

Reinhold Merkelbach
Hestia und Erigone

Reinhold Merkelbach

Hestia und Erigone

Vorträge und Aufsätze

Herausgegeben von

Wolfgang Blümel, Bärbel Kramer

Johannes Kramer, Cornelia Eva Römer



B.G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1996

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Merkelbach, Reinhold:

Hestia und Erigone : Vorträge und Aufsätze /
Reinhold Merkelbach. Hrsg. von Wolfgang Blümel . . . –

Stuttgart ; Leipzig : Teubner, 1996

ISBN 3-519-07438-9

NE: Blümel, Wolfgang [Hrsg.]

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© B.G.Teubner Stuttgart und Leipzig 1996

Printed in Germany

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

VORWORT DER HERAUSGEBER

Jedem, der sich in irgendeiner Weise für die Antike und ihr Fortleben interessiert, sind die Bücher von Reinhold Merkelbach wohlbekannt und eine Quelle der Inspiration und Information, vom *Alexanderroman*¹ über *Roman und Mysterium*² bis hin zu den jüngsten Werken *Mithras*³, *Die Hirten des Dionysos*⁴ und *Isis regina – Zeus Sarapis*⁵, schon heute Standardwerke zu den drei wichtigsten Mysterienreligionen der griechisch-römischen Antike.

Die weitgefächerten Interessen und das enzyklopädische Wissen von Reinhold Merkelbach fanden aber nicht nur in vergleichsweise leicht zugänglichen Büchern ihren Niederschlag, sondern auch in zahllosen Aufsätzen, vielfach in Zeitschriften und Sammelbänden, die nur an großen Universitäten vorhanden sind und wegen ihrer divergierenden Thematik wohl nirgendwo in einem Raum zusammen stehen. Wer bei Reinhold Merkelbach studiert hat, ist in seinen Lehrveranstaltungen behutsam in die komplexe Weltsicht eingeführt worden, die hinter den auf den ersten Blick verschiedenartigen Abhandlungen steht, und hat es immer bedauert, wie mühsam es selbst im Zeitalter der Photokopie ist, die gedruckten Versionen der anregenden und faszinierenden Gedankengänge zusammen vorzufinden.

Daher hatten die beiden älteren der unterzeichneten Merkelbach-Schüler schon vor Jahren den Plan gefaßt, seine verstreut publizierten *opera minora* gesammelt herauszugeben. Das Projekt reicht bis zu seinem 65. Geburtstag zurück. Damals gefiel ihm der Gedanke schon ganz gut, doch es war noch zu früh; er steckte noch so sehr mitten im Universitätsbetrieb, daß ihm für die Überarbeitung, die er hier und da noch vornehmen wollte, keine Zeit blieb. Umso mehr freuen wir uns jetzt, daß er nach der Fertigstellung der drei Mysterienbücher sein Plazet gegeben hat. Die Auswahl der Aufsätze für diesen Band hat er selbst getroffen; auch der Titel stammt von ihm. Durch die elektronische Erfassung der Artikel mit Hilfe von Scanner und OCR-Software war es möglich, ein neues, einheitliches Druckbild zu schaf-

¹ Die Quellen des griechischen Alexanderromans (= Zetemata 9) (München 1954, zweite Auflage 1977).

² Roman und Mysterium in der Antike (München und Berlin 1962).

³ Mithras (Königstein 1984, zweite Auflage 1994).

⁴ Die Hirten des Dionysos (Stuttgart und Leipzig 1988).

⁵ Isis regina – Zeus Sarapis (Stuttgart und Leipzig 1995).

fen⁶ und Überarbeitungen und Ergänzungen direkt einzufügen. Wir haben uns bemüht, die Literaturangaben anzugleichen; die verbliebene Interpunktions- und Zitierweise entspricht dem Wunsch des Autors. Heinrich Krämer, Merkelbachs Freund und Geschäftsführer des Verlags B. G. Teubner, danken wir für die gute Ausstattung und das zügige Erscheinen des Bandes, und Dr. Elisabeth Schuhmann vom Verlag für ihre Hilfe.

Der wissenschaftlichen Tradition von Bruno Snell einerseits und Karl Meuli andererseits folgend lag Reinhold Merkelbach vor allem daran, die Denkweise der antiken Menschen nachzuvollziehen, die religiösen Voraussetzungen für das Brauchtum und die Rituale des menschlichen Zusammenlebens zu ergründen und auf diese Weise zum Verständnis der Rolle von Mythologie und Religion in den Gesellschaften der antiken Welt zu gelangen.

Die sechsundzwanzig ausgewählten Aufsätze, zum Teil Vorarbeiten zu den genannten Büchern, sind alle der Erforschung der antiken Denkweise gewidmet und zeigen die Anwendung dessen, was man vielleicht die „Merkelbachsche Methode“ nennen könnte: Was uns durch die griechische und lateinische Literatur überliefert ist, erweckt er zu neuem Leben durch die Unterfütterung mit neuem, bislang unbeachtetem Material, das zu gewinnen ist aus den „Nebendisziplinen“ Papyrologie, Epigraphik und Numismatik, die ja immer wieder ein Guckloch in den antiken Alltag öffnen, und aus archäologischen, historischen und sprachwissenschaftlichen Gegebenheiten oder auch aus der verständnisvollen Übertragung neuzeitlicher bzw. exotischer Fakten auf die antike Welt des Mittelmeerraumes. In diesem Kontext werden alpine Schnadahüpfel, sibirische Schamanenpraktiken oder mittelhochdeutsche Bettelgedichte ebenso wie vermeintlich knochentrockene Münzlegenden, Weihinschriften und Papyrusdokumente zu einem Weg, die antike Literatur aus der Starre des schriftlich fixierten Textes zu befreien und sie als Ausdruck der pulsierenden Aktivitäten lebendiger Menschen zu verstehen.

Wolfgang Blümel
Bärbel Kramer
Johannes Kramer
Cornelia Eva Römer

⁶ Der Seitenumbruch der Erstpublikation ist durch senkrechte Striche (!) im Text gekennzeichnet.

INHALT

1	Achill, Herakles und Paris, oder: Äußere und innere Motivierung der Entscheidung bei den Griechen	1
2	Gefesselte Götter	17
3	Johann Jakob Bachofen und das Mutterrecht	31
4	Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechischen Städte	52
5	Les papyrus d'Hésiode et la géographie mythologique de la Grèce	67
6	Sappho und ihre Mädchen I. Der Mädchenbund – II. Der Kreis der Sappho – III. Individuum und Konvention – IV. Trostgedichte – V. Das Leben im Mythos – VI. Theokrits Ἑλένης ἐπιθαλάμιος – VII. Ein Propemptikon der Sappho – VIII. Der Nymphengarten	87
7	Bettelgedichte (Theokrit, Simonides und Walther von der Vogelweide)	115
8	ΒΟΥΚΟΛΙΑΣΤΑΙ (Der Wettgesang der Hirten) I. Wettsingen bei anderen Völkern – II. Die Streitgedichte im Corpus Theocriteum. 1. Das fünfte Gedicht - 2. Andere theokritische Wettgesänge - 3. Das achte Gedicht – III. Andere Wettgesänge in Griechenland; mündliche und schriftliche Poesie. 1. Beim Symposion - 2. Bei der Hochzeit - 3. Iambische Wechselreden im Kult - 4. Mündliche und schriftliche Poesie	129
9	Das Königtum der Ptolemäer und die hellenistischen Dichter	162
10	Tragödie, Komödie und dionysische Kulte nach der Erigone des Eratosthenes Dionysos lehrt Ikarios den Weinbau; das Winzerfest – Bocksoffer und Ursprung der Tragödie; die ländlichen Dionysien – Der Ursprung der Komödie – Der Tod des Ikarios und das Kelterfest – Traum der Erigone; Suchen und Finden der Leiche des Ikarios; Tod und Verstirnung der Erigone – Das Totenfest (Anthesterien und Aiora) – Die Strafe der Mörder; das Siriusopfer – Die ägyptische Deutung – Die doppelte Interpretation	180
11	Die Tazza Farnese, die Gestirne der Nilflut und Eratosthenes	198
12	Diodor über das Totengericht der Ägypter	217

13	Aus der Zeit des Übergangs vom Mythos zur Historie I. Mythen an der Stelle unserer geschichtlichen Kategorien – II. Symbolische Geschichten der Perser	235
14	Mythische Episoden im Alexanderroman	246
15	Nikaia in der römischen Kaiserzeit Die Lage der Stadt – Das Königreich Bithynien – Nikaia wird römisch; die Lex Pompeia – Die Kaiserfeste der Provinz Bithynia und die Rivalität zwischen Nikaia und Nikomedeia – Die Rede des Dion von Prusa – Die Feste der Eintracht unter den Städten – Schriftsteller der Kaiserzeit (Plinius, Dion von Prusa, Cassius Dio) – Die Integrierung der griechischen Reichshälfte in das Imperium Romanum am Beispiel des Marcus Plancius Varus – Hadrians Philhellenismus und die Ursprungsmythen der Stadt – Die Inschrift auf dem Ost-Tor – Nikaia verliert seine Ehrentitel – Das Kleingeld der Stadt Nikaia wird durch Gegenstempel aufgewertet – Die negativen Folgen der Geldentwertung für das Imperium Romanum – Der Überfall der Goten und die Instandsetzung der Stadtmauer – Nikomedeia und Konstantinopel als neue Reichshauptstädte – Nikaia in byzantinischer Zeit – Die Obelisken von Nikaia – Die Geschichte von der Nymphe Nikaia	260
16	Drei magische Hymnen Einführung – Lychnomantie mit Hymnus an Proteus – Ein Helios-Hymnus (ἀεροφοιτήτων ἀνέμων) – Ein Nachklang aus Zarathustra	288
17	Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien Einleitung – Die Leidener Weltschöpfung – Die Pariser Unsterblichkeits-Liturgie	304
18	Exorzismus und Teufelspakt in der Spätantike Exorzismus heißt „Vereidigung“ – Salomons Testament – Die drei Ziele des Exorzismus: Krankheit, Laster, Heidengötter – Exorzismus gegen Krankheit; Eleazar; die Epilepsie – Exorzismus gegen die Heidengötter – Exorzismus gegen Laster und Sünde: Taufexorzismus – Die Dämonen selbst bekennen ihre Sünden – Die Absage an die Dämonen – Die Taufe ein Pakt zwischen Gott und dem Täufling – Der Taufexorzismus verliert seinen ursprünglichen Sinn; Exorzismen, die nur von einer Person und ohne Eid durchgeführt wurden; ἔξορκίζειν = segnen – Die Kindertaufe – Der Mensch ist selbst verantwortlich, nicht der Dämon – Des Anthemios Pakt mit dem Teufel – Ein Mirakel des Basileios – Exkurs: Die Dämonen sprechen aus den Menschen (zwei Stellen bei Tertullian und Minucius Felix)	339
19	Mani und sein Religionssystem	362
20	Der griechische Wortschatz und die Christen 1. Politische Vokabeln – 2. Griechische Athletik, Gladiatorenkämpfe und Kaiserkult – 3. Die philosophischen Wörter – Anhang: Die Inschrift zu Ehren des M. Alfidius	393

21	Dreier- und Zweierschema im Aufbau der Sprache, oder: Über die verschiedenartigen Funktionen von Affirmation und Negation	437
22	Die Gliederung des Volkes in Zweier- und Dreiergruppen bei den Römern und anderwärts	443
23	Zwei Bilder aus der Sprache der Reiternomaden I. Das Wort des Spartaners Dienekes (Herodot VII 226) – II. Die Rätselbotschaft der Skythen (Herodot IV 131/2) – III. Das Bild der Skythen in späteren Zeugnissen – IV. Die Historizität des Skythen- rätsels	454
24	Über die relative Gültigkeit literarischer Kategorien (Drei Geschichten aus Herodot) Kyros ruft zum Aufstand auf (Herodot I 126) – Der Rat des Tyran- nen (Herodot V 92) – Die Botschaft der Skythen (Herodot IV 131– 132) – Sind diese Erzählungen Novellen? – Vergleich mit dem Rätsel – Rätsel und Fabel – Vergleich mit der Fabel – Die Veränderlichkeit der Gattungen	460
25	Spechtfahne und Stammesgeschichte der Picentes I. Wegweisende Tiere in der Sage – II. Tierstandarten – III. Sage und Brauch der Picentes – IV. Die hunnische Sage	469
26	Egotistic and Altruistic Motivation in Historiography: An Excursus to the Papyrus of Theramenes	479
	Verzeichnis der Tafeln	485
	Verzeichnis der Abbildungen im Text	487
	Verzeichnis der Erstpublikationen	488
	Register	489
	1. Stichwörter	489
	2. Stellen aus antiken Autoren und Schriften	495
	3. Griechische Wörter	498
	4. Lateinische Wörter	500

1 ACHILL, HERAKLES UND PARIS

oder:

Äußere und innere Motivierung der Entscheidung bei den Griechen*

Um Bruno Snell zu ehren, werde ich zu Ihnen über ein wissenschaftliches Thema sprechen, dem er im Verlauf seines Lebens viel Nachdenken zugewendet hat und auf das er oft zurückgekommen ist. Auf diese Weise möchte ich Ihnen zeigen, welche Art Forschungen der Mann unternommen hat, den die Stadt Goslar mit ihrem Kulturpreis ehrt. Es sind Untersuchungen, die den Griechen gelten, die vor etwa dreitausend Jahren gelebt haben; diese Untersuchungen sind gleichzeitig aber auch von lebendigem Interesse für Menschen unserer Zeit. Ich werde ein Referat geben über Gedankengänge Bruno Snells; in einigen Einzelheiten werde ich auch versuchen, diese Überlegungen im Sinne meines Lehrers weiterzuführen.

Die Dichter und Philosophen der alten Griechen haben immer wieder eindringlich vor Augen geführt, daß der Mensch die Wahl habe zwischen mehreren Lebenswegen. Das eigentliche „philosophische“ Problem besteht nun darin, daß der Augenblick der Wahl – die Entscheidung für das eine oder das andere – von den griechischen Dichtern in sehr verschiedener Weise dargestellt wird. In der Tragödie sieht man in berühmten Szenen, wie der Mensch mit sich ringt und nach schwerem inneren Kampf sich für eine der Möglichkeiten entscheidet, welche ihm offenstehen. In den homerischen Gedichten, die einige hundert Jahre älter sind, sieht dies ganz anders aus. Wenn ein homerischer Held ratlos überlegt: Soll ich dies tun oder jenes?, dann fällt die Entscheidung nicht in der Brust des Menschen; vielmehr tritt dem Menschen von außen ein Gott entgegen und sagt ihm, was er tun soll.

Was wir also als einen Prozeß in der Brust des Menschen verstehen, das ist bei Homer – nach unserer Ansicht – nach außen projiziert.

