand

Vittore Pisani

DES HERAKLES HIMMELFAHRT

Vorbemerkung. Wenn ich es unternommen habe, die Legende von der Himmelfahrt des Herakles, des Nationalheros der Hellenen, soweit uns die zur Verfügung stehenden Quellen eine Sicht ermöglichen, entwicklungsgeschichtlich zu verfolgen, so habe ich damit eine problembeschwertere Frage aufgegriffen, die seither noch zu keiner systematischen, die Zusammenhänge suchenden Behandlung geführt hat. Das mythologische Phänomen der Himmelfahrt hat man eben als Bestandteil des Herakles-Mythos hingenommen, ohne über seine nähere und weitere Herkunft tiefer nachzudenken und die Formen seines Gestaltwandels einer umfassenderen Betrachtung zu unterziehen. Selbst Wilamowitz, dem der Mythos vom Herakles ein so hohes Anliegen gewesen ist, begnügt sich mit der für

seine Konstruktion einer vorhesiodischen Heraklee notwendigen Feststellung, daß die Himmelfahrt des Helden zum Urbestand der Heraklessage gehöre. Wohl hat inzwischen die archäologische Forschung, voran Paolino Mingazzini und Henri Metzger, den verschiedenen Formen der bildlichen Darstellung der Apotheose des Heros in sehr verdienstlicher Weise ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Allein ohne eingehendere Befragung auch der literarischen Zeugnisse vermögen wir doch zu keinem einigermaßen ausreichenden Verständnis dieser ganzen Erscheinung zu gelangen. So schien es mir erforderlich, den Fragenkomplex in einer zusammenfassenden Erörterung zu untersuchen, wobei ich mir bewußt war, daß meine Ausführungen kein abschließendes Ergebnis darstellen können. Möge das von mir vorgelegte Material geeignet sein, einer weiteren Durchforschung des Gegenstandes zu nützen!

I

Die Idee der Himmelfahrt begegnet uns zum ersten Male im Raum des alten Orients und findet ihre tiefste Begründung in der animistischen Vorstellung der Lösbarkeit eines zweiten Ich vom Körper, das diesen verläßt, um in den Himmel einzugehen, wo die Wohnstätte des Göttlichen ist, mit dem sich das zweite Ich zu verbinden strebt. In dieser Sehnsucht, welche die Besten unter den Menschen ergreift, kommt ein uraltes Verlangen des Menschen nach einem Überirdischen, Außernatürlichen zum Ausdruck, nach dem Himmel als dem Inbegriff der ewigen Schätze (Matth. 6, 20; Luc. 6, 23), als der Stätte der „besten und bleibenden Habe“ (2 Korinth. 5, 1 ff.). Schon in sehr früher Zeit hat sich auf orientalischem Boden der Gedanke einer Himmelfahrt der frommen Seele ausgebildet, so im Indischen, wo Agni, die Personifikation des Opferfeuers, die Seele des Opfers vom Altar den Götterweg entlang zum Himmel trägt¹⁾. Die Vorstellung einer Aufnahme der Seele in den Himmel erfuhr dann ihre besondere Ausprägung auf eranischem Boden, von wo sie in mehrfachen Umbildungen auf den Mithraismus und Mandäismus, auf Judentum und Christentum, aber auch auf den griechischen Glauben ausgestrahlt hat²⁾.

1) Vgl. E. Arbmam, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, Arch. f. Religionswiss. Bd. XXV (1927) S. 339 ff. Hier bes. S. 356.

2) W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, in Arch. f. Rw. IV (1901) S. 136 ff.; 229 ff.; hier bes. S. 155 ff.; 250 ff.; 138 ff. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³ (1923) S. 180 ff. R. Holland, Arch. f. Rw. XXIII (1925), bes. S. 215 ff.

Aber es geht uns hier nicht um solche Vorstellungen einer seelischen Erhebung in den Himmel, sondern um jenen Glauben, nach welchem der ganze Mensch, wenn er als Auserwählter den Aufstieg zum höchsten Gott sich verdient hat, auf wunderbare Weise, sei es mitten aus dem Leben oder nach einem vorübergehenden Totsein, in den himmlischen Aufenthaltsort versetzt und ihm so die leibliche Fortdauer gesichert wird. Der Mensch lebt also im vorhandenen Körper fort, nur an anderem Orte, in der unmittelbaren Nähe der Gottheit. Es ist eine besondere Form der Entrückung, die wir da erleben. Aber wir denken nicht an Entrückung im weiteren Sinne, etwa wie Menelaos durch seine Verbindung mit Helena von den Göttern zur elysischen Flur, zu den Grenzen der Erde entrückt wird (Odys. IV 560 ff., s. u. S. 117) oder wie nach Pindars 2. Olympischer Ode die in der Seele Reinen zur Insel der Seligen kommen und dort von ozeanischen Düften umhaucht werden³⁾, oder — um weit in den Vorstellungskreis des babylonischen Mythos zurückzugreifen — wie Ut-napistim mit seinem Weibe von Ea an die „Mündung der Ströme“ versetzt wird, um dort göttergleich wohnen zu können⁴⁾.

In unseren Ausführungen wollen wir uns, wie schon hervorgehoben, auf die Aufnahme des leiblichen bzw. neu zum Leben erweckten menschlichen Heros in den Himmelsraum beschränken.

Die frühesten Beispiele dieser Art bieten uns die Adapa⁵⁾- und die Etana⁶⁾-Legende aus dem altbabylonisch-assy-

3) Auf die Insel der Seligen versetzt auch Hesiod op. 166 ff. das Heroengeschlecht des Trojanischen Krieges, und das athenische Volk die heroisierten Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton (Athen. XV 50 p. 538). Vgl. auch Euripides, Hippolytos v. 732 ff. Platon, Phaedrus c. 29, 249 a. Politeia X 615 d. Vgl. besonders P. Capelle, Elysium und Insel der Seligen, in Arch. f. Rw. Bd. XXV (1927) S. 245 ff.

4) Gilgamesch-Epos XI 202—205 (bei A. Ungnad und H. Greßmann, Das Gilgamesch-Epos, Göttingen 1911 S. 59 f).

5) Die Adapa-Legende stammt aus dem 14. Jahrh. v. Chr. Text bei P. Jensen, Keilinschriftl. Biblioth. VI 1, S. 92 ff. Für die Verbreitung und Beliebtheit dieser Geschichte zeugt die Auffindung eines Exemplars in El Amarna in Ägypten. Vgl. J. A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln I 1915 S. 965: Adapa und der Südwind. Auch die Bibliothek Assurbanipals in Ninive besaß das Werk. Vgl. auch Fr. Hommel, Die „zwei verschwundenen Götter“ der Adapa-Legende in 'Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft', Bd. IV (1928/29) S. 87 ff., wo eine auffallende Analogie des Adapa-Mythus mit Apokal. Joh. c. 11 aufgezeigt wird.

6) Seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. nachweisbar. Text bei P. Jensen, Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 101 ff. Vgl. auch Morris Jastrow jr., Another

rischen Sagenkreis. Adapa, Vorsteher des Kultes in Eridu, der Stadt des Gottes Ea, ist mit überragender Weisheit begabt; er steigt durch Anus, des Himmelsgottes Wille in den Himmel auf⁷⁾ und wird dort mit Lebensspeise und Lebenstrank bewirtet. Da er aber Speise und Trank verschmäht, wird er von dem erzürnten Anu wieder auf die Erde hinabgewiesen⁸⁾.

Etanas Weib soll ein Kind gebären, das die im Himmel bereitgehaltenen Insignien des Königtums tragen soll. Da die Geburt schwierig ist, muß Etana das Gebärkraut vom Himmel holen. Durch Vermittlung des Sonnengottes wird er in drei Doppelstunden von einem Adler zum Himmelsgotte und dann zu Istar emporgetragen⁹⁾. Vor Erreichung des Zieles übermannt den Etana die Furcht, als er im Höhenfluge Land und Meer unter sich schwinden sieht, und er stürzt mit dem Adler in die Tiefe¹⁰⁾.

In den Rahmen dieser Legenden sind noch Beispiele aus den indischen Veden einzufügen, die sich als besonders wichtig für die Deutung unseres Herakles-Mythos erweisen werden.

Ist es in der Etana-Legende ein Adler, so in der Vājasaneyi Samhitā XVIII 51. 52 der Gott Agni in Gestalt eines Falken, der die der Gottheit Wohlgefälligen zum Himmel trägt¹¹⁾. Schon stoßen wir aber auch auf die Vorstellung von Pferden, die den Sterblichen zur Gottheit emporführen: Ye, O Agni, having become . . . horses, shall with most healthful forms carry him (d. i. den Opferer) that has sacrificed unto the heavenly world, where they revel in common revelry with the gods. (Atharva Veda XVIII 4. 10)¹²⁾.

Wenn der Opferer den Scheiterhaufen bestiegen hat, steht er im Begriff, zum Himmel hinaufzuziehen. Auf dem Wege

fragment of the Etana Myth in 'Journal of the American Oriental Society', 1910, S. 101 ff.

7) P. Jensen a. O. S. 97: [Den We]g (zum) [H]immel ließ er (Anu) ihn nehmen und er stieg [z]um Himmel hin[auf].

8) Jensen S. 99.

9) Jensen a. O. S. 113. S. 115. Zur technischen Seite des Fluges s. Jensen S. 100 Anm. 2. S. 102.

10) Jensen 113.

11) „Den Agni, den erhabenen himmlischen Falken, schirre ich an . . . Mit ihm wollen wir gehen zur Stätte der rötlichen (Sonne), zum Himmel aufsteigend, zum höchsten Firmament. Diese deine unvergänglichen, gefiederten Flügel — mit denen du die Dämonen schlägst, Agni, mit diesen wollen wir fliegen zur Welt der Guthandelnden, wohin die uranfänglichen, alten Seher gegangen sind.“ (Übersetzung von J. Narten, Erlangen).

12) Als Reitpferde tragen die drei Opferfeuer den Opferer in die himmlische Welt. Übersetzung von Whitney, Harvard Oriental Series VIII (1905) S. 874.

dahin wehen ihm frische, wohlduftende Winde und kühlt ihn Regen ab, den Geist, die Glieder, die Haut, das Fleisch, das Gebein erfrischend¹³). Der im Feuer Verbrannte nimmt somit auf dem Wege einer Transformation wieder körperliche Formen an, um im Fluge zur Gottheit zu gelangen. Oder es ist ein Fahrzeug, ein Schiff, in dem der Opferherr und seine Priester als Unsterbliche von der Erde in die Himmelsregionen versetzt werden¹⁴).

Im Zusammenhang mit diesen altindischen Vorstellungen der Veden möchte ich noch auf einen der Haupthelden des Mahābhāratam verweisen, auf Bhīshma, den Sohn der Göttin Gangā, der nach einem kampferfüllten Leben in den Himmel eingeht¹⁵).

Den bekanntesten Vorbildern einer Himmelfahrt begegnen wir in der israelitisch-jüdischen Überlieferung von der Assumptio des Henoch und Elias. Diese treten als lebende Menschen auf dem Wege des Wunders durch göttlichen Willen in den himmlischen Aufenthaltsort ein¹⁶).

