

ro
ro
ro



rowohlts deutsche
enzyklopädie

WALTER F. OTTO

THEOPHANIA

DER GEIST DER ALT-
GRIECHISCHEN

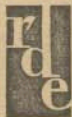
RELIGION

Arendt
BL
782
.087
1956

WALTER F. OTTO

Theophania

Der Geist der altgriechischen Religion



ROWOHLT HAMBURG

INHALTSVERZEICHNIS

ENZYKLOPÄDISCHES STICHWORT

RELIGION DER ALTEN GRIECHEN	119
<i>(Zur vorherigen Lektüre empfohlene Einführung in den Problemkreis, dem das Thema entstammt)</i>	

EINFÜHRUNG

<i>Gehen uns die griechischen Götter nichts mehr an?</i>	7
<i>Das Göttliche kann nur erfahren werden</i>	8
<i>Woher rührt die Mißachtung der griechischen Götterwelt?</i>	9
<i>«Schöne Wesen aus dem Fabelland»</i>	11
<i>Aufgeschlossenheit der Romantik für den Mythos</i>	12
<i>Grenzen und Erlöschen der lebendigen Mythenforschung</i>	13
<i>Die Mißdeutung der Götter — eine Folge primitiver Irrtümer</i>	14
<i>Der Animismus. E. B. Tylor, H. Usener</i>	15
<i>Religion, Magie und das «Primitive»</i>	17
<i>Die Mißdeutung der Götter als eines zu dem Natur-</i> <i>geschehen hinzugedachten Willens</i>	18
<i>Mythendeutung und Tiefenpsychologie</i>	19
<i>Die Uerscheinung des Mythos</i>	22

TEIL I

<i>Warum leuchten die olympischen Götter immer wieder auf?</i>	28
<i>Die griechischen Götter bedürfen keiner autoritativen</i> <i>Offenbarung</i>	29
<i>Die Musen</i>	30
<i>Das Wesenhafte und Große will gesungen werden</i>	32
<i>Die Götter trösten mit dem, was sie sind</i>	34
<i>Die selig Entrückten</i>	35
<i>Bekenntnisse zum Götterreich des Olymps</i>	37
<i>Die Allgegenwart der Götter</i>	41
<i>Unsere Lebenserfahrung und die altgriechischen Zeugnisse.</i> <i>Willensentscheidung und Bild</i>	44
<i>Die Götter offenbaren sich in dem, was den Menschen im</i> <i>Innern bewegt</i>	45
<i>Der besondere griechische Begriff der Sittlichkeit</i>	47
<i>Im bedeutenden menschlichen Tun handelt der Gott</i>	50
<i>Sittliches und religiöses Bewußtsein der Griechen</i>	53
<i>Der Totenglaube</i>	55
<i>Die Erhebung des Menschen zur Wahrheit des Mythos</i>	58
<i>Die glückhafte Sphäre des Daseins</i>	61
<i>Der in sich ruhende und für alles sorgende Gott</i>	65

TEIL II	
Die Liebe der Griechen zu den Göttern	69
Die Seligkeit	69
Scham (<i>aidós</i>) als heilige Scheu	70
Das Freudige (<i>charis</i>)	72
Die Götter sind keine «Personifikationen»: Sie öffnen den Blick für das Wesenhafte und Wahre	76
Göttliche Vielheit und Einheit	79
Liebe statt Wille und Gehorsam	82
Wesen der griechischen Göttererfahrung: Offenbarung des unendlichen Reichtums des Seins	84
Die «alten» Götter und die großen Olympier	85
Aphrodite	86
Die Herrschaftsbereiche der Aphrodite	89
Aphrodite als kosmische Macht	92
Artemis und die Reiche ihrer Welt	93
Apollon: Sein gebieterischer Wille zu Einsicht, Maß und Ordnung	97
Apollon: Der Reinigende	99
Apollon: Stifter der Ordnungen	102
Ursprung und Sinn der Apollinischen Musik	103
Der Apollinische Geist	105
Die einheitliche Welt Apollons	106
Der Irrtum des Historismus des 19. Jahrhunderts	107
Athene: Die göttliche Helle der bedachten Tat	109
Dionysos, der Gott der wiederkehrenden Urwelt	113
Der Bund zwischen Dionysos und Apollon als Sinnbild der olympischen Religion	117
ÜBER DEN VERFASSER	124
LITERATURHINWEISE	126
NAMEN- UND SACHREGISTER	127

milien vererbt. Der Magier muß sich oft lange kasteien, um seinen Willen zu einer uns völlig unbegreiflichen Mächtigkeit zu steigern. Ja, wir hören ausdrücklich, daß es viel mehr auf eine übernatürliche Intensität des Gedankens, das was PARACELSUS in solchen Dingen als «Imagination» bezeichnet, ankomme als auf die magische Praktik, ja daß diese sogar ganz beiseite gelassen werden könne.

Dies alles, das zeigt, daß wir uns hier in einer durchaus nicht bloß technischen Sphäre befinden, wird von der wissenschaftlichen Theorie einfach ignoriert. Sie denkt sich den Magier als einen Vorläufer des technischen Menschen unserer Tage, von dem er sich nur dadurch unterscheidet, daß die Mittel, deren er sich bedient, unzureichend sind. Er glaubt nämlich, durch Umkehrung der natürlichen Kausalität, durch Bilder, durch Analogie und durch ähnliche Vermittlungen seine Zwecke mit derselben Notwendigkeit zu erreichen, wie der heutige Techniker. Da es sich nun also nur um Verstandesoperationen zur Herbeiführung bestimmter Nützlichkeiten handeln sollte, so erfand man ein «prälogisches» Denken, in dem alles das möglich wurde, was der vernünftigen Erfahrung und Logik spottet. Und das sollte die Denkweise sogenannter Naturvölker sein, die wir doch in ihrem Leben so verständig und sinnvoll handeln sehen!

Die Mißdeutung der Götter als eines zu dem Naturgeschehen hinzugedachten Willens

Wie sehr diese «*mentalité primitive*» (LÉVY-BRUHL) dem Verständnis der vorchristlichen Gottesdienste im Wege steht, zeigen die religionswissenschaftlichen Werke.

Man sollte endlich einsehen, mit welcher Naivität die Forscher der jüngst vergangenen Generationen ihr eigenes Bild auf den Menschen der Vorzeit übertragen haben! Wie sie in den ältesten Kulturen nichts anderes sehen konnten als primitive technische Veranstaltungen, so verblaßten ihnen die Göttergestalten zu vorwissenschaftlichen Begriffen der auch uns wohl bekannten, von uns aber richtig gedeuteten Erscheinungsformen der Natur.

Daher ist bis heute in den wissenschaftlichen Darstellungen der griechischen Religion alles voll von *Vegetationsgöttern*, Wettergöttern, Jahresgöttern, Frühlings- und Wintergöttern usw., das heißt von Wesen, die Gott heißen, aber an und für sich nichts sind als ein zu dem jeweiligen Naturgeschehen ursächlich hinzugedachter Wille. Daß dieser wesenlose Wille als Gott verehrt wurde, daß das Bewußtsein seiner Nähe nicht etwa bloß Furcht oder Hoffnung auf Beistand hervorrief, sondern die hohe Festlichkeit der Lieder, Tänze und heiligen Begehungen, das macht den Theoretikern keine Schwierigkeit, nach deren Überzeugung ein Gott ursprünglich nichts weiter gewesen ist als eine spezielle Naturkraft, deren Begriff sich im Fortschritt der Zeiten zu einer verehrungswürdigen Person «entwickelt» hat, so wie die Entwicklungslehren aus einem Nichts ein Etwas hervorzuzaubern pflegen.

Daß die Gottesidee von allem Anfang an einer ganz anderen Seinsdimension angehören müsse als alle Begriffe von Verursachung und Wirkungskraft, und nie in eines Menschen Sinn gekommen wäre, wenn der Gott sich nicht selbst als Gott geoffenbart hätte, das kommt für die Forscher gar nicht in Frage, da es ihnen feststeht, daß nur die neuzeitliche Religion ein Recht habe, von göttlicher Offenbarung zu sprechen. So erweisen sie der Theologie von seiten der sich objektiv nennenden Wissenschaft den besten Dienst.

Mythendeutung und Tiefenpsychologie

Endlich ist hier noch ein Wort zu sagen über die neumodische Mythendeutung durch die *Tiefenpsychologie*. Schon der Name kündigt an, daß hier die angebliche Tiefe der Menschenseele an die Stelle der Tiefe der Weltwirklichkeit treten soll.

Dies ist der gefährlichste Abweg. Denn diese Psychologie kommt der fatalen Selbstbespiegelung des modernen Menschen auf die verführerischste Weise entgegen.

Sie spricht nicht mehr von absonderlichen Denkweisen, sondern von seelischen Erlebnissen und Visionen, die gar nicht erst bei dem vorzeitlichen Menschentum vermutet zu werden

brauchen, sondern sich noch heute aufzeigen und exakt beobachten lassen sollen. So lehrt sie ihre Anhänger, das Auge von der Welt der Dinge überhaupt abzuwenden und nur noch nach innen zu blicken, wo nach ihr alles Mythische in Wahrheit sich abspielt.

Damit trägt sie in erschreckendster Weise zu der Verarmung des heutigen Menschen bei, der durch seine Wissenschaft und Technik auf dem Wege ist, die Welt gänzlich zu verlieren und sich ausschließlich mit sich selbst zu beschäftigen.

Sie behauptet, bei der Analyse von Träumen und traumähnlichen Zuständen seelisch gefährdeter oder kranker Personen auf echte mythische Bilder zu stoßen, die also über Ursprung und Wesen des Mythos Auskunft geben können. Aber noch mehr! Diese Traumbilder sollen den aus ältester Vergangenheit überlieferten mythischen Gestalten so ähnlich sein, daß der Gedanke an eine geheimnisvolle Wiederkehr derselben unabweisbar sei. Man nennt sie denn auch *Archetypen*, d. h. Urbilder, und stellt sich vor, daß sie sich, ohne Mitwissen des wachen Geistes, in dem sogenannten Unbewußten der Seele durch die Jahrtausende erhalten haben, um in Augenblicken, wo sie ihrer bedarf, als Traumerscheinungen aufzuerstehen. Um diesen absonderlichen Vorgang verständlich zu machen, wird uns die Annahme einer «Kollektivseele» zugemutet, die das in grauer Vorzeit Gedachte oder Geschaute mit erstaunlicher Treue aufzubewahren vermocht hat.

Wenn es so ist, dann müssen die Mythen schon bei ihrem ersten Aufkommen etwas den Seelenerlebnissen Verwandtes gewesen sein, nur daß sie damals noch dem wachen Bewußtsein gegenwärtig waren, während sie später und bis heute ins Unbewußte zurückgesunken sind, aus dem sie der Psychotherapeut in den Träumen seiner Patienten auftauchen sieht und sie ihnen ins Bewußtsein bringt.

Lassen wir nun einmal gelten, daß jene Traumbilder dem ursprünglichen Götterbild so ähnlich sind, daß die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhangs unvermeidlich ist, so dürfte die Hypothese eines Unbewußten, in dem sich Ideen der Urzeit konservieren, gewiß das Allerletzte sein, auf das wir verfallen müßten. Abgesehen von der Zutmutung, die sie an und für sich an unser Denken stellt, geht sie von der still-

schweigenden Voraussetzung aus, daß der ursprüngliche Mythos keine Seinswahrheit enthalte. Denn sonst müßte man doch wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, daß seine Wahrheit unter Umständen auch heute noch erfahren werden könne, weil das Sein der Dinge eben so ist, wie es sich in ihm dargestellt hat. Daß das aber in Träumen beliebiger und dazu geistloser Individuen geschehen sollte, wäre allerdings nicht sehr wahrscheinlich.

Denn der echte Mythos — um das vorwegzunehmen — ist immer geistreich, das heißt: er entspringt keinem Traum der Seele, sondern dem klaren Schauen des geistigen Auges, das dem Sein der Dinge geöffnet ist. Er ist also mit den Traumbildern nicht nur nicht verwandt, sondern das gerade Gegenteil von ihnen. Es gibt wohl Menschen, denen es zu Zeiten gegeben ist, auch im Traume «geisteshell» (ἐμφρονης) zu sein. Im allgemeinen aber sind Schlaf und Traum nur den Vorgängen im Menschen oder dem, was ihn persönlich angeht, offen, für die Seinswahrheiten aber verschlossen, wie der Philosoph HERAKLIT gesagt hat (Vorsokratiker⁶ I S. 148): «Im Schlaf, wenn die Wahrnehmungszugänge verschlossen sind, ist die Vernunft in uns von dem Zusammenhang mit dem Umgebenden getrennt . . ., beim Erwachen aber blickt sie wieder durch die Wahrnehmungszugänge, wie durch Fensteröffnungen, hinaus und legt sich in der Begegnung mit dem Umgebenden das geistige Vermögen zu.»

Aber nun die Hauptsache: es ist gar nicht wahr, daß die in Rede stehenden Traumbilder mit den Gestalten des Mythos vergleichbar oder gar identisch sind. Die tiefenpsychologische Mythendeutung bewegt sich in einem Zirkel: sie setzt voraus, was sie nachzuweisen glaubt. Sie geht von einem vorgefaßten Begriff des Mythischen aus, um ihn in den Traumvisionen bestätigt zu finden. Und dieser Begriff beruht auf einem Mißverständnis.

Es mag sein, daß ein in Seelennot Geratener Beruhigung findet, wenn sein träumendes Leben sich mit einem Mutterbild und der Geborgenheit in ihm tröstet. Aber dieses Mutterbild hat mit der antiken Göttergestalt einer «Großen Mutter» nichts als den Namen gemein.

In jedem ursprünglichen Mythos offenbart sich ein Gott

mit seinem lebendigen Umkreis. Der Gott, wie er auch benannt und von Seinesgleichen unterschieden werden mag, ist nie eine Einzelpotenz, sondern immer das ganze Sein der Welt in der ihm eigenen Offenbarung. Dämonen oder Geister nennen wir Mächte, denen ein begrenzter Wirkungsbereich zugeteilt ist. Aber daß je einer von ihnen zu einem Gotte aufgewachsen sei, ist eine leere Behauptung der Entwicklungstheorie.

So ist auch die Muttergöttin, — um bei diesem Beispiel zu bleiben — als Gottheit eine lebendige, heilige Urgestalt, mit der das unermeßliche, unsagbare Sein der Welt in die Erscheinung tritt. Wie hätte sie sonst die Menschen so ergreifen und von ihrem kleinen Selbst in das Ungeheure der Göttlichkeit mit Leib und Seele hineinreißen können, wie wir es bei den zum Teil schrecklichen und grausamen Kulte, die ihr geweiht wurden, sehen können! Nur der sichtbar gewordene Urgrund des ganzen Seins hat solches über den Menschen vermocht, wenn er mit wachsten Sinnen und offenster Bereitschaft für das, was GOETHE «die Breite der Gottheit» nennt, ihm zugewandt war.

Und nun vergleiche man die Bilder, die der Psychotherapeut in dem Traumleben seiner Patienten vorfindet, mit den göttlichen Urgestalten, und die schon auf den ersten Blick fragwürdige Ähnlichkeit wird sich in Nichts auflösen. Sie mögen noch so aufschlußreich sein für die individuellen Seelenverfassungen und Schicksale der Träumenden, aber von dem «gemeinsamen göttlichen Logos» (κοινός και θεός, HERAKLIT, Vorsokrat. I⁶ p. 147 f) sagen sie nichts aus.

Der Verweis auf sie kann also nur dazu dienen, das Wesen des Mythos zu verdunkeln.

Die Uerscheinung des Mythos

Die «Tiefenpsychologie», von der heute noch viele das entscheidende Wort über den Mythos erwarten, gehört mit ihrer ganzen Denkart der *Gegenwelt* des Mythos an. Sie wirft den Menschen auf sich selbst zurück und schließt ihn aus von dem göttlichen Geist, der aus der offenen Welt leuchtet. Darin ist sie ganz ein Kind dieses Zeitalters der entgötterten Welt,

das «Natur» sagt, wo es Verstandesbegriffe und Experimente meint, und «Sein», wo es Seelenzustände analysiert. So spricht man von Mythos und ewiger Wiederkehr der Urgestalten, wo die kranke Menschenseele, vom Lichte abgetrennt und vereinsamt, in sich selber träumt.

Aber es ist nun Zeit, vom *Mythos* nicht bloß negativ zu reden, sondern ihn selbst nach seinem Wesen zu befragen.

Wir haben uns gewöhnt, unter *Mythos* eine Kunde zu verstehen, die im wörtlichen Sinne nicht wahr sein kann, aber möglicherweise einen tieferen Sinn enthält. So ist das Wort μῦθος schon von den Griechen selbst gebraucht worden. Der Platonische SOKRATES dichtet solche «Mythen» vom Jenseits und den Schicksalen der Menschenseele, und erklärt ausdrücklich, daß es unverständlich wäre, zu glauben, daß es sich genau so verhalte, wie sie erzählen, aber daß die unser Wissen überschreitenden Dinge ungefähr von solcher Art seien, das getraue er sich zu behaupten.

Das Zeitalter der großen Mythen selbst muß aber ganz anders gedacht haben. Denn, von allem anderen abgesehen, bezeichnet μῦθος — das nichts anderes heißt als das «Wort» — ursprünglich gerade nicht das Wort vom Gedachten, sondern vom Tatsächlichen. Aber diese alten Mythen mußten den späteren Zeiten so unglaubwürdig erscheinen, daß man nur die Wahl hatte, sie für absurd zu erklären, oder, wie jene philosophischen, einer tiefsinnigen Phantasie zuzuschreiben.

So pflegen auch wir zu urteilen.

Wir nennen jede ernstgemeinte Erzählung, wenn sie unserem Wissen von den Naturvorgängen widerspricht, also allen Wunderglauben, «mythisch». Wenn im Alten Testament die Sonne dem *Josua* zu Liebe stille steht, oder die Mauern Jerichos bei den Trompetenstößen der Israeliten einstürzen; wenn in den Evangelien Tote auferstehen und Dämonen ausgetrieben werden, so heißt das alles heute «mythisch», weil «wir wissen», daß es keine Dämonen gibt, wie kürzlich der Hauptvertreter der Entmythologisierung erklärt hat.

Aber der Wunderglaube an und für sich ist nicht mythisch. Etwas ganz anderes ist es, was die mythischen Gestalten von unseren für richtig geltenden Vorstellungen unterscheidet. Und es rächt sich, daß man versäumt hat, zu fragen, ob denn

alle als mythisch bezeichneten Aussagen von derselben Art sind, ob sich nicht vielmehr eine Gruppe von spezifischem Wesensgehalt unterscheiden läßt, die allein im eigentlichen Sinne mythisch heißen darf, während alle anderen sogenannten Mythen nur auf Grund oberflächlicher Ähnlichkeiten diesen Namen bekommen haben.

Die alten Kulturen, wie auch heutige Naturvölker, unterscheiden unter ihren fabulösen Erzählungen eine besondere Gattung, der die höchste Ehrfurcht gebührt, nicht weil sie im höchsten Maße wunderbar ist, sondern weil die den *Charakter der Heiligkeit* besitzt. Und diese Unterscheidung beruht nicht auf bloßer Tradition oder der scheinbaren Würde einer archaischen Denkweise. Dieser eigentliche Mythos hat wirklich ein unvergleichliches Wesen: er ist *dynamisch*, er besitzt eine Macht, er greift gestaltend ins Leben hinein!

Das ist etwas ganz anderes, als wenn erfahrungsgemäß abergläubische Vorstellungen eine gewisse Macht ausüben. Hier ist echte Produktivität, hier entstehen unvergängliche Gestalten, hier wird der Mensch neu geschaffen.

Der ursprüngliche und echte Mythos ist nämlich nicht ohne den *Kultus* denkbar, d. h. ein feierliches Verhalten und Tun, das den Menschen in eine höhere Sphäre erhebt.

Über das Verhältnis von *Mythos* und *Kultus* ist zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht worden. Zuerst hielt man es für selbstverständlich, daß der Mythos das Ursprüngliche sei, und der Kultus sich an ihn als eine Art von Darstellung angeschlossen habe. Im Zeitalter der rationalen und technischen Erklärungsmethoden drehte sich das Verhältnis um. Jetzt sollte der Kultus — dessen Formen uralte zu sein pflegen, während der Mythos erst in jüngeren Überlieferungen vorliegt — das Ursprüngliche sein. Man glaubte ihn aus der Magie erklären zu können und sah in dem Mythos eine phantastische Ausdeutung der als solche nicht mehr verstandenen Zweckhandlungen des Kultus. Als man aber vor wenigen Jahrzehnten durch sorgfältigere Nachforschungen zu der Überzeugung kam, daß es den Kultus ohne Mythos überhaupt nicht gibt und nie gegeben haben kann, mußte das Problem neu gestellt werden.

Zu der ehemaligen Auffassung des Kultus als einer bloßen

Darstellung des Mythos zurückzukehren, war unmöglich. Denn er ist, wie die noch heute erhaltenen Kulthandlungen lehren, durchaus nicht bloß ein Bild des mythischen Geschehens, sondern dieses Geschehen selbst, im vollen Sinne des Wortes. Sonst könnten ja auch kaum Heilswirkungen von ihm erwartet werden. Der Fehler liegt in der Problemstellung, in der Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis. Es gibt nicht nur keinen echten Kultus ohne Mythos, sondern auch keinen echten Mythos ohne Kultus. Sie sind beide im Grunde eines und dasselbe. Das ist für das Verständnis beider von entscheidender Bedeutung.

Daß sie beide im Grunde eines sind, versteht man leicht, sobald man sich von dem Vorurteil freimacht, als ob der Mythos etwas an den Tag brächte, das nur im Wort erscheinen kann, und nicht eben sowohl, ja vielleicht noch ursprünglicher im Verhalten und Tun des Menschen, in lebendiger und produktiver Gestaltung sich ausspricht. Man denke an die ergreifende Heiligkeit der kultischen Gebärden, der Haltungen, der Bewegungen, an die großartige Sprache der Tempelbauten und der Götterbilder! Das sind nicht weniger unmittelbare Erscheinungen der göttlichen Wahrheit des Mythos als die wörtlichen Verkündigungen, die man allein als Offenbarungen gelten lassen will.

Wir stehen vor einem *Urphänomen der religiösen Haltung*. Sie selbst — ob als Gebärde, Tat oder Wort — ist das *Offenbarwerden des heiligen Seins der Gottheit*.

Im Mythos als Wort tritt sie als Gestalt — und mit unerschöpflichem Tiefsinn als menschenähnliche Gestalt! — ans Licht. So steht sie im Mittelpunkt jedes echten Mythos. Sie ist das nicht Denkbare, sondern nur Erfahrbare; und sie, mit allem, was im Mythos sie umgibt, ist nicht darum wunderbar, ja *das* Wunder an sich, weil sie den Naturgesetzen widerspricht, sondern weil sie einem andern Seinsbereich angehört als alles Gedachte und Denknöwendige.

Von der mythischen Selbstbezeugung der Gottheit können wir drei Stufen unterscheiden, die aber keine zeitliche Aufeinanderfolge bedeuten.

Erstens: die dem Menschen allein eigene aufrechte, also zum Himmel gerichtete Haltung. Sie ist der erste Zeuge des

Mythos von Himmel, Sonne und Sternen, der hier nicht im Wort, sondern im Emporstreben des Körpers sich anzeigt. Hier ist uns die religiöse Bedeutung nicht mehr bewußt. Wohl aber bei anderen seit undenklichen Zeiten vertraut gewordenen Haltungen, wie dem andächtigen oder verzückten Stehenbleiben (latein. *superstitio*), dem Erheben der Arme und Hände, oder umgekehrt der Verbeugung bis zum Niederknien, dem Falten der Hände usw. Diese Haltungen sind ursprünglich nicht etwa der Ausdruck eines Glaubens: sie sind die göttliche Offenbarung am Menschen, sie sind der offenbar gewordene Mythos selbst.