Ich werde einige Beispiele dafür geben, wie bei Homer die Entscheidung von außen fällt, und wie dann bei den späteren griechischen Dichtern mehr und mehr die Entscheidung als ein Vorgang im Inneren des Menschen verstanden wird. Solange die Entscheidung von außen fällt, haben die Menschen noch kein Bewußtsein von ihrer eigenen Verantwortung. Die Götter, die den Menschen von außen anstoßen, sind an allem schuld, was geschieht. Kein Grieche der homerischen Zeit hätte vom freien Willen spre-

* [Privatdruck der Stadt Goslar; Festvortrag, gehalten am 16. November 1970 anläßlich der Verleihung des Kulturpreises der Stadt Goslar an Professor Dr. Bruno Snell]

chen können. Die Alternative „Freier Wille oder Schicksal“ kam erst auf, als man die Entscheidung als etwas verstand, was im Menschen vorging.

Nachdem der Mensch seine Handlungen als spontan, als selbst verursacht zu sehen gelernt hatte, haben dann die Philosophen die Alternative aufgestellt: Freier Wille oder Schicksal.

Ich werde diese unlösbare Frage nur kurz streifen und meinen Vortrag abschließen mit einigen Gedanken darüber, daß Innen und Außen in so merkwürdiger Weise ihre Plätze tauschen können: denn wenn die Entscheidung bei Homer von außen fällt, indem ein Gott an den Menschen herantritt und ihm sagt, was er tun soll, und wenn andererseits bei Euripides die Entscheidung als ein Prozeß im Menschen verstanden wird, dann sind Innen und Außen je nach dem Blickpunkt des Betrachters fast vertauschbar. Wir wären sicher nicht wohl beraten, wenn wir uns damit begnügten zu sagen: Homer hat eben unrecht, und Euripides hat recht; sondern wir wollen zum Schluß kurz darüber nachdenken, ob ähnlich verwirrende Vertauschungen von Innen und Außen nicht auch bei uns vorkommen.

Der Mensch hat also die Wahl zwischen verschiedenen Lebenswegen. Das steht schon in berühmten Versen des alten Dichters *Hesiod*, in denen er seinen Bruder Perses zur Tugend mahnt. Perses war auf einen schlechten Lebensweg gekommen und meinte, man könne reich werden, ohne zu arbeiten; er prozessierte mit Hesiod um das Erbe und bestach die Richter. Da spricht Hesiod zu ihm:

„Ich meine es gut mit dir, Perses, du großer Tor: Das Laster zu wählen ist leicht, man hat dabei viel Gesellschaft; der Weg ist eben und kurz; aber vor die Tugend und den Erfolg haben die Götter den Schweiß gesetzt; lang und steil ist der Weg zu ihr, und zuerst ist er rau; aber wenn man auf den Gipfel kommt, dann wird er leicht, so schwer er auch ist.“

Dieselbe Vorstellung findet sich in der Geschichte von Herakles am Scheidewege. Sie stammt von dem Sophisten *Prodikos* | von Keos; wir lesen sie in den Memorabilien des *Xenophon*, eines Schülers des Sokrates. Zuerst zitiert Xenophon die Verse des Hesiod, die Sie eben gehört haben, über die Wege zur Tugend und zum Laster. Dann erzählt er diese Geschichte:

Als Herakles in das Alter kam, in dem die jungen Menschen Herren ihrer Entschlüsse werden und sich zeigt, ob sie den Weg der Tugend oder des Lasters gehen werden, da ging er allein hinaus, setzte sich hin und überlegte, welchen der beiden Wege er einschlagen solle. Da erschienen ihm zwei große, schöne Frauen, Frau „Tugend“ und Frau „Laster“. Die eine – Frau Tugend – trug ein sauberes, weißes Gewand; ihre Augen zeigten schickliche Zurückhaltung an, ihre Haltung Beherrschtheit und Mäßigung. Die andere, Frau Laster, trug ein durchsichtiges Gewand und war weiß und rot geschminkt; ihre Augen waren gemalt und hergerichtet, ihr Fleisch zart

und füllig, und sie betrachtete sich selbst immer wieder, denn sie wollte möglichst reizend ausschauen.

Als beide zu Herakles kamen, da drängte Frau Laster sich vor und sagte zu ihm: Wenn du den Weg zu mir gehen und mich zu deiner Freundin machen wirst, dann werde ich dich auf den angenehmsten und leichtesten Weg führen, und du wirst alle Genüsse des Lebens haben.

Frau Tugend versprach ihm ein ganz anderes Leben, ein Leben als Staatsmann oder als Krieger oder als Athlet, das voller Mühen sein werde, aber voll Ruhm und Ehre.

Jeder Grieche wußte, daß Herakles den Weg der Tugend gegangen ist. Es ist aber bemerkenswert, daß Xenophon nicht sagt: „Als die beiden Frauen gesprochen hatten, da entschied sich Herakles für den Weg der Tugend.“ Vielmehr sehen wir ihn nur vor dem Scheideweg in der Überlegung, welchen Weg er gehen solle; und wir wissen andererseits aus den vielen Mythen über Herakles, daß er den Weg der Mühen gegangen ist, also den Weg der Tugend. Die Entscheidung selbst, die Wahl zwischen den beiden Frauen, erwähnt Xenophon mit keinem Wort.

Es ist auch bemerkenswert, daß die Lebenswege dem Herakles in der Gestalt von zwei Frauen erscheinen. Sie treten von außen an ihn heran. Wir würden heute sagen, daß es sich um einen seelischen Prozeß handelt, welcher im Inneren des Menschen abläuft, daß der Mensch nachdenkt und sich entscheidet. Daß die Geschichte von Herakles auf eben dies zielt, ist ganz klar; denn es wird ausdrücklich erzählt, daß Herakles aus der Stadt hinausgegangen sei und sich hingesezt habe, um in aller Ruhe allein über den Weg nachzudenken, den er einschlagen wolle. Da erschienen ihm die zwei Frauen; wenn wir hinzusetzen dürften: sie erschienen vor seinem geistigen Auge, so könnten wir ganz in den uns vertrauten Vorstellungen bleiben. Aber diese Worte stehen eben nicht im Text. In der antiken Erzählung ist etwas nach außen projiziert, was nach unserer Vorstellung nur im Kopf des Menschen geschieht. Mit diesem Nach-außen-Stellen des Inneren hängt es auch zusammen, daß Xenophon nichts erzählt von der tatsächlichen Entscheidung des Herakles; denn die Wahl geschieht spontan, im Inneren des Menschen.

Hierauf werden wir später zurückkommen. Es soll zunächst nur noch kurz berichtet werden, daß die Wahl zwischen den Lebenswegen die Griechen auch später beschäftigt hat. Die Philosophen haben in hellenistischer und römischer Zeit drei Lebensformen unterschieden, die *vita contemplativa* (das Leben in der Theorie, im Anschauen der Welt), die *vita activa* (das Leben in der Praxis, d. h. vor allem in der Politik) und das Erwerbsleben. Die Dreiteilung hing damit zusammen, daß der Philosoph Platon in der Seele des Menschen drei Teile unterschieden hatte, den Geist als den regierenden Teil und unter ihm einerseits den „Mut“ (die Regungen des Stolzes und der edlen Leidenschaft) und andererseits die Begierde. Wenn in einem

Menschen der Geist die anderen Seelenteile überwog, so wählte er das Leben in der Theorie, die *vita contemplativa*; wenn Mut und Stolz sehr ausgeprägt waren, so wählte der Mensch ein politisches Leben; wenn er der Begierde nachgeben und der Lust und dem Vergnügen leben wollte, so war ihm allein das Erwerbsleben angemessen. Die Wahl des Lebenswegs hing also ab von der Veranlagung des Menschen.

Die *Pythagoreer* haben die Situation der Wahl in einem Symbol dargestellt, welches an das Bild des Herakles am Scheidewege erinnert. Sie sagten, der Buchstabe Y sei ein Zeichen für das Leben des Menschen. Der Buchstabe zieht | sich von unten nach oben, bis der Punkt kommt, wo die beiden oberen Linien sich voneinander trennen. Dies zeigt nach den Pythagoreern an, daß der Mensch zunächst lebt, ohne ein Bewußtsein von der eigenen Entscheidung zu haben, und daß dann ein Punkt kommt, wo er sich entscheiden muß, ob er den Weg nach links oder nach rechts einschlägt.

Soviel über die verschiedenen Lebenswege. Ich komme nun zu dem eigentlichen Problem. Wenn der Mensch verschiedene Wege hat, dann muß er sich zu einem bestimmten Zeitpunkt entscheiden. In der Tragödie wird oft dargestellt, wie ein Mensch sich in schwerem Ringen mit sich selbst entscheidet. Bei Homer aber fällt die Entscheidung von außen: Ein Gott tritt zu dem Menschen und sagt ihm, was er tun solle. Dies bedeutet, daß der homerische Mensch noch kein klares Bewußtsein von seiner eigenen Entscheidung hat. Dies ist die These von Bruno Snell, und jede vorurteilsfreie Prüfung der Texte wird sie bestätigen.

Nehmen wir eine Stelle, die er besprochen hat und deren Deutung er Cornelius Holk verdankte, seinem Lehrer auf dem Gymnasium in Lüneburg. Ich meine die berühmte Szene aus dem ersten Buch der Ilias. Dort kommt es zu einem heftigen Streit zwischen Agamemnon, dem General, und Achill, dem tapfersten Offizier. Agamemnon will unter Beweis stellen, daß er das letzte Wort hat, und ordnet an, daß Achill eine schöne Sklavin wieder herausgeben muß, die ihm vorher als Siegesbeute zugesprochen worden war. Da ergrimmt Achill gewaltig, und er überlegt, ob er sein Schwert ziehen und Agamemnon erschlagen oder ob er an sich halten solle. Während er dies überlegt und schon dabei ist, das Schwert aus der Scheide zu ziehen, da erscheint ihm die Göttin Athena. Niemand anders sieht sie außer Achill. Sie faßt ihn am Haarschopf, reißt ihn zurück und spricht ihm dann freundlich zu: „Ich will deinen Drang einhalten; gebrauche keine Gewalt, zieh das Schwert nicht.“ Achill hört auf die Göttin und stößt das Schwert in die Scheide zurück.

Athena ist, so würden wir sagen, die innere Stimme in Achill. Schon die Stoiker haben so gedeutet; sie erklärten: „Athena bedeutet die rechte Einsicht.“ Da der Dichter ausdrücklich sagt, kein anderer außer Achill habe die Göttin gesehen, kann man an der Richtigkeit dieser Deutung nicht

! zweifeln. Andererseits muß aber festgestellt werden, daß das, was wir sozusagen als Seelendrama fassen, vollkommen nach außen verlegt ist. Man kann auch nicht sagen, diese Szene müsse allegorisch verstanden werden, Athena sei nicht eine von außen wirkende Göttin, sondern bedeute nur die rechte Einsicht im Kopf des Achill; denn Athena reißt ihn am Haarschopf, und daraufhin dreht Achill sich um und erkennt die Göttin am Glanz ihrer Augen. Das, was wir als inneren Vorgang fassen, ist nicht nur nach außen projiziert, sondern in eine Handlung umgesetzt, die ihren eigenen Gesetzen folgt.

Ähnliche Situationen, in denen wir von einer Entscheidung des Menschen sprechen, werden oft in der Ilias und Odyssee dargestellt. Die Menschen überlegen, ob sie das eine tun sollen oder das andere. Nirgends steht, daß der Mensch sich nun für das eine oder für das andere entscheidet. Manchmal heißt es: „Indem er nachdachte, schien dies ihm gewinnreicher zu sein . . .“ Das Problem ist sozusagen quantifiziert. Wenn die eine Möglichkeit mehr Gewinn verspricht als die andere, dann präjudizieren die äußeren Gegebenheiten die Wahl der einen Möglichkeit. Wer in diesem Fall nach dem größeren Gewinn greift, der tut, was selbstverständlich ist; er trifft keine wirkliche Entscheidung.

Oft tritt dem Menschen ein Gott entgegen und empfiehlt ihm, was er tun solle; der Mensch folgt dann dem Gott. Das heißt wieder: Die Entscheidung fällt von außen.

Man kann sich fragen: Wenn bei Homer die Entscheidung dadurch fällt, daß ein Gott dem Menschen sagt, was zu tun sei: Wie fällt denn dann die Entscheidung, wenn ein Gott im Zweifel ist? An ihn kann doch niemand von außen herantreten und seine Zweifel lösen? – Nun, wenn Zeus sich entscheiden muß, zum Beispiel, ob Achill jetzt Hektor überwinden soll oder nicht, dann nimmt er eine Waage und wägt ab; in die eine Waagschale legt er das Todeslos des Achill, in die andere das des Hektor; und als das Los des Hektor das schwerere ist, ist sein Tod entschieden. Also auch im Fall des Götterkönigs fällt die Entscheidung von außen; bei ihm so wenig wie bei einem Menschen ist die Möglichkeit einer Entscheidung von innen gegeben. |

Man wird also urteilen, daß dem homerischen Dichter die Alternative zwar klar vor Augen steht, daß die Entscheidung aber an den Menschen von außen herantritt.

Eine Konsequenz davon ist, daß bei Homer die Götter an allem schuld sind, was geschieht. Das wird auch ausdrücklich gesagt. Nur an einer einzigen Stelle hören wir etwas anderes, und auch da nur um eine Nuance: In einer Götterversammlung sagt Zeus am Beginn der Odyssee, die Menschen schoben zu Unrecht die Schuld an allem Unglück auf die Götter; die Menschen seien doch teilweise auch selber schuld.

Von einer Entscheidung im Inneren des Menschen hören wir bei Homer nichts. Man könnte dagegen einwenden, daß doch das ganze Leben des Achill unter der Alternative des kurzen und des langen Lebens steht. Seine Mutter hatte ihm gesagt, daß für ihn zwei Todeslose bereit stehen: Entweder wird er in Troja bleiben und um die Mauer der Stadt kämpfen; dann wird er nicht in die Heimat zurückkehren, aber unendlichen Ruhm gewinnen; oder aber er wird nach Griechenland zurückfahren, dann wird er lange leben, aber keinen Ruhm haben.

Die Alternative ist also klar. Alle Späteren haben daraus den Schluß gezogen, daß Achill mit klarem Bewußtsein das kürzere Leben gewählt habe, weil er den Tod des Freundes Patroklos an Hektor rächen wollte. Diese Deutung steht in der Apologie des Sokrates, in Platons Symposion, in der Rhetorik des Aristoteles, und in Goethes Achilleis; dort sagt Athena zu Achill:

alle Völker verehren
deine treffende Wahl des kurzen rühmlichen Lebens.