Hier interessiert zunächst die Gestalt des Henoch, den Gott zum Lohne für seinen frommen Wandel zu sich in den Himmel nimmt: Gen. 5, 24: „Und dieweil er ein göttliches Leben führte, nahm ihn Gott hinweg und er war nicht mehr gesehen¹⁷).“ Über die Art der Hinwegnahme und den Aufenthalt

13) E. Arbmänn a. O. S. 362. Vgl. Atharva Veda XVIII 4. 14. XVIII 2.21 f. und Caland, Die Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche (1896) S. 24.

14) Beispiele bei Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas (École des hautes Études, Bibliothèque, Sciences religieuses, 11. Bd. 1898, 87 ff.; 66 f.; 84 f.; 144). Arbmänn a. O. S. 363.

15) Mahābhāratam Bd. XIII—XVII, chapt. CLXVIII p. 350 f. Death of Bhishma nach der Ausg. von Manmatha Nath Dutt, Calcutta 1895 ff. (A Prose English Translation of the Mahabharata, translated literally from the original Sanscrit Text). Vgl. bes. p. 351 v. 28—35. v. 34: your son has happily gone to Heaven; auch v. 35. Zu Bhīshma vgl. meinen Aufsatz: „Der Mythos vom eingeborenen Sohn“ im Arch. f. Kulturgesch. Bd. 37 (1955) S. 1 ff.

16) Ob hier irgendein Zusammenhang etwa mit dem ägyptischen Glauben an die Himmelfahrt der ägyptischen Könige vorliegt, ist nicht zu entscheiden. Zu ägyptischen Vorstellungen eines Seelenaufstiegs s. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³ S. 194 f.

17) Vgl. die Verkündigung im Jesaja 57, 1.2: „Heilige Leute werden weggerafft und niemand achtet darauf. Denn die Gerechten werden weggerafft vor dem Unglück.“ (2:) „Und die richtig vor sich gewandelt haben, kommen zum Frieden und ruhen in ihren Kammern.“ Zur Himmelfahrt des Jesaja s. K. Steuernagel, Einl. zum Alten Testament (1912) S. 803 ff.

des verklärten Henoch gibt die Bibel keinen Aufschluß. Die im Alten Testament schon halb verschollene Figur des Henoch ist im späten Judentum wiederaufgelebt und mit reichem Stoffe ausgestattet worden¹⁸⁾. Greifbarer wird für uns die Gestalt des großen Wundertäters und Weltenwanderers Elias. Seine Entrückung in den Himmel kommt im 2. Buch der Könige¹⁹⁾ zu plastisch-drastischer Darstellung: c. 2, 1—25; besonders 2, 11: „Und da sie (Elias und Elisa) miteinander gingen und redeten, siehe, da kam ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, die schieden die beiden voneinander; und Elias fuhr also im Wetter gen Himmel.“ 12: Elisa aber sah es und schrie: „Mein Vater, mein Vater . . . und sah ihn nicht mehr.“²⁰⁾

Hier stoßen wir nun auf eine merkwürdige Parallele im griechischen Mythos vom Herakles, der mit feurigen Rossen gen

— R. Charles, *The ascension of Isaiah* 1900. Die *Ascensio Isaiae* ist wahrscheinlich die christologische Überarbeitung einer ursprünglich jüdischen Erzählung. — Die *Assumptio Mosis* stellt ein besonderes Buch der Pseudepigraphen dar. S. C. Clemen, *Die Himmelfahrt des Moses*, 1904.

18) S. das Henoch-Buch (in der Übersetzung von G. Beer) bei Kautzsch: *Apokryphen und Pseudepigraphen II*² 1921 S. 217—310. Vgl. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes III*⁴ S. 268—290. W. Bousset-Greifmann, *Religion des Judentums* 1902; 1926³ S. 12 ff. Im Henoch-Buch, dem längsten der Pseudepigraphen und überhaupt der nachbiblischen Schriften des jüdischen Altertums, ist ein Teil von einer viel umfangreicheren Henoch-Literatur zusammengetragen, in der mehrere Jahrhunderte ihre religiöse Romantik und Messias Hoffnung ausgeprägt haben. Es war ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben. Von der griechischen Übersetzung sind einige Stücke erhalten. S. auch W. Bousset im *Arch. f. Rw.* Bd. 4 (1901) S. 138 ff.

19) Das deuteronomistische Königsbuch, Buch I und II (die Geschichte der Könige war ursprünglich nur in einem Buche von einem Verfasser aufgezeichnet) ist in der Zeit des Josias entstanden (etwa zwischen 628 und 587) und hat zunächst bis Buch II 23 gereicht. Ursprünglich sind die Elias-Erzählungen selbständige Einzelgeschichten gewesen, die aus der mündlichen Tradition in den Kreisen der Prophetenschüler hervorgegangen sind. Zur Datierung und Quellenfrage s. A. Weiser, *Einl. in das Alte Testament*, 2. Aufl. (1949) S. 131 f. Sellin-Rost, *Einl. in das Alte Testament*, 8. Aufl. (1950) S. 92 ff. Das Geschehen um Elias ist als besonderer Überlieferungsstrang aus Einzelwerken zu betrachten, die der Verfasser (Hauptverfasser) des Königsbuches mittelbar oder unmittelbar benützt hat. S. O. Eissfeldt, *Einl. in d. Alte Testam.* 1934, S. 320 ff. (zur Entstehungszeit des Königsbuches); zur Quellenfrage S. 321 ff.; bes. auch S. 330 f.

20) Vgl. Gen. 5, 24: und ward nicht mehr gesehen. Diese Formel hat stereotypen Charakter angenommen und lebt noch fort im Berichte des Livius I 16 (über die Himmelfahrt des Romulus): *nec deinde in terris Romulus fuit.*

Himmel fährt. Da zeigt uns eine Münchener Pelike²¹⁾ — aus dem Ende des 5. Jahrh. v. Chr. — den Herakles im Viergespann, das frei durch die Lüfte rast, gezogen von feurigen Rossen, unten ist der Scheiterhaufen mit dem Brustpanzer des Helden sichtbar.

Die Fahrt des Viergespanns über den Scheiterhaufen findet sich auch auf einem Krater aus Santa Agata dei Goti²²⁾, wo Nike, neben ihr Herakles, die schnaubenden Rosse steil nach aufwärts lenkt. Auf einem Krater aus Bologna²³⁾ erleben wir eine stürmische Fahrt des Iolaos und Herakles über das Meer. Das Gespann wird von dahinstürmenden Rossen gezogen. Hermes eilt dem Wagen voraus²⁴⁾.

21) Bei Henri Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du 4. siècle*, Paris 1951 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 172), Tafel XXVIII 1; Textband S. 210 bezw. 217. Corp. vas. antiqu. München Bd. 2 (Deutschland Bd. 6) Tafel 81—82. P. Mingazzini, *Le rappresentazioni vascolari del Mito dell' Apoteosi di Herakles* (Mem. della R. Acc. Naz. dei Linc. Classe di scienze morali storiche e filologiche ser. VI vol. I fasc. VI 1925, no. 108).

22) Metzger a. O. Tafel XXII, 1. Textband S. 211 bezw. 217. Mingazzini a. O. no. 106. Ganz links ist Apollon sichtbar; anscheinend soll mit ihm der Empfang der Quadriga im Olympos angedeutet werden. Rechts vom Scheiterhaufen (im unteren Teil der Szenerie) gewahren wir einen bärtigen Krieger (Philoktet).

23) Metzger a. O. Tafel XXVIII, 3. Textband S. 212. Mingazzini a. O. no. 1905. Für freundliche briefliche Hinweise auf einschlägige Literatur und Bildwerke darf ich auch an dieser Stelle den Herren Prof. H. Riemann (Rom) und H. Diepolder (München) verbindlichen Dank sagen.

24) Ähnliche Vorstellungen zeigen uns z. B. ein Krater aus dem Cabinet des Médailles (bei Metzger a. O. Tafel XXVIII 2; Textband S. 211. Bei Mingazzini a. O. no. 100), ein Krater des Britischen Museums F 64 (Metzger, Textband S. 211; Mingazzini no. 97, pl. 3/1); auf dieser rotfigurigen Vase ist das Gespann in voller Fahrt, sodaß die Fahrt in die Lüfte damit gekennzeichnet ist. Zu verweisen wäre auch auf einen Krater aus der Sammlung Jatta, 422 (Metzger, Textband S. 211). Noch einiges bei Metzger, Textband 211 und 212. Vgl. auch die Angaben bei Frank Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1956, S. 94—100; 101—102; 110—111. — Hier wäre noch eine Erklärung über die Darstellung der Herakles-Himmelfahrt auf *schwarzfigurigen Vasen* anzufügen. Mingazzini (a. O.), der das gesamte Material mit souveräner Sachkenntnis gesammelt und in ein Typenschema (mit Unterabteilungen) gebracht hat, zeigt uns, wie in der Malerei der einschlägigen schwarzfigurigen Vasen, Typ I und II — alle der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts angehörig — noch keine eigentliche Auffahrt durch den Luftraum dargestellt wird — dieses Motiv taucht erst gegen Mitte des 5. Jahrhunderts auf den rotfigurigen Vasentypen, Typ IV und V auf (Mingazzini S. 482) —, sondern vorwiegend der feierliche Moment der Abfahrt zum Olymp oder die Ankunft dort abgebildet ist. Wo sich das Gefährt zur Abfahrt

Die Ähnlichkeit dieser bildlichen Szenen mit der im 2. Buch der Könige c. 2, 11 geschilderten Himmelfahrt des Elias ist überraschend und frappant, und es mag zunächst schwer fallen, bei aller gebotenen Vorsicht, hier nur an eine zufällige Übereinstimmung, einen spontanen Parallelismus zu denken, zumal sich die griechische Vasenmalerei ganz allein des Motivs der Wagenfahrt des Herakles zum Himmel bemächtigt hat, während die literarischen Zeugnisse, wie wir sehen werden, sich ganz anderer Bilder bedienen oder nur allgemein von einem Weggang zum Olympos sprechen. Es dürfte hier auch noch hervorgehoben werden, daß die gewaltige Prophetenpersönlichkeit des Elias nicht nur das israelitische Volk in der ganzen langen Zeit seiner Geschichte erregt hat²⁵⁾, sondern allem Anschein nach geradezu Gemeingut der Völker des Altertums geworden ist²⁶⁾.

bereit hält, sind verschiedene Varianten zu beobachten. Entweder stehen Athena und Herakles bereits in der Quadriga (Mingazzini, Sottotipa Iα; S. 420; no. 1—12 auf S. 422), oder eine der beiden Gestalten befindet sich im Wagen, während die andere noch auf der Erde steht bzw. sich anschießt das Gefährt zu besteigen (Mingazzini, Sottotipa Iβ—γ, S. 420; no. 13—60; S. 423—430). Jedenfalls ist schon auf den schwarzfigurigen Vasen die Vorstellung einer Himmelsreise lebendig. Vgl. jetzt auch das Katalog-Werk: Attic Black-Figure Vase v. J. D. Beazley, Oxford 1956. Die einschlägigen Hinweise im Index II: Mythological Subjects, s. Herakles (Herakles entering Olympus) S. 726. Erst die rotfigurigen bieten, teils unter Beeinflussung durch besondere religiöse Vorstellungen (s. unt. S. 114), eine volle Ausgestaltung des Bildes einer Fahrt durch die Lüfte, wobei auf einigen Exemplaren sogar der Scheiterhaufen auf dem Öta erscheint. Interessant ist die Wahrnehmung Mingazzinis, daß seit 480 v. Chr. aus den Herakles-Darstellungen der Vasen das olympische Motiv mehr und mehr dem dionysischen Element weicht (a. O. S. 486; S. 489), und Petersen bemerkt zu unteritalischen Vasen (in 'Röm. Mitteilungen', Bd. XV, 1900, S. 58—59), daß der Typ der Reise in den Olympos den Anschauungen der Zeitgenossen — hier etwa Ende des 4. Jahrh. v. Chr. — weniger entsprach als die anderen bildnerischen Typen, die aus ihm einen Teilnehmer am bacchischen Thiasos machen. Bei diesem wird Herakles die Seligkeit zuteil. Auch diese Feststellungen sprechen für den im Grunde fremdartigen Charakter der Himmelfahrtsidee. Nachweis hierfür im folgenden.