Das *Zweite* ist die Erscheinung des Mythos als Gestalt in der Bewegung und im Tun des Menschen. Das feierliche Schreiten, der Rhythmus und die Harmonie der Tänze, und was dergleichen ist, dies alles sind Selbstbezeugungen einer mythischen Wahrheit, die zu Tage treten will. Dasselbe gilt für die Werke von Menschenhand. Ein Stein wird aufgestellt, eine Säule errichtet, ein Tempel gebaut, ein Bildnis gemeißelt. Dem grobsinnigen Verstand bleibt es überlassen, ihre Heiligung als «Fetischismus» zu bezeichnen. Sie sind auch nicht Denkmäler für etwas, das gedacht, gefühlt oder erinnert werden soll. Sie sind der Mythos selbst, das heißt, die sinnfällige Erscheinung des Wahren, das mit seiner Göttlichkeit im Sichtbaren gestalthaft wohnen will.

Leichter verständlich sind uns die kultischen Handlungen. Der Mythos von einem Heilsgeschehen ist, wenn er in festlichen Begehungen als Handlung erscheint, dem Mißverständnis weniger ausgesetzt, als wenn er in der Form einer Aussage vorgetragen wird. Denn im letzteren Falle kann es scheinen, als sei nur von Vergangenen, einstmaligen Geschehenem die Rede. Nichts kann den Mythos mehr verfälschen als eine solche Auffassung. Wie viel besser hat ihn der geistvolle Freund des Kaisers JULIAN verstanden, wenn er sagte: «Dies ist nie geschehen, ist aber immer.» Auch bei unseren kirchlichen Akten ist das Gefühl noch nicht erstorben, daß sie keine bloßen Erinnerungsfeiern sind. Sie sind das göttliche Geschehen selbst in regelmäßiger Wiederkehr.

Und endlich *drittens*: Der Mythos als Wort, wie sein Name ursprünglich besagt.

Daß das Göttliche im Worte sich offenbaren will, das ist das größte Ereignis des Mythos. Und wie die kultischen Haltungen, Handlungen und Gestaltungen selbst der Mythos sind, so ist auch das heilig Ausgesagte selbst die unmittelbare Erscheinung der göttlichen Gestalt und ihres Waltens.

Daß sie menschenähnlich ist, haben die Verkenner des Mythos schon im Altertum anstößig gefunden, und tun es heute erst recht. Sie werfen dem Mythos Uneinsichtigkeit vor und bemerken gar nicht, von welchen uneinsichtigen Voraussetzungen sie selbst ausgehen. Wenn sie es schon für notwendig halten, das Göttliche an und für sich ohne jede Leibhaftigkeit zu denken, muß es denn nicht menschlich werden, wenn es sich dem Menschen offenbaren will? Es ist wahrhaftig kein Aberglaube, sondern vielmehr das Siegel echter Offenbarung, wenn die Gottheit dem Menschen mit einem Menschenantlitz begegnet.

So also, um zusammenzufassen, verhalten sich die Uerscheinungen des Mythos, das *Getane* und das *Gesagte*, der Kultus und der Mythos im engeren Sinne, daß in dem *Einen* der Mensch selbst sich ins Göttliche erhebt, mit Göttern lebt und handelt, in dem *Anderen* aber das Göttliche sich herabläßt und menschlich wird.

Warum leuchten die olympischen Götter immer wieder auf?

In dem Einführungskapitel haben wir mit der verwundernten Frage begonnen, wie es kommt, daß wir die Griechen, in denen wir die Begründer und Lehrmeister der abendländischen Geisteskultur erkennen, gerade da, wo sie verehren und anbeten, nicht hören wollen; daß die Werke ihrer Kunst, Philosophie und Wissenschaft ein Höchstes für uns bedeuten, ihre Götter und Gottesdienste aber so gut wie gar nichts?

Jetzt aber ist zu sagen, daß dies nur für die philosophischen, religiösen und religionswissenschaftlichen Betrachtungen gilt. Und wir müssen nun umgekehrt fragen:

Warum haben die olympischen Götter bis heute ihren Kredit nicht verloren? Wir sprechen von ihnen, wenn wir in hohem Sinn von Welt und Dasein sprechen wollen. *Apollon*, *Dionysos*, *Aphrodite*, *Hermes* usw. sind uns immer leuchtende, vielsagende Erscheinungen, trotz Christentum und aufklärender Wissenschaft. Und wie fern es uns auch liegen mag, im Ernste an sie zu glauben, ihr erhabener Blick trifft uns doch immer wieder, wenn wir uns über alles bloß Tatsächliche hinweg in die Höhen erheben, wo die Gestalten wohnen. Warum reden wir nicht ebenso von *Isis* und *Osiris*, von *Indra* und *Varuna*, von *Ahuramazda* und *Ariman*, von *Wotan*, *Donar* und *Freya*?

Man wird antworten, das liege an unserer humanistischen Tradition. Aber diese Tradition hätte nicht vermocht, uns diese Götter, deren Tempel schon vor eineinhalb Jahrtausenden geschlossen worden sind, so ans Herz zu legen, wenn ihr eigenstes Wesen nicht, trotz aller Verdammung, immer noch für sie zeugen würde.

Und dieses eigenste Wesen, was ist es, daß es nach dem Untergang des Griechentums unter Völkern anderer Zunge, anderer Religion und Weltanschauung, immer wieder aufleuchtet? So wie GOETHE in seinem «Epilog zu Schillers Glocke» sagt:

«Er glänzt uns vor, wie ein Komet entschwindend,
Unendlich Licht mit seinem Licht verbindend.»

*Die griechischen Götter bedürfen keiner autoritativen
Offenbarung*

Die griechischen Götter unterscheiden sich durchaus von denen des vorderen Orients, deren Wesen uns unmittelbar anspricht, so daß wir uns den Begriff vom Göttlichen überhaupt bei ihnen zu bilden pflegen (wie z. B. das bekannte Buch des Theologen RUD. OTTO, «Das Heilige», zeigen kann). So hat man zum Beispiel längst feststellen können, daß die uns so wohl vertraute Selbstbezeugung der Gottheit, die mit den Worten: «Ich bin . . .» anhebt, im Munde eines griechischen Gottes undenkbar ist.

Die griechischen Götter sprechen nicht von sich selbst. *Apollo in Delphi*, bei dem durch so viele Jahrhunderte die Rat-suchenden aus allen Ländern, auch außerhalb Griechenlands, vom König bis zum Bettler, erschienen, hat nie etwas von seinem eigenen Wesen und Willen gesagt, nie für sich selbst eine vorzügliche Verehrung gefordert. Das erinnert an ein bedeutsames Wort SCHELLINGS: «Gerade darum», sagt er, «ist Gott der große Selige, wie ihn PINDAR nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nichts zu tun, denn er ist seines Seins a priori sicher und gewiß» (Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, sämtl. Werke II 4, 352).

Kein Dogma sagt im Namen dieser Götter aus, wofür sie zu halten sind, wie sie sich zum Menschen stellen und was er ihnen schuldig sei. Kein heiliges Buch verzeichnet, was man unbedingt wissen oder glauben müsse. Ein jeder mag nach eigener Weise über die Götter denken, wenn er ihnen nur die Ehrenerweisung nach altem Brauche nicht vorenthält.

Sie haben also keine autoritative Offenbarung nötig, wie die ist, auf die sich andere Religionen berufen. Sie bezeugen sich in allem Sein und Geschehen, und dies mit solcher Offenbarkeit, daß es in den Jahrhunderten der Größe, von ganz wenigen Erscheinungen abgesehen, den Unglauben gar nicht gibt. Wie anders als in den neueren Zeiten! HOMER, den wir den realistischsten aller großen Dichter nennen können, weshalb er auch nach Jahrtausenden immer wieder neu ist, kann von jedem bedeutenden Geschehen sagen, welcher Gott sich

Nirgends in der Welt ist dem Gesang und der hohen Sprache überhaupt eine Seinsbedeutung beigemessen worden, wie im griechischen Mythos.

Das Sein der Welt vollendet sich also im Singen und Sagen. Es gehört zu seinem Wesen, daß es sich offenbaren muß, und zwar als göttliches, von Göttermund ausgesprochenes.

In dem Gesang, den die Musen singen, ertönt die Wahrheit aller Dinge als gotterfülltes Sein, aus der Tiefe leuchtend, und noch im Dunkelsten und Leidvollsten die ewige Herrlichkeit und selige Unbeschwertheit des Göttlichen offenbarend.

Das Wesenhafte und Große will gesungen werden

So ist den Griechen die Botschaft vom Göttlichen gekommen, so haben sie es erfahren dürfen: nicht als kategorische Forderung oder als diesseitiges und jenseitiges Heil, sondern als das Ewige und Selige, das nicht durch Verheißungen, sondern dadurch tröstet und beglückt, daß es *ist*. Der Geist des Gesanges gibt ihnen Kunde, von welcher Art die Götter sind. Denn er ist im Grunde ihre Stimme.

Daher kann der Mensch in seiner bescheidenen Weise am Göttlichen teilnehmen, indem er am Gesange teilhat. Was dieser in sein heiliges Reich erhebt, gehört dem Ewigen an, das heißt: dem Zeitlosen und Gottverwandten.

Man hat sich nicht genug darüber wundern können, daß die Homerischen Menschen sich im tiefsten Leide damit trösten können, daß ihr Schicksal künftig im Liede ertönen werde. In der *Odyssee* wird einmal gesagt (8, 579), daß der Krieg um Troja mit all seinem Jammer und Verderben geschehen mußte, um der Nachwelt ein Gesang zu werden. Wie unverstänglich dies dem neuzeitlichen Menschen klingt, zeigt das Urteil NIETZSCHES (Menschl. Allzumenschl. II 189). Er nennt diesen Gedanken «schauerlich», was er auch ist, wenn man ihn mit seinen Worten wiedergibt: daß das schwerste Leid über die Menschen kommen müsse, damit es «dem Dichter nicht an Stoff fehle». Ähnlich hat auch JAKOB BURCKHARDT sich geäußert. Kann man aber den griechischen Geist ärger verkennen als mit dem Begriff eines Stoffes, den der Dichter

benötige, und der von den Göttern selbst mit furchtbarer Grausamkeit, wie NIETZSCHE ausdrücklich sagt, «beschafft» werden müsse? Der Gesang der Muse ist die göttliche Stimme aus dem Wirklichen selbst, wenn es wesenhaft und groß ist. «Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab» (SCHILLER).

Wenn nicht in der Tiefe jenes großen Leides der Geist des Liedes schon innegewohnt hätte, kein HOMER würde davon gesungen haben. Das Wesenhafte und Große *will* gesungen werden, so wie, nach dem griechischen Mythos, das Sein der Welt, um sich in der Offenbarung seiner Wahrheit zu vollenden, den Gesang der Musen forderte.

Was jene Odysseeverse über das Schicksal der Helden des troischen Krieges sagen, hören wir in der *Ilias* (6, 357) aus dem Munde der *Helena* selbst, wie sie über das Unheil klagt, das sie und *Paris* betroffen habe: es sei geschehen, sagt sie, damit sie beide in künftigen Zeiten ein Gesang würden. Aber noch Jahrhunderte später läßt ein tragischer Dichter die Königin *Hekabe*, die nach dem Falle Trojas in das Elend der Sklaverei abgeführt werden soll, eben dies mit erhabenem Stolze aussprechen. So war also, sagt sie, Troja zum Haß erkoren und all unser Opfern nutzlos; wenn aber Gott uns nicht so tief ins Leid gestürzt hätte,

«Wir gingen klanglos, ohne Spur dahin,
Und würden kein Gesang bei Künftigen sein»

(Eur. Troad. 1240 ff)

Sie ist, trotz allem, was geschah, *getröstet* in dem Wissen, daß ihr Leid mit seiner inneren Hoheit der Sphäre des Ewigen angehöre, wo die Götter wohnen — ihr menschliches Leid, und dies vielleicht noch mehr als ihre menschlichen Freuden.

In diesem Sinne sagt HÖLDERLIN von der Tragödie des SOPHOKLES:

«Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen:
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.»

Die Götter trösten mit dem, was sie sind

Aber noch mehr trösten die Götter selbst, wenn sie dem Menschen begegnen, sie, die selbst von keinem Leide berührt werden. Sie trösten nicht so sehr mit dem, was sie schenken oder verheißen, als mit dem, was sie *sind*.

Diesem Wunder — denn so dürfen wir es wohl nennen — begegnen wir zwar nicht allein bei den alten Griechen, aber bei ihnen gehört es zum Grundcharakter ihrer Religiosität und lehrt uns ihre ganze Geisteshaltung verstehen. Für den hohen Sinn dieser Menschenart gibt es nichts Beglückenderes als das Wissen, daß die ewig Seligen *sind*, dieses Wissen, das schon eine Teilhabe — die menschliche Teilhabe — an der Seligkeit der Götter ist.

Dafür gibt uns der *Euripideische Hippolytos* ein eindrucksvolles Beispiel.

Der Jüngling reinen Herzens, der kein höheres Lebensglück kennt, als der jungfräulichen Göttin *Artemis* nahe zu sein, wird uns in seiner frommen Liebe und Hingebung vor Augen geführt. Sehen kann er die Unsterbliche nicht, aber er hört ihre Stimme und fühlt ihre Gegenwart. Nichts hat er von ihr zu erwarten, keine Gaben, keine Versprechung. Sie schützt ihn nicht einmal vor der entsetzlichen Katastrophe, in die ihn seine Verachtung der *Aphrodite* stürzt. Aber als er mit zerschmetterten Gliedern im Sterben liegt, spürt er plötzlich ihre Nähe, und ein göttlicher Glanz überströmt die Seele des schon halb Umnachteten:

«Ha!

O seligen Duftes Wehen! Auch im Elend
Vernehm' ich dich und fühle mich erquickt!
Ist hier am Ort die Göttin *Artemis*?»

Artemis: «Du Armer! ja sie ist's, die von den Göttern dich
Am meisten lieb hat.»

Hippolytos: «Siehst du, o Herrin, wie es um mich Armen
steht?»

Artemis: «Ich seh's, doch Tränen sind mir nicht erlaubt.»
Und wie der Tod nun naht, muß sie Abschied von ihm nehmen.

Artemis: «Leb wohl! ich darf Verblichene nicht seh'n,
Das Aug' nicht trüben mit dem Aushauch Sterbender;
Und diesem bösen Ausgang seh' ich jetzt dich nah'.»

Hippolytos weiß, daß auf die Seligkeit der Olympier kein
Todesschatten fallen darf.

Hippolytos: «Du gehst. Leb' wohl auch du, Glückselige!
Von langer Freundschaft lösest du dich leicht.»

Sie muß ihn verlassen, wie die Sonne am Abend. Aber ein
Leuchten bleibt in seiner Seele. Wie könnte er wünschen, daß
sie anders wäre, nicht die selig dahinschwebende, äthergleich
helle, von keinem Erden Schmerz beschwerte Göttin, die er ge-
liebt, der er sein Leben geweiht!

«Von langer Freundschaft lösest du dich leicht» —
sagt *Hippolytos* ohne Bitterkeit.

Die selig Entrückten

So sind die seligen Götter, die HOMER «die leicht lebenden»
nennt (*ἅετα ἔθοντες*: *Ilias* 6, 138. *Odyss.* 4, 805; 5, 122). Sie le-
ben leicht, das heißt mühe- und sorgenlos, wie der Gesang,
der von ihnen den Odem hat, wie die Melodie, die, ob heiter
oder traurig, immer mühelos und festlich, aller Erden Schwere
überhoben ist.

Am Schluß der *Ilias* sehen wir den gewaltigen *Achilleus*
mit dem alten *Priamos*, dem König der feindlichen Stadt, der
es gewagt hatte, ihn heimlich bei Nacht aufzusuchen, heiße
Tränen vergießen über das mörderische Schicksal, das sie
beide ihrer Liebsten beraubt hat; dann aber mahnt *Achill*,
ein Ende zu machen mit den Klagen, die doch die Toten nicht
aufwecken, denn: «so fügten die Götter es für die armen
Sterblichen, im Jammer zu leben; sie selbst aber rührt kein
Leid an».

Sollte man glauben, daß ebendasselbe von den Musen im
Olymp zur Ergötzung der Unsterblichen gesungen wird? So
steht es im *Homerischen Apollonhymnus* (190 ff). Die Musen
singen «von der Götter ewigen Glückseligkeit und dem Elend

reichbare Ferne macht die Nähe und Begegnung zu dem, was sie ist.

Der *Apollon*, der am Schluß des ersten Gesanges der *Ilias* im Festganz des Olymp die Leier spielt, ist derselbe, der auf den Anruf seines schwer beleidigten Priesters «der Nacht gleich», wie es heißt, vom Himmel gekommen war, um mit seinen tödlichen Pfeilen 9 Tage und Nächte lang das Griechenlager heimzusuchen. *Hera*, die ihrem Sohne *Hephaistos* zulächelte, als er ihr die Schale reichte und sie mahnte, das Schicksal der Sterblichen zu vergessen und in den Jubel der Himmlichen einzustimmen, ist dieselbe, die beim Streit der Könige, als der erzürnte *Achill* im Begriff war, das Schwert gegen *Agamemnon* zu ziehen, die *Athene* herabgeschickt hatte, «weil sie beide liebte und sich um sie sorgte». Und *Athene* hatte, als der zornglühende *Achill* schon das Schwert in der Scheide lockerte, ihn plötzlich leise von hinten angerührt, so daß er sich umwandte und sein Blick in die flammenden Augen der Göttin traf, die ihn mahnte, an sich zu halten. Und der Gewaltige gehorchte. Es war das Aufblitzen eines Moments. Kein anderer hatte die Göttin gesehen.

So sind die Götter überall gegenwärtig, wo Entscheidendes geschieht, getan oder erlitten wird. Der Leser der *Ilias* und der *Odyssee* weiß, daß sich hier nichts ereignet, nichts gelingt oder mißlingt, ja kein bedeutender Gedanke, kein Entschluß gefaßt wird ohne göttlichen Zugriff. Der Betroffene selbst weiß meistens nur, daß «ein Gott» oder «die Gottheit» eingegriffen hat, wenn es auch Fälle genug gibt, wo er der göttlichen Person leibhaftig begegnet, aber immer nur er allein, ohne daß andere Zeugen sind. Der Dichter aber, den die Muse belehrt, kann immer sagen, welcher von den Göttern hier am Werke war.

Dieses lebendige Bewußtsein von der Gotterfülltheit alles Seins und Geschehens, diese Ergriffenheit, die von keinem bedeutenden Vorgang reden kann, ohne der Gottheit, die in ihm wirkt, zu gedenken, hat nirgends in der Welt ihresgleichen; und man muß sich wundern, daß diejenigen, die sich erlaubten, über die Homerischen Götter abfällig zu urteilen, nicht wenigstens die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses zum Göttlichen mit Staunen anerkannt haben.

Die Allwirksamkeit der Götter vollzieht sich ja auf eine noch viel eigenartigere Weise, als man nach dem Vorhergehenden denken könnte. Daß die Gottheit überall ist und wirkt, entspricht auch dem Dogma, der neuzeitlichen Religion, freilich nur dem Dogma während wir sie nicht, wie HOMER, in jedem Augenblick handeln sehen. Aber daß sie nicht nur den Anstoß gibt, wo etwas Bedeutendes getan wird, sondern es im eigentlichen Sinne selber tut, geht über die religiösen Vorstellungen, die wir kennen, weit hinaus. Und doch ist es bei HOMER genau so. Wie die Musen im Grunde nicht belehren, sondern, wo gesungen und gesagt wird, selbst die Singenden sind (wovon oben die Rede war), so sind auch im Reiche der Tat die Götter nicht bloß die Entschluß, Kraft und Gelingen Gebenden, sondern die selbst Handelnden. Das wird zwar nicht oft ausgesprochen, aber zuweilen hören wir es mit unmißverständlichen Worten. Zu Beginn des Entscheidungskampfes zwischen *Achill* und *Hektor*, der die ganze Kriegshandlung der *Ilias* beendet, sagt *Achill* in dem ganzen Stolz seiner Heldenkraft nicht: «Jetzt gibt es für dich kein Entrinnen mehr, denn alsbald wird mein Speer dich zu Tode treffen», sondern «alsbald wird dich *Pallas Athene* mit meinem Speer überwältigen!» (*Ilias* 22, 270). Kurz vorher (V. 214) war diese Göttin selbst dem *Achill* erschienen und hatte mit dem bedeutungsvollen «wir» gesagt: jetzt werden wir den *Hektor* überwältigen und großen Ruhm ernten! Wie wenig diese Mithilfe, ja die Ausschaltung des Selbsteigenen das heldische Hochgefühl beeinträchtigt, ja daß es vielmehr dadurch aufs höchste gesteigert wird, soll später zur Sprache kommen.

Aber auch in Situationen anderer Art ist das menschliche Tun eigentlich ein göttlicher Akt. Gerade da, wo wir die eigene Entscheidung des Menschen betonen und auf sie den größten Wert legen, sieht HOMER die Erscheinung eines Gottes. Dafür ist die oben erwähnte Erzählung von *Achill* und *Athene* (*Ilias* 1, 188 ff) ein vorzügliches Beispiel. Der Dichter erzählt zunächst ganz so, wie wir erzählen würden: «Die Ehrenkränkung, die er von *Agamemnon* erfuhr, traf den *Achill* mit wildem Schmerz, und sein Herz dachte hin und her, ob er das Schwert ziehen, die Versammlung auseinandertreiben und den Beleidiger erschlagen, oder seinen Groll bezähmen und

sein Ungestüm zurückhalten solle. Als er so überlegte, und schon das Schwert in der Scheide lockerte, da . . . » Wir würden fortfahren: da siegte die Vernunft und die Einsicht, daß er für den angetanen Schimpf eine viel größere Genugtuung erhalten werde, wenn er sich von einer übereilten Handlung zurückhielte. Und die Zuhörer hätten vorausgewußt, daß es so kommen würde. Denn wenn ein Mann überlegt, ob es nicht besser wäre, sich zurückzuhalten, ist es kaum noch zweifelhaft, wie die Entscheidung fallen wird. Aber gefallen ist sie noch nicht. Und nun hören wir, wie sie geschah: «Da kam *Athene* vom Himmel . . . trat hinter ihn und zog ihn an seinem blonden Haare; erstaunt wandte er sich um und erkannte sofort die *Pallas Athene*, denn gewaltig leuchteten ihre Augen.» Der Ausschlag also, den wir der freien Willensentscheidung zuschreiben, geschieht hier durch das Erscheinen einer Gottheit.

*Unsere Lebenserfahrung und die altgriechischen Zeugnisse.
Willensentscheidung und Bild*

Wenn ich sage, daß wir, im Gegensatz zu HOMER, den Ausschlag der freien Willensentscheidung zuschreiben, so ist damit nur die durch Theologie und Philosophie zur allgemeinen Anerkennung gebrachte Lehre gemeint, nicht unsere tatsächliche Lebenserfahrung. Der Philologe und Historiker muß einsehen, daß von dieser freien Entscheidung bei HOMER keine Rede sein könne, aber er meint, sie müsse sich doch in der nachhomerischen Zeit zum Worte melden, weil es unbegreiflich wäre, wenn die Griechen auf eine so wichtige Sache nicht doch einmal aufmerksam geworden wären. So hat man in der Tragödie, speziell bei AESCHYLUS, Zeugnisse dafür gesucht und gefunden, die freilich mehr als fragwürdig sind, und versäumt zu fragen, ob denn dieser Begriff mit der Grundhaltung des griechischen Geistes überhaupt vereinbar sei. Ja noch mehr: wie konnte man so naiv sein, die freie Willensentscheidung als eine Tatsache zu behandeln, an der die Griechen unmöglich vorübergehen konnten, während sie doch für uns selbst eines der umstrittensten Probleme ist, und jeder wis-

sen muß, wie viele Denker in der Neuzeit sich entschieden gegen sie ausgesprochen haben, um nur den einen LUTHER zu nennen, der dem ERASMUS und seiner Abhandlung *«De libero arbitrio»* mit der ingrimmigen Schrift *«De servo arbitrio»* geantwortet hat. Sehen wir aber von den religiösen und philosophischen Lehrmeinungen ganz ab und fragen im Ernste nach unseren Lebenserfahrungen, so zeigt es sich, daß sie den altgriechischen Zeugnissen gar nicht so fern sind, wie man gewöhnlich denkt.