Aber von einer Wahl, von einer Entscheidung des Achill steht bei Homer kein Wort. Nach dem Tod des Patroklos steht es für Achill ohne weiteres fest, daß er den Freund an Hektor rächen muß. Die Möglichkeit, nach Griechenland zurückzufahren und lange zu leben, wird gar nicht mehr erwogen; Achill sagt zu seiner Mutter: „Mein Mut und Stolz erlauben es mir nicht, zu leben und unter den Menschen zu sein, wenn nicht v o r h e r Hektor von meinem Speer getroffen sein Leben verliert.“ |

In diesen Worten wird das Problem der Entscheidung in charakteristischer Weise nicht gesehen. Wir meinen, daß Achill die Wahl habe zwischen den beiden Möglichkeiten: Entweder Rache für Patroklos und dadurch früher Tod, oder keine Rache für Patroklos und langes Leben. Achill aber faßt die Möglichkeit ins Auge, daß er Hektor tötet und dann vielleicht doch weiter leben wird. Jedenfalls hat das Leben für ihn nur dann Sinn, wenn er erst einmal Patroklos gerächt hat; dies fühlt er übermächtig, und diese Empfindung allein bestimmt sein Handeln.

Einen kleinen, aber bezeichnenden Schritt über Ilias und Odyssee hinaus führt der Mythos vom Parisurteil. Er stand in einem nachhomerischen Epos aus dem Kreis der Troja-Epen, den *Kyprien*. Er ist der Geschichte von Herakles am Scheidewege sehr ähnlich.

Zwischen den Göttinnen Hera, Athena und Aphrodite war ein Zank darüber entstanden, wer von ihnen die Schönste sei. Zeus wollte den Streit nicht selbst entscheiden, sondern schickte die drei Göttinnen zu dem Hirten Paris, der auf dem Berg Ida in der Einsamkeit das Vieh hütete. Da versprachen ihm alle drei die herrlichsten Gaben, wenn er sich für sie entscheiden werde: Hera die Weltherrschaft, Athena Sieg, Aphrodite die schönste Frau. Paris war von dem strahlenden Glanz der Göttinnen so geblendet, daß er ein Urteil nach der Schönheit gar nicht fällen konnte, und versuchte fortzu-

laufen, um sich der Wahl zu entziehen. Aber Hermes hielt ihn fest und übermittelte ihm den festen Befehl des Zeus, daß er seine Entscheidung treffen müsse. Da wählte Paris nach den Geschenken, welche die Göttinnen versprochen hatten, und weil ihm der Besitz der schönsten Frau das Herrlichste zu sein schien, gab er Aphrodite den Preis. Zum Dank lehrte sie ihn ein Schiff bauen, auf dem er nach Griechenland, zu Menelaos, fuhr. Mit ihrer Hilfe verführte er dort die schöne Helena und entführte sie nach Troja. Daraus entstand der trojanische Krieg.

Sophokles hat diesen Mythos in einem Satyrspiel dargestellt, welches *Krisis* hieß, „das Urteil, die Entscheidung“. Es ist verloren; aber wir wissen, daß der Dichter Aphrodite auftreten ließ, wie sie sich mit köstlichem Parfüm salbte und im Spiegel betrachtete, Athena dagegen, wie sie sich nach Art der Athleten mit Öl salbte und trainierte. Die Athena des *Sophokles* ist der Frau Tugend in der Fabel von Herakles am Scheidewege sehr ähnlich, die dem Helden ein Leben mit den Strapazen des trainierenden Athleten in Aussicht stellt; und wenn Aphrodite bei *Sophokles* sich parfümiert und im Spiegel betrachtet, so wird in der Heraklesfabel ganz Ähnliches von Frau Laster erzählt.

Den Mythos, den *Sophokles* und die *Kyprien* erzählen, nennt man meist „das Urteil des Paris“. Man könnte ebensogut sagen „die Wahl des Paris“; denn Paris wählt sein Leben, indem er Aphrodite den Preis gibt; er hätte ein anderes Leben gewählt, wenn er sich für Hera oder Athena entschieden hätte.

Die Geschenke der Göttinnen bezeichnen die Lebenswege. Die Lebenswege sind aber nicht abstrakt gedacht, sondern stehen ganz konkret vor Paris, in der Gestalt der drei Göttinnen. Die Möglichkeiten, zwischen denen Paris wählen kann, treten also wieder von außen an ihn heran. Aber er muß auch selbst eine Entscheidung treffen, indem er ein Urteil über die Göttinnen fällt. Er versucht zu fliehen, er will der Wahl zwischen den drei Schönen entgehen; aber der Befehl des Zeus zwingt ihn dazu. Da wählt er nach den Geschenken, die ihm versprochen werden – Herrschaft, Sieg, die schönste Frau –, das heißt, er wählt sein Leben. Als er sich für Aphrodite entschieden hat, setzen die Göttin und er die gefallene Entscheidung sofort in die Tat um; sie lehrt ihn das Schiff zu bauen, und er fährt aus, um Helena zu gewinnen. Er geht den Weg der Aphrodite.

Wir würden heute in einer entsprechenden Situation sagen, daß dem Menschen, der wählt, die verschiedenen Möglichkeiten in seiner Vorstellung präsent sind, daß er nachdenkt und sich dann entscheidet. Der Dichter der *Kyprien* hat es etwas anders dargestellt; aber wenn man es recht bedenkt, sind seine Vorstellungen von den unseren gar nicht sehr verschieden. Wenn Paris allein auf dem Ida weilt, als ihn die Göttinnen besuchen, so bedeutet dies doch, daß er in der Einsamkeit nachdenkt. Hirten sind Menschen, die viel Zeit zum Nachdenken haben. |

Im Vergleich zu den Beispielen aus der Ilias ist im Mythos vom Parisurteil das Verhältnis von Außen und Innen leicht verschoben. In der Ilias fiel die Entscheidung ganz von außen. Im Parisurteil stehen die Lebenswege ebenfalls außen vor Paris, als leibhaftige Göttinnen. Aber es ist klar, daß Paris die Wahl selbst treffen muß. Die Entscheidung ist mindestens teilweise nach innen verlagert; sie ist aber dann sogleich wieder in äußere Handlung umgesetzt: Paris gibt Aphrodite den Preis.

In einer zweiten Episode der Kyprien, deren Inhalt uns aus einem berühmten Gedicht Pindars genauer bekannt ist, fällt eine deutliche Entscheidung. Die Dioskuren, mythische Zwillinge, hatten verschiedene Väter, Polydeukes den Zeus, Kastor einen Menschen, den König Tyndareos. Als Kastor im Gefecht gefallen war, erflehte Polydeukes von Zeus, den Bruder wieder lebendig zu machen. Zeus stellte Polydeukes vor die Wahl: entweder als Unsterblicher im Olymp mit den Göttern zu leben oder sein Schicksal mit dem Bruder zu teilen, beide die Hälfte der Zeit als Tote unter der Erde und die andere Hälfte im Olymp. Polydeukes zögerte keinen Augenblick.

In der attischen Tragödie können wir dann verfolgen, zunächst bei *Aischylos*, wie die Entscheidung weiter ins Innere des Menschen verlegt ist, wie sie aber doch gleichzeitig auch noch zusätzlich von außen her motiviert wird; und wie dann bei Euripides die Entscheidung vollständig als ein Prozeß im Inneren des Menschen verstanden wird.

In der Orestie des Aischylos steht Orestes vor zwei Ansprüchen, die sich gegenseitig ausschließen. Seine Mutter Klytāimēstra hat den Vater Agamemnon erschlagen. Die Mutter hat ihn geboren und genährt und hat Anspruch auf Ehrfurcht und Dankbarkeit von seiten des Sohnes. Gleichzeitig aber ist es seine Pflicht, den Vater zu rächen. Apollon patrōos, der für alle Griechen der „väterliche“ Gott war, hat Orest durch ein delphisches Orakel befohlen, die Mutter zu töten. Delphi ist der Mittelpunkt eines religiösen Verbandes, der pyläischen Amphiktyonie; nach ihr heißt Pylades, der Freund des Orest, der ihn begleitet.

Orest folgt dem Geheiß des Gottes. Aber als er die Mutter töten will, fleht sie den Sohn um Gnade an „bei diesem Busen, aus dem du die nährenden Milch gesogen hast“; und nun wird Orest schwankend, er wendet sich an Pylades mit der Frage: „Pylades, was soll ich tun?“ (τί δράσω). Pylades antwortet, er solle dem Geheiß des Apollon folgen. Es sind die einzigen Worte, die er in dem ganzen Stück spricht: Der Gott selbst redet aus seinem Mund. Da sagt Orest: „Ich entscheide, daß du im Recht bist“, und tötet die Mutter.

Man kann also nicht bestreiten, daß Orestes sich wirklich selbst entscheidet; er muß sich denn auch wegen seiner Tat vor Gericht verantworten. Immerhin wird man feststellen, daß die Entscheidung zu einem kleinen Teil noch immer von außen fällt, aus dem Mund des Pylades.

Im dritten Stück der Trilogie stehen die beiden Ansprüche, zwischen welche Orest gestellt ist, als Personen auf der Bühne. Das Recht der Mutter wird verkörpert von einem Chor mütterlicher Göttinnen, den Erinyen-Eumeniden, welche den Orest als Muttermörder verfolgen. Das Recht des Vaters vertritt Apollon patrōos, der „väterliche“ Gott. Nicht abstrakte Prinzipien stehen gegeneinander, deren Platz im Kopf des Menschen wäre, sondern leibhaftige Götter.

Orest ist von Apollon in Delphi entsühnt worden und vor den Erinyen nach Athen geflohen, in den Tempel der Pallas Athena. Bittflehend umarmt er das Standbild der Göttin und ruft sie herbei. Die Erinyen haben ihn verfolgt und umringen ihn von allen Seiten. Athena erscheint und fragt beide Parteien, was vorgefallen sei. Die Erinyen klagen Orest des Muttermordes an; er beruft sich auf Apollon. Athena sieht sich vor eine schwere Entscheidung gestellt: Sie muß den Bittflehenden schützen; aber dann werden die Erinyen die Stadt der Göttin, Athen, mit unendlichem Unheil heimsuchen. „So steht es“, spricht sie, „beides bringt schweres Leid, sowohl wenn er hier bleibt (und ich ihn schütze) als auch wenn ich ihn wegschicke (und den Rächerinnen preisgebe); ich kann es nicht entscheiden.“ Sie beruft ein Gericht ein. Es sind zwölf Richter, unter ihnen die Göttin selbst. Man könnte also sagen, daß die Entscheidung hier als schweres Problem gesehen werde, aber dann doch von außen falle.

Die Erinyen klagen den Orest vor dem Gericht an; Apollon tritt seinem Schützling als Anwalt zur Seite und verteidigt ihn. Danach wird abgestimmt. Als der erste Richter zur Urne geht, warnen die Erinyen ihn davor, die mütterlichen Göttinnen der Ehre zu berauben. Wir müssen schließen, daß er den Orestes „schuldig“ spricht; was die Erinyen sprechen, das sind die nach außen gestellten Gedanken dieses Richters. Nun geht der zweite Richter, und jetzt spricht Apollon: „Fürchte die Orakel, die Zeus und ich gegeben haben.“ Wir werden sagen, daß dieser Schöffe den Orestes freispricht; was er denkt, das spricht der Gott aus. Als dann der dritte Richter aufsteht, sprechen wieder die Erinyen, beim vierten | Apollon, und so geht es weiter, bis die Erinyen sechsmal gesprochen haben und Apollon fünfmal. Es sind also sechs Stimmen für „Schuldig“ abgegeben worden und fünf für „Unschuldig“, und immer ist das, was wir die innere Stimme im Richter nennen würden, nach außen verlegt.

Als letzter Richter gibt Athena ihre Stimme ab. Sie benötigt keine Stimme von außen, Apollon braucht nicht mehr einzugreifen, um Stimmengleichheit herbeizuführen; die Göttin entscheidet sich ohne Zögern: „Ich gebe meine Stimme ab für Orestes; . . . und Orestes siegt, auch wenn die Stimmenzahl gleich ist.“ Die Stimmen werden ausgezählt und Athena verkündet die Entscheidung des Gerichts: Orest ist freigesprochen, für beide Seiten sind gleich viele Stimmen abgegeben worden.

Wir haben vorhin gesehen, daß Athena sich nicht selbst entscheiden wollte, sondern ein Gericht einberief, daß also die Entscheidung nach außen verlegt ist; und dasselbe galt für die elf Richter, deren Motive wechselweise die Erinyen und Apollon aussprachen, während sie zur Abstimmung schritten. Ganz und gar scheint die Entscheidung von außen zu fallen – bis Athena als letzte ihre Stimme abgibt. Sie entscheidet jetzt frei aus sich selbst, und sie legt auch noch die Verfahrensregel fest, wonach vor diesem Gericht der Angeklagte bei Stimmengleichheit freigesprochen ist („... Orestes siegt, auch wenn die Stimmenzahl gleich ist“). Damit wird ihre Stimme die entscheidende, und während es vorher geschienen hatte, als ob Athena die Entscheidung nach außen verlegt habe, zeigt sich jetzt, daß sie dennoch die Entscheidung selbst trifft.

Man könnte dem widersprechen und sagen, daß die Stimme der Göttin doch nur eine von zwölf Richterstimmen sei, daß ihr Votum eingehe in die Gesamtentscheidung des Richterkollegiums; daß die Entscheidung also doch nach außen verlegt sei; und man könnte dagegen ebenso richtig sagen, daß dies nur logisch stimme; die Worte der Göttin „Ich stimme für Orest“ bedeuten für das Gefühl des Zuschauers die Entscheidung. Daran zeigt sich natürlich nur, daß unsere Fragestellung dem Aischylos unverständlich und sinnlos erschienen wäre. Trotzdem ist unsere Frage nach dem Innen und Außen nicht prinzipiell falsch; es ist eine Frage, die darauf abzielt, das antike Denken zu umkreisen und abzutasten, sozusagen eine diagnostische Frage. Man darf sich nur nicht darauf versteifen, eine Antwort auf solche Fragen zu erzwingen.