25) Zur aufwühlenden Wirkung des Elias auf das Volk seiner Zeit s. O. Eissfeldt, Einl. in das Alte Testament (1934) S. 331. Nach Jahrhunderten treten an Johannes den Täufer die jüdischen Priester und Leviten mit der Frage heran: Wer bist du? ... Bist du Elias? (Evang. Joh. 1, 20; 21). Warum taufst du denn, wenn du nicht Christ noch Elias noch der Prophet bist? (1, 25).

26) Charakteristisch für das Nachleben des Elias in der Phantasie des einfachen Volkes und sogar der römischen Soldaten ist die von den Evangelisten überlieferte Szene beim Hinscheiden Jesu, wo sein Ausruf:

Wäre es wunderzunehmen, wenn seine mit leuchtenden Farben geschilderte Auffahrt in den Himmel die Phantasie hellenischer Künstler zu ergreifen und in den Vorstellungskreis des griechischen Herakles-Mythos als erregendes Vorbild einzudringen vermochte? Israelitischer Einfluß auf Hellas bliebe hier gewiß kein vereinzelter Fall 27).

Aber wir müssen bei unserer vergleichenden Betrachtung noch etwas verweilen. So sehr das äußere Bild der Herakles-Auffahrt in seiner typischen Prägung mit dem biblischen übereinstimmt, haben wir doch auch einen Unterschied festzustellen. Elias wird aus dem Leben weg in den Himmel emporgefahren. Auf der Münchener Pelike und dem Krater aus Santa Agata geht die Fahrt über den Scheiterhaufen 28). Ganz offenbar liegt hier der Gedanke einer auf mystische Art erfolgten Wandlung des Toten zu einem Lebenden, also einer Transfiguration 29) zugrunde, ganz wie wir eine solche im vedischen

Eli, Eli, Iamab sabakthani (mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen) irrümlicherweise auf Elias bezogen wird. „Wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn zu erretten“ (Matth. 27, 46 f. Mark. 15, 34 f.).

27) Ich verweise auf die aus dem Exodus 21, 24 (vgl. auch schon Cod. Hammurapi bei Kohler-Ungnad S. 74 [§ 196]; S. 75 [§ 197; § 200]) in die Gesetze des Zaleukos übernommene Formulierung der Talionsregel: 'Aug um Aug, Zahn um Zahn'; vgl. auch 3 Mos. 24, 10; 5 Mos 19, 26. Levit. 24, 19—22. S. meine Gesetze des Zaleukos und Charondas, Leipzig 1929 (Sonderdruck aus Klio 1929) S. 5 und meine Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung, 29. Beiheft der Klio, Leipzig 1933 S. 18 ff. — Fragt man nach den Wegen einer solchen Einflußnahme, so ist bekannt, daß bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. sich auch schon in Hellas ein Fernhandel und damit ein Fernhandelsberuf entwickelt hat und daß die Fundaussagen für Palästina und Innerkleinasien von stärkerem hellenischen Import schon in dieser Zeit sprechen. F. Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums Bd. I S. 244; 245; Bd. II S. 1009 (Anm. 32). Griechische Kaufleute trafen besonders in Ägypten mit jüdischen Handelsleuten zusammen.

28) Das Motiv des Aufstieges des H. vom Scheiterhaufen zum Himmel hat auch spätere Künstler noch angeregt. Plin. nat. hist. XXXV 139: Pinxit... Artemon... Herculem ab Oeta, monte Doridos, exuta mortalitate, consensu deorum, in coelum euntem. Artemon lebte während des 3. Jahrh. v. Chr. Vgl. Mingazzini a. O. S. 485 Anm. 1.

29) Ganz anders liegt der Fall etwa dort, wo Alkmene, die Mutter des Herakles, durch den Gott Hermes aus dem Sarge geholt und als wieder zum Leben Erweckte zu den Inseln der Seligen entrückt wird (Pherekydes bei Anton. Lib. c. 33; Mythogr. Gr. p. 230; F Gr. Hist. I 3 F. 84 Jac.) oder dort, wo der tote Achilles von seiner göttlichen Mutter Thetis vom Scheiterhaufen weg nach der Insel Leuke entrückt wird (nach der Erzählung der Aithiopsis; s. E. Bethe, Homer II 166. Vgl. P. Capelle,

Glauben erleben (s. o. S. 109), wo dem im Feuer Verbrannten wieder Geist, Glieder, Haut und Fleisch entstehen und dem solchergestalt neu Erstandenen wohlduftende Winde wehen und kühlender Regen sein Gebein erfrischt. Damit wäre also ein Zusammenhang zwischen der den erwähnten griechischen Vasenbildern zugrunde liegenden Vorstellung und dem vedischen Glauben hergestellt, ein Zusammenhang, der, wie sich uns im Verlaufe unserer Untersuchungen noch erweisen wird, aus orphischer Vermittlung zu erklären ist.

Diese Gegenüberstellung erlaubt jedenfalls noch viel weniger, eine bloße Konvergenz anzunehmen, als der Vergleich der Auffahrt des Herakles und des Elias in den Himmelsraum. Im letzteren Falle mag man sich so oder so entscheiden, man mag die oben gestellte Frage nach einer unmittelbaren Abhängigkeit von dem biblischen Bilde bejahen oder nicht: Soviel dürfen wir auf Grund der im Vorausgehenden aufgeführten Zeugnisse vorerst feststellen, daß die Himmelfahrtsvorstellung an sich im Orient ihren Ursprung hat und keine genuin hellenische ist.

Bevor ich mich den literarischen Zeugnissen über die Himmelfahrt des Herakles zuwende, muß ich noch auf eine besondere Überlieferung aufmerksam machen, die zwar keinen unmittelbaren Bezug auf Herakles hat, aber doch auch insofern für unsere Untersuchung nicht ohne Belang bleibt, als sich in ihr das Motiv einer Himmelsreise auf einem mit Rossen bespannten Wagen findet. Es handelt sich um das Prooimion des Lehrgedichtes des Parmenides³⁰⁾.

Von Sonnenjungfrauen, den Heliaden, geleitet fährt Parmenides auf einem von Stuten gezogenen Wagen (ἵπποι τὰί με φέρουσιν³¹⁾ über alle Wohnstätten hinweg (κατὰ πάντ' ἄστυ)³²⁾ aus dem Reiche der Nacht durch das Tor, zu welchem Dike die Schlüssel führt. Auf dieser weit weg von der Welt der Menschen führenden Himmelsreise wird ihm die Offenbarung zuteil, zufolge welcher ihn die Götter die „wohlgerundete Wahrheit“ von den falschen Meinungen der Menschen unterscheiden

Arch. f. Rw. XXV, 1927, S. 251 f.). Das persönliche Eingreifen einer Gottheit bewirkt hier die augenblickliche Wiedererweckung des Toten. Im übrigen erfolgt nur eine Entrückung, keine Aufnahme in den Himmel.

30) H. Diels, Die Vorsokratiker I⁵ (1934) S. 228 f. Fg. 1.

31) fg. 1,1. 1,4 f.: τῇ γὰρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι | ἄρμα τιταλουσαι, καθραὶ δ' ἄδὸν ἠγεμόνευον.

32) fg. 1,3.

lehren. Hier muß die von W. Nestle³³⁾ geäußerte Ansicht festgehalten werden, daß Parmenides das Motiv seiner Himmelsreise aus der orphischen Dichtung übernommen hat. Darauf verweist das Rossegespann: vgl. Orphic. fragm. (O. Kern) 78 (S. 153): πρώτῳ γὰρ τούτῳ (sc. τῷ Φάνητι) ἡ θεολογία παρέχει τοὺς ἵππους, ἅτε πρώτῳ ἐκφοιτήσαντι τῶν οικείων ἀρχῶν . . . αὐτῷ τε τούτῳ πρώτῳ τῷ δεσπότη Φάνητι καὶ πτέρυγας δίδωσι· χρυσεῖαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα. (Aus Hermias in Plat. Phaedr. 246 e p. 142, 13 Couvr.). Darauf verweist aber auch der Ausdruck πολύποιος fg. 1,14 Diels; Orph. frg. 158 Kern: Δίκη πολύποιος, sowie die Vorstellung von den Schlüsseln in der Hand der Δίκη fg. 1,14 Diels; vgl. Orph. fg. 316 Kern.

Diese literarische Parallele zur bildlichen Darstellung der Himmelsreise des Herakles läßt also recht deutlich jenen neuen Weg erkennen, auf dem das orientalische Vorbild der Himmelfahrt zu den Griechen gelangen konnte, den Weg der vorderasiatisch-orphischen Überlieferung³⁴⁾. Damit wäre dann zugleich die Erkenntnis gewonnen, daß die Orphik mit ihrem Bilde einer Himmelsreise zu Pferde (in einem Fahrzeug) ein Motiv wiedergibt, das bereits im altindischen religiösen Glauben vorgebildet ist (s. o. S. 109). Und wenn wir an den Faden, an den wir Vergleichbares reihen, noch die biblische Vision der Elias-Fahrt anschließen, so ergibt sich schließlich ein überraschender Zusammenhang zwischen vedischer, orphisch-griechischer und biblischer Vorstellung, die nicht einfach mit der Formel „Spontaner Parallelismus“ abgetan werden kann; denn wir haben es hier und dort mit einem besonders sinnfälligen Ausdruck in der Formung des Bildes zu tun. Man mag sich vielleicht gegen die Einbeziehung einer biblischen Vorstellung in diesen Komplex zunächst sträuben; aber es liegt hier eine Ge-

33) Pauly-Wissowa R. E. u. Parmenides Sp. 1554 f.

34) Auch die Vorstellungen Platons über den Aufstieg der Seele in die himmlischen Regionen, wie er sie im Phaedrus c. 29, 249 a und in der Politeia X (c. 14) 615 darstellt (vgl. auch Gorgias c. 82, 526 c) stammen sehr wahrscheinlich aus orphischen Quellen, die ihrerseits wieder in den Orient verweisen, und es verdient besondere Beachtung, wenn Platon selbst in seiner Politeia (a.O.) den Pamphylier Er, des Armenios Sohn, als seine Quelle bezeichnet. Zur Ähnlichkeit des platonischen Mythos mit der eranischen Eschatologie s. W. Bousset, Arch. f. Rw. IV (1901) S. 256 f. Hier auch auf F. Cumont, Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra I S. 39 verwiesen. Vgl. zu den platonischen Stellen A. Dieterich, Nekyia S. 113 ff. R. Heinze, Xenokrates (1892) S. 123 ff.

gebenheit vor, die religionsgeschichtlich fraglos volle Beachtung verdient³⁵⁾.