Wir glauben nach einem Sittengesetz, wie KANT es aufstellt, oder nach Grundsätzen zu handeln, also im Gehorsam, und gewiß gibt es Menschen, die sich eines solchen Zwanges bewußt sind. Aber im allgemeinen wird man sagen können, daß wir keinen Gesetzen in Unterwerfung, sondern Vorbildern in Treue und Liebe folgen. Und wir könnten das, was sich bei HOMER mit *Achilleus* begibt, unserer eigenen Erfahrung gemäß sehr wohl auch so erzählen: Er war im Ungewissen, ob er losschlagen oder sich bezähmen sollte; und während er noch schwankte, trat das Bild sinnvoller und schöner Haltung vor seine Seele (vielleicht in Gestalt einer geheiligten Person), und dies mit solcher Leuchtkraft, daß keine Entscheidung mehr nötig war.

*Die Götter offenbaren sich in dem, was den Menschen im
Innern bewegt*

Das Homerische Bild von *Achilleus* und *Athene* läßt die Art und das Wesen der göttlichen Einwirkung mit seltener Klarheit erkennen. Aber die Überzeugung, daß nicht nur jede Art des Könnens und Gelingens von den Göttern kommt, sondern auch die Gedanken und Entschlüsse des Menschen ihr Werk sind, spricht sich überall bei HOMER und seinen Nachfolgern unmißverständlich aus. Die Götter offenbaren sich also nicht bloß in den Naturerscheinungen und den schicksalhaften Geschehnissen, sondern auch in dem, was den Menschen im Innern bewegt und seine Haltung und Handlung bestimmt.

In der gotterfüllten Welt blickt der griechische Mensch nicht nach innen, um dort den Ursprung seiner Antriebe und Ver-

antwortungen zu finden, sondern ins Große des Seins, und begegnet überall, wo wir von Gesinnung und Willen reden, den lebendigen Realitäten der Götter. Die Psychologen, deren Begriffe ganz in der Enge der Existenz befangen sind, ziehen daraus den törichten Schluß, daß der Mensch damals die Tiefe seines geistigen Innenlebens noch nicht entdeckt habe. Die Wahrheit aber ist, daß er vor der gefährlichen und unseligen Selbstbespiegelung, die in unserer Zeit sogar zur Wissenschaft geworden ist, bewahrt wurde durch die lebendige Erfahrung des Objektiven, der Götter, die alles Sein in sich tragen. Daher die Geisteshaltung nicht nur des HOMER, sondern aller hohen Geister Griechenlands.

Hier sind die Mächte des Menschenlebens, die wir als Stimmungen, Neigungen, Entzückungen kennen, Seinsgestalten göttlicher Natur, die als solche nicht nur den Menschen angehen, sondern mit ihrem unendlichen und ewigen Wesen in der ganzen Erdenwelt und im Kosmos walten: *Aphrodite* (die Liebesbezauberung), *Eros* (die Liebes- und Zeugungskraft), *Aidos* (die zarte Scheu und Scham), *Eris* (die Zwietracht) und viele andere. Was den Menschen im Innern erregt, ist das Ergriffensein von ewigen Gewalten, die als göttliche überall wirksam sind. Derselbe *Eros*, der den Menschen erfaßt, ist eine der Urpotenzen und Urgestalten des Weltgebäudes, wie der Anfang der *Theogonie* des HESIOD zeigt und zahllose andere Zeugnisse bestätigen. Und dasselbe oder ähnliches gilt auch von den anderen.

Auch moralische Gesinnungen und Haltungen sind hier Realitäten, also nicht eine Sache des subjektiven Empfindens und Wollens, sondern des objektiven Verstehens und Wissens. Bei HOMER heißt es nicht, daß einer billig denke, freundlich gesinnt sei, sondern daß er Billiges, Freundliches «wisse». Daher können Gerechtigkeit, Ehrenhaftigkeit, Sittlichkeit usw. jederzeit mit dem Glanze göttlicher Wesenhaftigkeit erscheinen. So wenig unser Verstand dem bepflichten mag, ist es doch auch uns im Grunde nicht fremd. Stellen wir doch den Glauben, die Liebe, die Gerechtigkeit als himmlische Genien dar, und gewiß nicht nur aus Anhänglichkeit an alte Tradition. Man nennt das gedankenlos Personifikation, statt zu lernen, daß auch in unserer Erfahrung viel mehr ist als das,

wovon wir uns Rechenschaft zu geben pflegen. In der frommen Welt des alten Griechentums aber war die Erfahrung des Wesenhaften noch so mächtig, daß die trügerische Eigenständigkeit des menschlichen Gemütes sich noch nicht zum Worte melden kann.

Der besondere griechische Begriff der Sittlichkeit

Das Wissen vom Göttlichen und Wahren, auf das der Grieche sich beruft, kann getrübt werden. Das ist die Verblendung, von der bei HOMER und in der *Tragödie* so viel die Rede ist. Auch sie kommt von den Göttern. Auch hier gibt es das Selbstsein und die Freiheit, wie wir sie denken, nicht. Wer sich verfehlt, handelt nicht aus bösem Willen. Den gibt es für den Griechen überhaupt nicht, hat er doch nicht einmal ein Wort für das, was wir Willen nennen. Die ganze Theorie vom guten und bösen Willen, bis zu KANT hin, beruht auf der un-griechischen Vorstellung, daß die moralischen Grundsätze Gebote sind, die Unterwerfung und Gehorsam verlangen. Für den Griechen dagegen sind sie, wie schon gesagt, Realitäten und Wahrheiten, die im Zusammenhang der Dinge ihren Bestand haben, so wie die Ordnungen der elementaren Natur, die wir mit derselben un-griechischen Denkweise Gesetze nennen. Daher sind sie an und für sich, und nicht durch höhere Zurechnung, heilsam und förderlich; und SOKRATES kann, im Sinne der ursprünglichen Anschauung, mit aller Entschiedenheit lehren, daß das sogenannte Gute immer das Nutzbringende sei, nicht weil es den persönlichen Wünschen entspricht, sondern weil es in der natürlichen Daseinsordnung das Richtige ist. Die Formel dürfte eigentlich nicht lauten: «gut ist, was Nutzen bringt», sondern: «es ist die Art des Guten, daß es nicht anders als nützlich sein kann».

Unsere Ethik, die alles auf den Willen und seine vermeintliche Freiheit zurückführt, ist der Meinung, daß der fehlerhaft Handelnde das Gute nicht sehen wolle, und sucht den Grund dafür in seiner inneren Einstellung. Dem Griechen ist auch dies eine Fügung der Götter, ein Zeichen, daß sie es mit dem Menschen nicht gut meinen.

Sie lassen den Frevler irren, so daß er durch eine unbedachte Handlung zu Fall gebracht wird.

Der Redner LYKURGOS sagt in seiner berühmten Rede gegen einen Vaterlandsverräter, den seine eigene Kopfflosigkeit schließlich dem Gericht auslieferte (92): «Das erste, was die Götter den Übeltätern antun, ist, daß sie ihr Denken irreführend.» Und er führt die sonst nicht bekannten tragischen Verse an:

«Denn wenn der Grimm der Götter einem schaden will,
Ist dies das erste, daß sie seinem Geist
Das edle Denken nehmen und zum schlechten
Den Sinn ihm wenden, daß er nichts von allem weiß,
Worin er fehlt.»

Aber sie, die alles in Händen haben, wissen auch,
wann ein Edler in Irrtum oder Schuld geraten und leiden
oder untergehen muß.

Das schicksalsschwere Chorlied der *Antigone* schließt mit den Worten (620):

«Weisheitsmund war's,
Der das gepriesene Wort gesprochen,
Daß das Schlechte vortrefflich erscheinen
Müsse dem Manne, dessen Sinn
Gott zum Unheil lenkt.
Und sein Wandel bleibt gar kurz nur vom Fluche fern.»

Die *Sophoklesscholien* führen dazu noch den Spruch an:

«Wenn Gott dem Menschen Böses schaffen will,
Verwirrt er ihm zuerst den Sinn, mit dem er denkt.»

Freilich trägt der Mensch die Verantwortung und muß büßen, das heißt, die Folgen alle auf sich nehmen. Denn er ist der Täter. Aber die Gewissensqual und Selbstverdammnis, als ob die ganze Schuld seinem bösen Willen zuzuschreiben wäre, ist ihm erspart. Wie man auch über das im Grunde doch immer unlösbare Rätsel des eigenen Anteils denken mag, entscheidend ist immer das Eingreifen des Übermenschlichen.

Im «Agamemnon» des AESCHYLUS rühmt sich *Klytaimnestra*

mit grauenvollem Stolz der Bluttat, die sie eigenhändig vollbracht. Dann aber, wie der Chor den Allgott *Zeus* nennt, der auch dies Schreckliche verhängt hat, erklärt sie, daß die Ermordung des *Agamemnon* in Wahrheit gar nicht ihr Werk sei: der alte Fluchgeist des verbrecherischen Hauses habe ihre Gestalt angenommen und in ihr die Bluttat vollbracht (V. 1497 ff). Und der Chor muß ihr zugeben, wenn er auch ihre Schuld betont, daß dieser schreckliche Dämon Mittäter der Tat gewesen. Und *Helena*, die durch ihre Flucht mit *Paris* das ungeheure Blutvergießen des Trojanischen Krieges verschuldet hat, nennt sich selbst zwar in der *Odyssee* (4, 145) schamlos (*κυνωπις*), weiß aber auch, daß es die Göttin *Aphrodite* war, die sie in ihr Unglück gestürzt (V. 261); wie sie auch in der *Ilias* sich dem *Hektor* gegenüber die bittersten Vorwürfe macht, und doch damit schließt, daß die Götter, daß *Zeus* selbst alles so, wie es kam, gefügt habe (*Ilias* 6,343 ff). Sie hätte auch mit den Worten des berühmten Chorliedes der «*Antigone*» von *Eros* und *Aphrodite* sagen können (791 ff):

«Du verkehrst auch gerechter Menschen Sinn
Ins Unrecht mit grausamem Spott.
Du bist's, der auch dieser Männer Hader,
Den blutsverwandten, aufgerührt.
Und siegreich bleibt der Augen
Leuchtender Liebreiz des bräutlichen Mädchens,
Mitsprecher im Rate der hohen Satzungen.
Denn unbezwinglich treibt ihr Spiel
Die Göttin *Aphrodite*.»

Solche Worte klingen unserem Sittlichkeitswollen höchst bedenklich. Schon im Altertum hat man an *Helenas* Selbstverteidigung Anstoß genommen. In den «Troerinnen» des EURIPIDES (988) erwidert ihr *Hekabe*:

«Dein eigener Sinn ist's, der zur Liebesgöttin ward
Bei *Paris'* Anblick.
Denn alle Torheit nennt man *Aphrodite*.»

Welche Gefahr für die Moral, denken wir, wenn der Sündigende den Göttern die Schuld geben darf, statt an seine eigene Brust zu schlagen!

höchste Buße zu zahlen. Ist er gedemütigt? Kann man sagen, daß er reumütig sei? Nichts dergleichen. Das wäre eine völlige Verkennung des sittlichen und religiösen Bewußtseins der Griechen des großen Zeitalters. So sehr eine Verfehlung bedauert werden mag und so schwer ihre Folgen zu tragen sind, sie erniedrigt den Menschen nicht, wenn er sich in den Händen der Gottheit weiß. Statt ihn auf den gefährlichen Weg der Selbstanklage und Selbstverwerfung zu führen, wird die Erkenntnis des Fehltritts geadelt durch das Wissen vom Göttlichen und bewahrt ihm die Seelengröße zu männlichen Taten im Bunde mit Göttern des Lichts.

So ist der Mensch auch in der Schuld göttlich geborgen. Und das Tröstlichste ist, daß er aus seiner Unzulänglichkeit emporblicken kann zu der himmlischen Gestalt, die vollkommen das sein kann, was keinem Sterblichen erlaubt ist. So blickt der sterbende *Hippolytos*, von dem wir im Vorhergehenden gehört haben, zu der *Artemis* auf. Die jungfräuliche Göttin darf im stolzen Bewußtsein ihrer Unberührbarkeit geringschätzig auf ihre Gegenspielerin *Aphrodite* blicken. *Hippolytos* aber muß zu Grunde gehen, weil er ihr die Ehrfurcht versagt und die liebeskranke *Phaidra* mit wegwerfender Selbstgerechtigkeit verletzt und in den Tod getrieben hat. Aber der selige Anhauch seiner Göttin *Artemis* tröstet ihn noch im Sterben. Daß sie ist und ewig sein wird, ist genug. Dies Göttliche bleibt; er kann es getrost zurücklassen und mit seinem «flüchtigen Lebensliede» (HÖLDERLIN) im Göttlichen aufgehen, selbst aber nur noch dem Reiche des Gewesenen angehören.

Die *Sophokleische Antigone*, die aus Pietät gegen das Staatsgebot sich vergangen hat — einen «frommen Frevel» nennt sie selbst ihr Tun (V. 74) — muß ohne Erbarmen die Folgen, d. h. den Tod, auf sich nehmen. Davor bewahren sie auch die Götter nicht. Wie leicht hätte es geschehen können, daß *Kreon*, nachdem er das Bedenkliche seiner Haltung eingesehen, noch zur rechten Zeit gekommen wäre, um sie zu befreien! Sie muß für ihre Tat einstehen; ihr Schicksal erfüllen, das zugleich ein von dem Geschlechtsfluch verwirktes ist. Also eine Art Martyrium — aber ohne den Trost jenseitiger Belohnung. Ihre Hoffnung ist eine ganz andere. Sie hofft drunten im Schatzenreich gerechtfertigt zu werden, die Richtigkeit ihrer Tat,

und das heißt, die ewige Heiligkeit der ungeschriebenen Gesetze, auf die sie sich berief (454 ff), bestätigt zu sehen (925 ff). Und das ist genug. Der Ruhm ihrer Tat (den sie vorausgesehen: 504) und der unerschütterliche Bestand des Göttlichen wird ihr die ewige Ruhe im Geheimnis des Totenreiches gewähren.

Der Totenglaube

Man hat die Homerische Vorstellung von einem *Hades*, in dem die Verstorbenen als kraftlose Schatten wandeln, und wenn sie für einen Augenblick zum Bewußtsein erwachen, über den Verlust des Sonnenlichtes klagen, unnatürlich gefunden und sogar behauptet, die in diesem Glauben lebenden Menschen müßten sich unbewußt nach einer erlösenden Offenbarung gesehnt haben, die dann auch durch die Mysterien und die orphisch-pythagoreischen Lehren gekommen sei. Aber man darf doch nicht vergessen, daß dieser Glaube der im eigentlichen Sinne griechische geblieben ist und in der *Tragödie* ebenso feststeht wie bei HOMER. Er ist auch keineswegs eine eigenmächtige Neuerung der alten Griechen. Im Gegenteil, er gehört zu den Urgedanken der Menschheit. Denn auch von Primitiven hören wir mit derselben Bestimmtheit wie von HOMER, daß der Totengeist ein dumpfes und kraftloses Wesen sei. Das hindert aber nicht, daß man ihn zugleich fürchtet oder verehrt, zu Zeiten gegenwärtig glaubt, und ihm eine geheimnisvolle Macht zutraut. Denn der Totenglaube ist von Natur voller Widersprüche, und bleibt es, auch wenn das Dogma oder die philosophische Spekulation ihm eine eindeutige Gestalt gegeben haben.

Auch bei HOMER steht der so oft — am ausführlichsten in der *Nekyia* der *Odyssee* — erklärten Ohnmacht, Bewußtlosigkeit und Schattenhaftigkeit des Totengeistes eine ganz andere Auffassung gegenüber, die nur unserer Logik mit der ersten unverträglich erscheint.

Wie schon ERWIN ROHDE in seiner «Psyche» dargetan hat, kennt auch die *Ilias* (Buch 23) ein pomphaftes Leichenbegängnis mit Opfern, die darauf hinweisen, daß der Verstorbene

eine machtvolle, verehrungswürdige Gestalt ist. Daß er auch im Hades an den Geschehnissen auf der Oberwelt Anteil nimmt und gebührende Gaben fordert, wird unmißverständlich ausgesprochen, wenn *Achill* bei der Zurückgabe des Leichnams des *Hektor* den schon im Hades befindlichen *Patroklos* bittet, nicht zu zürnen, und ihm seinen Anteil an dem reichen Lösegelde verspricht (*Ilias* 24, 591).

Welche Bedeutung das Totenopfer in der vor- und nach-homerischen Zeit gehabt hat, ist bekannt genug. Überall sind die Toten nicht nur fortdauernde, sondern dem Lebenden weit überlegene Wesen. Werden sie doch, gleich den Göttern, als die «Mächtigeren» (*κρείττονας*) bezeichnet.

Was aber die Gegenseite betrifft, das Schattendasein, so hat das Homerische Griechentum diesem Urgedanken den geistreichsten Sinn gegeben, so daß er für sich allein bestehen konnte.

Die Toten sind zwar nur Schemen, aber sie sind durchaus nicht nichtig. Sie haben ein Sein für sich, und können sogar, wie die *Nekyia* der *Odyssee* auf wahrhaft erschütternde Weise darstellt, für Augenblicke aufwachen, aber nur zum Bewußtsein und zur Rede, nicht zu Handlungen und einer Art Fortsetzung des Lebens. Denn ihr Sein ist das *Sein des Gewesenen*, das als ein Sein im eigentlichen Sinne erfaßt zu haben, eine der großen Einsichten des alten Griechentums ist. Und dieses Wissen kann, wie alle echten Einsichten, seine Wahrheit auch heute noch bezeugen. Wer hat es nicht erfahren, wenn auch nur in flüchtiger Anwendung des Gefühls, daß die Verstorbenen vom Blute der Lebendigen trinken und plötzlich erwacht sein können?

Nirgends ist das ewige Geheimnis des Totenreiches mit so wunschloser Offenheit und so frommer Scheu berührt worden, wie hier. Und es ist bedeutungsvoll, daß der Homerische Gedanke auch unter uns wiedergekehrt ist, in GOETHES Dichtung von Fausts Hinabstieg zu den Müttern, deren

«Haupt umschweben
Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben.
Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
Das regt sich dort; denn es will ewig sein».

Die Verstorbenen verlangen selbst, in dem Schattenreich Aufnahme zu finden und von der Bindung an die Lebenswelt gänzlich frei zu werden. In der *Ilias* (23,65 ff) erscheint dem *Achill* die Seele des toten Freundes im Traume, «ganz wie er gestaltet war, mit seinen Augen, seiner Stimme und Gewandung», und bittet ihn um schnelle Bestattung, damit er endlich hinübergehen könne zu den anderen Abgeschiedenen, und reicht ihm zum allerletzten Male die Hand. Es ist kein Zweifel, daß dieser Wunsch des Toten selbst, und nicht die Angst vor ihm, wie ERWIN ROHDE gemeint hat, das Hauptmotiv für die Einführung der Leichenverbrennung war. Denn bei allen Völkern und zu allen Zeiten finden wir ein Wissen davon, daß der Tote nicht gänzlich ausscheiden könne, solange der Leib nicht vergangen ist, und nach diesem Abscheiden dringend verlange.

Der *Hades* ist kein Ort der Strafe oder der Belohnung. Auch die sogenannten Büßer im Hades (*Odyssee* 11,576 ff), *Tityos*, *Tantalos* und *Sisyphos*, deren Beschreibung man dem Odysseedichter absprechen wollte, sind nur Bilder ihres traurigen Lebensschicksals. Daß aber mit dem Schattendasein, mit dem Sein des Gewesenen und der Wohnung im Totenreich doch noch nicht alles gesagt ist, sondern noch eine Möglichkeit offenbleibt für Auserlesene, die mehr sind als Gewesenes, zeigt die letzte Begegnung des *Odysseus* im Hades (*Odyssee* 11, 601 ff). Die Erscheinung des verstorbenen *Herakles* ist das genaue Nachbild seines irdischen Tuns, und ganz zum Vergangenen zurückgewendet spricht sie zu *Odysseus* von den Mühen und Leiden, von denen sein Leben erfüllt war. Aber das ist nur sein Schattenbild. «Er selbst», heißt es ausdrücklich, genießt droben im Kreise der unsterblichen Götter des seligsten Daseins.

Diese schlichte Anerkennung des Todesgeheimnisses ist nicht der letzte Beweis für die göttliche Geborgenheit dieser griechischen Menschen. Mit welcher Ruhe sie dem Geheimnis gegenüberstanden, lassen uns noch die zahlreich erhaltenen Grabbildnisse des 5. und 4. Jahrh. vor Chr. mit Staunen erkennen. Da sind keinerlei Zeichen weder des Schreckens, noch einer auf einen bestimmten Jenseitsglauben gegründeten Hoffnung. Das gewesene Leben allein ist in feierlicher Stille als Gestalt

gegenwärtig, und noch heute fühlen wir die ewige Ruhe, die es umweht. Aber auch die dauernde Verbundenheit mit den Überlebenden spricht sich durch liebevolles Händereichen aus.

Die Erhebung des Menschen zur Wahrheit des Mythos

Das Göttliche, in dem hier der Mensch sich geborgen weiß, ist also nicht das «Ganz Andere», zu dem diejenigen ihre Zuflucht nehmen, für die die Weltwirklichkeit entgöttlicht ist. Es ist vielmehr eben das, was uns umgibt, in dem wir leben und atmen, das uns ergreift und in der Helligkeit unserer Sinne und unseres Geistes Gestalt wird. Es ist überall da. Alle Dinge und Erscheinungen reden von ihm in der großen Stunde, wo sie von sich selbst reden. Und sie reden nicht von einem Schöpfer und Herrn, sondern von dem ewigen Sein, das sich in ihnen gestalthaft offenbart. Es leuchtet aus allen lebendigen Augenblicken mit der unaussprechlichen Herrlichkeit, in der auch das traurigste Schicksal erhaben ist. Aber es ist viel mehr als alle Dinge, Erscheinungen und Augenblicke, in denen seine Gegenwart sich anzeigt. Es ist die Gestalt aller Gestalten, lebendige Wesenheit, die den Menschen, wenn er wahrhaft Mensch ist, in unmittelbarer Begegnung anzusprechen bereit ist. Von allen Lebewesen ist der Mensch allein dazu geboren, Gestalten wahrzunehmen. Also verbindet ihn sein eigenes Wesen mit den Seinsgestalten und ihrer Hierarchie bis hinauf zur Gestalt des Göttlichen.

Von hier aus gesehen hat die religiöse Erfahrung ein ganz anderes Gesicht — vielmehr: sie hat ein Gesicht — im Gegensatz zu der Meinung, daß «Gefühl alles», «Name Schall und Rauch» sei, «umnebelnd Himmelsglut», wie Faust zu Gretchen sagt.

HÖLDERLIN hat gewußt, was der «Name» bedeutet, er, in dem zu allererst die Gottheit als Gestalt erscheint, dem geistigen *Auge* sichtbar.

GOETHE selbst schrieb an JACOBI: «Du sprichst von Glauben, ich halte viel aufs Schauen!» Und HÖLDERLIN läßt den göttlichen Boten zur Jungfrau «Germanien» sprechen:

«O nenne, Tochter du der heiligen Erd,
Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
Und Wetter im Wald und bei den *Namen* derselben
Tönt auf uns alter Zeit Vergangengöttliches wieder.»

Man ist heute geneigt zu glauben, daß das Göttliche nur erfahren werden könne in einer geheimnisvollen Ergriffenheit, die das absolut Unanschauliche und Undenkbare zum seelischen Erlebnis werden lasse. Und wir lassen uns belehren, daß dies von allem Anfang an der Zugang zur echten Gotteserfahrung gewesen sei (vgl. RUD. OTTO «Das Heilige» und andere Schriften), während der Mythos mit seinen menschenähnlichen Gestalten und Vorgängen eine Veräußerlichung und Verfälschung des Wahren bedeute.

In Wirklichkeit tritt die Mystik immer erst in den Zeiten der schwindenden Gottesnähe und überhandnehmenden Unsicherheit auf, was NIETZSCHE mit den bitteren Worten ausdrückt: «Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik» (Aphorismen aus der Zarathustrazeit 117).