Nicht nur in der Orestie sehen wir, wie Personen sich auf der Bühne entscheiden; die Entscheidung, die Wahl ist geradezu die Grundsituation der Tragödien des Aischylos. Das hat Bruno Snell eindrucksvoll gezeigt, und wir können es nur wiederholen. In mehreren Stücken führt uns der Dichter den Menschen im Augenblick der Entscheidung vor Augen. In den „bittflehenden Mädchen“ (Hiketiden) fliehen die Töchter des Danaos vor den Söhnen des Aigyptos, die sie mit Gewalt zur Ehe zwingen wollen. Sie kommen vor die Stadt Argos und bitten den König Pelasgos, sie in die Stadt aufzunehmen und zu schützen. Auf der anderen Seite drohen die Söhne des Aigyptos, die Stadt mit Krieg zu überziehen, falls der König die Mädchen in die Stadt einläßt. Der König steht vor der Alternative: Soll er die Mädchen aufnehmen und den Krieg gegen die Söhne des Aigyptos riskieren, und damit den Bestand seiner Stadt, oder soll er die Mädchen ausliefern? In einer berühmten Szene denkt er darüber nach, welche Entscheidung er treffen soll; er braucht – so heißt es – ein klarblickendes Auge wie ein Taucher, der tief in den Abgrund des Meeres hinabtauchen muß. Er kommt zu dem Entschluß, daß er den bittflehenden Mädchen helfen muß. Diese seine eigene Entscheidung wird aber von außen bestätigt; denn der König ist gar nicht befugt, die Entscheidung allein zu

treffen. Die Volksversammlung hat das letzte Wort, und sie entscheidet – auf die Empfehlung des Königs – einstimmig, die Mädchen zu schützen. Wir werden also auch hier sagen, daß zwar einerseits der Mensch – der König Pelasgos – sich selbst entscheidet, daß aber diese Entscheidung von außen bestätigt wird.

In den „Sieben gegen Theben“ steht Eteokles vor einer schrecklichen Wahl. Sein Bruder Polyneikes hat ein Heer herangeführt und will die Stadt erstürmen. Eteokles weiß durch ein Orakel, daß er Theben nur retten kann, wenn er selbst dem Bruder zum mörderischen Zweikampf entgegentritt. Sieben Tore hat die Stadt; sieben feindliche Heerhaufen unter sieben Anführern wollen zum Sturm antreten; einer von ihnen ist Polyneikes. In der Stadt stehen sieben Scharen unter sieben Helden zur Verteidigung bereit; einer von ihnen ist Eteokles. Sobald einer der feindlichen Heerhaufen gegen ein Tor vorrückt, schickt Eteokles eine seiner Scharen dagegen aus. Wird es zum Zweikampf der Brüder kommen? Eine Schar nach der anderen geht an ein gefährdetes Tor ab, bis nur noch das siebente Tor übrig ist; und nun kommt die Meldung: Am siebenten Tor greift Polyneikes an. Die Schar des Eteokles muß ihm entgegentreten. Man könnte sagen, daß die Entscheidung von außen gefallen sei, daß Eteokles jetzt gar keine Wahl mehr bleibe. Aber nun führt Aischylos in einer ergreifenden Szene vor, wie der Chor den Eteokles davon abhalten will, dem Bruder entgegenzutreten, und wie Eteokles sich entschließt, dies doch zu tun und die Stadt zu retten. Die Entscheidung ist wieder doppelt motiviert, von außen und von innen.

Der Gegenstand der verlorenen Achilleus-Tetralogie war zweifellos die Entscheidung des Achill, den Patroklos an Hektor zu rächen, um den Preis des eigenen Todes. Auch dies hat Bruno Snell überzeugend dargelegt. Über die näheren Umstände sind nur Vermutungen möglich; daß die Entscheidung Achills sowohl aus dem Helden selbst als auch von außen her begründet war, ist sehr wahrscheinlich.

Die Entscheidung ist also das zentrale Thema des Aischylos, und seine Personen müssen sie selbst treffen. Aber noch ist es so, daß die Entscheidung gleichzeitig auch von außen her motiviert wird. In dem Drama mit dem Titel „Die Seelenwägung“ (Ψυχοστασία) hat der Dichter anscheinend sogar das homerische Bild sichtbar auf der Bühne vorgeführt, wie der Götterkönig Zeus die Seelen zweier Helden – des Achilleus und des Memnon – gegeneinander abwägt, als sie zum Kampf gegeneinander antreten.

Ganz und gar ins Innere des Menschen verlegt die Entscheidung erst der letzte der großen Tragiker, *Euripides*. Seine Medea ist von ihrem Gatten Iason verlassen worden. Um sich zu rächen und den untreuen Mann im tiefsten zu treffen, tötet sie ihre Kinder. Aber bevor sie die Tat vollbringt, wird sie schwankend; in einem langen Monolog führt Euripides vor, wie

Medea mit sich ringt. „Was soll ich tun?“ (τί δοῦσω), fragt sie, ganz ebenso wie Orest vor dem Muttermord. Aber sie steht allein auf der Bühne, niemand kann ihr beistehen wie Pylades dem Orest. Bei Euripides fällt die Entscheidung ganz in der Brust des Menschen.

In der gleichen Zeit sagt der Philosoph *Protagoras* von Abdera: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ Dies ist die vollständige Umkehrung des homerischen Weltverständnisses, nach dem alle Initiative den Göttern vorbehalten war.

Wenn der Mensch zu der Auffassung kommt, daß die Wahl von seiner eigenen Entscheidung abhängt, wenn er die Entscheidung als einen inneren Prozeß in sich selbst versteht, dann führt dies sehr rasch dazu, daß er sich die Frage stellt: Hat der Mensch einen freien Willen, ist er selbst Herr seiner Entschlüsse, oder unterliegt er dem Schicksal, das ihn mit unentrinnbarer Notwendigkeit zwingt? Ich skizziere kurz, wie dieses Problem bei den attischen Tragikern gesehen wird und welche Lösung Platon versucht hat. Es ist leicht einzusehen, daß wir noch immer mit demselben Grundproblem zu tun haben.

Ob der Mensch einen freien Willen besitze oder dem Schicksal unterstehe, diese Frage existiert für Homer noch nicht. Man kann darüber streiten, ob die Alternative den attischen Tragikern klar war. Betrachten wir nochmals die Sieben gegen Theben. In dieser Tragödie ist es einerseits der Fluch im Haus des Oedipus, der Eteokles zwingt, seinem Bruder zum mörderischen Zweikampf entgegenzutreten; er steht also, wenn man es von dieser Seite betrachtet, unter einem unentrinnbaren Schicksal. Gleichwohl führt Aischylos auf der Bühne vor, wie Eteokles sich entschließt; man muß also von der anderen Seite her sagen, daß Eteokles einen freien Willen hat.

Es wiederholt sich also hier eine Konstellation, die wir bereits im Fall des Achill und bei der Wahl des Paris fanden. Bei dem Achill Homers ist das Problem der Entscheidung gefühlt, und im Fall der Wahl des Paris ist es implizite sogar dargestellt; aber theoretisch wird es noch nicht gefaßt. Ähnlich in den Sieben gegen Theben: Die Alternative „freier Wille – Schicksal“ wird in der Handlung, welche auf der Bühne vor sich geht, implizite deutlich gestellt. Aber theoretisch klar formuliert wird sie erst von den Philosophen.

Noch in der Zeit der Tragiker hatte die griechische Sprache gar keine Vokabel für den „freien Willen“. Die Philosophen benötigten den Begriff und haben zwei Kunstausdrücke dafür geprägt, τὸ ἐφ’ ἡμῖν (das, was von uns abhängt) und τὸ αὐτεξούσιον (das, worin die eigene Freiheit zu handeln liegt).

Ganz entschieden sprachen sich die Stoiker dahin aus, daß der Mensch dem Schicksal (der Εἰμασμένη) unterliege. Die anderen Philosophenschulen plädierten für den freien Willen.

Platon hat beidem – dem Schicksal und dem freien Willen – seinen Platz angewiesen. Im Schlußmythos des „Staates“ stellt er dar, wie die Seelen im Jenseits vor der Einkörperung ihr Leben und ihren Anteil an der Tugend wählen. Dabei sagt ein Sprecher das Gesetz an: „Nicht wird euch der Dämon (hier etwa: das Lebenslos, das in euch selbst liegt) erlösen, sondern ihr werdet euren Dämon wählen. Wem es zufällt, daß er als erster an die Reihe kommt, der wird sich sein Leben wählen, mit dem er dann nach der Notwendigkeit zusammen sein wird. Die Tugend liegt herrenlos da; je nachdem, ob er sie ehrt oder nicht, wird jeder mehr oder weniger Anteil an ihr haben. Jeder trägt die Verantwortung für seine Wahl; Gott hat keine Verantwortung dafür.“

Mit den letzten Worten widerspricht *Platon* der Auffassung der homerischen Dichter, daß die Götter an allem schuld seien. Es ist nicht mehr statthaft, die Entscheidung nach außen zu projizieren; dies würde bedeuten, daß man alle Verantwortung ablehnt.

Andererseits hat *Platon* versucht, auch dem Schicksal – dem überwältigenden Einfluß von außen – seinen Platz anzuweisen. Die Wahl der Seelen erfolgt im Jenseits, vor der Geburt. Wenn die Seele einmal ihr Leben gewählt hat, untersteht sie der Notwendigkeit. |

So recht glücklich wird man freilich auch bei dieser Lösung nicht. Die Frage, wie der Mensch handeln soll, stellt sich immer hier und jetzt. Wenn man die Entscheidung ins Jenseits verlegt, aus der Welt heraus, dann ist das Problem nur weggeschoben und umgangen.

Bei *Hesiod* und in der Geschichte von *Herakles* am Scheidewege war davon die Rede, daß der Mensch die Tugend wählt oder das Laster; bei *Platon* wählt die Seele, wieviel Anteil an der Tugend sie haben wird. Die Ähnlichkeit ist offenkundig. Für die Wahl verwendete *Platon* dasselbe Wort wie *Hesiod*, ἐλέσθαι.

So tritt uns das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit bei *Platon* eben an jener Stelle entgegen, wo die Seelen ihr Leben wählen. Es ist deutlich, wie das Nachdenken über die Wahl und die Entscheidung, wie die Mythen von *Achill* und *Paris* direkt in ein zentrales Problem der griechischen Philosophie führen. Wenn der Mensch unter dem Schicksal steht, wird er von außen bestimmt; wenn er einen freien Willen hat, fällt die Entscheidung im Inneren des Menschen.

Aber dürfen wir Innen und Außen überhaupt als eine eindeutige Alternative fassen? Besteht zwischen diesen Gegensätzen nicht eine dialektische Beziehung? Dies war jedenfalls *Goethes* Meinung; er hat gesagt: „Nichts ist innen, nichts ist außen, denn was innen, das ist außen.“ Vielleicht ist es nur in der Sprache der Menschen nicht möglich, den Zusammenhang angemessen zu beschreiben.

Mit unserer Sprache sprechen wir aus, was uns im Inneren bewegt. Sie ist ein Mittel, um das Innere nach außen zu stellen. Sie ist vom Menschen

gemacht und wird ständig von ihm verändert. Doch für den einzelnen Menschen ist die Sprache auch etwas Fertiges, mit dem er sich abfinden muß. Sie ist eine äußere Gegebenheit. Er erlernt sie und macht sie sich zu eigen; er denkt in den Kategorien, welche die Sprache ihm darreicht. Wenn die homerische Sprache dem Menschen keine Wendungen und Sätze bereitstellte, um die Entscheidung als einen inneren Prozeß darzustellen, so gab es für den Menschen jener Zeit gar keine Möglichkeit, eine freie Entscheidung des Menschen überhaupt zu denken. |

Wir haben verfolgt, wie sich dies verändert hat, wie sich in der Sicht der griechischen Dichter die Entscheidung nach und nach von außen nach innen verlegte. Bei Euripides fällt die Entscheidung allein im Inneren. Wir urteilen heute, daß Euripides recht hatte. Unsere Sprache legt uns dieses Urteil nahe; wir gebrauchen im Deutschen das Wort „sich entscheiden“.

Es ist dennoch zweifelhaft, ob man wirklich eine so eindeutige Antwort geben darf. Wenn wir feststellen, daß man in der Zeit Homers annahm, die Entscheidung trete von außen an den Menschen heran, dann ist das ein Warnungszeichen. Vielleicht ist die Sache nicht ganz so klar, wie wir voraussetzen. Gewiß waren Sprache und Denken der homerischen Griechen beschränkt und einseitig. Aber dieses Urteil gilt auch für unsere modernen Sprachen und für unsere Wege des Denkens, nur eben in anderer Weise. Vielleicht werden wir nie beschreiben können, wie Innen und Außen wirklich zusammenhängen.

Eine Alternativ-Frage: „entweder Innen – oder Außen“ ist hier nicht zulässig. Wenn auf eine Frage zwei entgegengesetzte Antworten möglich sind, so ist die Frage falsch gestellt; und wenn man eine falsche Frage stellt, so provoziert man eine falsche Antwort.

Man kann die Entscheidung als einen inneren Vorgang ansehen, aber auch von außen deuten. Wer hier eine Alternativfrage stellt und eine eindeutige Antwort verlangt, fragt falsch. Dagegen ist die Frage zulässig, wenn man mit ihrer Hilfe das Phänomen abtasten und untersuchen will, wenn man keine Antwort erzwingt, sondern die Frage als Instrument der Erkenntnis benutzt, wenn man eine diagnostische Frage stellt.

Der griechische Philosoph Heraklit hat gelehrt, daß die Gegensätze zusammengehören. Wir werden also sagen: Innen und Außen, freier Wille und Schicksal stehen in einem dialektischen Verhältnis, sie bedingen einander, eines ist nicht denkbar ohne das andere.

In dieser Spannung zwischen Innen und Außen steht der Mensch. Vereinzelt und beziehungslos ist er nicht denkbar, | könnte er nicht existieren; er steht in einem Rahmen, in der Außenwelt. Die äußere Welt bedingt sein Leben, und seit Jahrtausenden hat sich der Mensch nach der Außenwelt eingerichtet. Aber umgekehrt verändert der Mensch die Außenwelt und gestaltet sie nach seinen Bedürfnissen. Der Mensch macht also zu einem

guten Teil die Außenwelt, und wenn sie auf ihn einwirkt, so wirkt er indirekt auf sich selbst zurück.

Das Kino und das Fernsehen sind eine reine Scheinwelt, die der Mensch um sich aufbaut. Aber dieser Schein ist gleichzeitig eine der stärksten Realitäten der heutigen Welt und wirkt hundertfach zurück auf den Menschen, der ihn gemacht hat.

Die Geschichtsdarstellungen unserer Historiker orientieren sich an den Fakten, wie sie in den Quellen bezeugt sind. Aber gleichzeitig sind sie doch auch aufs stärkste beeinflusst von der Gegenwart; jeder Historiker spricht auch von seiner eigenen Zeit, wenn er die Vergangenheit beschreibt, und unsere Geschichtsbilder sind deshalb bis zu einem gewissen Grad konstruiert. Umgekehrt wirken dann diese Geschichtsbilder in die politische Gegenwart.

Wir sind also in Zirkeln befangen, die unausweichlich sind. Für den Forscher liegt das Objekt seiner Erkenntnis außerhalb von ihm selbst, es ist objektiv gegeben. Gleichzeitig konstituiert er mit seinen Methoden oft erst den Gegenstand. Man hat vor dreißig Jahren daraus gefolgert, die Ergebnisse könnten dann nur subjektive Gültigkeit haben. Heute hört man diese Argumentation wieder – leider, denn es ist eine wissenschaftsfeindliche Argumentation. Wer sie gebraucht, versteht nichts von der Erkenntnis oder betrachtet sie als unbequem.