Hier scheint mir auch schon die Frage am Platze zu sein, um welche Zeit die Himmelfahrtsvorstellung, insonderheit in ihrer Anwendung auf Herakles in den religiösen Glauben der Hellenen eingedrungen ist.

In der Zeit, in der die homerischen Werke entstanden sind, war die Himmelfahrtslegende in den griechischen Mythos noch nicht eingesickert. Odys. XI 602—604 (εἴδωλον des Herakles) wurde schon von den Alten als orphische — dem Onomakritos zugeschriebene — Interpolation erkannt und die neuere Forschung hat dieser Ansicht zugestimmt³⁶⁾. Nach dem Zeugnis des Dichters der Ilias mußte auch der Lieblingssohn des Zeus dem Todesschicksal erliegen³⁷⁾, und vom gleichen Dichter wird Herakles als der Unhold geschildert, der mit dem Bogen die Götter, die Herren des Olympos, verletzte³⁸⁾. Auch die Vorstellung vom Elysium war der homerischen Anschauungswelt noch fremd geblieben. Die Schilderung des Elysiums (Odys. IV 564—568) gehört nicht in den homerischen Kulturkreis und hat sich als spätere Interpolation herausgestellt³⁹⁾.

35) Eine frappante Übereinstimmung zwischen Atharva Veda IV 16, 1—5, Plutarch de superst. c. 4, 166 D und Psalm 139, 7—10 (Septuagintatext) hat H. Hommel unter Hinweis auf die Vermittlerrolle der Orphik aufgezeigt (Arch. f. Rw. XXIII [1925] S. 193 ff. bes. S. 196 ff.) und eine gemeinsame indogermanische Quelle für seinen Fall („Der allgegenwärtige Himmelsgott“) angenommen. Was das Phänomen der Himmelfahrt angeht, müssen wir, wie oben aufgezeigt, bis zu den altbabylonischen Vorbildern als Urquelle zurückgreifen. Zur Frage der orphischen Vermittlung wäre hier noch hervorzuheben, daß das Vermittlungsland zwischen Vorderasien und Griechenland (auch für den Dionysoskult; s. A. Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien, Stuttgart 1882; bes. S. 24 und 37) Thrakien gewesen ist, das Heimatland des Orpheus und seines Kultus. Vgl. hierzu Rohde, Psyche II² S. 4 ff.; O. Gruppe in Roschers Lexik. III 1 Sp. 1078 ff. H. Hommel a. O. S. 199.

36) S. O. Kern, Orphic. fg. 190 S. 55. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 199; 140; 207. (Vgl. aber etwa Wilamowitz, Glaube d. Hell. II 200, u. v. a. *Die Red.*)

37) XVIII 117—119:

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,
ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίωνι ἀνακτι,
ἀλλὰ ἔ Μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης.

38) Ilias V 392 ff.

39) Kirchhoff, Hom. Odyssee S. 190. Die Stelle ist wohl einem nachhomerischen Nostos des Menelaos zuzuweisen. La Roche, Ztschr. f. österreich. Gymnasialwesen XIV, 1863, S. 188 f. P. Capelle in Arch. f. Rw. XXV, 1927, S. 258 ff.

Nun könnte es scheinen, daß uns Hesiod einen Fingerzeig für die Chronologie gibt. In der Theogonie 947 ff. lesen wir, daß Herakles nach Vollendung seiner leidvollen Kämpfe an der Seite der Hebe, der Tochter des Zeus und der Hera, im Olympos ein nie endendes glückseliges Dasein führt. Diese Schilderung würde den Gedanken an eine Aufnahme des Helden in den Himmel in sich schließen. Allein aus neuen Scholien des Cod. Mut. erfahren wir⁴⁰⁾, daß schon im Altertum sowohl die Verse 940—944 der Theogonie wie auch die Verse 947—955 der Athetese verfielen, und die neuere Forschung hat schon seit langem den Nachweis erbracht, daß in der Theogonie Interpolationen vorhanden sind und daß die uns überlieferte Theogonie nicht von Hesiod herrührt, sondern erst eine Zusammenstellung aus peisistratischer Epoche ist⁴¹⁾. Und wenn Gerhard⁴²⁾ zu dem Ergebnis gelangt, daß die Theogonie zwar einen alten hesiodischen Kern enthält, aber von Onomakritos (dem Orphiker), auf den die Komposition zurückgehe, durch eigene Zutaten erweitert wurde, so kommt dieser Forscher damit der Wahrheit wohl am nächsten. Theog. 950—955 verrät alle Kennzeichen orphischer Himmelschau und Odys. XI 602—604, eine Stelle, die, wie schon gesagt, bereits von den Alten als Interpolation des Onomakritos angesehen wurde, ist eine viel-sagende Parallele, die noch zu ergänzen wäre durch den Hinweis auf Pindar Nemea I 65 ff. und Isthm. IV 55 ff. (s. unten S. 125).

Nun bliebe, wenigstens für die zeitliche Fixierung der Rezeption des Himmelfahrtsgedankens an sich, noch ein Zeugnis in den angeblichen Fragmenten des Hesiod (fg. 148 Rz.), wo die Emporhebung des Endymion in den Himmel (durch Zeus) erzählt wird: ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις Ἡοίαις λέγεται τὸν Ἐνδυμῖωνα ἀνενεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Διὸς εἰς οὐρανόν. ἐρασθέντα δὲ Ἡρας . . . καὶ ἐκβληθέντα κατελθεῖν εἰς Ἄιδου. (Schol. zu Apoll. Rhod. 4, 57). Freilich, auch diese Notiz besitzt für die Beantwortung unserer chronologischen Frage nur bedingten Wert, da die

40) S. Schultz, Die hsl. Überlieferung d. Hesiodschol. 1894.

41) Schoemann, De interpol. Theog. 1848; De compos. Theog. 1854. Vgl. Rzach P.-W. s. Hesiod, Sp. 1196. (Im allgemeinen urteilt man freilich anders. *Die Red.*)

42) Über die Hes. Theog., SB Berl. Akad. 1856. — Mit Vers 945—955 setzt Wilamowitz den Schluß der Theogonie an (Euripides, Herakles² S. 90). Er brauchte die Verse zur Konstruktion seiner „vorhesiodischen Heraklee“, mit der er freilich keinen Anklang gefunden hat (s. u. S. 127).

μεγάλοι ἦοται, wie überhaupt die sog. hesiodischen κατάλογοι, als jüngere Zudichtungen dem hesiodischen Corpus angeschlossen wurden⁴³). Immerhin, auch sie geben uns für die Zeitfrage einen Fingerzeig.

Noch ein Zeugnis für die chronologische Frage wäre auszuwerten. Auf dem Altar von Amyklai — wohl aus dem Ende des 6. Jahrhunderts⁴⁴) — fand sich nach Pausanias III 19, 3 auf dem Sockel die Darstellung der Ankunft des Herakles im Olympos: πεποίηται δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ Ἡρακλῆς ὑπὸ Ἀθηνᾶς καὶ θεῶν τῶν ἄλλων ἀγόμενος ἐς οὐρανόν (d. h. in den Olympos). Die Auffahrt in den Himmel ist somit beendet. Es ist das Schema (Ankunft des Wagens auf dem Olymp), wie es schon auf schwarzfigurigen Vasen mehrfach nachweisbar ist⁴⁵). Auf der Außenseite des gleichen Altares war nach Pausanias III 18,11 eine zweite Szene abgebildet [πεποίηται] Ἀθηνᾶ δὲ ἄγουσα Ἡρακλέα συνοικήσοντα ἀπὸ τοῦτου θεοῖς, die dem Typus VI der die Apotheose des Herakles darstellenden Vasen (Herakles è accolto in Olimpo) entspricht (Mingazzini S. 442 f.; S. 444 no. 111—129; Zeit ca. 550— 2. Hälfte des 5. Jahrh.; teils schwarz-, teils rotfigurig). Zur Zeit der Entstehung des Bildwerkes von Amyklai — Ende des 6. Jahrh. — war somit die Himmelfahrtsvorstellung bereits in den Herakles-Mythos aufgenommen.

In der Zeitfrage kommen wir also zu dem Schlusse, daß etwa erst mit beginnendem 6. Jahrhundert in den Mythos um Herakles die Himmelfahrt rezipiert worden ist. Das war ja auch die Zeit, wo der Orphismus aufzublühen begann, der in seinem Erlösungsbedürfnis dahin strebte, die Menschen gottähnlich zu machen. Und um die Mitte des 6. Jahrhunderts

43) Zweifel tauchten schon im Altertum auf. Pausanias X 31, 3. Vgl. Rzsch in P.-W. R. E. s. Hesiod Sp. 1204. Fr. Leo, Hesiodica, Göttingen 1894 S. 8 ff. Christ-Schmid-Stählin, Gesch. d. griech. Lit. I. Teil, 1. Bd. (1929) S. 267.

44) S. E. Fiechter in 'Jahrb. des Deutsch. Archäol. Instit.', Bd. 33 (1918) S. 245.

45) S. ob. S. 112, Anm. Vgl. Mingazzini a.O. S. 482 mit Anm. 1 und 2. In Anm. 2 wendet sich Mingazzini mit Recht gegen die Interpretation von Furtwängler (bei Roscher, Myth. Lex. s. v. Herakles in der Kunst, Sp. 2218) und von Overbeck, Gesch. d. Gr. Plastik I S. 71 Anm., welche letzterer die von Paus. III 18, 11 beschriebene Szene als Hochzeit des Herakles mit Hebe deutet, während Furtwängler bei Paus. den Namen Zeus vermißt und deshalb dem Pausanias eine falsche Ausdeutung der Szene unterstellt. — Auf dem Altar von Amyklai fand sich übrigens eine der Herakles-Darstellung verwandte: Hyakinthos wird mit seiner Schwester Polyboia in den Himmel getragen (Pausan. III 19, 4).

kommt nachweislich das Motiv der Himmelsreise des Herakles auf schwarzfigurigen Vasen zum Vorschein (s. o. S. 112, Anm. 24).