Der sogenannte «Anthropomorphismus» hat von jeher einen der Haupteinwände gegen die altgriechische Religion gebildet. Hier werden ja die Götter nicht bloß menschengestaltig vorgestellt, sondern die Geschichten, die von ihnen erzählt werden, bringen auch ihr Tun und Treiben dem menschlichen so nahe, daß schon antike Denker daran Anstoß genommen haben. Man weiß, mit welcher Heftigkeit sich SOKRATES und PLATON über gewisse Urmythen geäußert haben, deren ursprünglichen Sinn sie freilich so wenig wie wir heute verstehen konnten. Mit besonderer Genugtuung pflegt man aber dem Dichterphilosophen XENOPHANES nachzusprechen, der gesagt hat, daß die Ochsen und Pferde, wenn sie Hände hätten und zeichnen könnten, die Götter als Ochsen und Pferde darstellen würden (Vorsokratiker⁶ I S. 132). Welche Gedankenlosigkeit! Wenn die Ochsen und Pferde Hände hätten und zeichnen könnten — was eine absurde Vorstellung ist —, dann wären sie eben Menschen und zu all dem berufen, was dem Menschen allein vorbehalten ist.

In der Lehre vom «Anthropomorphismus» spricht sich eine seltsame Geringschätzung der menschlichen Körpergestalt

aus, in der doch eben das angezeigt und vorgebildet ist, was den Menschen über alle anderen Lebewesen hinaushebt und, wie man zu allen Zeiten geglaubt hat, der Gottheit nahe bringt, so daß er befähigt ist, das zu sein, was man mit den schönen Worten ausgedrückt hat: ein Gespräch mit Gott. In diesem frommen Sinne haben die alten Völker (vgl. z. B. OVID, *Metam.* 1,82 ff), entsprechend der Schöpfungslehre der biblischen Genesis, gesagt, daß der Mensch nach dem Bilde der Gottheit geschaffen sei.

Die Menschengestalt bedeutet also keine Herabziehung des Göttlichen, sondern eine Erhebung des Menschen zu ihm. Das hat GOETHE klar erkannt, wenn er (in seinem Aufsatz über Myrons Kuh) schreibt: «Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschlichen. Hier ist ein Theomorphism, kein Anthropomorphism!» Und in seiner Schrift über WINCKELMANN sagt GOETHE im Hinblick auf das berühmte Bild des Zeus in Olympia, das noch in späten Jahrhunderten jedes griechische Gemüt ergriffen und erhoben hat: «Der Gott war zum Menschen geworden, um den Menschen zum Gott zu erheben.»

Das ist die Wahrheit des Mythos! Hier vernehmen wir seinen Herzschlag, und alles gelehrte und ungelehrte Gerede über ihn sinkt ins Wesenlose. Wir begreifen, daß er ursprünglicher und älter ist als alle mystische Innenschau, die es nie gegeben haben würde, wenn der Mythos ihr nicht vorangegangen wäre.

Über den 4. Teil seiner Lebensbeschreibung hat GOETHE den erstaunlichen Spruch gesetzt: *«Nemo contra deum nisi deus ipse.»* «Niemand ist gegen Gott als Gott selbst.»

Man kann den Satz auch umkehren und sagen: *«Nemo pro deo nisi deus ipse.»* «Niemand ist für Gott als Gott selbst.»

Das Göttliche kann nur zum Göttlichen sprechen. Es ist also schon im Menschen, wenn er seiner innwerden soll. So wie GOETHE nach griechischem Vorgang, vom Auge sagt:

«Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»

Aber diese Entzückung über das Göttliche, das unerkannt dem Menschen schon innewohnt, ist noch keine Begegnung, keine Verbindung mit ihm. Das geschieht erst in der Anrufung.

Die ursprüngliche Anrufung ist das Gespräch des Menschen mit dem Göttlichen. Je inständiger die Ansprache ist, um so mehr muß es mit verwandter Stimme und verwandter Gestalt Antwort geben. Die Menschwerdung, das Wunder, das sich in der Gottheit selbst vollzieht, ist der Weg aller echten Offenbarung. Sie kommt dem Menschen nahe, indem sie ihm ein Menschenantlitz zeigt, das zu ihm reden kann.

Den Mythos aufheben und durch eine angeblich reinere Gotteserfahrung ersetzen zu wollen, heißt die Gottesnähe preisgeben.

Der vortreffliche GRÖNBECH sagt von seinen Germanen (Kultur und Religion der Germanen II 169): «Es war seine (des Verfassers) Sache, die Götter menschlich zu machen, im alten tiefen Sinne des Wortes, wo die Betonung auf der Identifizierung liegt...»

Die glückhafte Sphäre des Daseins

Wenn der alte Mythos von den Göttergestalten etwas erzählt, das unser Gefühl abstößt und schon dem HOMER fremd geworden war, so müssen wir uns sagen, daß sein ursprünglicher Sinn dem heutigen Menschen verschlossen ist, so wie er schon dem HOMER nicht mehr zugänglich war.

Freilich dürfen wir an sie nicht den Maßstab bürgerlicher Wohlanständigkeit und Ehrbarkeit anlegen. Um nur ein Beispiel anzuführen: wir werden noch sehen, daß in *Hermes* auch die glückhafte Sphäre des Daseins mit ihrem Gewinn und Verlust, ihrer Schelmenhaftigkeit und Dieberei als Gestalt unter den Göttern wandelt, und welche Weite und Tiefe sie in ihrer Göttlichkeit aufzutut, welche Wunder und kostbaren Geheimnisse sie in sich birgt.

Das Göttliche dieser Gestalt hat GOETHE wohl verstanden. An der schönsten Stelle seiner Helenatragödie im zweiten Teil des *Faust*, wo *Phorkyas* von dem neugeborenen Wunderkna-

ben *Euphorion* berichtet, stellt der Chor, der 'Hellas' urväterlicher Sagen göttlich-heldenhaften Reichtum kennt, diesem Wunder ein noch größeres gegenüber: die Erscheinung des *Hermes*, der, kaum geboren, den Händen seiner Wärterinnen entschlüpft

«Gleich dem fertigen Schmetterling,
Der aus starrem Puppenzwang
Flügel entfaltend behendig schlüpft,
Sonne-durchstrahlten Äther kühn
Und mutwillig durchflatternd.

So auch er, der behendeste,
Daß er Dieben und Schälken,
Vorteil suchenden allen auch
Ewig günstiger Dämon sei.
Dies betätigt er allsobald
Durch gewandteste Künste.»

Er stiehlt allen Göttern ihre kostbarsten Insignien, und vermag selbst der Liebesgöttin ihren Zaubergürtel zu entwenden.

GOETHE wußte von der göttlichen Tiefe dieses Geistes der Verschlagenheit und der Führung zu verborgenen Schätzen, auch denen des Wissens. Und sein Zeugnis wiegt schwerer als die grämliche Rechthaberei alter und neuer Moralisten.

So können wir auch die bekannten Ausfälle antiker Philosophen gegen die Homerischen Götter auf sich beruhen lassen.

Von PYTHAGORAS behauptet ein späterer Schriftsteller, er habe erzählt, daß er im Hades die Seelen des HOMER und des HESIOD Qualen leiden sah für das, was sie von den Göttern gesagt haben (DIOG. LAERT. 8, 21). Und von dem Dichterphilosophen XENOPHANES (Vorsokratiker Fr. 11) rühmt man das Wort, daß HOMER und HESIOD den Göttern alles angedichtet hätten, was unter Menschen für schimpflich und tadelnswert gilt.

Solche Urteile dienen wahrhaftig nicht zum Ruhme der Weisheit und Einsicht derer, die sie ausgesprochen und die sich heute noch mit Genugtuung auf sie berufen. HOMER hat doch gegen alle seine Kritiker recht behalten. Für die Antike

braucht man nur auf das weltberühmte Bild des Göttervaters *Zeus* in *Olympia* hinzuweisen, das PHIDIAS noch HOMERS Worten geschaffen hat, und von dem man noch in späten Jahrhunderten sagen konnte, daß sein Anblick ein ganzes Menschenleben erleuchten und beseligen könne. Und was die Kritik des XENOPHANES anbetrifft, so soll ihm einmal der König HIERON die rechte Antwort gegeben haben. Als der Philosoph sich beklagte, daß er in seiner Armut kaum zwei Diener ernähren könne, erwiderte er: «Aber HOMER, den du verunglimpfst, ernährt noch nach seinem Tode Unzählige!» (PLUTARCH, reg. apophth. p. 175 C).

Nur ein einziger Punkt soll noch zur Sprache kommen.

Wenn die Fabelei späterer Dichter, die an Liebesgeschichten die größte Freude hatten, den Göttervater selbst als einen unsteten Liebhaber darstellt und es mit den anderen Göttern nicht viel besser macht, so muß uns der echte Mythos eines Besseren belehren. Von dem Besuch des *Zeus* bei *Alkmene*, der den Komödiendichtern bis in unsere Tage so viel Stoff zu lustigen und bedenklichen Szenen gegeben hat, heißt es in der ehrwürdigen Erzählung des HESIOD (*Aspis* 28 ff), daß *Zeus* mit sich zu Rate ging, den Menschen einen Nothelfer zu erzeugen, und so entbrannte er in Liebe zu *Alkmene*, die ihm den *Herakles* gebar. Auch seine Herabkunft zu der Kadmos-tochter *Semele* war kein bloßes Liebesabenteuer. Ein sterbliches Weib empfing von ihm den tröstenden und bezaubernden, den leidenden und sterbenden Gott, und mußte in den Gewitterflammen seiner unverhüllten Erscheinung verbrennen. Den unendlichen Sinn dieses Geschehens hat niemand in neuerer Zeit so verstanden, wie HÖLDERLIN in der Hymne, wo es heißt:

«So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
Den Gott zu sehen begehrte, sein Blitz auf Semeles Haus
Und die göttlichgetroffene gebar,
Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.»

Was es bedeutete, daß der Himmels-gott die *Mnemosyne* erwählte, um nach dem Wunsch der Götter die Musen zu erzeugen, haben wir im Vorhergehenden gesehen.

Auch die edelsten Familien dachten nicht an erotische Leicht-

fertigkeit, wenn sie sich mit frommem Stolze berühmten, daß Zeus selbst ihre Ahnfrau geliebt und ihr Geschlecht gepflanzt habe.

Wir müssen endlich wieder lernen, den Göttervater, wie auch die anderen göttlichen Personen, mit den Augen der größten seiner Verehrer zu sehen. Auf die Erhabenheit der Olympischen Szene im ersten Gesang der *Ilias*, wo Zeus der *Thetis* ihre Bitte gewährt und mit dem Neigen seines Hauptes das gewaltige Gebirge erschüttert, ist schon im Altertum oft hingewiesen worden. Und wie hoch erhebt sich dieser Gott über alles menschliche Moralisieren in der Geschichte von *Hektors* Untergang (*Ilias* 17, 197 ff)! Nach dem Falle des *Patroklos* glaubt *Hektor* auch den *Achill* überwältigen zu können, während ihm doch selbst, wie der Sterbende verkündet, der Tod schon ganz nahe ist. Aber in der Siegestrunkenheit glaubt er den Worten nicht; ja er ist so übermütig, die von *Patroklos* erbeutete Rüstung des *Achilleus* selbst anzulegen und so in die Schlacht zu stürmen. Ein Gott, wie der selbstgerechte Mensch ihn sich denkt, würde hier nur die Selbstsicherheit und Überheblichkeit der Menschenkinder zu tadeln haben. Aber Zeus denkt größer. Das Schicksal ist nicht abzuwenden, *Hektor* wird aus dieser Schlacht nicht mehr zu seinen Lieben zurückkehren. Aber dafür soll er jetzt den höchsten Augenblick erleben.

«Ihn sah Zeus aus seinen Wolkenhöhen, wie er sich die Waffen des göttlichen *Achilleus* anlegte. Und er bewegte sein Haupt und sprach bei sich selbst: Du Armer! denkst nicht an den Tod, der dir doch so nahe ist; kleidest dich in die göttliche Rüstung des Helden, vor dem alle zittern! Hast du ihm nicht den Freund erschlagen, den lieben, starken, und die Rüstung ungebührlich ihm von Haupt und Schultern genommen? Aber heute noch will ich dir den Glanz der Größe schenken, dafür daß dir die Heimkehr versagt ist und *Andromache* dir die herrliche Wehr des Peleussohnes nicht mehr abnehmen wird.»

Das ist es, was AESCHYLUS im ersten Chorlied des *Agamemnon* am Schluß des großen Zeusgebetes singen läßt (V. 182):

«Es gibt aber noch eine Huld der Götter, die gewaltig auf erhabener Ruderbank sitzen.»

Der in sich ruhende und für alles sorgende Gott

Und nun kehren wir am Ende dieses Kapitels wieder zum Anfang zurück.

Die griechischen Götter, die überall gegenwärtig sind, wo etwas ist oder geschieht oder auch nur gedacht und gewollt wird, ja deren Anteil an allem so groß erscheint, daß es oft ist, als wären sie nicht bloß die Beförderer der menschlichen Handlungen, sondern ihre eigentlichen Vollzieher, diese Götter nennt HOMER die «leichtlebenden», eines ihrer wichtigsten Beiworte heißt «die Seligen», und oft genug hören wir von der ewigen Herrlichkeit ihres unbeschwerten, aller Sorge und Anteilnahme überhobenen Daseins. Vor unsern Augen stehen die Bilder ihres seligen Dahinschwebens, und wir müssen gestehen, daß dieser Anblick des Göttlichen, das von der Schwere des Erdenlebens nichts weiß, auch uns noch für Augenblicke darüber hinausheben kann.

Aber ist hier nicht ein Widerspruch? Wie kann der in reiner Seligkeit ruhende Gott zugleich der für alles sorgende sein?

Sollte hier ein Wundertraum, ein Wunschbild, wie manche glauben, dem Ernst und der Sorge des Daseins, mit denen es so gar keine Verwandtschaft hat, entgegengesetzt sein, die vollendete Schönheit und Ruhe der Unruhe, dem Kampf, der Disharmonie der Wirklichkeit?

Vollkommene Schönheit war für die Griechen zu allen Zeiten das Kennzeichen des Göttlichen.

Ist das Schöne nur ein menschliches Ideal? Oder gehört es, wie die Griechen überzeugt waren, zum Sein der Welt, also vor allem zur göttlichen Wahrheit?

FRIEDRICH NIETZSCHE war der Meinung, daß die Schönheit von den Griechen aus dem unendlichen Schmerz erkämpft worden sei. Nur weil sie so namenlos am Elend des Daseins gelitten, sei das Wunder der Schönheit über ihnen aufgegangen. Allzu naiv erschien ihm das heitere Griechenbild, das seit WINCKELMANN den Freunden der Antike vorgeschwebt. Glaubte er doch, mit dem berühmten Spruch des *Silens*, daß es für den Menschen das Beste wäre, nie geboren zu sein, tiefer in die Seele des Griechischen Menschen geblickt zu haben als alle vor ihm.

Die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, die nach außen das selbstzufriedenste, fortschrittsfreudigste Gesicht zeigte, war, wenn wir die ernstesten Denker befragen, im Innern die Zeit des hoffnungslosesten Pessimismus. So mußte auch auf das Griechenbild der schwärzeste Schatten fallen.

Heute, nachdem diese dunkle Woge verrauscht ist und wir wieder mit freierem Blick auf die griechischen Werke zu blicken gelernt haben, dürfen wir sagen, daß NIETZSCHE und die ähnlich wie er Denkenden sich gründlich geirrt haben.

Hier findet sich keine Spur durchlittener Kämpfe und schmerzlicher Zerrissenheit. Wie es von den Göttern heißt, daß sie leicht leben, so blühen die Schönheit und das Göttliche der griechischen Werke mühelos empor. Sie ist keine Vision der in dunkler Leidenschaft gequälten Menschenseele, sondern eine Offenbarung aus dem Sein der Dinge und ihrer Wahrheit.

«Das Schöne ist ein Urphänomen» sagte GOETHE zu ECKERMANN (18. April 1827).

Der Psychologe ist immer in Gefahr, durch sein angestrenktes Horchen nach innen die Welt zu verlieren, die Stimme des Seins nicht mehr zu vernehmen.

Griechische Art war es, das Schöne mit dem Wahren und Guten zu verbinden, nicht mit dem Guten des Willens, sondern mit dem objektiv Guten, das sich in den ewigen Ordnungen der Natur und des Daseins anzeigt.

Sollten nicht auch wir noch imstande sein, im Schönen die Wahrheit, das erfüllte Sein zu erkennen?

Wo wir in die Natur blicken, überall leuchtet uns, auch im Allerkleinsten, die Gestalt mit ihrem freudigen Glanze entgegen. Auch das Menschenleben lehrt uns, die wesenhafte Bedeutung des Schönen zu erkennen. Wir sprechen ja selbst von schönen Gesinnungen und Handlungen und meinen damit mehr, als wenn wir sie bloß gut nennen. Die Natur läßt sich nicht betrügen. Der wahre Adel einer Tat wie einer Gesinnung spricht aus der Schönheit der Gebärde, die unnachahmlich ist und leicht zu unterscheiden von dem äußerlichen Reiz gefälliger Bewegungen. Wie schön sind die natürlichen Gebärden der schenkenden Huld, des Segnens, des liebevollen Verstehens, der edlen Bescheidenheit, der jungfräulichen Reinheit,

im Gegensatz zu Ausdruck und Gebärde des Selbstsüchtigen, Engherzigen, Kargen, Übelwollenden, Gewalttätigen! Überall redet die echte Güte, wie die Gottgeborgenheit der Seele von ihrer Wahrheit als Schönheit zu uns. Auch ein leidbetroffenes Gesicht wird ergreifend schön, wenn das Leid den Menschen nicht ungehalten, klein, bitter und böse macht, sondern durch einen Anhauch des Ewigen, trotz aller Schwere, auf wunderbare Weise erhebt.

Auch die griechische Tragödie, die den Menschen schonungslos vor die furchtbare Wahrheit stellt, läßt aus dieser Wahrheit den Goldglanz des Freudigen aufleuchten. Von demselben SOPHOKLES, der den Chor des *Oedipus auf Kolonos* jene trostlosen Worte des *Silens* singen läßt, konnte HÖLDERLIN sagen, daß sich bei ihm das «Freudigste in der Trauer» ausspreche.

Es war nicht Wunsch oder Wille, sondern lebendiges Wissen vom Sein der Dinge, wenn der Grieche in ihrem Grunde, mochten sie Lust oder Leid für den Menschen bedeuten, das Gestalthafte, Schöne, ewig Freudige suchte und fand. Dafür waren ihm — und ihm allein unter allen Menschenarten — die Olympischen Götter erschienen. In ihrer seligen Unbeschwertheit offenbart sich das urgöttliche Geheimnis alles Seins. Daß sie «die Leichtlebenden» sind, hebt die Allgegenwart ihres Wirkens und Schaffens nicht auf, so wenig die Schwere des Daseins dadurch aufgehoben wird, daß in seiner Ursprungstiefe alles leicht und still und freudig ist. Aber es ist mit all seinen Beschwerden, Betrübnissen und Untergängen geborgen in diesem Ewigen, das die Götter sind.

«Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn.» (GOETHE)

Das ist für den Griechen, wie für GOETHE, kein Glaubenssatz, sondern die tiefste aller Erfahrungen, die er mit offenen Sinnen und hellem Geiste empfing. WINCKELMANN, auf den wir heute, nach langer Verdüsterung und verquältem Denken, wieder zu hören lernen, hat wohl gewußt, daß das Vollkommene und Göttliche Ruhe und Stille ist. Ihn hatten die Griechen es gelehrt (vgl. *Gesch. d. Kunst* 5, 3, § 3 ff). «Erzeugt eine griechische Schönheit», ruft er den Künstlern zu

so erscheint das Eine dem Andern als selig in sich selbst. Erst das Geliebte und das Liebende machen das Reich der *Aphrodite* und der gewinnenden Schönheit (*καλλος*) aus. Denn nur in dieser Einheit des Zwiefachen wird das Sein der Welt ganz und damit zum Spiegel des Göttlichen.

Das Göttliche, der Gott allein kann wirklich in sich selbst selig sein, weil er zwar persönlich und in Menschengestalt erscheint, aber doch — auf eine Weise, die das griechische Geistesauge am klarsten geschaut — niemals ein Einzelnes, sondern immer das ganze Sein der Welt ist. Das wird im Folgenden deutlicher zu machen sein. Darum ist in ihm selbst die ewige Ruh und Seligkeit, die im menschlichen Bereiche nur in der Begegnung und Einswerdung des Getrennten aufscheinen kann.

So schenkt das Göttliche dem Menschen — statt aller Heilversprechungen, auf die andere Religionen so großen Wert legen — die Offenbarung seines Seins, und mit ihr, statt der Anweisung auf die Zukunft, die großen Augenblicke der Ewigkeit in seiner Gegenwart.

Scham (aidós) als heilige Scheu

Die Liebe des Menschen zur Gottheit findet hier keinen so lebhaften, herzlichen oder gar schwärmerischen Ausdruck, wie in der neueren Religion, weil sie nicht die Liebe zu dem Wiederliebenden, väterlich Sorgenden und Erlösenden ist.

Aber darum ist sie nicht weniger echte Liebe, weil kein persönliches Verlangen in ihr ist. Sie ist die Liebe des Wesens, das vom Urwesenhaften angerührt wird. Sie ist die Ergriffenheit und das Entzücken des Geistes, dem sich die Tiefe alles Seins geöffnet hat, und der aus dieser Tiefe sein eigenes Dasein neu empfängt wie aus Götterhänden. Denn in der Gestalt des Gottes, in ihr allein, ist das Sein der Welt ganz, ist Erkenntnis und Wahrheit, Subjektives und Objektives ausgeglichen und eins.

Das kann auf mehr als eine Weise dargetan werden.

Die griechische Sprache hat ein Wort, dessen Sinngehalt unerschöpflich ist, weil es der Name einer Göttin ist und eine

ganze gotterfüllte Welt bedeutet: *Αἰδώς*. Das Wort wird von uns gewöhnlich mit ‚Scham‘ übersetzt. Aber es ist nicht die Scham über etwas, dessen man sich schämen muß, sondern die heilige Scheu dem Unantastbaren gegenüber, die Zartheit des Herzens und des Geistes, die Rücksichtnahme, die Ehrfurcht, und im Geschlechtsleben die mädchenhafte Stille und Reinheit. Dies Alles aber, und noch vieles damit Verwandte, ist der Zauber einer göttlichen Gestalt, die beides zugleich ist: das Ehrwürdige und das Ehrfürchtige, das Reine und die fromme Scheu vor dem Reinen.

Αἰδώς ist bei den Königen, denen Ehre gebührt; sie heißen daher die ‚ehrwürdigen‘ (*αἰδοῖται*), ebenso aber auch der Fremdling, der auf Schutz und Gastlichkeit angewiesen ist, und die Ehegattin, der man ehrenvolle Rücksicht schuldet, ja die edle Frau überhaupt. So ist es in EURIPIDES' *Aulischer Iphigenie* (821) dem *Achill*, wie er sich unerwartet einer königlichen Frau gegenüber sieht, als begegne er der Göttin *Aidos*: ‚o Herrin *Aidos*!‘ ruft er aus. Die Göttin *Aidos* ist aber nicht nur die Reine, der nichts Unzartes und Freches nahe kommen darf, sie ist auch die keusche Zurückhaltung selbst. Im *Prometheus* des AESCHYLUS (128 ff) kommt der Chor der zarten Meermädchen zu dem am Felsen hängenden Titanen. Sie haben in ihrer Grotte die Hammerschläge gehört und ihre Mädchenscheu überwunden. Das sprechen sie mit den Worten aus: ‚der Schall des Eisens vertrieb mir die stillblickende *Aidos*.‘ Der Blick der *Aidos* ist still und gesenkt, nicht keck und herausfordernd. Aber es ist kein unfreier, befängener oder ängstlicher Blick. In der *Aulischen Iphigenie* des EURIPIDES (994) fleht *Klytaimnestra* in der äußersten Not, da ihre Tochter geschlachtet werden soll, den *Achill* um Hilfe an. Sie will sogar die Tochter selbst veranlassen, gegen alle Sitte mit ihren jungfräulichen Händen die Knie des Mannes als Schutzflehende zu umfassen, ‚durch die Mädchenscheu mit freiem Auge blickend‘.

Von der Göttin *Aidos* heißt es im *Oedipus auf Kolonos* des SOPHOKLES (1267), daß sie auch neben *Zeus* thront, als Mitsprecherin bei jeglichem Tun. In Athen hatte sie auf der Burg einen Altar (PAUSAN. 1, 17) im engeren Bezirk der *Athene*, der jungfräulichen Göttin, von der es hieß, daß *Aidos* ihre Amme

gewesen sei (Schol. AESCH. Prom. 12). Im eisernen Weltalter, sagt HESIOD (Erga 200), wenn alles Böse regiert, flieht sie, «in weißes Gewand gehüllt», aus der Menschenwelt in den Himmel, wo sie, nach späteren Zeugnissen, als Sternbild der Jungfrau glänzt.