Die Methoden des Forschers umgrenzen das Objekt, helfen, es zu fassen, und insofern konstituieren sie es. Aber sie sind nicht in sein subjektives Belieben gestellt; sie müssen dem Objekt angemessen sein. Auch hier hängen also Innen und Außen zusammen. Wir brauchen das erkennende Subjekt, damit das äußere Objekt erkannt werde; aber das Objekt ist dennoch „objektiv“ gegeben. Das Subjekt wäre ein Nichts ohne das Objekt. |

Eine gefährliche Beziehung zwischen Innen und Außen kann entstehen, wenn der Mensch seine Unsicherheiten und seine Furcht nach außen projiziert. Er schafft sich dann irgendein äußeres Wahngelbilde, welches die Unsicherheit und die Furcht in ihm begründet: Die bösen Juden, die bösen Russen, die bösen Deutschen; die Kapitalisten, die Kommunisten, die Bürokratie, und neuestens auch die bösen Professoren. Diese Wahngelbilde wirken dann auf die Menschen zurück und können das schrecklichste Unheil anrichten.

Frühere Generationen glaubten an den Teufel; das personifizierte, nach außen gestellte Böse war für sie eine Realität. Noch Luther hat das Tintenfaß nach ihm geworfen. Wir halten dies für einen Aberglauben und sagen, das Böse liege im Menschen. Aber auch wir schaffen uns beständig neue, äußere Popanze. Wenn der Mensch aufhören könnte, das Böse nach außen zu projizieren, dann würde es vielleicht ganz zunichte. Die neuplatonischen Philosophen sagten, das Böse sei wesenlos, ein Nichts. Aber wenn es in uns

ist, wie sollte es uns da nicht auch von außen entgegenreten, als eine schreckliche und reale äußere Macht?

Eine Wechselbeziehung besteht auch zwischen dem Menschen und seinen Göttern (oder seinem Gott). Was immer an Regungen im Menschen ist, an guten und an bösen, das tritt ihm in seinem Gott gegenüber. An den griechischen Göttern erkennt man die geistige Physiognomie der Griechen, an den ägyptischen die der Ägypter. Aber die Götter sind nicht nur Exponent der jeweiligen Menschengruppe; vielmehr gehört ein Gegenüber notwendig zum Menschen; er kann ohne das Gegenüber nicht sein, so wenig wie es einen Pluspol geben kann ohne einen Minuspol. Man kann Gott abschaffen, aber nicht das Gegenüber. An die Stelle Gottes tritt dann zum Beispiel die unfehlbare Partei.

Es scheint also, daß für den Menschen Innen und Außen zusammengehören, daß er der Notwendigkeit nicht entgehen kann, sich in einem Außen zu finden – oder anders gesagt, seine Gedanken nach außen zu projizieren. |

Die Zusammengehörigkeit der Gegensätze, dies innerste Weltgesetz, ist dem frühgriechischen Philosophen Heraklit von außen entgegengetreten. Indem Heraklit von der äußeren Welt spricht, spricht er gleichzeitig von sich selbst. Bruno Snell hat dies in seinem schönen Aufsatz „Die Sprache Heraklits“ nachgewiesen.

Wir mögen in vieler Hinsicht weiter gekommen sein als die Griechen; aber gleichzeitig stehen wir doch auch immer noch auf demselben Punkt: Das Erkenntnisvermögen des Menschen ist beschränkt durch das Ineinander von Innen und Außen.

2 GEFESSELTE GÖTTER*

In der frühgriechischen Literatur hat es zwei Hymnen gegeben, die von der Fesselung der Göttin Hera berichteten. Beide sind verloren. Der Dichter des einen soll Homer gewesen sein,¹ der andere Hymnus war von Alkaios. Wilamowitz und andere haben den Mythos rekonstruiert; er lautete etwa so:

Als Zeus aus seinem Haupt die herrliche Athene geboren hatte, ohne eine Mutter, war Hera eifersüchtig und wollte auch ein Kind gebären, ohne die Mitwirkung des Zeus. Sie gebar auch wirklich einen Sohn, Hephaistos; aber er hatte verkrüppelte Beine. Darüber war die Mutter so ärgerlich, daß sie ihn vom Olymp auf die Erde herabschleuderte. Thetis nahm das Kind freundlich auf und zog es groß. Als Hephaistos erwachsen war, wurde er ein kunstfertiger Schmied, der wunderbare Werke schuf.

Nun wollte er sich an seiner Mutter rächen. Er fertigte einen prächtigen Thron, an dem unsichtbare Fesseln angebracht waren, und schickte ihn der Mutter in den Olymp, als Ehrengabe von ihrem Sohn. Hera freute sich über das herrliche Werk und setzte sich darauf; da griffen die Fesseln nach ihr, sie war gefangen, und keiner konnte sie befreien. Nun berieten die Götter, was zu tun sei. Man wurde sich rasch einig, daß man Hephaistos selbst herbeiholen müsse. Aber dieser schmolte: Man habe ihn früher nicht im Olymp haben wollen, und nun habe er auch selbst keine Lust, dorthin zu gehen.

Ares, der andere Sohn der Hera, erbot sich, den Bruder herbeizuholen. Er meinte, er könne ihn leicht mit Gewalt zwingen. Aber Hephaistos warf nach ihm mit Feuerbränden. So kam es gar nicht zum Nahkampf, auf den der Hoplit Ares gerüstet war. Er bekam Angst vor den Fernwaffen des Hephaistos und floh.

Nun war guter Rat teuer. Es gab da allerdings noch einen Gott, der vielleicht helfen konnte, Dionysos. Er war zwar der Sohn der verhaßten Nebenbuhlerin Semele, und Hera hatte bisher erfolgreich darauf bestanden, daß er kein richtiger Gott sei und nicht zu den Olympiern gehöre. Aber jetzt war die Verlegenheit der Königin des Olymp zu groß; zu schmerzhaft schnitten die Fesseln in ihr zartes Fleisch. So war sie zu jedem Zugeständnis bereit. Dionysos verlangte, daß er zum Lohn unter die Zwölfgötter des Olymp aufgenommen werde. Hera stimmte zu.

* [aus: *Antaios* 12 (1971) 549–565]

¹ Ein Papyrusfragment des homerischen Hymnus in P. Oxy. IV 670, s. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 12 (1973) 212–215.

Da zog Dionysos aus, mit seinem Gefolge von tollen Satyrn und Mänaden. Von roher Gewalt, wie bei Ares, war nun keine Rede mehr: Dionysos gab dem Hephaistos Wein zu trinken; da wurde der Schmied bald folgsam wie ein Kind. Als er ganz betrunken war, setzten die Satyrn ihn auf einen Esel und führten ihn im Triumphzug zum Olymp empor. Wir sehen das auf vielen Vasenbildern. Ein Satyr bläst die Flöte, ein anderer hält den betrunkenen Hephaistos auf dem Esel fest, damit er nicht herunterfalle, andere spielen mit den Mänaden. Es ist ein fröhlicher dionysischer Zug, ein Komos.

Wie dann Dionysos mit den Satyrn im Olymp eingezogen ist, zeigt eine Vase aus Spina: Noch immer sitzt die arme Hera unbeweglich auf ihrem Thron; aber der erhabene Olymp ist schon von fröhlichen Satyrn bevölkert; Dionysos lagert majestätisch auf einer Kline; er ist der wahre Herr der Situation. Er wird Hephaistos bald dazu bringen, Hera zu lösen. Die Geschichte schließt mit einer Hochzeit: Hephaistos bekommt Aphrodite zur Frau.

Man kann darüber streiten, ob dies ein Hymnus auf Hephaistos oder auf Dionysos ist. Wilamowitz hat an einen Hephaistoshymnus gedacht, Snell in seiner Besprechung des Hymnus des Alkaios an einen Dionysoshymnus. Mir scheint der ganze Zusammenhang dionysisch.

Dieser vergnügte Mythos wirft Fragen vielerlei Art auf. Zunächst, besteht hier ein Zusammenhang zwischen Mythos und Komödie? Zweitens, hängt der Mythos mit Ritualen zusammen? Und drittens – es gab in Griechenland Statuen von gefesselten Göttern; besteht eine Beziehung zwischen diesen Statuen und unserem Mythos? Ich werde die ersten zwei Fragen nur kurz behandeln; die dritte Frage wird der eigentliche Gegenstand dieses Aufsatzes sein.

Der Zug des Dionysos und des Hephaistos, der Satyrn und Mänaden zum Olymp ist offensichtlich das Urbild einer Komödie. Von dem sizillischen Dichter Epicharm gab es ein Stück „Die Komastai (= Der Umzug der Trunkenen) oder Hephaistos“. Auf einem unteritalischen Vasenbild sieht man eine Szene aus dem Theater der Phlyaken (etwa: der phallischen Dickbauchtänzer). In der Mitte einer Bretterbühne sitzt Hera auf ihrem Thron; vor ihr kämpfen zwei Phlyaken gegeneinander. Der eine heißt Enyalios, der andere Daidalos. Enyalios ist ein Beiname des Ares, Daidalos ist ein mythischer Schmied, wie Hephaistos. Es wird oft erwähnt, daß seine Statuen gefesselt werden mußten, da sie sonst fortgelaufen wären. Unserem homerischen Hymnus gebührt sicher ein Ehrenplatz in der Vorgesichte der Komödie.

Es ist klar, daß der Mythos mit Feuer-Riten zusammenhängt. Hephaistos ist der Feuer-Gott. In vielen Ritualen wird in jedem Jahr neues Feuer in den Tempel gebracht. Hier wird der Feuergott in den Olymp geführt. Der Mythos scheint das Gegenbild zu einem entsprechenden Ritual.

Wichtiger noch ist der Zusammenhang des Mythos mit Initiationszeremonien. Mit der Fesselung der Hera auf dem Thron kann man vergleichen, daß bei der korybantischen Initiation der Initiand auf einen Thron gesetzt und von den Korybanten umtanzt wurde. Platon spricht hiervon wie von einer wohlbekannten Sache, und Pindar hat Gedichte für solche Zeremonien geschrieben. Freilich war der Initiand ein Knabe, während Hera eine olympische Göttin war. Aber was den Menschen in diesen Ritualen widerfuhr, das haben – in der griechischen Mythologie – in der Regel die Götter vor ihnen selber erlebt. Fesselung und Lösung haben oft zu Initiationszeremonien gehört, und es gab viele entsprechende Riten, zum Beispiel von der Fesselung und Befreiung des Dionysos.

Ich will das große Problem, wie Mythos und Ritual miteinander zusammenhängen, hier nicht weiter verfolgen, sondern mich unserem dritten Problem zuwenden: Es hat in ganz Griechenland viele Kultbilder von gefesselten Göttern gegeben; die Statue der Hera von Samos war eine der berühmtesten. Also wurde im Mythos die Göttin gefesselt, und im Ritual – in der sichtbaren Wirklichkeit – ihr Kultbild. Das seltsame Phänomen der gefesselten Götter ist von dem verstorbenen Karl Meuli untersucht worden². Ich werde mich im folgenden weitgehend auf seine Forschungen stützen.

Wenn die Menschen ihre Götter fesselten, so können sie dies aus verschiedenen Gründen getan haben: Entweder, weil der Gott der Geber aller guten Dinge war und die Menschen wünschten, ihn immer bei sich zu behalten; oder aber, weil der Gott gefährlich und böse war und die Menschen ihn daran hindern wollten, Unglück zu stiften. Und schließlich konnten auch beide Gründe zusammentreffen, der Gott konnte mächtig und gefährlich zugleich sein, und die Menschen konnten wünschen, ihn immer bei sich zu haben – aber unter strikter Kontrolle. Ich werde einige Beispiele aller drei Arten von gefesselten Göttern geben.

Erstens, der Gott als Geber aller guten Dinge. Tyche, die Glücksgöttin einer Stadt, konnte gefesselt sein. Als Konstantin der Große seine neue Hauptstadt am Bosphorus gründete, hat er die Glücksgöttin an seine Stadt gefesselt. Er ließ eine Statue der Tyche mit einer Kette anfertigen; sie wurde unter Beschwörung der Sterngötter geweiht und mit einem Schloß mitten an einem Kreuz festgemacht. Dieses Kreuz wurde von zwei Statuen getragen; die eine stellte den Kaiser selbst dar, die andere seine Mutter Helena; es wurde nach Osten orientiert und in einem Gebäude mitten in der Stadt, im Milion, aufgestellt. Dann wurde das Schloß zugesperrt und der Schlüssel unter der Basis der Statuengruppe vergraben. So trug Konstantin Sorge dafür, daß Tyche immer in der neuen Stadt bleiben würde; in allen Kämp-

² Für einen Versuch, Meulis Gedanken zu rekonstruieren, s. die *Gesammelten Schriften II* (1975) 1035–1081 mit reicherer Illustration.

fen sollte sie siegen; stets sollte die Stadt Überfluß an allen Nahrungsmitteln haben.

Zweitens wurden Götter gefesselt, weil sie gefährlich und böse waren. Dies galt besonders für die Götter des Kriegs und des Todes. In der Odyssee wird von der Fesselung des Ares und der Aphrodite erzählt. Es ist eine Fortsetzung der Geschichte von der Fesselung der Hera, von der wir gehört haben: Die Verbindung zwischen Hephaistos und Aphrodite stand unter einem schlechten Stern, wie zu erwarten war. Ares und Aphrodite begingen Ehebruch. Dem listigen Hephaistos gelang es, die beiden zu fesseln, zum großen Gaudium der Götter. Man könnte diese Episode der Odyssee als eine lustige Geschichte und nichts weiter betrachten. Aber auch sie hat einen rituellen Hintergrund, denn es gibt noch andere Traditionen von der Fesselung des Ares. Er war ein Gott, den die Griechen verabscheuten. Im fünften Buch der Ilias wird erzählt, daß Otos und Ephialtes den Ares in einem großen „Faß“ (κέραμος) gefangensetzten; erst nach Ablauf eines vollen Jahres wurde er wieder freigelassen. | Ferner gab es eine gefesselte Statue des Ares in der Stadt Syedra in Kilikien (Taf. I Abb. 1). Die Einwohner dieser Stadt litten schwer unter dem Ares der Seeräuber aus dem nahen Kilikien. Auf Geheiß eines Orakels des klarischen Apollon errichteten die Bürger mitten in ihrer Stadt eine Statuengruppe, den Ares, wie er von Hermes in Ketten gehalten und von der Göttin der Gerechtigkeit, Dike, verurteilt wurde.