II

Gehen wir nun zu den literarischen Zeugnissen der Himmelfahrt des Herakles über, so vermissen wir in diesen, wie schon festgestellt wurde, das in den griechischen Vasenbildern aufgezeigte Motiv einer Wagenfahrt. Es sei hier zunächst auf einen besonders wichtigen, inhaltsreichen, auf älterer Überlieferung fußenden Beleg hingewiesen, dem seither kaum von irgendeiner Seite Beachtung geschenkt wurde und der deshalb an erster Stelle stehe, auf Lukians philosophischen Dialog *Hermotimos* c. 7, wo wir lesen: ταῦτα πάντα κάτω ἀφείς καὶ ἀποδυσάμενος ἀνέρχεται (der Weise auf der Höhe der Tugend), ὡσπερ φασὶ τὸν Ἡρακλέα ἐν τῇ Οἴτῃ κατακαυθέντα θεὸν γενέσθαι. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἀποβαλὼν ὅποσον ἀνθρώπειον εἶχε παρὰ τῆς μητρὸς καὶ καθαρὸν τε καὶ ἀκήρατον φέρων τὸ θεῖον ἀνέπτατο ἐς τοὺς θεοὺς διευκρινηθὲν ὑπὸ τοῦ πυρός . . . „wie Herakles, da er sich auf dem Oita verbrannt hatte, nach der Überlieferung zum Gotte geworden ist. Denn sobald er alles dessen, was von der Mutter her Menschliches ihm anhing, sich entäußert hatte, schwang sich das rein Göttliche seines Wesens, von den Flammen geläutert, zu den Göttern empor.“ Lukian bietet uns in dieser Stelle eine alte Anschauungen wiedergebende Überlieferung. Diese vermittelt uns Vorstellungen, in denen m. E. eine Verschmelzung zweier Sagenmotive vorliegt. Das eine Motiv, die Verbrennung auf dem Oita, entstammt einem ötäischen Sagenkreise, der einen ötäischen Herakles gestaltet hat⁴⁶). Wie uns M. P. Nilsson auf Grund eines archäologischen Fundes gelehrt hat⁴⁷), ist die Verbrennung des Herakles ein

46) Wilamowitz, Euripides *Herakles*² (1909) S. 71. (Auch bei ihm findet sich kein Hinweis auf die Lukian-Stelle).

47) „Der Flammentod des Herakles auf dem Oite“ in *Arch. f. Rw.* XXI (1922) S. 310—316; Neudruck in *Opuscula selecta* 1 (1951) S. 348—354. Durch Nilssons Erkenntnisse erledigt sich auch die von Otfried Müller inaugurierte und von P. Friedländer (*Herakles*, Berlin 1907, S. 122 f.) wiederaufgenommene Hypothese von dem orientalischen Ursprung der Selbstverbrennungssage, für welche uns im Orient die novellistische Historie gleich zwei Beispiele biete, die den Griechen geläufig gewesen sei: Sardanapal und Kroisos. Dazu komme die *πυρά*, die man in Tarsos alljährlich dem Stadtgründer Herakles zu Ehren schichtete (vgl. Dions erste *Tarsica*), und schließlich noch der Heraklessohn Sandan als Gründer von

ätiologischer Mythos, welcher aus dem Ritus des Jahresfeuers auf dem Öta entstanden war. Ätiologische Sagen dürfen nun aber nicht in älteste Zeiten zurückverlegt und als Urbestandteile eines Mythos verstanden werden. Sie sind naturgemäß immer eine spätere Erfindung, die die unverstandene Herkunft eines Phänomens deuten und eine Art historischer Glaubwürdigkeit begründen wollen. Nilsson stellt fest, daß die Annahme, der ötäische Kultgebrauch sei aus dem Mythos entstanden, ausgeschlossen werden müsse, da das Jahresfeuer auf dem Öta in die archaische Zeit hinaufreiche; der Brauch geselle sich zu einer besonders in Mittelgriechenland verbreiteten heimischen Gruppe von Riten. Die Sage vom Tod des Herakles auf dem Öta kann somit nicht zu den ältesten Bestandteilen des Herakles-Mythos zählen⁴⁸⁾.

Wenn ich oben von einer Verschmelzung zweier Sageningredienzien sprach, so wäre an Hand der Lukian-Stelle die weitere Erklärung zu geben: Auf die ötäische Sage vom Flammentod des Helden wurde später (etwa im 6. Jahrhundert) ein zweites Motiv aufgepfropft, nämlich das von des Heros Fluge vom Öta weg in den Himmel (*ἀνέπτατο εἰς τοὺς θεοὺς*), welches die Vorstellung einer mystischen Transsubstantiation⁴⁹⁾ voraussetzt und nicht als ursprünglich hellenisches anzusprechen ist. Hierfür verweise ich besonders auf meine obigen Ausführungen S. 109, wo aus dem Atharva Veda ein gleiches Bild angezogen ist: Vom Scheiterhaufen weg fliegt der wieder zum Leben Erweckte zum Himmel. Eine altindische Vorstellung sehen wir in den griechischen Mythos verpflanzt.

Tarsos. P. Friedländer verfällt hier offensichtlich in den methodischen Fehler, späteren mythologischen Zudichtungen Originalitätswert zuzumessen. Es handelt sich hier doch um jüngere Sagenverschiebungen nach dem Osten.

48) Wie es die Ansicht von Wilamowitz ist (Euripides Herakles S. 79 ff.), nach welcher es für den unbesiegbaren Helden keinen würdigeren Tod geben kann als den durch die eigene Hand. Die Annahme Mingazzinis (a. O. S. 484), daß der Dichter Kreophylos von Samos (etwa gegen Ende des 6. Jahrh.) in Anlehnung an die orientalische Selbstverbrennungssage (s. Anm. 47) den Tod des Herakles auf dem Öta in die Heraklessage eingeführt habe, bleibt reine Hypothese; von Mingazzini selbst als *ricostruzione ipotetica* bezeichnet.

49) Weit abseits solcher Mystik liegt die Vorstellung von der Vergöttlichung des Herakles, die uns aus der Alexanderzeit durch Curtius VIII 5 (Rede des Kallisthenes) vermittelt wird: *Credisne illos (sc. Herculem et Patrem Liberum) unius convivii decreto deos factos? Prius ab oculis mortalium amolita natura est, quam in caelum fama perveheret.*

Wo liegt nun aber der Weg der Vermittlung?

Hatte uns schon die Wagenfahrt des Parmenides den orphischen Einfluß sichtbar gemacht, so weist uns die Lukian-Stelle ebenso deutlich nach dieser Richtung. Hermotimos fügt seine Deutung des Herakles-Fluges zu den Göttern in den Rahmen seiner Darstellung des tugendhaften Weisen, der alles menschlich Irdische hinter sich läßt und dank seiner Weisheit und Tugend sich zu einer Höhe emporschwingt⁵⁰⁾, auf der er im Vollgenusse seines Glückes alle menschlichen Schätze verachtet. Herakles dient zum Vorbilde dieses Weisen, — ein der Philosophie entlehnter Vergleich. Aber nun fügt sich in der Überlieferung des Lukian zu diesem Bilde das des Heros, der den Scheiterhaufen besteigt, das menschlich Leibliche von sich wirft (*ἀποβαλὼν*) und im Feuer seinen Läuterungsprozeß vollzieht (*διευκρινηθὲν ὑπὸ τοῦ πυρός*)⁵¹⁾, um dann zur Belohnung in die Göttlichkeit einzugehen. Vernehmen wir hier nicht die orphische Lehre, welche die Läuterung des Menschen von allem menschlich Unreinen zum Hauptdogma ihrer Predigt erhoben und als höchstes Ziel dieser Läuterung die Erlösung, d. h. das Gottähnlichwerden und schließlich die Wiedervereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen angestrebt hat? Diese Frage wird niemand verneinen wollen und können.

Durch den orphischen Charakter der Darstellung der Herakleslegende, der durch den für den Reinigungsprozeß spezifischen Ausdruck *διευκρινηθὲν* noch besonders gekennzeichnet ist, gewinnt das 7. Kapitel des Hermotimos seine eigene Bedeutung, die seither übersehen worden ist. Und von diesem aus orphischer Quelle gespeisten Lukian-Bericht her erfährt auch die bildliche Darstellung auf der Münchener Pelike und auf dem Krater aus Santa Agata (ob. S. 112) ihre aufschlußreiche Beleuchtung.

Die Orphik, so können wir weiter schließen, hat sich anscheinend schon frühzeitig der Gestalt des Herakles bemächtigt, der ihr für ihre eschatologischen Spekulationen ein besonders dankbares Sujet zu bieten vermochte⁵²⁾. Eine — wohl ältere —

50) *ἀνέρχεται . ἀνελθόντες ἐπὶ τὸ ἄκρον εὐδαιμονοῦσι . . .*

51) Anschließend wird die Philosophie einem Reinigungsfeuer verglichen (*οὗτοι δὲ ὑπὸ φιλοσοφίας ὡσπερ ὑπὸ τινος πυρός . . . περιαιρεθέντες . . .*).

52) Orphischen Einfluß auf den Mythos vom Scheiterhaufen des Herakles nimmt Mingazzini a. O. S. 485 an, dem leider die vielsagende Lukian-Stelle entgangen ist. Ming. möchte vor allem dem Dithyrambos des Bakchylides auf Herakles entscheidende Bedeutung für die Ausbreitung

Tradition bringt ihn auch mit Musaios, dem Sohn des Orpheus, in Verbindung: *πρὸς δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον* (sc. die Heraufholung des Kerberos aus dem Hades) *ὑπολαβὼν συνοίσειν αὐτῷ παρῆλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφείως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς* (Diodor IV 25)⁵³).

Auf eine bisher nicht beachtete textliche Parallele zur Hermotimos-Stelle stoßen wir bei Ovid, *Metamorph.* IX 251 (Rede des Jupiter an die Götter):

‘Nec nisi materna Vulcanum parte potentem
sentiet. Aeternum est, a me quod traxit, et expers
atque immune necis nullaque domabile flamma
idque ego defunctum terra caelestibus oris
accipiam.’

Und v. 264 f.: . . . *nec quicquam ab imagine ductum
matris habet, tantumque Iovis vestigia servat.*

Und wieder taucht die gleiche Formulierung auf im *Hercules Oetaeus* des Seneca⁵⁴) v. 1966 f., dort wo die Mutter Alkmene und der Hercules-Liebling Hyllos noch einmal die Stimme des Helden vernehmen:

*quidquid in nobis tui (= matris)
mortale fuerat, ignis evictus tulit:
paterna caelo, pars data est flammis tua (= matris)*⁵⁵).

dieses Mythos zuschreiben und legt besonderes Gewicht darauf, daß Bakchylides gerade zu der Zeit dichtete, wo die orphische Lehre auf ihrem Höhepunkt gestanden habe: *un altro elemento deve avere influito sulla diffusione del mito . . . il ditirambo di Bacchilide (che non sappiamo se fosse intinto di idee orfiche come Pindaro) sul grande eroe divenuto immortale morendo sul fuoco, fu composto nel memento della più intensa predicazione orfica . . .* Ich vermag keinen so engen Zusammenhang zwischen der Dichtung des Bakchylides (— es käme besonders *Dithyr.* XV und V 56—177, *Ausg.* von R. C. Jebb, in Frage —) und der Legende vom Feuertod des Herakles zu sehen, wohl aber eine enge Beziehung zwischen letzterer und dem Orphismus, der in seinem Sinne die *Otassage* ausgedeutet hat.

53) Weitere Literaturhinweise bei O. Kern, *Orph. fg. sub Ἡρακλῆς* S. 403.

54) Zur Echtheitsfrage Jos. Kroll, *Stud. d. Bibl. Warburg* XX (1932) S. 399 ff., der den *Herc. Oet.* für unzweifelhaft echt hält. Früher schon E. Ackermann in *Rhein. Mus.* 67 (1912) S. 425 ff.