Aber sie offenbart sich durchaus nicht nur im Menschenleben, sondern ebenso auch in der Natur. Die heilige Stille und Reinheit der von Menschenhand nicht berührten Natur zeugt von ihr. Der Euripideische *Hippolytos* (73 ff) pflückt der jungfräulichen *Artemis* den Kranz frischer Blumen «auf der unberührten Au, wo der Hirte sich scheut, die Herde zu weiden, wo nie des Eisens Schärfe eingebrochen, und nur die Biene im Frühling schwärmend ihren Durchzug hält: *Aidos* waltet hier und gießt den Tau des reinen Elements». Was hier von der *Aidos* gesagt wird, sagt ein orphischer Hymnus (51) von den Nymphen. Die Nymphen, die holden Mädchen der Feld-, Wald- und Bergeinsamkeiten und ihrer heiligen Stille, könnten alle auch *Aidos* heißen. Und wirklich wird ihre Königin *Artemis* einmal so genannt (Tityosvase, Furtwängler-Reichhold Taf. 122).

In der Heimlichkeit der Felsengrotten fühlt man die Gegenwart der stillen Göttin *Aidos*. Bei ihrem heiligen Schweigen beschwört die unglückliche *Andromeda* das Echo, ihre Klagen nicht durch den lauten Widerhall zu stören (EUR. Fr. 118):

So ist *Aidos* eine ganze Welt, im göttlichen Geiste alles Lebende und Elementare umfassend, das «Reinentsprungene» (HÖLDERLIN), Heilige und die fromme Scheu vor ihm in Einem, also in sich vollendetes Sein.

Noch deutlicher erfahren wir dasselbe bei einer anderen Gestalt.

Das Freudige (*charis*)

Charis ist, wie der Name sagt, das Freudige.

Auch die Verehrung der Chariten — denn die *Charis* tritt, ähnlich den *Musen* und *Horen*, bald in der Einzahl, bald in der Mehrzahl (gewöhnlich in der Dreiheit) auf — ist an ihren

Hauptkultstätten uralt. HERODOT (2, 50) rechnet sie zu den pelagischen Gottheiten, deren «Namen» nicht aus Ägypten gekommen. Im böotischen Orchomenos, wo ihr Gottesdienst auf den sagenhaften König *Eteokles* zurückgeführt wurde, vertraten unbehauene Steine, angeblich vom Himmel gefallen, die späteren Götterbilder (PAUS. 9, 38). Man feierte ihnen dort die Charitiesien mit musischen Agonen. Auf dem Wege von Sparta nach Amyklai, beim Flusse *Tiasa*, war ein Heiligtum der zwei Chariten namens *Phaenna* und *Kleta*, wofür das Zeugnis des alten Dichters ALKMAN angeführt wird (PAUSAN. 3, 18, 6); als Gründer nennt man den *Lakedaimon*, Sohn der *Taygete*. In Elis sah PAUSANIAS (6, 24, 6) alte Schnitzbilder der Chariten mit vergoldeten Gewändern, Gesicht, Hände und Füße aus weißem Stein; in den Händen trug die eine eine Rose, die mittlere einen Astragal, die dritte einen Myrtenzweig. In Attika hat nach PAUSANIAS (1, 22, 8) schon der halbmythische Sänger *Pamphos* ein Lied auf die Chariten verfaßt. Am Eingang der athenischen Akropolis standen die Bilder der drei Chariten, angeblich ein Werk des SOKRATES (PAUS. 9, 35, 7). Die Gruppe der drei sich umfangenden tanzenden Mädchen, die wir mit dem römischen Namen *Gratien* zu nennen pflegen, ist uns aus späteren Darstellungen wohlbekannt. Sie waren in älterer Zeit bekleidet, wie noch von jener Gruppe der Akropolis ausdrücklich gesagt wird.

Nach HESIOD (Theog. 907 ff) waren sie Kinder der *Okeanos*-tochter *Eurynome* und des *Zeus* und hießen *Aglaiä*, *Euphrosyne*, *Thalia*. Die Abstammung von Mutterseite her knüpft sie an Urgöttliches an.

Das schönste Zeugnis ihres Wesens und ihrer Gaben ist die 14. Olympische Ode PINDARS für den Sieg des Orchomeniers ASOPICHOS.

«Ihr sangesberühmten Königinnen des reichen Orchomenos, . . . hört, da ich bete.
Denn mit euch erfüllt sich das Freudige
und Süße alles den Menschen, wenn einer
ein wissender, ein schöner, ein glanzvoller Mann ist.
Feiern doch auch die Götter ohne die hochheiligen
Chariten ihre Reigen und Festmähler nicht, sondern

aller Werke Walterinnen im Himmel, neben den Goldbogenträger, den Pythischen Apollon, eure Throne setzend, heiligen sie des Olympischen Vaters ewige Ehre.»

Und derselbe Dichter sagt (Nem. 4, 6): «Länger als Taten lebt das Wort, das mit der Chariten Gunst die Zunge aus der Tiefe des Herzens schöpft.»

Sie verleihen allem Menschenwerk den Glanz des Reizvollen und Schönen. Daher heißt es von dem göttlichen Metallkünstler *Hephaistos*, daß eine *Charis* seine Gattin (*Ilias* 18, 382; nach *HESIOD*, Theog. 945, *Aglaia*, «die jüngste der Chariten»). In Delos trug das *Apollonbild* die drei Chariten auf der ausgestreckten Hand. Die *Françoisvase* zeigt sie als Begleiterinnen des Wagens, auf dem *Apollon* und *Artemis* fahren. Die Dichterin *SAPPHO* ruft sie an (fr. 90): «Herbei nun, ihr zarten Chariten und süßgelockten Musen!» Die Musen sind ihre Schwestern, wie sie, von *Zeus* erzeugt, wie sie immer singend, tanzend und spielend. Der alternde *EURIPIDES* läßt in der *Heraklestragödie* den Chor die unvergeßlichen Worte singen (674):

«Nimmer aufhören will ich,
Musen und Chariten zu einen
Im lieblichsten Bunde;
Niemand leben den Musen fern,
Immer im Glanz der Kränze sein.
Auch der alternde Sänger tönt noch
Göttliches Gedenken (*Μναμοσύναν*).»

Berühmt ist das Lied, das die Chariten und Musen bei der Hochzeit des *Kadmos* und der *Harmonia* gesungen haben sollen (Theog. 15): «Was schön ist, das ist liebwert, was nicht schön aber nicht liebwert.»

Wie die künstlerischen Werke der Menschen, so sind auch die Stunden des süßesten Wohlseins von den Chariten gesegnet. *Hypnos*, der Gott des sanften Schlafes, wünscht sich in der *Ilias* (14, 275) «eine der jüngeren Chariten», die *Pasithea*, zur Gattin.

Aber auch im Leben der Menschen untereinander spendet

die *Charis* das Erfreuende. Das gilt für jede Art von *Gunst* und *Gewährung*, insbesondere in der Liebe von Mann und Frau. Daher nennt die Dichterin *SAPPHO* ein noch kindliches Mädchen *ἄχαρις* (d. h. ohne *Charis*), weil es noch zu jung ist, um Liebe zu fühlen und zu schenken (*PLUT.* Amat. 5). *Chariten* und *Himeros* (der Gott des Liebreizes und Liebessehns) wohnen nach *HESIOD* (Theog. 64) nachbarlich bei den Musen. *Pandora*, das verführerische Urweib, das *Zeus* den Menschen schickt, schmücken, wie derselbe *HESIOD* erzählt (Erga 73), die *Chariten* und die mit *Aphrodite* verwandte *Peitho* mit goldenen Reifen. Von liebreizenden, schönen Frauen heißt es im Frauenkatalog *HESIODS*, daß sie den Glanz der *Chariten*, von den *Chariten* die Schönheit haben (fr. 21. 94, 6. 128, 1). Daher werden die *Chariten* oft mit *Aphrodite* zusammen genannt (*PIND.* Pyth. 6, 2. *ARISTOPH.* Pax 41. *QUINT.* SMYRN. 5, 72 u. a. m.).

Aber nicht nur den Menschen begnadet *Charis*, macht ihn schön, liebenswert, geistreich und glücklich. Auch in der Natur offenbart sie sich, im fröhlichen Wachstum und Blühen, in dem herzerfreuenden Zauber des Frühlings. *PLUTARCH* (qu. Gr. 36) erzählt uns von dem uralten Brauch der Frauen in *Elis*, den *Dionysos* mit einem Liede herbeizurufen, daß er komme in den *Elischen Tempel*, den heiligen, mit den *Chariten*.

Die *Welt der Chariten* zeigt aber ihr Wesen erst ganz, wenn man versteht, daß die «Huld», die hier eine göttliche Gestalt ist, nicht bloß das *Anmutig-Reizende*, *Schenkend-Beglückende* bedeutet, sondern auch die *Freude* und *Erkenntlichkeit* des *Beglücktseins*, des *Beschenktseins*. Es ist (wie die bekanntesten sprachlichen Wendungen jedem zeigen können) das *wunderbare Reich des Schenkens und Dankens in Einem*, des *liebevollen Gebens* und *liebevollen Nehmens*, wo *Recht* und *Gerechtigkeit*, *Anspruch* und *Genugtuung* keinen Zutritt haben, das *Reich der Gnadenfülle*. Wahrhaftig eine ganze Welt, in der das *Subjekt* und das *Objekt* beide eines sind, aufgehoben in den göttlichen Glanz eines höheren Seins.

Die Götter sind keine «Personifikationen».
Sie öffnen den Blick für das Wesenhafte und Wahre

Von der Art der im Vorhergehenden betrachteten Gottheiten gibt es noch eine große Anzahl, wie z. B. *Dike* und *Themis*, «Recht» und «Rechtssetzung», *Eirene*, «Frieden», *Plutos* (*Pluton*), «Reichtum» u. s. f. Auf sie kann hier nicht näher eingegangen werden. Ehe wir aber zu den großen Gottheiten, von denen die mit den Chariten verwandte *Aphrodite* die erste sein soll, übergehen, ist ein Wort nötig über den Unterschied der beiden Kategorien und zugleich damit über das Wesen der göttlichen Gestalten überhaupt.

Man nennt solche Göttergestalten wie *Aidos* oder *Charis* «Personifikationen», weil ihre Namen als abstrakte Begriffe in der Sprache vorkommen. Und doch läßt sich manchmal nachweisen oder wahrscheinlich machen, daß der Göttername das Ursprüngliche, der abstrakte Begriff also erst von ihm ausgegangen ist. Hat man sich doch längst gewöhnt, von «Personifikation» zu reden, als wäre das ein ganz natürlicher Vorgang, während man sich doch wundern müßte, wie etwas, das seinem Wesen nach unpersönlich ist — ein Abstraktum — ins Persönliche erhoben werden kann. Man braucht sich die Frage nur einmal zu stellen, um sofort zu antworten, daß dies undenkbar ist. Noch heute ist die Dichtersprache voll von solchen persönlichen Gestalten. Wenn *HÖLDERLIN* den «Frieden» als Gott anredet und ihm huldigt, hat er etwa einen abstrakten Begriff «personifiziert»? Wir setzen noch heute der «Gerechtigkeit», der «Freiheit» götterähnliche Standbilder. Und wenn etwa in dem berühmten Volksschauspiel «Jedermann» der «Glaube» als himmlische Gestalt auftritt, ist es eine Personifikation, von der die Zuschauer so tief ergriffen werden?

Es gibt in Wahrheit gar keine «Personifikation», sondern nur eine Entpersonifizierung; wie es auch keine «Mythenbildung» gibt, sondern nur eine Entmythisierung; und wie es, nach dem bedeutenden Worte *SCHELLINGS*, sinnlos ist, zu fragen, wie der Mensch zu Gott gekommen sein kann, während nur zu fragen ist, wie er sich von ihm entfernen konnte.

Die mythische Gestalt ist ein Urphänomen. Nur weil die Be-

griffe «Sieg», «Frieden», «Freiheit», «Gerechtigkeit», «Liebe» usw. ursprünglich mythische, göttliche Gestalten sind, können sie zu allen Zeiten in Dichtung und Kunst als übermenschliche Wesen wieder hervortreten.

So bestätigt uns die Sprache selbst, im Verein mit der bildenden Kunst, die Wahrheit des dem *THALES* beigelegten Ausspruches: «alles ist voll von Göttern».

Dieses Wissen von einer Götterfülle, die nicht nur in der Welt wohnt, sondern die Welt *ist*, hat mit Pantheismus nichts zu tun. Alles, was wesenhaft und wahr ist, möchte man sagen, offenbart eine Gottesgestalt. Aber das Umgekehrte ist richtiger: die Gottesgestalten sind es, die alles Wesenhafte und Wahre offenbaren. Schon hier sehen wir, was später noch deutlicher werden wird, daß die Griechen nur darum so tiefe Blicke in die tausend Schatzkammern des Seins tun durften, weil ihre Göttergestalten ihnen die Augen geöffnet hatten.

Bei allen den Gottheiten, von deren Art hier Beispiele gegeben worden sind, kehrt das göttliche Wunder der Aufhebung des Subjektiven und Objektiven in der Einheit wieder. Und alle, so begrenzt sie erscheinen mögen, solange wir uns nur an die begriffliche Bedeutung des Namens halten, dehnen ihr Reich, je weiter wir zu sehen imstande sind, um so weiter aus, bis zum Ganzen der Welt und des Daseins.

Über ihnen aber richten sich erhabene Göttergestalten auf, von denen im Folgenden die Rede sein soll. Sie nehmen ihnen nicht ihre eigenständige Bedeutung; sie ist in ihr größeres Sein mitaufgenommen.

Auch sie sind gewissermaßen Repräsentanten eines bestimmten Umkreises der Welt und des Daseins; aber das, was sie durch ihr Sein offenbaren, ist so groß, so mächtig, so vielfältig, und nimmt alle Weiten und Tiefen der Wirklichkeit so in Anspruch, daß jede dieser Gestalten für sich allein das ganze Göttliche zu sein scheint.

Sie sind in allen Seinskreisen, im Kosmischen, im Elementaren, im Pflanzlichen und im Tierischen mit ihrer göttlichen Größe gegenwärtig und machen sie zum Spiegel ihres eigenen Wesens, um schließlich in der Menschengestalt sich selbst zu offenbaren. So kann eine jede dieser Gottheiten, unbeschadet ihrer höheren Gestalt, das Tier oder die Pflanze nicht bloß

neben sich haben, sondern selbst als Pflanze oder Tier erscheinen und verehrt werden. Der Rationalist mag das Fetischismus nennen. Der Einsichtige wird verstehen, daß hier nicht das Göttliche herabgezogen wird, sondern sein unendlicher Hintergrund durch die Lebewesen hindurchleuchtet und zu heiliger Andacht zwingt.

Diese großen Götter, denen wir uns im Folgenden zuwenden, weisen schon durch ihre Namen darauf hin, daß ihre Verehrung viel älter ist als das eigentliche Griechentum. Das gilt auch für den Himmels- und Allgott *Zeus*, dessen Name griechisch ist. Seine Religion gehörte, wie Inder, Italiker und Germanen bezeugen, schon der indogermanischen Urzeit an, und wurde von den Griechen aus dem Norden mitgebracht bei ihrer Einwanderung in das Land, mit dessen Urbevölkerung sie sich vermischten.

Wenn wir auch in den meisten Fällen nicht viel von den Vorstellungen wissen, die sich an diese Gestalten knüpften, ehe sie griechische Götter wurden, so dient das Wenige doch, im Zusammenhang mit den religiösen Anschauungen des vorde-orienten, dazu, den echtgriechischen Gottesgedanken von den Glaubensformen anderer Völker zu unterscheiden.

Aphrodite, *Apollon* und *Artemis*, *Hermes* u. s. w., wie sie sich auch in vorgriechischer Zeit ihren Verehrern dargestellt haben mögen, sind einmal in neuer Offenbarung erschienen, so wie *HOMER*, unser ältester und für alle Zeiten maßgebender Zeuge sie gesehen hat. Ihre Erscheinung gehört zu den entscheidenden Erleuchtungen des griechischen Geistes. Es ist völlig sinnlos, den Glauben an sie aus den Daseinsbedingungen und der Geisteshaltung des frühen Griechentums erklären zu wollen. Was wir griechische Geisteshaltung und Lebensgestaltung nennen, ist gar nichts anderes als die Selbstoffenbarung solcher Götter wie *Zeus*, *Athene*, *Apollon*. Sie sind es, die das Griechentum zu dem gemacht haben, was es ist. Alle seine vielbewunderten Werke und Erkenntnisse sind im letzten Grunde Ausstrahlungen der ihnen, und ihnen allein geschenkten Gottesoffenbarung.

Göttliche Vielheit und Einheit

Die Vielgötterei der griechischen Religion, an der die Andersgläubigen Anstoß nehmen, steht nicht im Gegensatz zum *Monotheismus*, sondern ist vielleicht seine geistreichste Form.

Was auch im einzelnen Fall von den göttlichen Schickungen gesagt werden mag, die Summe ist doch immer, daß der Wille des *Zeus* alles gefügt hat. Er ist also von einziger, allumfassender Größe. Und die Einheit des Göttlichen kommt schon bei *HOMER* in den immer wiederkehrenden Wendungen zum Ausdruck, daß «die Götter» oder daß «Gott» über allem walte.

Aber die Griechen wären nicht das Volk des lebendigsten Geistes gewesen, wenn ihnen nicht die wunderbare Vielfältigkeit des Seins von einer Mehrzahl verschiedenartiger Gestalten des Göttlichen erzählt hätte, die alle unendlich und ewig sind, aber nur zusammen das ganze Göttliche ausmachen. Und sie hielten es, wie ein Alter sich ausdrückte, für frömmere, das Göttliche, wo und wie es sich offenbarte, in seiner ganzen Herrlichkeit zu verehren, als alles daran zu setzen, diese mannigfaltigen Offenbarungen auf ein einziges Wesen zurückzuführen. Denn der knechtische Gedanke göttlicher Eifersucht, die nichts neben sich dulden will, lag ihnen ganz fern.

Und doch ist diese göttliche Vielheit kein bloßes Nebeneinander verschiedener, sich widersprechender Gottheiten. Jeder Olympische Gott hat seinen eigenen von allen andern verschiedenen Charakter, so wie die Reiche der Weltwirklichkeit nicht miteinander auszugleichen sind; und dennoch bilden sie eine Einheit, die der griechische Mythos tiefsinnig darstellt.

Die großen Olympier bilden eine Familie unter dem Vater bzw. dem ältesten Bruder *Zeus*, der «König» heißt. Seine Schwester *Hera* thront als Gattin neben ihm; die Brüder *Poseidon* und *Hades*, der Meergott und der Gott des Totenreiches, teilen sich mit ihm, als dem älteren (so bei *HOMER*, *Ilias* 15, 204; bei *HESIOD*, *Theog.* 454 ff heißt er der jüngste, aber klügste und mächtigste) in die Herrschaft über die Welt, aber so, daß sie seinem Willen nicht entgegenhandeln können. *Apollon*, *Artemis*, *Athene*, *Hermes*, *Aphrodite* und andere sind seine Kinder, *Leto*, *Apollons* Mutter, und andere seine Ver-

wandten von *Gaia*, der Erdgöttin, her, der Urmutter des lichten Göttergeschlechts.

Man hat in dem Olympischen Königreich des *Zeus* eine Übertragung des menschlichen Königtums sehen wollen; aber es hat auf Erden nie etwas Vergleichbares gegeben. Vielmehr ist diese Götterfamilie als der grandioseste Ausdruck der Einheit des Göttlichen in seiner grenzenlosen Mannigfaltigkeit zu erkennen und zu verehren. Wie auch die Vorzeit über die Herkunft der einzelnen Götter gedacht haben mag, in der Olympischen Religion ist Einer, der himmlische *Zeus*, im eigentlichsten Sinne der Vater. Er ist es also, von dem sie, als Weltgestalten, ihr Sein haben. *Aphrodite*, die nach der uralten, in der Hesiodischen Theogonie erhaltenen Vorstellung aus dem im Meere von Schaum umwogten Zeugungsglied des Urgottes *Uranos* geboren worden, ist nun Tochter des *Zeus* (zuerst Ilias 5, 312) und der *Dione*. Die *Moiren*, von denen die Urgeschichte der Theogonie weiß, daß die Göttin der Nacht sie aus sich, ohne Vater, zur Welt gebracht (HESIOD 217), werden zu Töchtern des *Zeus* und der *Themis* (HESIOD 909) und steigen damit zu höherem Range (HESIOD 904 ff) empor. So hat er die *Horen* und die *Chariten* erzeugt (HESIOD 901 ff). Die uralte Totenkönigin *Persephone* ist seine Tochter von *Demeter* (HESIOD 912). Auch die *Musen*, von denen man noch eine ältere Abstammung, nämlich von *Uranos* und *Gaia*, kannte (ALKMAN und MIMNERMOS, vgl. ARISTARCH in SCHOL. PIND. Nem. 3, 16; DIODOR 4, 7; PAUSAN. 9, 29, 4), haben ihn zum Vater (HESIOD 915), und sind von ihm, wie es in dem berühmten Zeushymnus PINDARS hieß (s. o.), erzeugt worden, nachdem er die Welt neu geordnet hatte und das Schöpfungswerk zu seiner Vollendung einer göttlichen Stimme bedurfte, es zu künden und zu preisen. Ja schließlich (HESIOD 924) hat er *Athene*, die gewaltige Göttin der sinnvollen, mannhaften Tat, aus seinem eigenen Haupte geboren. Wie wahr es ist, daß er der Allvater heißen darf, zeigt nichts so deutlich, als daß auch die zahllosen *Nymphen*, die holden Göttinnen der Fluren, Bäume, Quellen und Berge, allgemein seine Töchter genannt werden (HESIOD fr. 171, 5 u. a.), obgleich HESIOD (Theog. 187. fr. 198) noch von urtümlicherer Abkunft weiß.

Selbst die Urgötter, das alte titanische Erdgeschlecht, des-

sen Protest und Kampf gegen die Olympier noch in der *Tragödie* nachzittert, hat er zwar nicht in seine Familie aufgenommen, aber nachdem sie durch seine Übermacht gewaltsam überwunden waren, aus ihren Banden gelöst und Frieden mit ihnen geschlossen, so daß auch sie seinem Reiche eingegliedert sind und verehrungswürdig in seiner Tiefe wohnen dürfen — wie anders als die vom Lichtreich überwundenen Urgötter anderer Religionen, die der Verdammnis und Ver-teufelung anheimfallen mußten!

Diese Einheit des göttlichen Reiches unter *Zeus*, der als König und Vater alles in sich zusammenfaßt, ist von ganz anderer Art als die monotheistische Alleinherrschaft, die um sich herum nur Diener und Beauftragte hat. Die Einzelgottheiten, weit entfernt, bloße Organe des höchsten Willens zu sein, können zwar spezielle Aufträge von *Zeus* erhalten und dürfen seinem Plane nicht zuwiderhandeln; aber sie sind und bleiben im vollen Sinne Götter, in deren Ewigkeit sich das Weltall mit seinen Seinsgestalten spiegelt. Sie sind und bleiben die erhabenen Repräsentanten der Welt- und Daseinsreiche, die Offenbarungen ihrer göttlichen Tiefe, durch die ein jedes von ihnen unendlich und in seiner Art das Ganze des Seins und der Gottheit ist.

Aber es gibt auch noch eine lebendige *Erfahrung* der göttlichen Einheit des Vielgestaltigen, die auch wir — da die Welt in ihrer ungeheuren Mannigfaltigkeit diese Einheit ist — den Griechen nachempfinden können: die Gotterfülltheit alles Seins, wo *Aphrodite* lächelt, *Apollons* herrliches Auge leuchtet, *Artemis* mit den *Nymphen* tanzt und jagt, *Athene* zu Taten ruft, *Hermes* geistert, und *Dionysos* in seliger Trunkenheit zu den Sternen blickt — das alles ein einziges göttliches Leben, die *eine* göttliche Wahrheit des Seins, gleich einer Sinfonie mit ihrem Ernst und Spiel, ihrem abgründigen Dunkel und ihrem majestätischen Glanz, die nach MOZARTS bekanntem Wort alle in Einem da sind.