Die Etrusker haben sogar den Todesgott gefesselt. Auf einigen ihrer Aschenurnen taucht der Todesgott mit einem Wolfskopf aus einem großen Faß empor. Er packt einen jungen Mann und zieht ihn zu sich herein: Der Tod hat ein Opfer gefunden. Hinter dem jungen Mann steht ein Todesengel, kreuzweise über der Brust verschnürt. Aber ein zweites Opfer wird der Tod für dieses Mal nicht packen können: Der Wolf ist an einem Halsband angekettet, und ein kräftiger junger Mann schlägt nach ihm. So wird der Tod sich wieder verkriechen müssen – bis zu seinem nächsten Ausbruch aus dem Gefängnis, dem Faß, *orca*. Wir dürfen ihn wohl Orcus nennen.

So viel über die zweite Gattung gefesselter Götter. Die dritte, die der Götter, welche gut und gefährlich zugleich sind, ist natürlich die wichtigste. Im folgenden soll von ihnen allein die Rede sein. Das Phänomen ist komplex, und daran zeigt sich, daß wir es mit einer sehr alten religiösen Vorstellung zu tun haben; denn was in die Prähistorie zurückreicht, ist niemals einfach, es ist immer komplex. Vorstellungen, die nach unseren Begriffen gar nichts miteinander zu tun haben, konnten für die Menschen der Steinzeit aufs engste miteinander zusammenhängen.

Die mächtigen gefesselten Götter sind immer auch befreite Götter – zu einer bestimmten Zeit. Die Befreiung fand statt am Tag des großen Festes des Gottes. Man nahm der Statue die Fesseln ab, brachte sie aus dem Tempel und führte sie in einer großen Prozession durch die Stadt.

Manchmal wurde sie zeremoniell gebadet. Bei dem Zug durch die Straßen wurde der Gott (die Statue) oft von einem Maskenzug begleitet. Fast immer scheinen diese archaischen gefesselten Götter gleichzeitig auch die Götter großer Maskenfeste gewesen zu sein (Dionysos, Kronos, Artemis). Mit den Maskenzügen hingen oft Tanzfeste zusammen. Es wurde also nicht nur der Gott von seinen Fesseln befreit; auch die Menschen waren an diesem Festtag von allen sonst geltenden Einschränkungen gelöst. |

Dies sind die entscheidenden Züge im Kult der gefesselten Götter. Ich setze hinzu, daß die gefesselten Götter der archaischen Zeit fast immer gleichzeitig auch Baumgötter sind, Götter des Pfeilers oder der Säule. Es soll später versucht werden, dies Phänomen zu erklären.

Wir kehren zur Fesselung der Hera zurück. An einem ihrer bedeutendsten Kultorte, auf der Insel Samos, war die Statue der Hera gefesselt. Dies wird durch viele samische Münzen aus der römischen Kaiserzeit bewiesen, welche die Göttin in Fesseln zeigen (Taf. I Abb. 2). Sie streckt die Hände neben sich; von den Händen hängen Binden und Ketten auf den Boden herab und sind am Postament der Statue befestigt. Aber nicht nur an den Händen ist Hera gefesselt, sondern auch um den Leib kreuz und quer verschnürt. Auf dem Kopf trägt sie einen Polos, einen hohen Aufsatz.

Die Verschnürung um den Leib sieht man auch auf dem Fragment einer Tonstatuette auf dem Heraion zu Samos.

Auf einer archaischen Gruppe mit der heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera hat Zeus das Gewand seiner Braut hochgeschoben, um nach ihrem Busen zu greifen. Auch diese Hera war, bevor Zeus sie frei machte, kreuz und quer verschnürt; ihr Arm ist noch immer unter der Fesselung. Neben dem frei sich bewegenden Zeus sieht Hera fast wie eine Säule aus; dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß nicht einmal ihre Füße unter dem Rock hervorschauen.

Daß man die Göttin wirklich als Säule aufgefaßt hat, zeigt die berühmte Statue des Cheramyas (Taf. II Abb. 1): Wie ein Baum wächst sie aus dem Boden hervor; man sieht unten gerade die Fußspitzen.

Nun haben wir eine Kultlegende der samischen Hera, und auch in diesem Text kommt ihre Fesselung vor. Athenaios zitiert die Geschichte aus einem samischen Lokalhistoriker, Menodotos.

In der alten Zeit, als in Samos noch viele Karer neben den Griechen wohnten, war ein Mädchen Admete („die Jungfrau“) Priesterin der Hera. Da kamen tyrrenische Seeräuber und raubten das archaische hölzerne Standbild der Göttin. Es wird βρέτας genannt (deutsch „Brett“). Da die Tür des Tempels offenstand, gelang der Raub leicht. Die Seeräuber wollten mit dem Standbild wegfahren; aber das Schiff bewegte sich nicht von der Stelle. Da bekamen die Räuber Angst, stellten das Standbild am Strand nieder, setzten ihm Opferkuchen vor und fuhren weg. |

Am Morgen meldete Admete, daß das Standbild verschwunden sei, und man suchte es. Die Karer fanden es am Strand; sie meinten in ihrer Einfalt, es sei wohl selbst weggelaufen (αὐτομάτως ἀποδεδρακέναι). Daher lehnten sie es an einen Weidenstamm (λύγος) und fesselten es ringsum mit langen Weidenzweigen. Als dann Admete kam, löste sie die Fesselung, wusch das Bild, brachte es in den Tempel zurück und befestigte es wieder auf dem Sockel, damit es nicht wieder fortlaufe.

Zum Andenken daran (erzählt Menodot) feierten die Samier jährlich das Fest der Tonaia (zu τόνος „Seil“, mit Bezug auf die Fesselung). Man trug das hölzerne Standbild der Hera heraus zum Strand, badete es und setzte ihm Opferkuchen vor. Die Menschen lagerten sich im Freien, schmausten und feierten; sie bekränzten ihre Köpfe mit Zweigen der Weide (λύγος).

Es ist klar, daß dies eine ätiologische Legende für das samische Fest ist. Die Priesterin der Hera von Samos hieß Εὐαγγελίς „Melderin der guten Botschaft“. Am Festtag wurde die Tempeltür geöffnet und die gefesselte Statue gelöst und zum Strand gebracht; man meinte, sie sei weggelaufen. Die Samier, die im Freien feierten und schmausten, setzten ihr Opferkuchen vor. Sie wurde dann gebadet, am Strand oder in einer Badewanne (man hat in Samos im Kultbezirk der Hera eine große Badewanne gefunden). Man kann vermuten, daß Zeus in dem blühenden Weidengebüsch Hera zu seiner Frau gemacht hat. Dann wurde die Statue wieder gefesselt, auf den Sockel gesetzt und in ihren Tempel gebracht.

Solche gefesselten Götter hat es in Griechenland und Kleinasien viele gegeben. Platon erzählt von den Statuen des Daidalos, sie seien so kunstvoll gewesen, daß sie sich selbst bewegten; darum mußten sie festgebunden werden, damit sie nicht wegliefen (ἀποδιδράσκειν). Der hellenistische Inschriftensammler Polemon³ berichtet, bei den Chiern sei Dionysos gefesselt gewesen, bei den Erythräern die Sitzstatue der Artemis; und überhaupt gebe es überall viele Geschichten von Götterbildern, die nicht an ihrem Platz blieben, sondern anderswohin gingen.

Es gibt hierfür eine erdrückende Fülle von Belegen, in der Mythologie und im Kult; Meuli hat sie gesammelt. Ich kann nicht daran denken, sie hier alle auszubreiten; nur erwähnt seien Kronos, Prometheus, Dionysos, Hermes, der karische Zeus, Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, I Osiris und Isis. Einige Spielarten der Artemis sollen etwas ausführlicher vorgeführt werden: Artemis Orthia Lygodesma von Sparta, Artemis von Ephesos und die Artemis des Nußbaums, Karyatis.

Artemis Orthia in Sparta hieß „die mit Weiden Gefesselte“, Λυγοδέσμα. Bei den Ausgrabungen in ihrem Heiligtum hat man reiche Funde gemacht, die auf das frühe Sparta ein ganz unerwartetes, günstiges Licht geworfen haben; das Leben im archaischen Sparta muß viel reicher und lebendiger

³ Scholion zu Pindar, Olymp. 7,95a (ed. Drachmann 1,221,6).

gewesen sein, als man gedacht hatte, solange man nur aus den Zeugnissen über das erstarrte Sparta der späteren Zeiten urteilen konnte.

Orthia war eine Baumgöttin und gleichzeitig die Herrin eines großen, ekstatischen Maskenfestes. Bei den Ausgrabungen sind viele Bleifiguren gefunden worden, die Tänzer darstellen. Nach dem Mythos hat Theseus die Helena geraubt, als sie mit ihren Gespielinnen im Hain der Orthia tanzte. Aus diesem Mythos kann man vielleicht erschließen, von welcher Art die Tanzfeste im Kult der Orthia gewesen sind.⁴

Oft sind mit solchen Tanz- und Maskenfesten Heischegänge der jungen Menschen verbunden; sie heischen Lebensmittel. Wenn man ihnen nicht freiwillig gibt, haben sie das Recht zu stehlen. Damit darf man wohl die berühmte Zeremonie beim Fest der Orthia zusammenstellen, bei welcher die spartanischen Knaben Käse stehlen mußten.

Bei dem alten spartanischen Dichter Alkman liest man in einem Fragment⁵, daß die Götter auf den Bergeshöhen ein Fest feiern; Artemis bereitet in einem großen Eimer einen riesigen, kräftigen Käse aus Löwenmilch. Man hat dies, sicher zu Recht, zu der Käsezeremonie beim Fest der Göttin in Beziehung gesetzt.⁶

Die Statue der Orthia war gefährlich. Sie war von zwei Männern, Astrabakos und Alopekos, aufgefunden worden; die beiden verfielen in Wahnsinn allein dadurch, daß sie das Bild erblickt hatten.

Wie Artemis Orthia Lygodesma – „die mit Weiden Gefesselte“ – ausgesehen hat, das sehen wir auf vielen Schnitzereien und Tonstatuetten. Ich kann nur wenige besprechen.

Archaische Elfenbeinschnitzereien zeigen Artemis als einen Pfeiler, der waagrecht umwunden ist (Taf. II Abb. 2).

Die Göttin hat Flügel und hält in der Hand Vögel, Schlangen und Tiere | der freien Natur, Löwen und Hirsche. Aus ihrem Kopf wächst eine Baumkrone, denn sie ist der Baum selbst. Immer erinnert sie an eine Säule, meist hat ihr Gewand senkrechte und waagerechte Streifen.

⁴ Vgl. unten S. 106/7.

⁵ Fr. 56 Page.

⁶ P. Von der Mühl, *Ausgewählte kleine Schriften* 259.



Artemis Orthia; Elfenbeinplatte

R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta* (1929) Taf. XCII 2

Auf der Vase des Klitias von Athen (hier S. 280) sieht man Artemis als Herrin der Tiere, mit einem Hirsch und einem Löwen in der Hand. Sie hat Flügel, ist also auch Herrin der Vögel, was zu einer Baumgöttin gut paßt. Sie steht senkrecht da, wie ein Pfeiler, und trägt auf dem Kleid ein Schachbrettmuster.

Die große Artemis der Ephesier ist eine sehr ähnliche Göttin. Auf Münzen der Kaiserzeit sieht man sie als Pfeiler. Auf dem Kopf sitzt ein hoher Polos (Kopfbedeckung), das heißt, die Göttin geht in einen Baum über. Die ausgestreckten Hände sind mit Ketten am Postament befestigt. Auf einem Teller (Taf. III) sind diese Ketten in Binden umgedeutet, auf anderen Darstellungen sehen wir Kandelaber oder Fackeln an ihrer Stelle. An einer Statuette in Bologna ist der Leib der Göttin verschnürt wie bei einer Mumie.

Es gibt mehrere archaische Statuetten; man kann bei diesen nie unterscheiden, ob die Göttin dargestellt ist oder ihre Priesterin – und man darf diese Unterscheidung auch nicht treffen.

Bei einer Statuette wächst aus dem Kopf der Göttin ein hoher Pfeiler, d. h., sie ist ein Baum; ganz oben sitzt ein Vogel. Eine andere Statuette zeigt Artemis mit Spindel, als Herrin des Schicksals, und mit einem Vogel in der Hand (Taf. IV Abb. 1). Die Statuette macht den Eindruck einer Säule, die Kopfbedeckung könnte man Kapitell nennen. Die griechischen Wörter für Kapitell sind *ἐπίκρανον* und *κεφαλὴς*. Der Leib ist kreuz und quer verschnürt, wie mit einem Netz überzogen: Die Göttin ist gefesselt.

Eine dritte Statuette zeigt die Göttin in starrer Haltung, mit eng anliegenden Händen. Von oben umschließt ein Gewand die ganze Figur, wie ein Fesselkleid.

Dieses Gewand der Ephesierin hatte einen eigenen Namen: Es hieß „Schloß“, κλείς; denn in dem Gewand war die Göttin eingesperrt. Ein solches Gewand trägt in den „Troerinnen“ des Euripides Cassandra, die Braut des Apollon. Als sie Sklavin und Bettgenossin des Agamemnon werden muß, da muß sie das Fesselgewand (die κλείς) und die heiligen Binden des Gottes ablegen.

Man wird vielleicht sagen, diese Statuetten hätten so eng anliegende Arme, weil die Bildschnitzer noch keine frei bewegten Figuren machen konnten. Ich will das gar nicht bestreiten. Aber in Geschichte und Religion schließt ein Grund niemals den anderen aus. Diese Figuren sehen aus wie Säulen, erstens, weil die Bildschnitzer noch am Anfang ihrer Kunst waren, zweitens, weil die Göttin wirklich eine Säule war, eine Baumgöttin, und drittens, weil diese Baumgöttin gefesselt war.

Aus der römischen Kaiserzeit kennen wir dann in vielen Exemplaren ein anderes Bild der Artemis von Ephesos. Ein Pfeiler, ein Baum ist sie noch immer. Die späteren Standbilder sagen aber noch viel deutlicher als die früheren, daß sie Herrin der Natur ist. Dies war den Menschen der Kaiserzeit nämlich nicht mehr so selbstverständlich; darum erzählen die Statuen durch viele Details ausführlich, was früher jeder gewußt hatte.

Die Göttin hat viele Brüste, aus denen sie Menschen und Tiere nährt. Die Brüste sind gleichzeitig auch Eier, Trauben, Nüsse, Eicheln. Artemis gibt den Menschen alles, was in der freien Natur – besonders auf den Bäumen und im Walde – wächst und entsteht.