55) *Ausg.* von Fr. Leo, Berlin 1873 S. 334. Die Worte *pars . . . tua* fehlen im *Cod. Etruscus*, ich vermute, weil sie eine Wiederholung von *tui mortale . . . ignis evictus tulit* darstellen.

Es ist interessant, wie bei beiden römischen Dichtern die orphische Interpretation anklingt, wie wir sie in der Quelle Lukians vernahmen, die Idee der Reinigung von allem Menschlichen. Wir können dies vielleicht so erklären, daß Ovid und Seneca aus einer gemeinsamen Quelle schöpften, einer Schrift aus orphischen Kreisen, die in der römischen Kaiserzeit noch bekannt gewesen ist.

Aber das Bild: Vom Öta weg zum Himmel — leuchtet schon im Philoktet des Sophokles (v. 728 f.) auf, wo der Chor erzählt:

„Der Sohn [Pyrrhos, Sohn des Achilles]
führt . . .
heim ihn [Philoktetes] zum Schlosse der Väter,

dorthin, wo weitleuchtend im Himmelsfeuer
sich der gewappnete Held als Gott zu den Göttern
vom Öta emporschwang.“

ἴν' ὁ χάλκασπις ἀνήρ θεοῖς πλάσθη
θεὸς θεῖω πύρι παμφαγῆς Οἰτάς ὑπὲρ ὄχθαας.

Die Verse beinhalten wieder, wie Lukians Hermotimos c. 7, eine Kombination zweier mythischer Motive, der ötäischen Sage vom Scheiterhaufen und der aus dem Osten eingedrungenen Himmelfahrtslegende, ohne daß hier orphische Merkmale sichtbar werden, wie sie bei Lukian so deutlich zum Vorschein kommen.

Noch ein Wort zur deutschen Übersetzung von Wilamowitz, der ich folgte. Er gibt πλάσθη mit: 'sich emporschwang'. Aber der griechische Ausdruck (πελάζειν) ist dem nicht konform. Es müßte wörtlich heißen: Er näherte sich den Göttern. Wie mir scheint, wählte der Dichter bewußt diesen diskreten Ausdruck, und wir möchten vermuten, er habe sich gescheut, einen Vorgang plastischer zur Anschauung zu bringen, dem eine fremdem Geiste entstammende Vorstellung zugrunde liegt. Wir gewahren in der Folgezeit überhaupt eine nicht zu verkennende Neigung, den eigentlichen Akt der Himmelfahrt mit einer scheu verhüllenden Wendung wiederzugeben. Und es verdient in diesem Zusammenhange unsere besondere Beachtung, wenn Sophokles in seinen Trachinierinnen das Motiv der Himmelfahrt des Herakles hat fallen lassen. Vor seinem Weggange nach dem Öta ruft der Heros aus (v. 1255 ff.):

Macht schnell und hebt mich, ist doch eben mir
das letzte Ausruhn von des Lebens Müh'n der Tod.

Heilung und Rettung ist für ihn allein der Tod, ein Gedanke, der der Idee des ganzen Stückes entspricht, nach welcher es für den Menschen ein verbürgtes Erdenglück nicht gibt. Im Drama des Sophokles erscheint Herakles nur als der irdische Held in seiner materiellen Menschennatur, was Wilamowitz dazu veranlaßt, den Trachinierinnen seine Bewunderung zu versagen⁵⁶⁾. Von einer Apotheose des Helden hat sich der Dichter in diesem Drama distanziert⁵⁷⁾. Ist sie im Philoktet vielleicht auch nur eine poetische Ausschmückung gewesen?

Dem Bilde vom Weggang des Herakles zum Olympos begegnen wir wieder bei Pindar, dem von tiefer Religiosität durchglühten Dichter:

Isthm. IV 55 ff.⁵⁸⁾: οὐδὲ Ἀλκίμανας· δὲ Οὐλύμ-

πόνδ' ἔβα

νῦν δὲ παρ' Αἰγίοχῳ [Δίῃ] κάλλιστον ὄλβον
ἀμφέπων ναίει, τετίμα-
ταί τε πρὸς ἀθανάτων
φίλος, Ἦβαν τ' ὀπιεῖ,
χρυσείων οἴκων ἀναξ καὶ γαμβρὸς Ἦρας⁵⁹⁾.

56) Euripides Herakles² S. 155; bes. S. 156 f.

57) Nur in der letzten Rede des Hyllos (v. 1270) kann vielleicht eine Hindeutung auf ein besseres Schicksal des Herakles (Aufnahme in den Himmel?) gesehen werden: Das Künftige freilich ist allen geheim (τὰ μὲν οὖν μέλλοντ' οὐδεὶς προορᾷ). Wilamowitz a. O. 154 mit Anm. 65. Die Verse 1264—1274 gehören nach einer handschriftl. Notiz im Cod. Laurent. dem Hyllos. — Über die Trachinierinnen des Sophokles vgl. Cicero, disp. Tuscul. II § 20 ff. § 22: possumusne nos contemnere dolorem, cum ipsum Herculem tam intoleranter dolere videamus?

58) Ausg. von O. Schroeder, Leipzig 1930, S. 243.

59) Vgl. Pindar, Nemea I 65 ff. (Schroeder a. O. S. 173):

αὐτὸν μὲν ἐν εἰρή-
νῃ τὸν ἅπαντα χρόνον
<ἐν> σκερῶ
ἤσυχλιν καμάτων
μεγάλων ποιῶν λαχόντ' ἐξαιρετον
ὄλβιοις ἐν δώμασι, δεξάμενον
θαλαεράν Ἦβαν ἀκοῖτιν καὶ γάμον
δαίσαντα πᾶρ Δι Κρονίδῃ,
σεμνὸν αἰνήσειν δόμον (νόμον Schroeder).

Hierzu möchte ich verweisen auf Atharva Veda XVIII 4. 10 ... where (sc. in the heavenly world) they revel (schwelgen) in common revelry with the gods. (s. o. S. 109). Hier ist die Urquelle zu suchen, aus der Pindars Vorstellungen geflossen sind. Sie können ihm nur durch orpische Vermittlung zugekommen sein, und da wäre denn noch

Wie bei Sophokles, Philoktet v. 734 das Wort $\pi\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$, so fällt auch bei Pindar der jegliche Einzelheit der Himmelsreise vermeidende vage Ausdruck $\xi\beta\alpha$ auf. Verspürte auch dieser Dichter das Fremdartige einer Auffahrt zu den Göttern?

Daß Pindar, der Verkünder dorischen Heldentums, seinen Herakles in himmlischer Verklärung schaut, ist für die Entwicklungsgeschichte des Herakles-Bildes von Bedeutung. Sein Herakles-Bild hat sich himmelweit entfernt vom Heros der dorischen Ursage, der sich, wie es Wilamowitz formuliert, die Keule bricht⁶⁰⁾ und gegen Tod und Teufel ficht. Dorische Volksphantasie mag in der Frühzeit „in den Schluchten des Pindos vom göttlichen Geiste den Herakles empfangen haben“⁶¹⁾, — soweit vermögen wir der poetisch-romantischen Formulierung von Wilamowitz noch zu folgen, — aber die Himmelfahrt dieses Helden setzt einen weiten Weg der Legendendichtung und eine lange Entwicklung der Mythengestaltung voraus. Jahrhunderte haben an dieser Ausgestaltung gearbeitet und haben fremde Einflüsse in den Herakles-Mythos einsickern lassen. Und wenn Pindar seinen Herakles zu den Göttern emporhebt und ihn im

ein Hinweis auf Pind. Olymp. II am Platze, wo der Dichter sich persönlich vor Theron zu einem mystischen Jenseitsglauben bekennt (Olymp. II 63 ff.: Das Jenseits der Guten und Bösen; das dauernde Glück der Gerechten [II 67 ff.], das diese mühelos, tränenlos, an „ewiggleichen Sonnentagen“, unter würdigen Göttern genießen). Selbst Wilamowitz, der ‘Pindaros’ S. 251 f. und „Glaube der Hellenen“ II 128 orphisch-mystischen Einfluß auf Pindar ablehnt, — eine Auffassung, die heute nicht mehr vertreten werden kann (s. auch F. Schwenn, Art. Pindaros in Pauly-Wissowa Sp. 1696; Sp. 1695 mit Beispielen für Pindars mystischen Jenseitsglauben) —, äußert die Meinung, daß solche Vorstellungen wie Höllenstrafen oder seliges Leben für Pindars eigenen Glauben nicht in Anspruch genommen werden können (‘Pindaros’ S. 249 u. S. 252) und läßt die Frage offen, ob sie „auf griechischem Boden erwachsen seien“ (249). Ja er läßt sich sogar zu dem Geständnis herbei, „daß Pindar von den Lehren hörte“ (gemeint sind die orphischen), „für die zu seiner Zeit starke Propaganda gemacht ward, und er mag gelegentlich von ihnen Notiz genommen haben.“ Das klingt recht verklausuliert, und man kann immer wieder nur bedauern, daß Wilamowitz der östlichen Gedankenwelt so fern gestanden und der hellenischen Welt einen isolierten Platz zugewiesen hat. Ich möchte glauben, daß gerade auf einen Dichter wie Pindar, dessen Religion nach dem Höchsten greift, die vom Osten so stark beeinflußte orphische Mysterienweisheit die tiefste Wirkung üben mußte.

60) Euripides Herakles S. 42.

61) Wilamowitz a.O. S. 39. Gegen ihn P. Friedländer, Herakles, S. 124, der für die Beurteilung der Heraklessagen von rhodischer Dichtung ausgeht, ohne damit überzeugen zu können. (S. jetzt Wilamowitz, Glaube d. Hell. II 20, u. v. a. *Die Red.*)

goldenen Palast des Zeus die schönste Seligkeit genießen läßt, so ist er hier eben der letzte Prophet des Dorertums, der schon unter dem Banne östlich-eschatologischer, durch die Orphik ihm vermittelter Vorstellungen seinem Helden den Lohn für seine ἀρετά zuweist, nicht aber der Fortsetzer dorischer Ursage, die nur einen irdischen Helden mit übertrieben gesteigerter Menschennatur geschaffen hat, ein furchterregendes Ungetüm, vor dem selbst Götter nicht sicher sind ⁶²⁾.

Erst Wilamowitz hat zugunsten einer in sich geschlossenen Wirkung seiner vorhesiodischen (?) argivischen Heraklee diese mit völlig veränderter Reihenfolge durch eine „Höllenfahrt“ und eine „Himmelfahrt“ abschließen lassen, welche beide aus der Ursage stammen sollen ⁶³⁾. Der Glaube an die Erhebung eines Sterblichen zu den Göttern entspringt aber in seinem Urgrunde dem Spiritualismus und Mystizismus des alten Orients und wohnt dem Herakles-Mythos nicht von Anbeginn an inne, sondern ist in diesen durch die Aufnahme orientalischer Anschauungen eingedrungen. In dieser Ansicht bestärkt mich B. Schweitzer, der in der letzten Gruppe des Dodekathlos, im Hesperiden-Kerberos-Abenteuer, eine Neubildung durch Zustrom altbabylonischer eschatologischer Vorstellungen erkannt und nachgewiesen hat ⁶⁴⁾.