Dieses Wissen eröffnet kein Nachdenken und Spekulieren, sondern nur der große *Augenblick*, wo man mit NIETZSCHE sagen könnte: «Ward meine Welt nicht eben vollkommen?»

Was aber hält sie zusammen?

Eben der Geist des vollkommenen Augenblicks!

Man kann ihn auf griechisch *Zeus* nennen — oder mit einem noch größeren Namen.

Wenn *Zeus* auf griechischen Malereien die Schale mit der Opferspende ausgießt, so opfert er dem Urgöttlichen, das alles umfaßt und trägt, auch die Götter, und keinen Namen mehr hat, wenn man es nicht im griechischen Sinne *Gaia* (Erde) nennen will, die Uranfängliche, die den Himmel aus sich geboren hat (HESIOD, Theog. 126), oder, wie HÖLDERLIN, «Natur», «die älter denn die Zeiten und über die Götter des Abends und Orients ist».

Liebe statt Wille und Gehorsam

Von den Einzelgöttern und dem Urgöttlichen, das sie zusammenfaßt, müssen wir lernen, was das Göttliche für den Griechen ist, wie es sich dem griechischen Menschen dargestellt hat, im Unterschied von der Kunde, die andere Menschenarten empfangen haben.

Danach ist noch nie im Ernste gefragt worden, und das ist doch die Grundfrage, die an das Griechentum zu stellen ist, die Frage, mit deren Beantwortung alle Erscheinungen der griechischen Kultur ihren Wesensgrund enthüllen.

Man sucht die griechische Gottesoffenbarung vergeblich im Kreis der Religionen, die dem neuzeitlichen Menschen etwas zu sagen haben. Schuld daran ist nicht nur der mißverständliche griechische Polytheismus, sondern noch mehr die angebliche Vermenschlichung des Göttlichen. Darüber ist im Vorhergehenden schon Wesentliches gesagt worden. Nun aber soll gezeigt werden, wie gerade in dem entscheidenden Punkte die griechische Gottesvorstellung die am wenigsten «menschliche» von allen ist. Was ist «menschlicher» als das Herrschertum, der Wille zur Macht, die Forderung unbedingter Unterwerfung, die Eifersucht und Unduldsamkeit?

Der griechische Gott ist kein Herr, kein gebieterischer Wille. Er verlangt, als Gott, Anerkennung und Ehrerbietung, aber keine Parteinahme, keinen unbedingten Gehorsam, und am allerwenigsten blinden Glauben. Die sittlichen Verhaltensweisen sind keine Gebote seines Willens, dem der Mensch

sich unterwerfen muß, sondern Realitäten, die ihre Wahrheit und ihren Wert in sich selbst tragen und durch sich selbst Achtung, ja Liebe erwecken. Wenn sie bei PLATON als «Ideen», d. h. Gestalten dem Reiche des ewigen Seins angehören und die Liebe es ist, die die Menschenseele zu ihnen emporzieht, so ist die Sprache dem schon vorangegangen, indem sie die Gerechtigkeit und alle anderen Tugenden als lebendige, im Grunde göttliche Gestalten gesehen hat. Und sie traten ja bekanntlich auch in der Religion, und vielfach im Kulte neben die großen Götterpersonen.

Hier zeigt sich einer der Hauptunterschiede zwischen der altgriechischen Religion und der christlichen, in der der *Wille* und der *Gehorsam* eine Rolle spielen, die dem griechischen Geiste ganz fremd war. Besitzt die griechische Sprache doch nicht einmal ein Wort für das, was der neuzeitliche Mensch unter dem Willen versteht. Der Grieche ist, wie wir noch deutlicher sehen werden, überall Realist, wo die neuere Zeit subjektiv denkt. Die Regeln des Verhaltens und des Handelns sind ihm Vollkommenheiten, die zur Ökonomie des Daseins und der Welt gehören und daher nicht an Willen und Gehorsam, sondern an Einsicht und Erfahrung appellieren.

Die Tragweite des Gegensatzes kann eine Gegenüberstellung von AUGUSTIN und PLOTIN deutlich machen. AUGUSTIN erklärt (de civ. dei 19, 25), wer die Tugenden um ihrer selbst willen achte und liebe, und nicht allein aus Gehorsam gegen den Willen des wahren Gottes, der sei vielmehr lasterhaft als tugendhaft zu nennen. Dieses Urteil wirkt noch bei KANT nach, wenn er das Recht tun aus Neigung statt aus gehorsamer Unterwerfung unter das Gesetz nicht als Tugend gelten läßt.

Wie anders PLOTIN, der in der Zeit des mächtig werdenden Christentums der griechischen Geisteshaltung noch einmal den lebendigsten Ausdruck gegeben hat. In seiner Schrift über das Schöne (Enn. I, 6, 4 f) sagt er: «Wie man über das Schöne der sichtbaren Dinge mit keinem Blindgeborenen sprechen kann, so kann man sich auch über den Strahlenglanz der «Tugend» (ἀρετή) mit keinem verständigen, der nicht gesehen hat, wie schön das Antlitz der Gerechtigkeit und der *Sophrosyne* ist, viel schöner als der Abend- und Morgenstern. Sehen muß man und sich freuen und in Entzückung außer

sich geraten; Staunen muß sein und süßes Erschrecken und Sehnsucht und Liebe... Sie *sind* wirklich, diese (übersinnlichen) Dinge, und erscheinen, und wer die je gesehen hat, kann nichts anderes sagen, als daß sie die wahrhaft Seienden sind.»

Also *Liebe*, allmächtige Liebe, statt *Wille* und *Gehorsam!*

Was hier in echt platonischer Sprache ausgesagt wird, hat die griechische Frömmigkeit von jeher gewußt. Ihr stand es frei, die ewigen Gestalten als göttlich, wie sie es sind, zu lieben und zu ehren, weil sie nicht in Angst vor einem eifersüchtigen Herrscher zu sein brauchte, der sich beleidigt fühlt, wenn nicht seiner Person allein alles gedankt wird.

Aber das Edle, das mit eigener Göttlichkeit die Menschenseele ergreift, ist zugleich der Charakter der großen Göttergestalten. Mag der Mythos auch manches von ihnen erzählen, was der bürgerlichen Moral anstößig erscheint, so sind sie doch immer groß und von erhabener Hoheit und in ihrem Zorn ebenso verehrungswürdig, wie in dem himmlischen Zauber ihres Lächelns und ihrer schenkenden Huld. Sie sind *keine Gesetzgeber*, sondern *leuchtende Ideale*. Und bis in die Spätzeit hinein bleibt es der unvergleichliche Vorzug der griechischen Religion, daß die großen Gottheiten sich zu allererst den königlichen Helden geoffenbart haben. Denn *Athene* ist die Göttin eines *Achilleus*, eines *Odysseus*, und so die anderen.

Man schaue den Bildern dieser Gottheiten ins Angesicht und frage sich, ob die Menschengestalt, von der es heißt, sie sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, jemals edler, reiner, leuchtender und göttlicher gesehen worden ist als hier.

*Wesen der griechischen Gotteserfahrung:
Offenbarung des unendlichen Reichtums des Seins*

Wie diese Gottheiten dem Menschen den wahren Adel, die echte Größe nicht durch Gebote und Lehren, sondern durch ihr bloßes Sein offenbaren, so eröffnen sie ihm durch dieses Sein auch die Tiefen und Weiten der Welt.

Damit treffen wir *das Wesen der griechischen Gotteserfahrung*.

Die Götter zeigen dem, der ihnen ins Antlitz blickt, den unendlichen Reichtum des Seins.

Sie zeigen ihn ein jeder nach seiner besonderen Art: *Apollo* zeigt das Sein der Welt in seiner Klarheit und Ordnung, das Dasein als Erkenntnis und wissenden Gesang, als Reinheit von dämonischen Verstrickungen. Seine Schwester *Artemis* offenbart eine andere Reinheit von Welt und Dasein, die ewig jungfräuliche, spielende und tanzende, den Tieren befreundete und sie fröhlich jagende, die kühl abweisende und hinreißend bezaubernde. Aus *Athenes* Augen blitzt die Herrlichkeit der männlich-sinnvollen Tat, des Ewigkeitsaugenblicks alles siegreichen Vollbringens. Im Geiste des *Dionysos* tritt die Welt als Urwelt ans Licht, als uralte Wildheit und grenzenlose Beseligung. Im Namen *Aphrodites* ist die Welt golden, alle Dinge zeigen das Gesicht der Liebe, des göttlichen Zaubers, der zur Hingabe einlädt, zur Verschmelzung und Einswerdung.

So könnten wir fortfahren. Aber diese Bilder genügen. Sind das nicht alles Urgestalten des unendlichen Lebens der Welt, seiner Entzückungen und seiner dunklen Geheimnisse? Die *Weltwirklichkeiten* sind also in Wahrheit nichts anderes als Götter, göttliche Gegenwärtigkeiten und Offenbarungen. Eine jede ist in allen ihren Sphären und Stufen des Gottes voll, der sich im Elementischen wie im Pflanzlichen und Tierischen bezeugt und in der Höhe im Menschenantlitz zeigt. Und immer ist es die *ganze Welt*, die einer der Götter eröffnet. Denn in seiner besonderen Offenbarung sind alle Dinge beschlossen.

Die «alten» Götter und die großen Olympier

Und nun wenden wir uns wieder einzelnen Göttergestalten zu, jetzt aber den *großen Olympiern*. Ihre deutlich gezeichneten Bilder sollen das bisher allgemein Gesagte anschaulicher machen und bestätigen.

Da wir mit der Göttin *Charis* geschlossen haben, beginnen wir mit der verwandten, aber viel größeren und umfassenden *Aphrodite*.

Sie zeigt uns mit besonderer Deutlichkeit, daß die im eigentlichen Sinne griechische Religion aus einer älteren und wesentlich anderen Gottesverehrung hervorgegangen ist.

Wie namentlich die *Hesiodische Theogonie*, aber auch die *Tragödie* zeigen kann, wußten die Griechen von einer vorzeitlichen Götterwelt, die von *Zeus* und den *Olympiern* überwunden worden ist. Das waren die sogenannten *Titanen*, Kinder des *Uranos* und der *Gaia* (HESIOD, Theog. 132 ff), späterhin als ungestüme und trotzig Mächte charakterisiert, von deren Auseinandersetzung mit *Zeus* die *Prometheussage* das berühmteste Zeugnis ist. Auf das Wesen dieser 'alten Götter' näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Unter ihnen waren auch Gottheiten des alten Orients. *Zeus* ist, wie sein Name sagt, ein den indogermanischen Griechen ureigener Gott. Aber ebenso deutlich verraten andere Götter, und zwar so große wie *Apollon*, durch ihre trotz aller Versuche undeutbaren Namen, daß sie schon der vorgriechischen Kultur angehört haben. Sie alle aber sind, wie schon gesagt, einmal neu erschienen. Das bedeutet es, wenn der Mythos erzählt, daß *Zeus* die Urgötter überwunden, die Welt neu geordnet, und den nunmehr regierenden Göttern, als seinen Kindern und Verwandten, ihre Ehren zugeteilt habe (HESIOD, Theog. 881 ff). Als sie sich dem griechischen Menschen in Olympischer Gestalt zeigten, war er Grieche im eigentlichen Sinne geworden und seine weltgeschichtliche Rolle entschieden.

Von dieser Selbstoffenbarung der Olympischen Götter berichtet uns keine Überlieferung. Zu der Zeit, als die Homerischen Epen entstanden, waren sie längst die unbestrittenen Herrscher der Welt, und daß sie einmal ihre Alleinherrschaft erkämpfen mußten, nur noch eine dunkle Sage.

Aphrodite

So ist *Aphrodite* aus dem Orient nach Griechenland gekommen. Wir kennen sogar noch den Weg ihrer Einwanderung. Einer ihrer ältesten und berühmtesten Namen, *Kypris*, weist auf die Insel Cypern mit ihren uralten Heiligtümern der Göttin hin, und wir hören (HERODOT 1, 105), daß die Kyprier selbst

ihren Aphroditekult von Askalon ableiteten. Es war die große Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin der Babylonier, Phönizier, und anderer Asiaten, die 'Himmelskönigin', deren Verehrung durch israelitische Frauen dem Propheten JEREMIA ein Greuel war.

Mag sie in Griechenland mit einer alteinheimischen Göttin zusammengetroffen und verschmolzen sein, jedenfalls hat sie den Griechen ein völlig neues, 'olympisches' Gesicht gezeigt.

Jetzt ist sie nicht mehr 'Himmelskönigin'. Aber während die anderen großen Götter von Vater Himmel und Mutter Erde abstammen, ist sie, 'die Wonne der Menschen und Götter' (*hominum dirumque voluptas*: LUCREZ), vom Himmelsgott als letzte Blüte seiner Manneskraft im Meere erzeugt worden.

Als sich der gewaltige *Uranos* einst, so erzählt HESIOD (Theog. 176 ff), im Dunkel der Nacht liebend über die Erde breitete — zum letzten Mal, denn *Kronos* lauerte ihm auf und verstümmelte ihn, da fiel sein abgehauenes Zeugungsglied in das ungeheure Meer, wo weißer Schaum um das göttliche Fleisch aufschwoll und ein wundersames Mädchen aus ihm aufstieg, das an der Insel Cypern landete. Wie sie den Boden betrat, blühte die Erde unter ihren Füßen. *Eros* und *Himeros*, die Liebesgenien, umschwebten sie bei der Geburt und auf dem Weg zu den Göttern. Ihr Anteil an den Götterehren hieß: 'Mädchengeplauder und Trug und süße Wonne, Umarmung und Kosen'.

Welch ein Bild! Ähnlich hat PHIDIAS auf der Basis des berühmten Zeusbildes in Olympia den Aufstieg der Göttin aus dem Meere dargestellt (PAUSAN. 5, 11, 8); hier nimmt *Eros* die Meergeborene auf, *Peitho* bekränzt sie, während ringsum die großen Götter zuschauen. Wer denkt da nicht an das schöne Relief des Thermenmuseums in Rom?

Auch als *Aphrodite* Tochter des *Zeus* und der *Dione* wurde (Ilias 5, 312. 370), war ihr Ursprung aus dem Wasser nicht ganz vergessen; denn *Dione* ist eine der Töchter des *Okeanos* (HESIOD, Theog. 353).

Die Göttin der Schönheit und Liebe, das 'Ewig Weibliche' steigt aus dem Meere auf!

SCHILLER hat die Bedeutung dieses Mythos wohl verstanden, wenn er sagt:

«Jede irdische Venus ersteht wie die erste des Himmels,
Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.»

Das Urweibliche ist mit dem ewigen Urgrund anders und tiefer verbunden als das Männliche. Darum läßt der Mythos es aus dem Urwasser geboren werden, aus dem *Pontos*, den *Gaia* im Anfang aller Dinge aus sich selbst, ohne Zeugung, gebar (HESIOD, Theog. 131). Aus dem Meere ist alles Lebendige entsprungen, aus ihm, wie seine Geister und Götter bezeugen, die Weisheit und Prophetie. In seinen Tiefen ist *Dionysos* heimisch. Die zauberischste seiner Geburten aber ist die *Liebe*. Gleich sie nicht dem himmlischen Lächeln der Meeresstille?

Aphrodite ist die Liebe — aber nicht wie *Eros*, den die Theogonie neben dem *Chaos* als zeugende Urpotenz kennt und der später ihr Sohn heißt, der *Eros*, der nach PLATON an sich arm ist und sehnsüchtig nach der Fülle des Schönen, um in ihm zu zeugen. Sie ist der Reichtum selbst, das überflüssige Gold, die Kostbarkeit der Welt, die immer nur schenkt und durch Schenken nicht ärmer wird, das Geliebte, das in sich selbst selig scheint, und bereit ist, dem Glücklichen die Arme zu öffnen.

Obwohl die Liebesfreuden ihr «Werk», ihr «Geschenk» sind, und geradezu ihren Namen tragen dürfen, ist sie doch ihrem Wesen nach nicht das Liebende, sondern das Geliebte, nicht das Inbesitznehmende, wie *Eros*, sondern das zum Entzücken Hinreißende. Darum umfaßt ihr Reich alle Wonnen, von der geschlechtlichen Liebe bis hinauf zu dem himmlischen Zauber des ewig Schönen. Alles, was wir liebenswürdig nennen, sei es Gestalt oder Gebärde, Rede oder Tun, hat von ihr den Namen (*ἐπαφροδίτος*, *venustus*). «Wir bitten die Göttin», sagt SOKRATES in XENOPHONS «Gastmahl» (8, 15), «liebenswürdige (*ἐπαφροδίτα*) Worte und Werke uns zu schenken», also dem Umgang der Menschen etwas von *Aphrodites* eigener Lieblichkeit mitzuteilen.

Die Herrschaftsbereiche der Aphrodite

Die Meergeborene ist von alters her als *Göttin des Meeres* verehrt worden — nicht in dem Sinne, wie *Poseidon*, *Amphitrite* und andere Meeresgottheiten sind. Es ist dieselbe Herrlichkeit, mit der sie die ganze Natur erfüllt, die ihren göttlichen Zauber auch über das Meer ausgießt. Meeresfrieden und glückliche Schifffahrt zeugen von ihrer Gottheit. «Dich, Göttin», sagt LUCREZ (1, 4), «fliehen die Winde, dich fliehen die Wolken des Himmels, wenn du nahst; dir läßt die Erde liebliche Blumenzier aufsprießen, dir lacht der Spiegel des Meeres, und stillgeworden glänzt die leuchtende Weite des Himmels.» So nannte man sie «Göttin der glücklichen Fahrt», «Hafengöttin», und *Poseidon* wurde ihr Kultgenosse. Die göttliche Gestalt der Insel Rhodos, die einst aus der Tiefe des Meeres aufgestiegen sein sollte, galt als Kind der beiden.

Wie sie als Meeresgöttin dem Element ihren Zauber verleiht, so offenbart sie ihre Gottheit in allen Reichen der lebendigen Natur, und, wie bei jedem echten Gott, ist ihr Herrschaftsbereich eine ganze Welt.

Sie ist die Göttin der blühenden Natur, und so mit den *Chariten*, den segensreichen Genien des Wachstums, innig verbunden. Sie tanzt mit ihnen, wird von ihnen gebadet und gesalbt und mit köstlichem Gewand bekleidet (Odyssee 8, 324. Ilias 5, 338). Sie hat ihre heiligen *Gärten*. Ein Ort außerhalb der Stadt Athen, am Ilissos, hieß «Gärten» (*Κήποι*) und hatte einen Tempel, der «Aphrodite in den Gärten», für den ALKAMENES ein berühmtes Kultbild schuf (PAUSAN. 1, 19, 2). In der *Medea* des EURIPIDES (831 ff) singt der Chor von *Aphrodite*, die «aus dem Kephisos schöpfend sanften Windesatem über das Land haucht und immer frischduftende Rosenblüten ins Haar sich flicht». Ein ihr geweihter Ort auf Cypern hieß «Tamarisken» (*Μυρτιάι*). Auf dieser Insel sollte sie den ersten Granatapfelbaum gepflanzt haben. Insbesondere war die Myrte ihr heilig.

Und wie mächtig offenbart sie sich im Leben der *Tiere* und *Menschen*! «Singe mir, Muse», so beginnt der *Homerische Aphroditehymnus*, «von den Werken der goldenen *Aphrodite*, die den Göttern süße Sehnsucht erweckt und die Völker

der sterblichen Menschen bezwingt, auch die Vögel des Himmels und alle Tiere, ob sie auf dem Festlande wohnen oder im Meere: alle tun sie die Werke der *Aphrodite*.» Und derselbe Hymnus (69 ff) beschreibt die Wirkung ihrer unmittelbaren Gegenwart: wie sie auf dem Weg zu dem schönen *Anchises* ist, da folgen ihr schweifwedelnd graue Wölfe, Löwen mit blitzenden Augen, Bären und schnellfüßige Panther: «freudig blickt die Göttin auf sie und macht ihnen das Herz von süßem Verlangen voll, so daß alle paarweise der Liebe genießen in den schattigen Gründen.» Und wie schön hat LUCREZ im Anfang seines Lehrgedichts (1, 10 ff) diese Liebesmacht besungen: «Wenn die Frühlingstage sich auftun und neuerschlossen, der befruchtende Hauch des Westwinds sich regt, dann künden zuerst die Vögel der Luft, o Göttin, dein Kommen, herzergriffen von deiner Gewalt; dann springen die wilden Tiere durch üppige Triften und durchschwimmen reißende Ströme; so folgt dir ein jedes, vom Zauber erfaßt, wohin du es führst; im Meer; in Gebirgen, in wilden Flüssen, in den laubumwachsenen Behausungen der Vögel und im Grün der Felder füllst du allen das Herz mit süßer Liebe und wirkst, daß sie brünstig in Arten sich fortpflanzen.»

Im *Menschenleben* wird ihrer zwar auch bei der Eheschließung gedacht. Aber nie konnte sie, wie *Hera*, Ehegöttin werden. Ja sie ist die eigentliche Gegenspielerin der großen Schützerin der Ehe. Von ihr kommt das allmächtige Sehnen, das die ganze Welt vergißt, ehrwürdige Bande zerreißt, die heiligste Treue brechen kann, um dem Einzigen anzugehören. Sie hat ihre Lieblinge, wie *Phaon*, den sie mit ihrer Salbe, die «Schönheit» (*καλλος*) heißt, beschenkt und dadurch zum schönsten Mann, zum Ziel der Sehnsucht aller Frauen gemacht hat, weil er als Fährmann, sie in Gestalt eines alten Weibes von Lesbos nach dem Festlande übergesetzt hatte. Von der Dichterin SAPHO, deren Liebesglut noch aus ihren Versen zu uns spricht, erzählte man, daß sie sich seinetwegen vom leukadischen Felsen ins Meer gestürzt habe. Der berühmteste dieser Lieblinge ist *Paris*, der ihr beim Schönheitswettstreit der Göttinnen den Preis gegeben und dafür die Gunst der schönsten Frau erhalten hat. *Helenas* rechtmäßiger Gatte *Menelaos* durfte sich rühmen, «Liebling des Ares» (*Ἀρηιφιλος*) zu sein. Aber um

des Aphroditefreundes willen ist sie blindlings von Hause, von Mann und Kind geflohen, zu ihrem eigenen Unglück. Bei HOMER hören wir ihre bitteren Klagen und Selbstvorwürfe, daß sie in unseliger Verblendung den edlen, heldenhaften Mann und den ganzen Wohlstand ihrer Ehe verlassen.

So bringt *Aphrodite* den Männern — wenn sie ihr nicht unehrerbietig, wie *Hippolytos*, begegnen — Glück. Ist sie doch geradezu als Glücksgöttin verehrt worden. Daher heißt der glücklichste Wurf im Würfelspiel nach ihr. Der Römer SULLA hat seinen lateinischen Beinamen FELIX im Griechischen mit dem Wort wiedergegeben, daß die Begnadung durch *Aphrodite* ausdrückt (*Ἐπαφροδίτος*).

Es ist das Glück ohne Verdienst, von dem eine der tiefstinnigsten Dichtungen SCHILLERS («Das Glück») sagt:

«Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der
Geburt schon
Lieben, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt . . .
Ihm ist, eh' er es lebte, das volle Leben gerechnet;
Eh' er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.»

Aber den Frauen wird *Aphrodite* nur allzu oft zum Verhängnis, weil sie sie aus der Geborgenheit und Zucht herausreißt und durch leidenschaftliche, oft verbrecherische Hingabe an den fremden Mann unglücklich werden läßt. So ist *Medea* durch ihre Liebe zum schönen Fremdling *Iason* zur Verbrecherin geworden und am Ende zum entsetzlichsten Beispiel der in Haß verwandelten Liebe. In EURIPIDES' *Medea* betet der Frauenchor (632 ff): «O Herrin, sende mir nie vom goldenen Bogen den Pfeil rasenden Verlangens! Bleibe du, Bescheidung, mir treu, schönste Gabe der Götter!» Ein anderes berühmtes Beispiel ist *Phaidras* wahnsinnige Liebe zu dem jungen, spröden Sohn ihres Gatten *Theseus*, die sie in den Tod getrieben hat. «Dem wilden Drang der Kypris», heißt es im *Hippolytos* des EURIPIDES (443 ff), «kann der Mensch nicht widerstehen; sanft ist sie gegen den, der nachgibt; doch wen sie trotzig und hochmütig findet, mit dem verfährt sie unausdenkbar hart.» In Theben verehrte man *Aphrodite* auch als «Apostrophia» (PAUSAN. 9, 16, 3), zweifellos darum, weil sie von sündiger Leidenschaft ablenken sollte. So sollte in Rom

die auf Geheiß der sibyllinischen Bücher kultisch verehrte *Venus Verticordia* Mädchen und Frauen, vor allem die Vestalinnen, vor frevelhaftem Liebesbegehren bewahren (OVID, fast. 4, 133 ff u. a.).