Auf einigen Feldern ihres Leibes sieht man die Biene, die im Baum wohnt; Artemis gibt den Menschen den Honig. Ihre Priester hießen „Bienenkönige“ (έσοῦνες), ihre Priesterinnen „Bienen“ (μέλισσαι). Wie die Bienen im Baum wohnen und zu ihm fliegen, so die Priester und Priesterinnen zu ihrer Göttin. Auf archaischem Schmuck aus Rhodos sieht man Artemis selbst als Biene.

Auf dem Halsschmuck der Göttin sieht man die Jahreszeiten, an ihrem Leib hängen die Köpfe (die Protomai) aller Tiere. Wenn ein Jäger ein Tier erlegt hat, weiht er den Schädel und die Knochen der Artemis. Die Göttin wird sie wieder lebendig machen; denn sie ist es, die das Leben immer wieder erneuert. Im Kreislauf der Jahreszeiten verliert der Baum seine Blätter und steht dann nur noch als Stamm mit den bloßen Ästen da, als ein trauriges Skelett; aber im Frühling treibt er wieder die Blätter hervor und ist der Sitz des grünenden Lebens. So wie Artemis den Bäumen die Blätter gibt, so wird sie die Knochen der Tiere und Menschen mit Fleisch umgeben und wieder beleben.

Diese Göttin ist nun nicht nur an den Händen gefesselt (wie die Münzen zeigen), sondern auch am ganzen Körper; denn die Felder am Unterleib sind durch Kreuz- und Querverschnürung entstanden; auch die Brüste kommen anscheinend aus einer diagonalen Fesselung hervor. Die Rückseite der Statuen zeigt oft waagerechte und senkrechte Falten. Auch das sind Spuren der alten Fesselung, die stilisiert und umgedeutet worden ist, ganz wie die von den Händen herabhängenden Ketten manchmal durch Binden oder Kandelaber oder Fackeln ersetzt worden sind.

Wie wir gesehen haben, sind die gefesselten Götter sehr oft gleichzeitig auch Baumgötter. Natürlich sind Baumgötter ein sehr komplexes und altes religiöses Phänomen. Man darf vielleicht sagen, daß der Baumgott zu den ältesten religiösen Vorstellungen der Menschheit gehört haben muß. In der Zeit der Jäger und Sammler, als Demeter den Menschen noch nicht die Feldfrucht gegeben hatte, war der Baum nicht nur Symbol des Vergehens und Werdens. Fast alles, was die Frauen sammelten, kam von den Bäumen, und fast alles, was die Männer jagten, lebte im Walde. Man darf vermuten, daß viele religiöse Feste der ältesten Menschen unter heiligen Bäumen stattfanden oder Umzüge mit heiligen Bäumen waren. Es ist daher nicht überraschend, daß die gefesselten Götter – die Götter der Umzüge, Maskenfeste und Tänze – fast immer Baumgötter sind.

Das kann man an vielen Beispielen aus Kleinasien beobachten (Taf. I | Abb. 3, 4, 5, 6). In diesem Gebiet gibt es über hundert Varianten der gefesselten Baumgöttin. Ich gebe davon nur wenige Beispiele.

Zunächst eine Kybele aus Phrygien, die einen hohen Kopfaufsatz trägt; man könnte ihn Kapitell nennen, denn die Göttin ist deutlich ein Pfeiler. Ihr Kopf berührt den Türsturz; man wird richtiger sagen, sie sei der Stützpfeiler des Hauses. Sie trägt einen Schleier und hält – als Baumgöttin – einen Vogel in der Hand. Der Faltenwurf – waagrecht und senkrecht – erinnert an die Fesselung. Bei einer anderen, sehr ähnlichen Kybele fällt das Gewand in senkrechten Falten herab, die man ebensogut Kanneluren einer Säule nennen kann.

Von einem Fesselgewand umgeben war die Göttin Eleuthera von Myra in Lykien; sie wurde mit Artemis gleichgesetzt. Eine bekannte Münze zeigt, wie Eleuthera in Epiphanie aus dem Baum erscheint (Taf. I Abb. 7).

Eine gräzisierte Spielart der Pfeilergöttin ist die Artemis Kindyas, welche in Bargyia in Karien verehrt wurde (Taf. IV Abb. 2). Sie kommt aus der Erde heraus wie ein Baum. Die gekreuzten Arme sind unter einem Fesselgewand verborgen, und dazu ist der Leib der Göttin mehrfach verschnürt. Freundlich lächelnd und gleichzeitig rätselhaft fremd blickt sie auf den Betrachter.

Wir kehren nach Griechenland zurück und sprechen noch kurz über Artemis Karyatis, die Göttin des Nußbaums. Sie galt als die Göttin, zu deren Ehren die bukolischen Umzüge eingerichtet worden sind. Karyatis ist

Beiname der Artemis von Karyai in Lakonien, ferner der Name einer Bienenpriesterin (μέλισσα) und eines Tanzes zu Ehren der Artemis. Die Tänzerinnen selbst hießen καρυάτιδες. Aber „Karyatide“ war auch der Name der bekannten menschengestaltigen Säulen. Wie ist es möglich, daß mit demselben Wort einerseits eine Baumgöttin bezeichnet wurde, das heißt eine Göttin des Pfeilers und der Säule, und andererseits ekstatische Tänzerinnen?

Pfeiler und Tänzerinnen scheinen so verschiedene Dinge, daß ein moderner Betrachter zunächst wohl sagen würde: „Dies hier ist ein plastisch ausgeführter Pfeiler; und jenes andere dort sind Tänzerinnen oder der Name eines besonderen Tanzes. Es ist vermutlich reiner Zufall, daß die Wörter, welche so verschiedene Dinge bezeichnen, aus den gleichen Lauten gebildet sind.“ |

Aber es kann sich nicht um einen puren Zufall handeln; die berühmte Akanthos-Säule zu Delphi zeigt drei Tänzerinnen, die aus der Säule hervorgetreten sind und um sie ihren Reigen tanzen. Sehen wir uns die Karyatiden näher an. Sie tragen noch im Tanz einen Korb auf dem Kopf, sind Korbträgerinnen (κανηφόροι). Der Korb heißt auch Kalathos; entsprechend heißt ein spezieller Tanz Kalathiskos. Solange die Karyatiden Stützpfeiler sind, hat der Kalathos die Funktion eines Kapitells. Die Verbreiterung nach oben ist für den Pfeiler charakteristisch: Wenn man einen Baum als Stützpfeiler verwenden will, dann sägt man ihn oben so ab, daß er mit einer Gabelung abschließt, die dann Querbalken tragen kann. Der Kalathos der Karyatiden hat also seinen technischen Sinn.

Gleichzeitig haben die frühen Griechen aber mit dem Kalathos der steinernen Karyatiden direkt den Tanz assoziiert. Eine Karyatide vom Schatzhaus der Siphnier in Delphi trägt auf dem Kopf den Kalathos aus Stein; auf dem Kalathos ist im Relief eine Tanzszene dargestellt.

Die Pfeilerfiguren mit dem Kalathos und die Tänzerinnen mit dem Kalathos hingen also zusammen. Wir dürfen wohl interpretieren: Die Karyatiden, die Genien des Baumes, sind während des ganzen Jahres im Baum gefesselt; aber einmal im Jahr, am Fest der Baumgöttin, werden sie gelöst; sie nehmen die Gestalt der menschlichen Karyatiden an, treten aus dem Baum heraus und tanzen selbstvergessen ihren ekstatischen – und gleichzeitig auch gemessenen – Tanz.

Dasselbe gilt für die Korbträgerinnen, κανηφόροι: Eine Vase aus Spina zeigt, zwischen frei bewegten anderen Figuren, eine Kanephoros, die man eine wandelnde Säule nennen könnte. Die Mädchen, welche die Rolle der Korbträgerin zu spielen hatten, mußten Schritte lernen, wie sie einer wandelnden Baumgöttin angemessen waren.

Wir haben schon erwähnt, daß man die Karyatiden in Verbindung gesetzt hat zu den Ursprüngen der bukolischen Umzüge. Eine andere Tradition führt die bukolischen Umzüge zurück auf den Kult der Artemis

Phakelitis auf Sizilien. Sie war ebenfalls gefesselt; denn Orest hatte ihr Bild aus Tauris gebracht, eingebunden in ein Bündel (φάκελος). In Tyndaris badete er die Statue im Fluß und weihte sie. Am Ende des Jahres fanden die bukolischen Umzüge statt; die Göttin gab Gedeihen des Viehs. |

Die dritte Tradition läßt die Bukolik im Dienst der Artemis Lyaia von Syrakus entstehen. Diese Spielarten der Artemis sind in allem Wesentlichen identisch.

Die „Löserin“ Lyaia muß selbst vorher eine Gefesselte gewesen sein. Sie löste sich selbst einmal im Jahr, sie löste die Menschen von Sorgen und Unglück, von Bürgerkrieg und Krankheit.

Bei der großen Festprozession zog Artemis in Gestalt der Korbträgerin (κωνηφόρος) durch die Stadt, umgeben von vielen Tieren, darunter auch einer Löwin. Wahrscheinlich muß man sich vorstellen, daß viele Menschen in Tiermasken mitgezogen sind; jedenfalls ist überliefert, daß viele Teilnehmer der Prozession Hirschmasken trugen. Die Maskenträger bettelten, spotteten und rügten, wie die dionysischen Masken der attischen Komödie; der ganze Umzug wird von einem dionysischen Komos nicht sehr verschieden gewesen sein. Am Ende segneten sie, ebenfalls wie die Maskenträger in Athen; sie streuten alle Arten von Samen aus, eine Panspermie, und sprachen gute Wünsche für das Gedeihen des Viehs, der Frucht auf den Äckern und der Menschen; sie brachten, wie sie sagten, Glück und Gesundheit. Ihr Lied ist uns erhalten; es lautet: „Empfange das gute Glück, empfange die Gesundheit, die wir von der Göttin bringen, auf ihr Geheiß“:⁷

δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχην,
δέξαι τὰν ὑγίειαν,
ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς Θεοῦ,
αἷ κελήσατο τήνα.

Die Götter, welche wir besprochen haben, bieten ein vielfältiges und verwirrendes Bild; gleichwohl ist es möglich, einige allgemeine Schlüsse zu ziehen.

Die Gefesselten sind immer gleichzeitig auch – für eine bestimmte Zeit – Gelöste. Sie werden gelöst an den großen Festtagen; dann ziehen Prozessionen um, das Götterbild wird aus dem Tempel gebracht und im Meer oder Fluß gebadet. Bei den Prozessionen ziehen die verschiedensten Masken mit, und oft finden große Tanzfeste statt. Es herrscht jene eigenartige Stimmung der Maskenfeste, über die Meuli so oft gesprochen hat, jene Mischung aus Lust und Grauen, ein Gefühl der Seligkeit in Verbindung mit dem deutlichen Bewußtsein von der Hinfälligkeit alles Menschlichen. | In den Masken kommen ja oft genug die Toten zurück, die Ahnen-

⁷ D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* 882.

geister. Aus ihren Festen sind Tragödie und Komödie gleichermaßen abzuleiten.

Diese gefesselten Götter sind sehr oft Herren großer Prozessions- und Maskenfeste. Es ist kein Zufall, daß die großen Maskengötter der Griechen – Artemis, Kronos und Dionysos – alle auch gefesselte und gelöste Götter sind. Ferner sind diese Götter alle mächtig. Sie können den Menschen alles Glück bringen; sie sind aber gleichzeitig auch gefährlich, und darum ist es vielleicht sehr angezeigt, sie zu fesseln und nur am Tag des Festes zu lösen; wer weiß, was sie alles anstellen könnten, wenn man sie nicht unter Kontrolle hielte.

Gleichzeitig sind die meisten Gefesselten auch Baumgötter. Dies führt uns zu einigen abschließenden Bemerkungen über den verwirrenden Charakter dieser frühen religiösen Vorstellungen.

Ich habe gesagt, daß die Verbindung zwischen den gefesselten und den Baumgöttern vielleicht damit zusammenhängt, daß der Baumgott eine sehr alte religiöse Vorstellung ist. Damit ist natürlich noch keine Erklärung gegeben; wir haben uns dem Phänomen nur angenähert. Über diesen Gegenstand könnte sehr viel mehr gesagt werden. Wenn wir allein den Hinweisen folgen, welche in dem Wort „Karyatide“ liegen, werden wir sehr schnell in einer Diskussion über den Beginn des Tempelbaus und der großen Steinplastik landen. Ich werde nicht so weit abschweifen; ich will nur betonen, daß diese Erfahrung typisch ist. Alle wirklich alten Phänomene sind von proteischer Natur, und es wird uns nie gelingen, sie isoliert zu betrachten. Ich möchte zum Schluß versuchen zu erklären, warum dies so ist.

Die Vorstellungen der frühen Menschen waren niemals abstrakt, sie lehnten sich immer an sichtbare Dinge an, ich möchte fast sagen, sie stützten sich auf sichtbare Dinge. Sie hingen ganz eng zusammen mit heiligen Bäumen und Gewässern und Steinen und Kultzeremonien. Viele alte Mythen sind nicht als reine Erzählungen entstanden, sondern sind gespielt worden.

In der alten Zeit dachten die Menschen anschaulich, dachten in Bildern. Diese Bilder wurden nicht in abstrakte Vorstellungen übersetzt. Jeder, der seinem Empfinden oder seinen Gedanken Ausdruck verleihen wollte, legte das, was er meinte, nieder in Worten, die sich auf konkrete Dinge bezogen, oder in sichtbaren Ritualen oder in Gesten und Handlungen, in denen konkrete Gegenstände benutzt wurden. Der Mensch projizierte seine Empfindungen in äußere Objekte hinein. Der Hörer und Betrachter andererseits verstand die gemeinte Bedeutung unmittelbar aus einfachen Worten, aus Gesten und Handlungen, aus Gegenständen. Auch für ihn lag die Bedeutung in den Dingen selbst; was er sah, übersetzte er nicht in abstrakte Vorstellungen. In diesem Denken in der unmittelbaren Anschauung liegen tiefe Einsichten und Kurzschlüsse unmittelbar nebeneinander.

Aus diesem Grund scheinen uns die Vorstellungen und Gedanken der frühen Menschen so eigentümlich schwankend und flutend. Denn wenn die Gedanken sich auf konkrete Dinge und sichtbare Zeremonien stützen wie auf Krücken, dann kann leicht der Fall eintreten, daß die Zeremonien und das äußere Aussehen der Dinge gleichbleiben, während die mit ihnen verbundenen Vorstellungen wechseln.

So hat man mit Baumgöttern die verschiedensten Vorstellungen verbunden. Für den einen zeigte sich am Baum der Kreislauf von Leben und Tod. Für den anderen war der Baumgott der Geber der Früchte und der Herr aller Tiere des Waldes. Für den dritten war der Gott der Pfeiler, der es dem Menschen überhaupt erst möglich macht, sich ein festes Haus zu bauen und ein Dach abzustützen, um sich vor den Unbilden des Wetters zu schützen.