Wenn wir die Himmelfahrt des Herakles als eine im Laufe der Zeit weiterentwickelte Mythenbildung bezeichneten, so vermessen wir diese Erscheinung völlig beim Dichter des Herakles, bei Euripides. Von ihm, dem kühl denkenden Sophistenschüler können wir freilich nicht erwarten, daß er seinen Helden in den Himmel auffahren läßt. Der Glaube an eine Verklärung war dahingegangen. Der Weltenüberwinder, der εὐεργέτης der Menschen wird am Ende seines Erdendaseins zum Mörder seiner Kinder, — eine grotesk naturalistische Neuerung des Tragödiendichters. Der Mord an den Kindern ist des Heros dreizehnter ἀθλος, wie er selbst rückschauend auf sein tatenreiches, jetzt in Schuld und Verbrechen endendes Leben mit blutiger Ironie bekennt (v. 1279): τὸν λοιπὸν δὲ τόνδε ἔτλην τάλας πόνον . . . Euripides hat seinen Herakles entmythologisiert und ihm damit etwas von seiner Ursprünglichkeit zurückgegeben, etwas von seinem dorischen Urmenschentum, das die

62) Homer, Ilias V 392 ff.

63) a. O. S. 55. Gegen diese Auffassung auch B. Schweitzer, Herakles (1922) S. 135 Anm. 3.

64) B. Schweitzer a. O. S. 135 f.

Schatten des Lebens klarer sieht, als es die kultivierten Menschen zu tun vermögen. Die Theologie mit ihrer Lehre von der ausgleichenden Gerechtigkeit hat die dorische Herakles-Gestalt mit einem unechten Glorienschein versehen und dieser urwüchsigen Kreatur, in welcher die altdorische Phantasie eine urtümliche Parabel des menschlichen Kämpfens und Leidens und Schuldigwerdens geschaffen hat, den Lohn der Heiligsprechung und der Erhebung in den Himmel verliehen; so wollte sie ihm helfen das Irdische zu überwinden. Euripides dagegen hat seinen Heros säkularisiert und ihn von allem Beiwerk klügelnder Theodizee befreit und ihn wieder zu jenem Ungetüm, zu jenem superman gemacht, als den ihn die dorische Sage hat erstehen lassen. Nur von solcher realistischen Deutung her kann uns, wie mir scheint, das Heraklesdrama des Euripides einigermaßen verständlich werden, das von „Disharmonien“⁶⁵⁾ und im zweiten Teil von erschütterndem Pessimismus erfüllt ist. Wir besitzen in ihm das bedeutsamste geschichtliche Zeugnis für die religiöse Skepsis des Dichters und seiner Zeit, für die ablehnende Haltung gegen die Götter des Volksglaubens, die aufklärerische Vernunft, die alles Menschliche und Göttliche einer kritisch verneinenden Analyse unterwirft. Aus dem gährenden Geist dieser Zeit entwickelt sich wohl zunächst ein neuer Typ des Weisen, welcher Ruhe und Haltepunkt des Lebens, die *εὐδαιμονία*, in der Welt des Innenlebens, der geistigen Existenz sucht und findet. Neue Formen der Religiosität erzeugt dann aber die durch Alexander den Großen eingeleitete Zersetzung der althellenischen Kultur. Der Menschen bemächtigt sich wieder mehr und mehr eine theologisierende Meditation, eine aus verinnerlichter Frömmigkeit entspringende Mystik, ein mit solchen Stimmungen verwandter Aberglaube. Von solchen Voraussetzungen her ist das Herakles-Bild der Folgezeit zu deuten, das dem Herkömmlichen gegenüber abgewandelte, den neuen Strömungen adäquate Züge gewinnt. Da erscheint uns zuerst des Herakles Himmelfahrt als ein in bestimmte Formen gebannter mystifizierter Vorgang. Ein neues — wieder an Elias gemahnendes⁶⁶⁾ — Motiv tritt jetzt auf, das uns bei Apollodor II 160 begegnet: „Eine Wolke nahm ihn (Herakles) auf unter Donner und führte ihn zum Himmel empor.“ Wir erinnern uns

65) Vgl. die Ausführungen von Wilamowitz a.O. S. 127 ff.; S. 131 f., in denen er um das euripideische Herakles-Bild ringt, ohne zu einer ihn selbst befriedigenden Lösung zu kommen.

66) II Könige 2, 11: ... Elias fuhr im Wetter gen Himmel.

hier an den Text der Apostelgeschichte 1, 9: „Christus ward aufgehoben und eine Wolke nahm ihn auf vor aller Augen.“ Es geschehen also Zeichen und Wunder beim Weggang des Heros. In den Bereich solcher Legenden, die, wie hier ausdrücklich festgestellt sei, bereits in der altbabylonischen Überlieferung ihr Vorbild haben⁶⁷⁾, gehört weiter der aus hellenistischer Zeit stammende Bericht des Diodor IV 38,4, wo beim Tod des Herakles von Blitzen erzählt wird⁶⁸⁾, und der Bericht des Festus 100, 4, wo von einer Sonnenfinsternis die Rede ist⁶⁹⁾. In Legenden dieser Art gibt sich aus damaliger Zeit eine Art mythographischer Vulgata zu erkennen, die wieder sichtbar wird in der in hellenistischer Zeit entstandenen Tradition über die Himmelfahrt des Romulus. Bei einer Volksversammlung (oder Heerschau), die Romulus abhält, verfinstert sich plötzlich der Himmel, ein Unwetter bricht los und wie es wieder klar wird, ist Romulus verschwunden⁷⁰⁾. Für die Literaten des Hellenismus stand es fest, daß dem eponymen κτίστῆς einer so mächtigen Stadt göttliche Ehren gebührten.

67) Vgl. A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*³ (1916) S. 16. S. 281, wo Beispiele für kosmische Wettererscheinungen bei der Apotheose aus altbabylonischen Texten zu finden sind. Vgl. auch S. 546.

68) In Senecas *Herc. Oet.* 1131 ff. deuten die Worte des Herakles Finsternis, Erdbeben und Öffnung der Unterwelt an.

69) *Hercules astrologus dicitur, quod eo die se flammis iniecit, quo futura erat obscuratio solis.* Zu solchen Berichten vgl. *Mark.* 15, 34; *Matth.* 27, 45, *Lucas* 23, 44 (Entstehung einer Finsternis beim Tode Christi). Noch andere Zeichen bei *Matth.* 27, 51 f.

70) *Liv.* I 16; *Plut. Rom.* 27; *Cic. rep.* I 25; II 17; VI 24 (*deficere sol. . . exstinguique visus est*); *Ovid fast.* II 475 ff. *Dionys.* II 56. Vgl. auch *Ennius ann.* I 65: *unus erit, quem tu tolles in caerula caeli templa.* *Plut. Numa* 2, 4: *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν;* zu *ἀναφέρεσθαι* vgl. *Hesiod fg.* 148 Rz.; dazu s. ob. S. 118). Die Auffahrt des Romulus in den Himmel bei Horaz, *od. III,* 3 v. 15 f. ist wohl eine Reminiszenz an frühere bildliche Darstellungen der Wagenfahrt des Herakles in den Olymp: *hac (sc. arte) Quirinus Martis equis Acheronta fugit.* In v. 10: *enisus (sc. vagus Hercules) arcis attigit igneas* (gemeint ist die im lichten Glanz der Gestirne strahlende Götterburg) schließt enisus den Gedanken an die überstandenen Mühsale in sich. — In der römischen Kaiserzeit des 2. Jahrh. wird vom Wundermann Apollonios von Tyana eine mystifizierte Auffahrt zum Himmel erzählt (*Philostr. vit. Apoll.* VIII 30). Ein Jungfrauengesang ruft ihn in die himmlische Heimat: *στεῖχε γὰρ, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε,* mit dem scholienartigen Zusatz: *ὄλον ἔτι ἐκ τῆς γῆς ἄνω.* Vgl. R. Holland in *Arch. f. Rwiss.* XXIII (1925) 207 ff. Nach Rohde, *Psyche* 666,2 geht diese Version auf gläubige Berichte aus den Reihen der Anhänger des Apollonios zurück. Im Grunde aber wurzelt auch diese Vision im altorientalischen Himmelfahrtsglauben.

Der neue Heraklestyp spiegelt sich weiterhin in den universal-menschlichen Anschauungen dieses Zeitalters sowie in den Vorstellungen eines neuen Herrscherideals⁷¹). Wie Zeus nach seinem Siege über Kronos (Diod. III 61, 4) oder wie Dionysos (Diod. III 64; 65; IV 2), so schreitet Herakles über die ganze bewohnte Erde hin und beglückt als göttlicher Wohltäter⁷²) die Menschheit mit den Segnungen der Kultur (Diod. IV 17,4 f. V 76,1. III 73,6; III 72,4). Wir stoßen hier auf Auffassungen, die sich unter den Eindrücken der Welteroberung Alexanders als eines Weltversöhners und Friedensfürsten herausgebildet haben und besonders in der Philosophie der Stoa und des mit der Stoa sich hier eng berührenden Kynismus⁷³) ihren Niederschlag gefunden haben.

Und welches ist der Lohn für den Helden? Wir hören darüber bei Cicero, *disput. Tuscul.*, der uns die poseidonianischen Gedanken vermittelt hat⁷⁴): *Abiit ad deos Hercules. numquam abisset, nisi, cum inter homines esset, eam sibi viam munivisset. Vorausgeht: quae est melior . . . in hominum genere natura quam eorum, qui se natos ad homines iuvandos, tutandos, conservandos arbitrantur?* (*Tusc. I § 32*). Den archaischen Herakles, der im Bewußtsein seiner körperlichen Kräfte auszieht, um Ungeheuer zu erlegen, hat eine späte Zeit zu einem Helden der sozialen Gesinnung und der sozialen Tat verklärt, zu einem Heros, der im messianischen Bewußtsein einer hohen sittlichen Verantwortung der Menschheit dient (*se natos ad . . . arbitrantur*) und sich durch den Adel sozialer Gesinnung und Tat den Himmel verdient hat. Zu beachten ist der Ausdruck *abiit* (vgl. Pindar ἔβα Ὀδύμπόνδε ob. S. 125), der, wohl bewußt vom Autor so gewählt, auf jede nähere Vorstellung von der

71) Vgl. hierüber meine antike Menschheitsidee (Erbe der Alten, Bd. XIV Leipzig 1928) S. 52; 54.

72) Hatte schon Euripides den Herakles als εὐεργέτης bezeichnet (Herakles v. 1252), so preist ihn in der Kaiserzeit Dion v. Prusa als denjenigen, der vom Vater Zeus dazu ausersehen ist, über die Menschheit zu herrschen (βασιλεύειν τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους) und der Welt und den Menschen ein Heiland zu sein (τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτήρ); Dion orat. I p. 71 R. Vgl. auch Julian, Or. VII 220 A: ὃν ὁ μέγας Ζεὺς . . . τῷ κόσμῳ σωτήρα ἐφύτευσεν.

73) Erst in dieser Zeit erscheint Herakles als Weltheiland und Menschheitsbeglückter. Es ist irrig, die kynischen Anschauungen des Helenismus auf Antisthenes zurückzuprojizieren. S. meine antike Menschheitsidee S. 20.