Aphrodite als kosmische Macht

Aber die Göttin der Liebe, die — wie *Dionysos*, der Gott der seligsten Trunkenheit — das Menschenherz mit finsternem Wahnsinn überfallen kann, erweist sich auch in den Höhen des Geistes als die Holdselige, die den Werken der Erkenntnis und Dichtung mit ihrer Schönheit die Vollendung schenkt. Wir hörten schon die Worte des Chores in EURIPIDES' *Medea* von ihr, die aus dem Kephisos schöpfend sanften Lufthauch über das Land wehen läßt, die den frisch duftenden Rosenkranz um ihre Haare flicht und, wie es zum Schluß heißt, «der Erkenntnis (σοφία) zum Beistand die Liebesgötter (Ἔρωτες) sendet, die Werkgenossen jeglicher Vortrefflichkeit» (844 f.). So nennt denn PINDAR sein Dichten eine Arbeit im Garten der *Aphrodite* und der *Chariten* (Pyth. 6, 1), und LUCREZ bittet sie im Eingang seiner Dichtung, seinen Worten «unvergänglichen Reiz» zu verleihen (1, 28).

Ja sie wird, in neuem Sinne, zu einer kosmischen Macht, zu der ewigen Liebe, die alles Getrennte miteinander verbindet. Sie, die Menschenherzen für einander schlagen läßt, ist dieselbe, die in großen Weltperioden immer wieder die vollkommene Harmonie und Eintracht herbeiführt (EMPEDEKLES). In einem Fragment aus den *Danaiiden* des AESCHYLUS (fr. 44) spricht *Aphrodite* selbst von der Sehnsucht, die den «heiligen Himmel» bewegt, der Erde hochzeitlich zu nahen, und von dem bräutlichen Verlangen der Erde, die aus dem himmlischen Samen Kräuter und Früchte gebiert — und alles ist das Werk der *Aphrodite*. Ähnlich hat auch EURIPIDES in einer verlorenen Tragödie (Fragm. 898) gedichtet. Und sie allein, die Göttin des ewigen Liebeswunders, kann, so sagt LUCREZ (1, 31 ff) der Welt den *Frieden* schenken.

Artemis und die Reiche ihrer Welt

Im Zeichen einer ganz anderen Weiblichkeit läßt *Artemis* die Welt erscheinen. Es ist die jungfräuliche Frische, Reinheit, Süßigkeit und Herbheit.

Das ist am besten zu verstehen, wenn wir die Göttin neben ihren Bruder *Apollon* stellen.

Beide sind ausgezeichnet durch das Prädikat der *Reinheit* und *Heiligkeit*. *Artemis* ist von allen himmlischen Gottheiten die einzige, die bei HOMER das Beiwort ἀρνή erhält, das rein und heilig zugleich bedeutet. Dem *Apollon* geben AESCHYLUS und PINDAR dasselbe Prädikat. So hat man im Altertum auch den berühmten Namen *Phoibos* verstanden, der schon bei HOMER nicht nur in Verbindung mit *Apollon*, sondern auch allein für sich den Gott bezeichnet. Beide halten sich in geheimnisvoller Unnahbarkeit und Ferne, auch wenn sie nicht im eigentlichen Sinne entrückt sind, so wie es von *Apollon in Delphi* heißt, daß er in den Wintermonaten in dem fabelhaften Lande der Hyperboreer weile, bei dem heiligen Volk, das weder Krankheit noch Alter kennt. Auch von *Artemis* sagte man, daß sie zu Zeiten in die Ferne entschwinde.

Wenn aber bei *Apollon* die Entrücktheit zugleich geistige Freiheit und Distanz bedeutet, so tritt uns *Artemis* mit einer Freiheit anderer Art entgegen, nämlich der weiblichen: der Freiheit der Natur mit ihrem Glanz und ihrer Wildheit, mit ihrer schuldlosen Reinheit und ihrer seltsamen Unheimlichkeit.

Ihr Reich ist die ewigferne Wildnis. Als die Unnahbare ist sie Jungfrau. Wenn sie trotzdem mütterlich besorgt ist für alles Neugeborene bei Tieren und Menschen, so ist es die echte Mütterlichkeit des Mädchens, die ihrer Sprödigkeit nicht widerspricht. So heißt sie seit HOMER allgemein «Jungfrau», «Mädchen». Bei ihr versagt die Macht der *Aphrodite*, sagt der *Homerische Aphroditehymnus* (17), und fährt fort: «Am Bogen hat sie Lust und am Saitenspiel, an Reigentänzen und weithin schallendem Aufschrei.» So schwärmt sie, tanzend und jagend, auf Bergen, Auen und in Wäldern, mit ihren Gefährtinnen und Gespielinnen, den *Nymphen*. Auch den Spiegel klarer Wasser liebt sie, läßt warme Heilquellen sprudeln.

Zu dieser Geistigkeit gehört die Apollinische Musik, gehört das Wissen um das Rechte und das Künftige, die Stiftung höherer Ordnungen, aber auch die *Reinheit* und Reinheitsbelehrung.

Dem HOMER war es fremd geworden, Reinigungen und Sühnungen, die im Apollonkult der nachhomerischen Zeit eine so große Rolle spielen, von *Apollon* zu erwarten. Aber er war doch von allem Anfang an der bedeutendste Heilgott; und nach alter Vorstellung ist der Reinigende der Heilende, der Heilende der Reinigende. Daß es uns schwer ist, die Reinigungsgebräuche mit einem Gott, der als geistige Größe gelten soll, in Zusammenhang zu bringen, hat seinen Grund in unserer eigenen materialistischen Denkart, die wir ganz naiv den rituellen Handlungen der alten Völker überhaupt unterschieben. Sie lebten in einem Wissen, das GOETHE in seiner Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz *«Die Natur»* (1818) ausspricht:

«Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann . . .»

Apollon reinigt den Schuldigen, an dem das furchtbare Blut des Erschlagenen haftet, und befreit ihn so von dem Fluche, dem er verfallen war. Der aufgeklärte, das heißt oberflächliche Moderne denkt hier nur an eine stoffliche Befleckung, wie auch bei dem Reinigungsritual an eine lediglich materielle Therapie. Aber das Blut *«schreit zum Himmel»*, wie es in der Bibel heißt. Die ursprüngliche und noch nicht theoretische Denkweise kennt keine Leiblichkeit, die nicht mehr wäre als bloßer Stoff. Das vergossene Blut ruft die Fluchgeister (*Eri-nyen*) herbei, die nicht nur das äußere Dasein des Täters umlauern, sondern einen noch schrecklicheren Bann auf sein Inneres legen. Und so haben auch die physischen Mittel der Reinigung eine geheimnisvolle Bedeutung.

Aber nicht nur die Bluttat bringt den Menschen in unheimliche Berührung mit dem Reich der Finsternis und des Dämonischen; die Nähe des Todes auch bei einem natürlichen Trauerfall in der Familie verlangt eine Befreiung und Entsühnung, die das Leben aus der Verstrickung mit dem Tode löst und sich selbst wieder zurückgibt. Für all das kennt die Weisheit des reinigenden und heilenden Gottes die richtigen Lö-

sungen. Er erkennt die düstere Wirklichkeit des dämonischen Reiches an, aber er kann die rechte Befreiung von seinem Banne anzeigen. Er selbst hat sich ja der Sage nach einstmals vom Blute des Delphischen Drachen reinigen müssen.

Aber er offenbart auch noch eine höhere Art von Reinigung, die ihn unmißverständlich als geistige Größe zeigt. Durch Klärung seines inneren Wesens soll der Mensch vor den Gefahren, die er vermeiden kann, bewahrt werden. Und der Gott stellt ein Ideal der äußeren und inneren Haltung auf, das ganz abgesehen von den Folgen, als Reinheit im höheren Sinne gelten kann.

So begrüßt er, wie wir gesehen haben, den Besucher seines Delphischen Tempels nicht mit dem landläufigen *«Freue dich»* (*χαίρε*), sondern mit dem ernstesten *«Erkenne dich selbst!»* Diesen und ähnliche Sprüche sollen die sieben Weisen, die nach einer tiefsinnigen Erzählung *Apollon* selbst erwählt hat, als Tribut ihres Geistes nach Delphi gestiftet haben. Die Lebensweisheit dieser Männer, deren überlegene Freiheit ihresgleichen in der Welt nicht hat, entspricht ganz dem Charakter des delphischen Gottes. Wir kennen nicht wenige der Antworten, die sein Orakel auf allgemeine Daseinsfragen wie: wer der Glücklichsste, der Gott Wohlgefälligste usw. sei, gegeben hat, und die den eingebildeten Frager jedesmal mit einem unerwarteten, aller menschlichen Eitelkeit spottenden Hinweis beschämen. Das berühmteste und denkwürdigste Beispiel ist die an ihn gestellte Frage, wer der Weiseste sei, die er mit dem Namen des SOKRATES beantwortete. SOKRATES selbst hat diesen Ausspruch so gedeutet, daß er sein Leben, so wie er es tat, dem Suchen nach Erkenntnis und der Prüfung seiner selbst und der Mitmenschen aufopfern müsse, und daß dies der Gottesdienst sei, dem er keiner irdischen Gewalt zu Liebe untreu werden dürfe, selbst wenn sie mit dem Tode drohe (vgl. PLAT. *Apol.* 21 ff 28 ff. Phaid. 85 B, wo er sich als Genossen der dem *Apollon* dienenden Schwäne und Gottgeweihten bezeichnet).

Dieses zweifellos authentische Zeugnis des großen Denkers läßt uns die Gestalt *Apollons* im rechten Lichte sehen. Ja mehr als das: der gewaltige Unterschied der griechischen Religiosität von der neuzeitlichen wird mit einem Schlage sichtbar. Der Philosoph darf sein strengstes Fragen nach der Wahr-

heit als einen heiligen Auftrag der Gottheit verstehen; so wie jede echte Erfahrung, in welchem Reiche der Wirklichkeit immer, von der Gottheit eröffnet wird und zu ihr führt.

Apollon: Stifter der Ordnungen

Man wird nun verstehen, daß es derselbe göttliche Geist ist, der auch die Ordnungen stiftet, die dem Zusammenleben der Menschen die rechte Gestalt geben.

Auf seine Autorität gründen Staaten ihre gesetzlichen Einrichtungen, er weist den ausziehenden Kolonisten ihren Weg, er ist der Patron der jungen Leute, die ins Mannesalter treten, der Vorsteher der männlichen Altersklassen, der Führer der vornehmen männlichen Leibesübungen. Der zum Manne reifende Knabe weihet ihm sein langes Haar. Er ist der Herr der Gymnasien und Palaestren. So betet PINDAR zu ihm (Pyth. 1, 40) bei der Neugründung einer Stadt, er möge sie mit tüchtigen Männern bevölkern. Schon bei HOMER lesen wir, daß seine Huld es war, die den *Telemachos* zu einem so mannhaften Jüngling werden ließ (Odyssee 19, 12 ff).

Zur Erkenntnis des Richtigen und Wahren gehört auch die Einsicht in das Verborgene und Zukünftige. *Apollon* ist der große *Prophet*, von dem alle berühmten Seher, Sibyllen und wie sie heißen, ihre Gabe empfangen haben. Delphi war seine angesehenste Orakelstätte, aber neben ihr gab es noch andere, die nicht weniger stolz auf die Gegenwart des Gottes waren.

«Das Saitenspiel will ich lieben und den geschwungenen Bogen und will den Menschen künden des *Zeus* untrüglichen Ratschluß!» — mit diesen Worten trat, nach dem *Homerischen Hymnus*, der neugeborene Gott ans Licht. Die *Musik* aber steht nicht bloß neben den zahlreichen Vollkommenheiten des *Apollon*. Ihr Geist verbindet sie miteinander und liegt allen zu Grunde. Wenn andere Götter Freude an der Musik haben, so scheint bei ihm die ganze Natur musikalisch zu sein.

Zum Gesang der *Musen*, mit denen er immer verbunden geblieben ist, schlägt er an der Göttertafel die Leier (*Ilias* 1, 603 f). Ihm und den *Musen* verdanken die Sänger ihre Kunst.

«Von den *Musen* und dem Ferntreffer *Apollon* stammen alle Sänger und Leierspieler» (HESIOD, Theog. 94). «*Phoibos Apollon* schlägt den Göttern die Leier, schön und hoch einerschreitend, und ein Glanz umleuchtet ihn vom Schimmer der bewegten Füße und des köstlichen Gewands», so schildert der *Homerische Hymnus* auf den *Pythischen Apollon* seinen Eintritt in den Olymp, wo alle Götter vom Rausch der Musik ergriffen werden. *Apollons* Musik ist die lebendige Stimme der von *Zeus* neugestalteten Welt. Die Freunde der erhabenen Zeusgedanken lauschen ihr entzückt, während sie allen maßlosen und ungeheuerlichen Wesen fremd und widerwärtig klingt. So der prachtvolle Anfang der ersten *Pythischen Ode* PINDARS. Durch seine Musik ist *Apollon* der erste und vornehmste Erzieher der Menschen geworden, wie PLATON (Gesetze 653) so schön dargelegt hat.

Um aber recht zu verstehen, wieso die Musik dem erkennenden Gotte angehört, muß man wissen, was Apollinische Musik in Wahrheit ist.

Ursprung und Sinn der Apollinischen Musik

«Leier und Bogen will ich lieben!» ruft der neugeborene Gott im *Homerischen Hymnus* aus.

Was bedeutet es, daß *Apollons* berühmtestes Attribut neben dem Saitenspiel der *Bogen* ist?

Wer sich im Kriege auf das Bogenschießen versteht, verdankt ihm seine Fertigkeit und betet vor dem Schuß zu ihm. Zahlreiche Prädikate bezeichnen ihn als den Pfeilgewaltigen. Im Anfang der *Ilias* schickt er, zur Strafe für die schimpfliche Behandlung seines Priesters, die verderblichen Pfeile ins Griechenlager, die Vieh und Menschen zu Haufen nieder machen.

Aber er sendet auch «sanfte» Pfeile, die den Getroffenen plötzlich und schmerzlos in den Todesschlaf sinken lassen, wovon schon im Vorhergehenden die Rede war.

Der Bogen ist ein Symbol der Ferne.

Sollte zwischen ihm und der Leier nicht eine geheimnisvolle Verwandtschaft bestehen?

Gewiß! Sie beschränkt sich nicht auf die äußere Form, durch die beide für HERAKLIT zum Sinnbild für die Einheit des Auseinanderstrebenden geworden sind. Beide sind mit Tierdärmen bespannt. Und man gebraucht gerne für das Schnellen der Bogensehne dasselbe Wort (*ψάλλειν*) wie für den Griff in die Saiten. Ja auch der Bogen tönt. «Der Bogen klang, laut tönte die Sehne», heißt es in der *Ilias* (4, 125) beim Schuß des *Pandaros*. «Tieftönend» nennt PINDAR (Isthm. 6, 34 f) die Sehne des Bogenschützen *Herakles*.

Als *Odysseus*, wie die *Odyssee* erzählt (21, 410 f), nach den vergeblichen Versuchen der Freier, den gewaltigen Bogen bespannt hatte, «gleich wie ein Meister der Leier und des Gesangs die Saite über den Wirbel aufzieht», probierte er die Sehne mit dem Finger, und «sie sang schön, wie die Lerche singt».

Die Völkerkunde kennt den sogenannten «Musikbogen». Vielleicht wird die Zukunft lehren, daß Bögen und Saiteninstrument tatsächlich denselben Ursprung haben. So viel wissen wir jedenfalls, daß in alten Zeiten auch der Schießbogen zum Hervorbringen musikalischer Töne gedient hat. Von den Skythen berichtet PLUTARCH (Demetr. 19), daß sie beim Trinkgelage mit den Bogensehnen Musik zu machen pflegten. Und dasselbe taten nach FIRDUSI die alten Perser, wenn sie in die Schlacht zogen.

Das Bedeutsamste aber ist, daß der Grieche selbst zwischen dem Bogenschießen und dem Leierspielen eine Wesensähnlichkeit empfunden hat. Beide senden ein Geschoß nach dem Ziel, hier den treffenden Pfeil, dort das treffende Lied. PINDAR sieht den echten Sänger als Schützen, dessen Lied ein Pfeil ist, der nicht fehlt. Nach *Pytho*, dem Ziel seines Gesanges, läßt er den «süßen» Pfeil fliegen (Olymp. 9, 11). «Wohl auf, mein Herz», singt er, «richte den Bogen aufs Ziel! Wen wollen wir treffen mit Ruhmespfeilen aus freundlichem Sinn?» (Olymp. 2, 58).

Wenn der Grieche, wie so oft, die Erkenntnis des Richtigen unter dem Bilde eines guten Bogenschusses sieht, ist der Vergleich uns unmittelbar einleuchtend. Nennen wir doch selbst alles Überzeugende «treffend». Aber Musik und Gesang mit der Kunst des Treffens zu vergleichen, ist uns fremd. Das We-

sen der *Apollinischen Musik* aber wird in diesem Bilde erst recht deutlich.

Das Lied des wachsten aller Götter steigt nicht traumhaft aus verzückter Seele, sondern fliegt gerade auf sein klar geschautes Ziel, die Wahrheit, und daß es trifft, ist das Zeichen seiner Göttlichkeit. Eine göttliche Erkenntnis ist es, die aus *Apollons* Musik tönt. In allem schaut und trifft sie die Gestalt. Das Chaotische muß sich formen, das Ungestüme im Ebenmaß des Taktes einhergehen, das Widerstrebende sich vermählen in der Harmonie. So ist diese Musik die große Erzieherin, der Ursprung und das Symbol aller Ordnung in der Welt und im Menschenleben. Der Musiker *Apollon* ist derselbe wie der Stifter der Ordnungen, derselbe wie der Kenner des Richtigen, des Notwendigen und des Künftigen. So kann noch HÖLDERLIN in «Brot und Wein», über das verschwundene delphische Orakel trauernd, ausrufen:

«Wo, wo leuchten sie denn, die fernhinterstehenden Sprüche?
Delphi schlummert und, wo tönt das große Geschick?»

Der Apollinische Geist

Dionysisches Wesen will den Rausch, also die Nähe; *Apollinisches* will Klarheit und Gestalt, also Distanz, die Haltung des Erkennenden. *Apollons* Sonnenaugle lehnt das Allzunahes ab, die Befangenheit in den Dingen, und ebenso die mystische Trunkenheit und ihren ekstatischen Traum. Er will nicht das, was wir gefühlvoll als Seele bezeichnen, sondern den Geist. Das bedeutet: Freiheit, vornehmen Abstand, ausgeweiteten Blick. Er ist der Geist, zu dem das Sein der Welt spricht, in dem alle Dinge und Wesen sich als Gestalten spiegeln.

Dadurch tritt *Apollon* nicht bloß zum *Dionysischen* Überschwang in Gegensatz, sondern zu jeder Art von Betonung der menschlichen Existenz als solcher, sei es auch in der Form der Weltverneinung. Wie BUDDHA, so ist auch CHRISTUS anfänglich im Bilde des *Apollon* dargestellt worden. Aber sein Wesen hat nicht nur keine Ähnlichkeit mit diesen beiden, sondern erhebt gegen das, was sie verkünden, den schärfsten Widerspruch.

Wie er selbst seine Person nicht hervorhebt — keiner seiner Sprüche beginnt mit der pathetischen, für orientalische Götter so charakteristischen Selbstvorstellung «ich bin...»; in Delphi, wo so viele Jahrhunderte lang hoch und niedrig aus aller Welt bei ihm anfragte, was zu tun sei, hat er, wie schon einmal gesagt, nie für sich selbst besondere Lobpreisung und Ehre beansprucht — so will er auch von dem ewigen Wert des menschlichen Individuums und der Einzelseele nichts wissen. Der Sinn seiner Offenbarungen ist, daß sie den Menschen nicht auf die Würde seines Eigenwesens und die Tiefinnerlichkeit seiner individuellen Seele hinweisen, sondern auf das, was über der Person ist, auf das Unwandelbare, auf die ewigen Formen. Zwischen dem Ewigen und den irdischen Erscheinungen, zu denen auch der Mensch als Individuum gehört, ist eine Kluft. Das Einzelwesen reicht nicht hinein in das Reich der Unendlichkeit. Was PINDAR im Geiste Apollons seinen Hörern einschärft, ist nicht die mystische Lehre von einem seligen oder unseligen Jenseits, sondern das, was Götter und Menschen von einander unterscheidet. Wohl haben beide dieselbe Urmutter, aber flüchtig und nichtig ist der Mensch, und nur die Himmlischen dauern (Nem. 6, 1 ff). Der Traum eines Schattens ist der Mensch; wenn aber ein Glanz vom Himmel kommt, dann strahlt er im Lichte und das Leben ist lieblich (Pyth. 8, 95 ff). Der Kranz des Lebens ist das Gedächtnis seiner Tugenden. Nicht die Person, sondern, was mehr ist, der Geist der Vollkommenheiten und Schöpfungen überwindet den Tod und schwebt im Gesang ewig jung von Geschlecht zu Geschlecht.

Die einheitliche Welt Apollons

So einigt sich alles, was von dem «Ferntreter» und «Musenführer», dem Erleuchtenden und Heiligenden, dem Gründer und Ordner auszusagen ist, in dem einen Wesensgrund, den man, wie vorhin angedeutet worden, als «Reinheit», im erhabenen Sinne, bezeichnen kann. Aber noch tiefer gesehen erscheint dieser Wesensgrund als *Musik* — die Urmusik, von der Sprache und Erkenntnis stammen. Denn im Grunde al-

ler Dinge ist der Rhythmus und die Musik, wie HÖLDERLIN es in seinen von BETTINA VON ARNIM aufgezeichneten, durchaus Apollinischen Worten so wundervoll ausgesprochen hat: «Alles sei Rhythmus, das ganze Schicksal des Menschen sei ein himmlischer Rhythmus, wie auch jedes Kunstwerk ein einziger Rhythmus sei, und alles schwingt sich von den Dichtlippen des Gottes, und wo der Menschengestalt dem sich füge, das seien die verklärten Schicksale, in denen der Genius sich zeige, und das Dichten sei ein Streiten um die Wahrheit... Und so habe den Dichter der Gott gebraucht als Pfeil, seinen Rhythmus vom Bogen zu schnellen...»

Auch *Apollon* also ist eine ganze Welt. In allen Sphären und Stufen des Seienden offenbart sich sein Geist, vom Pflanzenreich, in dem der Lorbeer mit seiner zum Himmel lodernen Flamme am meisten von ihm zeugt, zum Tierreich, wo der Wolf, das wachsame Tier der Wildnis, ihm heilig, ja seine Erscheinungsform ist, bis hinauf zum Menschen, der sein Ebenbild sein soll. Und daß der ganze Kosmos seine Herrlichkeit verkündet, haben, wie wir sahen, die erleuchtetsten Geister ausgesprochen.

Der Irrtum des Historismus des 19. Jahrhunderts

Es ist nicht die Absicht dieses kleinen Buches, so ausführlich, wie im Vorhergehenden, von allen griechischen Gottheiten zu handeln. Denn es will nicht alle Einzelercheinungen der griechischen Religion zur Sprache bringen, sondern Verständnis erwecken für ihren Geist. Ist sie doch bisher fast durchaus im Sinne des Historismus des 19. Jahrhunderts dargestellt worden, als käme es nur darauf an, ihre zeitlichen Wandlungen wissenschaftlich festzustellen, ohne zu fragen, was denn das ist, das sich im Lauf der Jahrhunderte immer neu darbieten konnte. So läuft denn der historischen Forschung zu Liebe alles darauf hinaus, daß eine Gottheit anfänglich nichts war als eine leere, beziehungsweise äußerst primitiv und geistlos vorgestellte «Macht», die erst im Fortschritt der Zeiten allmählich charakteristische und bedeutende Züge gewonnen hat, gewissermaßen zufällig, ohne innere, ihrem We-

sen eingeborene Notwendigkeit. Sie soll also nicht von Anfang an als lebendige Gestalt sich geoffenbart haben, sondern erst nachträglich Gestalt geworden sein. Diese dem Darwinismus in seiner populärsten Form verfallene historische Wissenschaft nimmt auf das Wesen der Religion nicht die mindeste Rücksicht. Sie kümmert sich auch nicht um die tatsächlichen Wirkungen, die von ihr ausgehen. Denn sonst hätte sie mit der Verwunderung darüber anfangen müssen, daß die religiösen «Vorstellungen» — um sie so zu nennen — die feierliche Großartigkeit der Kulte hervorbringen konnten. Daß diese nicht erst in geschichtlichen Zeiten aufgekomen sind, bedarf keines Wortes. Es muß also doch schon in der Vorzeit, von der wir keine geschichtliche Überlieferung haben, etwas dagewesen sein, das die Menschen zu ihren festlichen Gesängen und Veranstaltungen jeder Art hingerissen hat. Wer es für möglich hält, daß dies ein leerer Wahn oder eine kindliche Spekulation gewesen sein könnte, gehört zu den Träumern, die aus dem Nichts ein Etwas entstehen lassen. Nur wenn die Gottheit sich als lebendige *Gestalt* geoffenbart hat, werden alle diese Erhebungen des Menschen, wird sein großartiges Heraus-treten aus dem Alltäglichen in die Heiligkeit und Hoheit des Sprechens, Sichbewegens und Handelns verständlich.

Und diese offenbar gewordene Gestalt ist es, die dem ganzen religiösen Leben und Tun den Charakter gegeben hat. Daß an ihr im Laufe der Zeiten neue Züge hervorgetreten sind, ist bemerkenswert genug, aber es zeigt nur den Reichtum und die Tiefe ihres Wesens, das sich in allen diesen Zügen als eines und dasselbe zu erkennen gab.

Die Gestalt des Göttlichen, wie sie den Griechen geoffenbart wurde, dem Verständnis näher zu bringen, und damit den Geist der griechischen Religion ans Licht treten zu lassen, das ist das eigentliche Anliegen dieses Buches.

Daß der griechische Gott, wie immer er erscheinen und heißen mag, niemals nur der verehrungswürdige Hintergrund eines einzigen Phänomens der Natur oder des Daseins ist, sondern immer, als echter Gott, das Sein einer ganzen Welt in Händen hält und im Wunder seiner Gegenwart die Tiefen, Breiten und Höhen dieses Seins erschließt, das ist es, was wir im Vorhergehenden deutlich zu machen suchten.

Woher denn auch das unvergleichliche Wissen — nicht von übersinnlichen Geheimnissen, sondern von der erfaßbaren Wirklichkeit —, dies erstaunliche Welt- und Daseinswissen, das die Werke der Griechen in Jahrtausenden immer wieder neu erscheinen läßt, wenn nicht aus den Händen dieser Götter, die keine Herren und Gesetzgeber sind, sondern in ihrer Gestalt die ganze Unermeßlichkeit des Wirklichen als eine einzige anbetungswürdige Idee der Gottheit offenbaren.

Athene: Die göttliche Helle der bedachten Tat

Was an den mehr oder weniger eingehend besprochenen Einzelgestalten gezeigt wurde, könnte ebenso bei allen anderen gezeigt werden, und wir würden in der wunderbarsten Mannigfaltigkeit die göttliche Tiefe der Welt erfahren und immer aufs neue erkennen, was ein griechischer Gott und seine Offenbarung ist.

So könnten wir die Gottheit der *Athene* als Gestalt vor Augen führen.

Man hat sie «Schildjungfrau», «Schlachtenjungfrau» genannt und mit den Walküren verglichen, weil sie den Helden beisteht, der Schlachten waltet und bewaffnet, ja in Angriffshaltung dargestellt wird. Ist sie doch, nach dem berühmten Mythos, in Waffen dem Haupt des Vaters *Zeus* entstiegen. Aber weder die mykenischen Bilder einer bewaffneten von ihrem Schilde fast ganz bedeckten Göttin — wenn sie wirklich die *Athene* meinen —, noch die späteren kriegerischen Darstellungen können beweisen, daß sie ursprünglich nichts anderes als Schild- und Kampfesgöttin gewesen ist. Vielmehr lehren schon die ältesten Zeugnisse, daß sie die geschworene Feindin der wilden Geister war, deren ganzes Sein in der Lust am Kampfgetümmel aufgeht. Nur der sinn- und planvolle Kampf ist ihre Sache. Wie denn auch der Mythos von ihrer Geburt aus dem Haupte des *Zeus* (HESIOD, Theog. 886 ff) erzählt, daß die Göttin *Metis* (d. h. «Klugheit» und «Rat»), «die mehr wußte als alle Götter und Menschen», eigentlich ihre Mutter gewesen, aber, ehe sie gebären konnte, von *Zeus* in den eigenen Leib aufgenommen worden sei. Wir wissen

auch, daß die Stadt Athen, die von ihr den Namen hat, in dem alten Tempel der Akropolis ein Holzschnittbild verehrte, das nicht dem Typus der speerschleudernden Göttin (Palladion) entsprach.

Ihr Vater, dessen Haupt sie entsprungen ist, heißt unter allen Göttern allein der «Meister des Sinnes» oder «Rates» (*μητιετα, μητιοεις*). Diese Klugheit (*μητις*), die auch ihrer geheimnisvollen Mutter (*Μητις*) den Namen gegeben hat, bezeichnet in der *Ilias* und der *Odyssee* ihren Charakter. Wie *Odysseus*, ihr besonderer Liebling, in beiden Epen der «Sinnreiche» (*πολύμητις*) genannt wird, so auch sie in dem schönen *Homerischen Hymnus* (28, 2), und zwar gleich zu Anfang, noch ehe ihre kriegerischen Eigenschaften gepriesen werden. In der *Odyssee* (13, 297) sagt sie einmal selbst zu *Odysseus*, was das sei, das sie beide auszeichne und so fest miteinander verbinde: «Bist du doch den Menschen allen weit überlegen in Rat und Rede, und mir gibt man unter allen Göttern den Preis des klaren Sinnes (*μητις*) und der Klugheit.» Das griechische Wort (*μητις*), das hier immer wiederkehrt, meint nicht das, was wir Geist und Gedanken nennen, sondern das praktische Verstehen und Erdenken, das auch im Leben dessen, der kämpfen und siegen will, wertvoller ist als die physische Stärke und Geschicklichkeit. Mit ihrer immer bereiten Erfindsamkeit ist sie den Helden zur Seite, baut mit *Iason* und mit *Danaos* das erste große Schiff, mit *Epeios* das berühmte hölzerne Roß, hilft dem *Bellerophon*tes, des *Pegasos* Meister zu werden, ist mit dem Metallkünstler *Hephaistos* eng verbunden und Patronin des handwerklichen Tuns nicht nur der Männer, sondern auch der Frauen.

Wie verhaßt ihr das Wilde und Unmenschliche ist, zeigt der Ausgang des *Tydeus*, des Vaters des *Diomedes*. Diesem berühmten Helden war sie so zugetan, daß sie ihm, als er zu Tode verwundet war, den Trank der Unsterblichkeit bringen wollte. Da sah sie ihn den Schädel des erschlagenen Gegners aufreißen, um in kannibalischer Wut das Hirn aus der Schale zu schlürfen. Entsetzt wandte sie sich wieder um und ließ den Schützling, dem sie das Größte zugehört, in den allgemeinen Tod sinken. Diese Haltung ist um so beachtlicher, als die heroischen Gesellschaften anderer Völker an solchen Rohheiten

keinen Anstoß genommen haben (vgl. z. B. THURNEISEN, Sagen aus dem alten Irland 1901, S. 68 f). Daß man behaupten konnte, die *Homerische Athene* habe solche Rücksicht auf das «Moralische» noch nicht gekannt, beweist nur, mit welcher Oberflächlichkeit die Homerischen Gestalten angesehen werden, um nur ja eine historische «Entwicklung» vom Rohesten zum Edleren konstruieren zu können.

Was *Athene* dem Manne zeigt und wozu sie ihn inspiriert, ist wohl Kühnheit, Siegerwillen und Tapferkeit. Aber all dieses ist nichts ohne die Besonnenheit und erleuchtende Klarheit. Sie sind es erst, denen die echte Tat entspringt. *Athene* ist der Glanz des klaren, kraftvollen Augenblicks, dem das Vollbringen zufliegen muß. So unterscheidet sie sich von *Apollo*n, dem Gott der Ferne, und damit der Reinheit und der Erkenntnis; sie ist die Göttin der Nähe.

Darin ist sie dem *Hermes* ähnlich. Auch sie ist Führerin ihrer Lieblichen. Aber in *Hermes* erkennen wir die göttliche Gegenwart und Leitung als wundersames Glück des plötzlichen Gelingens, Findens und Erhaschens und des verantwortungslosen Genießens. *Athene* dagegen ist die göttliche Gegenwart und Leitung als Erleuchtung und Beratung zum siegreichen Erfassen und Vollbringen. Zu *Hermes* gehört das Geheimnisvolle, Zwielfichtmäßige, Geisterhafte. *Athene* aber ist tageshell. Ihr ist alles Träumerische fremd, alles Sehnsüchtige und Schmachende. Sie ist Jungfrau und trägt in Athen diesen Namen (*Parthenos*). Aber sie ist es nicht so wie *Artemis*, die mädchenhaft herbe, scheue und schroff abweisende. Es gehört zu ihrem Wesen, daß sie sich mit Männern verbindet, immer ihrer gedenkt, immer ihnen nahe ist. Ihre Zuneigung und Verbundenheit ist von der Art der Freundschaft, die der Mann zum Manne empfindet. Sie ist Frau, und ist es doch so, als wäre sie Mann.

Man hat oft gefragt, was es zu bedeuten habe, daß die Göttin der Tat, des Kampfes und Sieges eine Frau ist, und sonderbare Antworten darauf gegeben.

Die Vollkommenheit der lebendigen Gegenwart, das klare, sieghafte Handeln, wenn es keiner weiten, keiner unendlichen Idee dient, sondern den Augenblick bemeistert, das ist es, was die Frau von jeher am Manne entzückt hat, zu dem

sie ihn begeistert, dessen hohe Lust er von ihr selbst lernen kann. Die göttliche Helle der bedachten Tat, die Bereitschaft zum Kraftvollsten und Unerbittlichsten, der immer frische Siegerwille, dies ist, so paradox es klingen mag, das Geschenk der Frau an den von Natur augenblicksfremden und ins Unendliche strebenden Mann. Weder Weisheit noch Traum, weder Hingabe noch Genuß ist *Athenes* Wille. Das Vollbringen, die unmittelbare Gegenwart, das 'Hier vollend' ich's' das ist *Athene*.

Daß sie später auch als Schützerin der Heilkunst, des Ackerbaus, ja der Ehe und Kinderzucht verehrt werden konnte, läßt sich, wenn man ihr Wesen kennt, wohl begreifen. Und wenn sie schließlich sogar zur Patronin der Künste und Wissenschaften werden konnte, so brauchen wir uns nur daran zu erinnern, daß sie die Meisterin alles Handwerklichen war. Mit reiner Erkenntnis und mit dem im eigentlichen Sinne Musischen hat der helle Geist der echten *Athene* freilich nichts zu tun.

Aber das wollen wir doch zum Schluß nicht aus dem Auge verlieren, daß auch *Athenes* Gottheit eine *ganze Welt* bedeutet. Nicht nur, weil sie sich auch im pflanzlichen und im tierischen Reiche offenbart, wie denn der Ölbaum ihr Geschenk ist und von ihr zeugt, und die Eule sie begleitet, ja ihre Erscheinungsform sein konnte. Gibt es nicht eine Welt der Tat? Wir denken an *Athene*, wenn Faust die ersten Worte des Johannesevangeliums übersetzen will: 'Im Anfang war die Tat.'

Wie sie noch in späten Jahrhunderten die befreiende Tat, auch im Ringen der Menschenseele nach dem Höchsten bedeuten konnte, zeigt ein Wort *PLOTINS* (6, 5, 7), wenn er davon spricht, daß der Mensch, sobald er die Kraft habe, sich vom Äußeren abzuwenden, seiner Einheit mit Allem und Gott gewiß werde: 'wenn einer aber sich umzuwenden vermag, sei es von sich aus oder von *Athene* selbst mit glücklichem Griff gezogen...'

Dionysos, der Gott der wiederkehrenden Urwelt

Von *Hermes* ist schon das Wichtigste gesagt worden (oben S. 61 f, 111). Auch er ist eine ganze Welt, zu der, seines heimlich-unheimlichen Wesens wegen, auch das Totenreich gehört. Ist er doch selbst am Tage wie ein Geist der Nacht. Alles ist hier Gewinn und Verlust, Geführtwerden und Irregehen. Auch Wachstum und Fruchtbarkeit sind in seiner Welt Glücksgewinne. Und so hat auch die Liebe einen ganz anderen Charakter als in der Welt der *Aphrodite*: es ist die dämonische Gunst des Augenblicks, der glücklichen Gelegenheit, der schelmhaften Dieberei. Und wenn auch die Musik und das geistvolle Gespräch von seinem Walten zeugen, so ist es die geheimnisvolle Helligkeit des Nächtlichen, die der göttliche Zauberer aufleuchten läßt.

Das Wunderbarste der Olympischen Religion aber, und ein Zeichen ihrer geistigen Größe, ist, daß sie es vermochte, auch den Gott der wiederkehrenden Urwelt in seiner ganzen Herrlichkeit zu sehen.

Dionysos ist dem Homerischen Epos wohl bekannt, aber für die vom Geiste der *Athene* beseelten Heldengeschlechter hatte er begreiflicherweise wenig zu bedeuten, so daß er weder in der *Ilias*, noch in der *Odyssee* eine lebendige Rolle spielt. Das bedeutet aber nicht, daß er den Griechen erst in späteren Jahrhunderten wirklich nahe getreten ist, wie man gewöhnlich glaubt. Wissen wir doch jetzt, daß er schon in der Mitte des zweiten Jahrtausends vor Chr. in Kreta von den Griechen verehrt worden ist. Und in Delphi ist sein Kult so alt, daß man im Altertum sogar sagen konnte, er sei dort noch vor *Apollon* heimisch gewesen. Aber seine große Zeit in Griechenland brach erst an mit dem Sturz der auf ihre heroischen Ahnen zurückblickenden Adelsgeschlechter. *EURIPIDES* hat in seinen 'Bacchen' dargestellt, wie *Pentheus*, der ritterliche Enkel des *Kadmos* in Theben, sich mit allen Kräften gegen den Einbruch des dionysischen Treibens wehrte, bis er den Widerstand mit seinem Tode büßen mußte. Und *HERODOT* erzählt uns von dem 'Tyranen' (d. h. Volksherrscher) *Kleisthenes* in Sikyon (rund um 600 vor Chr.), daß er die 'tragischen' Chöre, die bis dahin die Leiden des Heros *Adrastos* ge-

feiert hatten, diesen genommen und dem *Dionysos* gegeben habe.

Es ist ja auch kein größerer Gegensatz zu denken als der zwischen *Zeus*, *Athene* und *Apollon*, den Hauptgöttern des heroischen Adels, und diesem *Dionysos*, der die ganze Seinsordnung dieser Götter in das Chaos des Urweltlichen aufzulösen scheint. Es war der gewaltigste Einbruch der ältesten, vorolympischen Götterverehrung, mit der noch in klassischer Zeit die Tragödie ernsthaft ringen mußte, wie vor allem die «Eumeniden» des *Aeschylus* und sein «Prometheus» zeigen. Aber die *Erinyen* und ihresgleichen wurden nur versöhnt und durften in der Tiefe ihre Heiligkeit behalten: *Dionysos* aber hat gesiegt. In Delphi hat er sich mit *Apollon*, von dem er sich wie Tag und Nacht unterschied, so eng verbunden, daß sie wie Brüder erscheinen und sich auf bekannten Bildwerken die Freundeshand reichen.

Das ist, wie schon gesagt, vielleicht das größte Wunder der griechischen Götterverehrung: der Sohn des Himmelsgottes und eines sterblichen Weibes, der Verfolgte, Leidende und Siegende, der Sterbende und Auferstehende, ist gewissermaßen zum Olympier geworden. Das geschah schon, als *Zeus* das noch nicht ausgereifte göttliche Kind aus dem Leibe der in seinen Blitzesflammen verbrennenden Mutter riß und in seinen eigenen Leib aufnahm, bis es in vollkommener Gestalt ans Licht treten, dem *Hermes* übergeben und von den Töchtern des *Zeus*, den *Nymphen*, erzogen werden konnte. Und später durfte er seine verstorbene Mutter aus dem Totenreich holen und in den Himmel einführen. So lesen wir bei *Pindar* (Ol. 2, 24 ff): «Großes Unglück litten die Töchter des *Kadmos*; aber die Schwere der Trauer sank vor dem Übermaß des Guten. Es lebt im Kreise der Olympier die blitzgetroffene *Semele*, und *Pallas* liebt sie und Vater *Zeus* von Herzen, und es liebt sie ihr Sohn, der Efeugeschmückte...»

Was aber ist das Wesen dieses Gottes?

Wenn *Athene*, wie wir sahen, die Immernahe, ihre Gegenwart der fruchtbare Augenblick des entscheidenden Handelns ist, so ist *Dionysos* der erscheinende, geisterhaft und verwirrend anblickende Gott, dessen Symbol die Maske ist, die bei allen Völkern das unmittelbare Erscheinen geheimnisvoller

Geister bedeutet. Er selbst wird als Maske verehrt. Sein Anblick ist atemraubend, aus aller Fassung bringend, alle Grenzen des wohlgeordneten Daseins aufhebend. Wahnsinn befällt die Menschen, der selige, in unaussprechliche Entzückungen versetzende, von aller Erdschwere befreiende, tanzende und singende Wahnsinn, wie der finstere, zerreißen- und todbringende.

Wenn er und sein wilder Schwarm hereinbrechen, ist die Urwelt wieder da, die aller Schranken und Satzungen spottet, weil sie älter ist als sie, keine Rangstufen und Geschlechterordnungen anerkennt, weil sie, als das in den Tod verschlungene Leben, alle Wesen gleichermaßen umfaßt und einigt.

Dionysos bedeutet die Welt des reinen Wunders, die überquellende Üppigkeit alles Wachstums, die Zauber- und Weisheitsmacht der Weinrebe, die die Menschenseele selbst zum Wunder macht und dem Unendlichen vermählt. Und er ist die Welt des Urweiblichen, aber in einem anderen, urtümlicheren Sinne als bei *Aphrodite*. Nicht das liebende und sich hingebende Weib, nicht das Kinder gebärende ist es, in dem *Dionysos* sich offenbart, sondern das nährende und pflegende, in das Wunder des Allebens verzückte. Da ist keine Grenze zwischen Mensch und Tier: die dionysischen Frauen nehmen junge Tiere der Wildnis an die Mutterbrust, umwinden sich mit Schlangen, die ihnen liebevoll die Wangen lecken. Und die ganze Natur ist ihnen, wenn der Geist des *Dionysos* über sie kommt, zugetan wie eine liebevolle Mutter. «Es strömt von Milch der Boden, strömt von Wein, strömt vom Nektar der Bienen, und ein Wogen ist in der Luft, wie von syrischem Weihrauch», so singt der Chor der dionysischen Frauen in den «Bacchen» des *Euripides* (141).

Um den Frauenreigen schwärmen die brünstigen Gesellen, die *Satyrn* und *Silene*. Aber für die «rasenden» Tänzerinnen, die *Mänaden*, ist es, als wären sie gar nicht da, wenn sie nicht mit ihrem *Thyrso*stab und ihren Schlangen einen allzu frechen abwehren müssen. *Dionysos* selbst, der Ewigliebende, mit der Einzigen (*Ariadne*) so innig verbundene, wie kein anderer Gott mit der Geliebten, blickt in ihren Armen nach oben, als hörte er die Musik seiner Zauberwelt und des Ewigweiblichen in den Sternen.

Aber das überschwängliche Leben im dionysischen Reiche ist nicht ohne den Tod. Ja, das Geheimnis seines namenlosen Zaubers ist die unendliche Tiefe des mit dem Tod vermählten Lebens.

Wie er selbst der gejagte Jäger ist, der Überwältigte, Zerrißene und wieder Auferstehende, so sind die Frauen, die ihn umtanzen, nicht bloß mütterlich gegen Kinder und junge Tiere, sondern, im finsternen Wahnsinn, grausam und blutdürstig.

Dionysos ist Herr der Lebenden und der Toten. An seinem Frühlingsfest in Athen, den Anthesterien, führt er die Totenseelen mit sich zum geheimnisvollen Besuch der Lebenden, wenn der neue Wein gereift ist und in festlicher Erhabenheit vor dem Gotte und mit ihm genossen wird.

Ja, er stellt die großen Toten, von denen die Heldenlieder gesungen haben, mit ihren Schicksalen, ihren Leiden und Untergängen auf die Bühne. Denn in seinem Kulte ist die *Tragödie* entstanden und groß geworden. Aber sie zeugt, wenn auch unausgesprochen, schon von der Verbindung seines Geistes mit dem des *Apollon*. Das erstaunliche Doppelantlitz der *Tragödie*, die dem ursprünglich alleinherrschenden, von der dionysischen Flöte begleiteten Chorgesang die gesprochene Rede zur Seite stellt, ja, ihr in ihrer Vollendung durch *AESCHYLUS* die Hauptrolle zuteilt, ist das großartigste Bild der *Vereinigung des Dionysischen und Apollinischen*.

Die kosmische Bedeutung der beiden Götter, die so verschiedenartig sind und sich doch nicht abstoßen, wird durch ihre Feste deutlich angezeigt. *Apollons* ursprünglicher Beziehung zur Sonne ist schon gedacht worden. Sein Fest, in der Zeit der Wintersonnenwende, das einzige reguläre Götterfest, das die Homerischen Gedichte ausdrücklich erwähnen, ist der Tag, an dem *Odyseus* heimkehrt, den Meisterschuß tut und die Freier erlegt, beides unter *Apollons* Beistand. Und in den Wintertagen, zur Zeit der Neugeburt des himmlischen Lichtes, führen die Mänaden auf dem Parnas ihre Tänze auf und finden das neugeborene *Dionysosknäblein* in der Wiege.

Als Weltherrscher — ganz abgesehen von der orphischen Lehre — erscheint *Dionysos* auch in einem denkwürdigen Vorgang seines Anthesterienfestes: der Gott besucht die Kö-

nigin und vermählt sich mit ihr — zweifellos ursprünglich in dem Sinne, daß der Thronfolger ein Gottessohn sein sollte, wie auch andere Völker ihre Könige als gottgeboren ansahen.

Der Bund zwischen Dionysos und Apollon als Sinnbild der olympischen Religion

Mit dem Bund zwischen *Dionysos* und *Apollon* hat die griechische Religion ihre erhabenste Höhe erreicht.

Es kann kein bloßer Zufall sein, daß *Apollon* und *Dionysos* zu einander gekommen sind. Sie haben sich angezogen und gesucht, weil ihre Reiche, trotz der schroffsten Gegensätzlichkeit, doch im Grunde durch ein ewiges Band verknüpft sind.

Das Geschlecht der Olympischen Götter ist selbst aus jener Abgrundtiefe des Erdhaften entstieg, in der *Dionysos* heimisch ist, und kann die dunkle Abkunft nicht verleugnen. Das Licht und der Geist droben muß immer das Nächtliche und die mütterliche Tiefe unter sich haben, auf die alles Sein gegründet ist. In *Apollon* ist der ganze Glanz des Olympischen versammelt und den Reichen des ewigen Werdens und Vergehens entgegengestellt. *Apollon* mit *Dionysos*, dem trunkenen Reigenführer des Erdkreises, das ist das ganze Ausmaß der Welt.

Der Olympischen Religion, die nicht eine Religion der Unterwerfung oder des bedürftigen Herzens, sondern des hell-sichtigen Geistes sein sollte, war es vorbehalten, da wo andere trennten und verdammt, die gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier (HERAKLIT) zu erkennen und zu verehren.