74) P. Corssen, *De Posidonio Rhodio Ciceronis in libro I Tusc. disp. et in somn. Scip. auctore*, Bonn 1878.

Art der *assumptio* verzichtet⁷⁵). Es ist der Stoa überhaupt eigentümlich, daß sie sich allgemeiner Wendungen bedient, wenn sie von der Apotheose eines Sterblichen als dem Lohn für Verdienste um Volk und Staat spricht⁷⁶). An eine körperliche Himmelfahrt ist bei den Stoikern allem Anschein nach nicht mehr gedacht, vielmehr an eine Erhebung des Geistes, der Seele in den Himmel. Cic. de rep. VI 29: sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus *animus* velocius in hanc sedem et domum suam (sc. in caelum) pervolabit⁷⁷).

Eine dem naiven Volksglauben entsprechende bildhafte Darstellung der Auffahrt heroischer Menschen in den Himmel würde dem Rationalismus der Stoa widersprochen haben.

Der den Kreisen der mittleren Stoa besonders nahestehende P. Cornelius Scipio läßt in seinen Ausführungen bei Cic. de rep. II c. 10, 18 zwar den Volksglauben an die Aufnahme des Romulus unter die Zahl der Götter gelten, lehnt aber sonst solchen Glauben als alten Irrtum eines finsternen Zeitalters ab (omni illo antiquo ex inculta hominum vita errore sublato). War so der Wunderglaube dieser Zeit einerseits im Zaum gehalten worden, so geht doch gerade in der Weltanschauung der Stoa neben einer mehr rationalisierenden Tendenz ein wachsender Hang zum Wunderglauben und zu mystischer Schau einher, und in solcher Gegensätzlichkeit liegt ja ein eigentümliches Kennzeichen der fortschreitenden geistigen Entwicklung im Zeitalter des Hellenismus. Ein besonderes Interesse gewährt uns da die Art der Verklärung des Herakles in Senecas Drama *Hercules Oetaeus*. Diese vollzieht sich in der Form einer apokalyptischen Vision: „Nimm meinen Geist, ich bitte dich, zu den

75) Auch in der auf ein mythographisches Handbuch zurückgehenden Überlieferung Diodors (IV) ist die Apotheose des Herakles mit Wendungen angedeutet, welche der Vorstellung einer Himmelsreise geradezu aus dem Wege gehen: Diod. IV 29, 1: *πρὸ τῆς εἰς θεοῦς μεταλλαγῆς*. IV 38,5: *τὸν Ἡρακλέα τοῖς χρησμοῖς ἀκολούθως ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοῦς μεθεστᾶσθαι*.

76) Vgl. Cicero de rep. I 12: *neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana quam civitates aut condere novas...* VI 16: *ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam vixerunt et corpore relaxati illum incolunt locum...* VI 26: *bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet*. VI 13: *harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur*. Vor allem ist es der Dienst am Staate, der hier im Sinne eines Gottesdienstes die Erhebung in den Himmel verheißt.

77) Vgl. auch Cic. rep. VI 22: *cum Romuli animus haec ipsa in templa penetravit*.

Sternen auf (1703 f.) . . . Siehe, mich ruft jetzt der Vater; er öffnet das Himmelszelt. Ich komme, Vater“ (v. 1725) ⁷⁸). Auch seine letzten Worte verkünden ein Gesicht: Die Tugend erhebt mich zu den Sternen. *Iam virtus mihi in astra et ipsos fecit ad superos iter* (v. 1942 f.) und wieder: *virtus in astra tendit* (1971); *praesens ab astris, mater, Alcides cano* (1972). Und die Mutter bestätigt die Vision: *mane parumper — cessit ex oculis, abit, in astra fertur* (1977 f.). Mit auffallender Betonung bedient sich der Dichter des Bildes von der Erhebung zur Sternenwelt und läßt so in gewissem Sinne die für die Stoa bezeichnende Neigung zur Allegorisierung erkennen.

In ganz anderen Vorstellungformen bewegt sich Ovids Darstellung der Erhebung des Herakles zu den Göttern (Metamorph. IX v. 266 ff.): Wie die Schlange ihre Haut abwirft und sich verjüngt, so entledigt sich der tyrnthische Held seines sterblichen Leibes und verwandelt sich in eine hoheitsvolle, Verehrung gebietende Gestalt ⁷⁹). Anstelle der geheimnisvoll verschleierte Transfiguration, wie sie sich nach altvedischem religiösen Glauben vollzieht und wie sie in der Vorstellung der oben angeführten bildnerischen und literarischen Zeugnisse aus dem hellenischen Raum beschlossen lag, erleben wir hier eine sinnfällige, in der Art eines homerischen Vergleiches plastisch geschilderte ovidische Metamorphose. Und schließlich greift der Dichter, wo er die Auffahrt zum Himmel versifiziert (v. 271 f.), zu einem Motiv, das Jahrhunderte lang verschollen, aber inzwischen doch lebendig geblieben war: Es ist die Fahrt auf der Quadriga. *Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum quadriungo curru radiantibus intulit astris* ⁸⁰). Das Vorbild mögen Darstellungen auf Vasen griechischer und römischer Provenienz dem Dichter geliefert haben.

Was wir in der Folgezeit über die Apotheose des griechischen Heros vernennen, bietet keine Anhaltspunkte zu neuen Aspekten. Der Gedanke seiner Verklärung lebt fort, wie dies besonders auch der *Hercules invictus* auf römischen Kaisermün-

78) *Vocat ecce iam me genitor et pandit polos; venio pater.*

79) *Utque novus serpens posita cum pelle senecta
luxuriare solet, squamaque nitere recenti,
sic, ubi mortales Tiryntius exiit artus,
parte sui meliore viget, maiorque videri
coepit, et augusta fieri gravitate verendus.*

80) Zu astris vgl. die S. 131 angeführten Stellen aus dem *Herc. Oet.* des Seneca.

zen beweist. Hier möge noch ein Hinweis auf die Selbstverbrennung des Peregrinos Proteus (bei Lukian, *de mort. Peregr.* 39 f.) stehen, wo der Selbstmordkandidat sich mit Herakles in Beziehung setzt (c. 33): *χρῆναι τὸν ἡρακλείως βεβιωκότα ἡρακλείως ἀποθανεῖν καὶ ἀναμχθῆναι τῷ αἰθέρι*⁸¹).

Eine Untersuchung über die Himmelfahrt des griechischen Heros und ihre Vorbilder führt notwendig zu jenem Phänomen, in welchem die Vorstellung einer Auffahrt in den Himmel ihren erhabensten Ausdruck gefunden hat, zur Himmelfahrt Christi⁸²), in welcher wir einen grandiosen Nachklang aus uralter Zeit vernehmen, einen Nachklang, der eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte präludiert. Wir lesen in den evangelischen Berichten: „Nachdem Jesus mit den Aposteln gesprochen hatte, wurde er in den Himmel aufgenommen und setzte sich zur Rechten Gottes“ (Marc. 16, 19 f.). „Ich fahre hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (Joh. 20, 17). In dieser Unmittelbarkeit der Vereinigung eines Erhöhten mit der Gottheit gibt sich uns ein besonderes Kriterium der altorientalischen Herkunft der Himmelfahrtsidee zu erkennen, die nach den Zeugnissen ein persönliches Hintreten des Begnadeten vor seinen Gott bedeutet, wie anderseits der orientalische Gott persönlich sich den Menschen nähert, als Richter, Gesetzgeber, als Helfer, als erlösender Gottessohn. Die Damaskus-Stunde der Erleuchtung, der Anruf des Herrn an den Apostel (Apostelgesch. 9, 3 f.) konnte nur im geistigen Raume des Orientes zur Erfahrung einer göttlichen Wirklichkeit werden. Dem Abendländer dagegen ist die Gottheit, und wenn er sie noch so sehr mit menschlichen Zügen ausstattet und sich in seiner Phantasie zu ihr hindrängt, doch ein Unerreichbares, ein im Unendlichen nicht greifbares, in wahrer Absolutheit und reiner Personalität unabhängiges, sich selbst genügendes Wesen. In der Vorstellung einer unmittel-

81) Diese Stelle ist doch wohl im Sinne einer Himmelfahrt zu deuten; es muß ihr nicht die Anschauung der euripideischen Zeit vom Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen im Äther zugrunde gelegt werden. S. E. Rohde, *Psyche* 549 ff. R. Holland, *Arch. f. Rw.* XXIII (1925) S. 210. Holland a. O. 211 vermutet, daß für das Motiv des beim Tode des Peregr. Prot. emporschwebenden Geiers (Luc. c. 39) die Verbrennung des Herakles das Muster geboten habe.

82) In der Überlieferung über Leben und Tod des griechischen Heros lassen sich im einzelnen merkwürdige Ähnlichkeiten mit der evangelischen Tradition über das Leben und Sterben Christi nachweisen. Vgl. Fr. Pfister in *Arch. Rw.* Bd. XXXIV (1937) S. 42 ff.

baren Vereinigung eines Begnadeten mit Gott, wie sie uns schon der altorientalische Mythos und — von diesem ausgehend — der Mythos vom griechischen Nationalheros Herakles zur Anschauung brachte, bezeugt sich spezifisch orientalische Denkhaltung.

Erlangen-Zirndorf bei Nürnberg

Max Mühl

ZUR FALISKISCHEN CERES-INSCHRIFT

In der Übersetzung und Ausdeutung der altfaliskischen Gefäßinschrift CIE Nr. 8079 (Vetter Nr. 241) herrscht auch heute noch keine Einhelligkeit. Bedingt ist dies teils durch die Textlücken, teils aber auch durch unterschiedliche Auffassung über die Motive und Begleitumstände, die der Inschrift als sachliche Grundlage zu unterlegen sind. Über die Tatsache, daß es sich nicht um einen für den Totenkult angefertigten Gegenstand, sondern vielmehr um ein der Bestatteten mitgegebenes Geschenk, das ihr zu Lebzeiten lieb und wert gewesen war, handeln müsse, besteht heute nach E. V e t t e r s Ausführungen Gl. 14, 1925, 26—31 kein Zweifel mehr. Auch V. P i s a n i¹⁾ folgt dem durch Vetter gewiesenen Weg, wengleich er in manchem abweicht. Wenn sich aus der folgenden Untersuchung dadurch, daß Einzelheiten in einem neuen Licht besehen werden, ein zwischen beiden vermittelnder Standpunkt ergibt, ohne daß dies irgendwie beabsichtigt gewesen wäre, so scheint mir das kein schlechtes Omen zu sein.

Die Inschrift lautet²⁾:

**ceres : farme--tom : louf[i]rui[no]m : --kadeuios : mamazex-
tosmedf[if]iqod : praiuosurnam : sociaipordedkarai : eqour-
nela--telafitaidupes : arcentelomhuticilom : pe : parai--douiad**

1) *Vittore Pisani, L'iscrizione falisca detta di Cerere (CIE 8079). Athenaeum. Studii Periodici di Letteratura e Storia dell' Antichità, Pavia, N. S. 24 (1946) 50—54 und Le lingue dell' Italia antica oltre il latino, Turin 1953, 327 f.*

2) *Nach Emil Vetter, Handbuch der italischen Dialekte, I. Band, Heidelberg 1953, 280.*