Diese archaischen religiösen Vorstellungen sind verwirrend. Bei ihrer Untersuchung brauchen wir Geduld und müssen immer an dem Satz festhalten, daß nichts archaisch sein kann, was nicht mit den Augen zu sehen war. Die Gedanken der ältesten Menschen waren in Gegenständen oder Ritualen verhaftet, waren sozusagen materiell, niemals abstrakt. Daher wird der Forscher regelmäßig auf Erscheinungen stoßen, bei denen Dinge ineinander übergehen, welche für uns, die wir in abstrakten Kategorien denken, vollkommen verschieden zu sein scheinen. Aber wenn wir auf Zusammenhänge stoßen, an die wir nie gedacht hätten und die doch innerhalb des Kreises der alten Vorstellungen sinnvoll und richtig sind, dann haben wir nach aller Wahrscheinlichkeit ein archaisches Phänomen in den Blick bekommen, einen Gegenstand, der jede Mühe der Untersuchung lohnt.

3 JOHANN JAKOB BACHOFEN UND DAS MUTTERRECHT*

In einer berühmten Episode des sechsten Buches der Ilias treffen als Vorkämpfer vor den Heeren aufeinander Glaukos, der König der Lykier, und Diomedes, der Sohn des Tydeus. Diomedes ist ein weitberühmter Held. Er hatte schon vor dem Trojanischen Krieg großen Ruhm gewonnen, als er zusammen mit anderen Helden die siebentorige Theben erstürmt hatte. An eben dem Tag der Kämpfe vor Ilion, von dem Homer erzählt, hat er einen unerhörten Siegeslauf hinter sich; er hat viele Trojaner erschlagen; zwei Götter, Ares und Aphrodite, sind ihm entgegengetreten, aber er hat beide verwundet und vom Schlachtfeld vertrieben. Als nun Glaukos gegen ihn antritt, ruft Diomedes ihm zu:

Wer von den sterblichen Menschen bist du denn? Früher habe ich dich noch nicht in der Schlacht gesehen, und du wagst es, mir entgegenzutreten? Kinder unseliger Eltern sind es, die sich meinem Schwung entgegenstellen . . . Komm nur heran, damit du um so schneller ins Verderben stürzest.

Da antwortet ihm der König der Lykier:

Hochgemuter Sohn der Tydeus, was fragst du nach meinem Geschlecht? Gleich wie die Entstehung und das Geschlecht der Blätter, so ist das Geschlecht der Menschen. Die Blätter wirft der Wind zur Erde; andere wachsen in der Zeit des Frühlings: Ganz so ist das Geschlecht der Menschen, das eine wächst, und das andere verschwindet.

Aber wenn du dennoch mein Geschlecht erfahren willst (fährt Glaukos fort), so kann ich es dir sagen: Es ist unter den Menschen ebenso berühmt wie das deine, denn ich stamme ab von Bellerophon, der das geflügelte Roß, den Pegasos, gezähmt und große Taten vollbracht hat.

Zwei ganz entgegengesetzte Auffassungen von der Bedeutung des Menschenlebens werden hier einander entgegengestellt, die eine stolz auf die Ahnen, individualistisch auf den einen Helden und seine Taten zugeschnitten; die andere, schwermütig nach rückwärts gewandt, faßt den Menschen nur auf als ein Blatt unter vielen Blättern, wie sie die Natur Jahr für Jahr hervorbringt und wieder vergehen läßt. Ob er ein Mensch ist oder ein Tier oder ein Blatt, er ist nur eines unter den vielen Kindern der großen Allmutter. Was kann das Streben nach Ruhm und Auszeichnung einem

* [aus: *Antaios* 11 (1969) 250–273]

Menschen bedeuten, der das Leben auffaßt wie Glaukos? Der Mensch ist ihm, trotz des Namens, den er trägt, ein anonymes Wesen.

Johann Jakob Bachofen, der Basler Religionsforscher, hat dieses Blättergleichnis besonders geliebt. Die Anschauungen des ahnenstolzen Diomedes hat er mit dem Wort Vaterrecht bezeichnet, die des Glaukos mit dem Wort Mutterrecht. Er hat gesagt:

Die Blätter des Baumes entstehen nicht aus einander, sondern alle gleichmäßig aus einem Stamme. Nicht das Blatt ist des Blattes Erzeuger, sondern aller Blätter gemeinsamer Erzeuger ist der Stamm. So auch die Geschlechter der Menschen nach der Anschauung des Mutterrechts. Denn in diesem hat der Vater keine andere Bedeutung als die des Sämanns, der, wenn er den Samen in die Furche gestreut, wieder verschwindet. Das Gezeugte gehört dem mütterlichen Stoffe, der es gehegt, der es ans Licht geboren hat und nun ernährt. Diese Mutter aber ist stets dieselbe, in letzter Linie die Erde, deren Stelle das irdische Weib in der ganzen Reihenfolge der Mütter und Töchter vertritt. Wie die Blätter nicht aus einander, sondern aus dem Stamme, also entspringen die Menschen nicht einer aus dem anderen, sondern alle aus der Urkraft des Stoffes . . . Darum, meint Glaukos, habe Diomed unverständlich gehandelt, da er ihn nach seinem Geschlechte frug . . . Der Lykier antwortet ihm aus dem Standpunkte des Mutterrechts, das den Menschen von der übrigen tellurischen Schöpfung nicht unterscheidet und ihn, gleich Pflanzen und Tieren, nur nach dem Stoffe, aus dem er sichtbar hervorgeht, beurteilt. Der Vatersohn hat eine Reihe von Voreltern, die kein sinnlich wahrnehmbarer Zusammenhang verbindet; der Muttersohn durch die verschiedenen Geschlechter hindurch nur Eine Ahnin, die Urmutter Erde. Was würde es frommen, die ganze Blätterfolge aufzuzählen? Haben sie doch für das letzte Blatt, das noch grün am Stamme hängt, so wenig Bedeutung wie für Glaukos seine männlichen Vorfahren . . . Ihre Existenz verliert mit dem Tode jedes einzelnen alle Bedeutung. Der Sohn stammt nur von der Mutter, und diese ist der Urmutter Erde Stellvertreterin.

So weit Bachofen; die zitierten Worte stehen in seinem Buche „Das Mutterrecht“, welches 1861 erschienen ist.

Bachofen ist ein tief sinniger Erforscher der antiken Religion und überhaupt der Urzeit der Menschheit gewesen. Seine Gedanken waren einflußreich, denn was er über die Geschichte der menschlichen Familie vorgetragen hat, hat der Völkerkunde und Soziologie wichtige Anregungen gegeben. Als bezeichnendes Faktum nenne ich nur, daß Friedrich Engels in seinem Buch „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“ sich auf Bachofen berufen hat, neben seinem Hauptgewährsmann Lewis H. Morgan, der mit Bachofen in freundschaftlichem Briefwechsel

stand. Ferner sind die Symboldeutungen Bachofens für die Religionsforscher und Psychologen wichtig gewesen, wenn auch oft wohl nur indirekt. Dem steht gegenüber, daß die eigentlichen Fachgenossen sich ganz ablehnend verhalten haben und daß seine Werke immer nur wenigen bekannt gewesen sind. Sie füllen zehn starke Bände. Wer anfängt, sich in sie zu vertiefen, ist immer gleichzeitig fasziniert und irritiert; irritiert, weil so viel Falsches darin steht und weil Bachofen oft nicht übersichtlich disponiert hat, so daß es schwierig ist, der verschlungenen Bahn seiner Gedanken zu folgen; fasziniert, weil er tiefe Einsichten hat und man oft selbst da, wo er handgreifliche Fehler macht, das beunruhigende Gefühl hat, daß seine Darlegungen irgendwie Sinn haben; aber was nützen solche Gefühle, wenn man nicht weiß, bis wo der Sinn geht und wo der Unsinn anfängt?

Ich möchte versuchen, in kurzer Übersicht die Gedankenwelt Bachofens darzustellen und verständlich zu machen, wie seine Stärken und Schwächen eng miteinander zusammenhängen; denn Bachofen hat etwas versucht, was unmöglich ist und dennoch versucht werden muß: Er hat es unternommen, die religiösen Vorstellungen der frühesten Menschen darzustellen. Diese Aufgabe wird als Ganzes nie lösbar sein; aber wer es versucht, kann auf dem Weg zu dem unerreichbaren Ziel sehr wichtige Erkenntnisse gewinnen. Bachofen selbst hat dies klar gesehen: „Wir sind ja alle genötigt, unsere Ziele weiter zu stecken als unsere Kräfte reichen, um am Ende nicht weniger zu leisten, als sie erlauben.“

Ich werde zunächst einiges von dem Leben dieses Mannes erzählen, um dann wieder auf seine Gedanken zurückzukommen.

Johann Jakob Bachofen wurde 1815 in Basel geboren, als Sohn einer reichen Kaufmannsfamilie. Seine Liebe zum römischen Altertum geht bis in die Gymnasialzeit zurück. Er studierte in Basel, Göttingen und Berlin; die Vorlesungen Savignys in Berlin haben auf ihn großen Eindruck gemacht. Er hat dann noch je ein Jahr in Paris und in England verbracht. Im Jahr 1841, also im Alter von 26 Jahren, wurde er zum ordentlichen Professor für römisches Recht an der Universität Basel ernannt, im Jahr 1842 zum Richter. Eine radikaldemokratische Zeitung hat bald danach der Universitätsleitung Klügelwirtschaft vorgeworfen; man habe Bachofen berufen, weil er aus der herrschenden Geldaristokratie stamme, nicht wegen seiner wissenschaftlichen Vorzüge. Der Vorwurf war unberechtigt, aber Bachofen legte die Professur nieder. Das Richteramt hat er 25 Jahre lang versehen; er hat daneben immer viel Zeit für seine Studien behalten. Im Alter von 51 Jahren hat er sich dann ganz aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen und nur noch in seinen Forschungen gelebt. Er ist 1887 gestorben, im 72. Lebensjahr.

Bachofen ist ein erkonservativer Mann gewesen; ich gebe eine Auswahl von Äußerungen aus seinen Briefen: „Unser Bank- und Eisenbahn-

geschlecht ist mir in der innersten Seele zuwider.“ – „Von dem, was jetzt die Seelen der Menschen aller Orten am meisten ausfüllt, von Bauunternehmen, Anleihen, Handelsassoziationen und anderm dieses Schlags bekommt man so viel zu hören, daß ich manchmal die Bewohner der nördlichsten Hebriden um ihre Abgeschlossenheit beneide.“ – „Ich meinesteils bedaure den Abgang jedes älteren Herren tief. Denn das junge Basel taugt nicht viel.“ – An anderer Stelle sagt er über seine altmodischen Ansichten, er sei „als Jurist dazu berechtigt, in Gedanken und Sprache um mindestens ein Jahrhundert hinter dem Tages-Aufklärer zurück zu sein“.

Sein politischer Leitsatz waren die Worte des Cicero: „Semper in re publica tenendum est ne plurimum valeant plurimi.“ Jede politische Veränderung begleitet Bachofen mit Unkenrufen. Als der Kirchenstaat aufgehoben ist, als die österreichischen Truppen aus Mittelitalien abgezogen werden, als das Haus Savoyen das Königreich Italien begründet, stellt Bachofen regelmäßig fest, daß die älteren Verhältnisse viel besser waren. Er ist zwar ein Basler Protestant, ganz fest in seinem reformierten Glauben; aber als die protestantischen Kantone die katholischen Kantone der Zentralschweiz mit Waffengewalt dazu zwingen, die Jesuiten auszuweisen, steht er innerlich ganz auf der Seite der Urkantone. 1857 entstand ein Streit um den Kanton Neuenburg (Neuchâtel), dessen Landesherr der König von Preußen war. In der demokratischen Schweiz war es untragbar geworden, daß ein ferner Monarch Herr eines Kantons sein sollte. Bachofen sieht vollkommen ein, daß der König von Preußen seine Rechte aufgeben muß; aber leid tut ihm die Veränderung doch. Wenn die Schweizer sagen: „Preußen hat zwar das Recht, aber die Schweiz hat mehr als das Recht, sie hat die Natur der Dinge auf ihrer Seite“, so gibt Bachofen zu bedenken, ob man nicht seine eigenen Interessen als die Natur der Dinge ausbebe. |

Im Jahr 1868 heißt es: „Man ist leider immer in Ängsten . . . , da es in unserer hochzivilisierten Welt sehr unsauber und gefahrdrohend aussieht. Alles schreit nach noch mehr Freiheit, und zugleich will man uns weismachen, daß wir von den Tieren abstammen.“ Ende 1866 reist er nicht nach Bonn; Preußen hatte Hannover, Nassau, Frankfurt annektiert, und Bachofen stellt fest, „daß ich dermalen für Preußen eine tiefe innere Abneigung verspüre, die mir den Anblick und Umgang mit diesem Räubervolk nicht angenehm machen würde“. Als man Ende 1870 die Krönung Wilhelms zum deutschen Kaiser plant, schreibt Bachofen: „. . . der aus der staubigen Rüstkammer hervorgeholte neue Kaiser“. Über den deutsch-französischen Krieg entsetzt er sich: „So aber führt uns jeder Tag zu dem beschämenden Gefühl zurück, daß unsere einseitige Bildung mit wahrer Vertierung abschließt.“ Das klingt nun schon fast wie Grillparzers Strophe: „Der Weg der neueren Bildung geht / von Humanität / durch Nationalität / zur Bestialität.“ Wenn man die ersten Äußerungen dieses Konservativismus mit Belustigung zur Kenntnis nahm, stellt man bei den zuletzt zitierten

betroffen fest, daß dieser konservative Republikaner manchmal sehr richtig urteilte.

Bachofen ist in der Innenstadt von Basel geboren, aufgewachsen, zur Schule gegangen; als er ein neues Haus kauft, in das er mit seiner jungen Frau einzieht, wählt er ein Haus im Zentrum der Altstadt, am Münsterplatz. Dies konnte, wie er bissig bemerkt, nicht gerade dazu beitragen, ihn zu „modernisieren“. Seine Mutter stammte aus dem Geschlecht der Merian, seine Frau wählte er aus der Familie Burckhardt. Anders als der moderne Intellektuelle hat er sich nicht leicht auf neue Standpunkte gestellt, neue Aspekte erprobt, den wissenschaftlichen Fortschritt in der Beweglichkeit gesucht:

Festgewurzelt steht man nur im heimatlichen Boden. Die großen Erfahrungen des Lebens können nur da gemacht werden, denn die Geschehnisse der Familien und Staaten vollenden sich nicht in einem Leben, sondern nur in einer ganzen Reihe aufeinanderfolgender Geschlechter.

Bachofens Wurzeln gingen sehr tief, und er hat sie immer weiter in die Tiefe getrieben, er ist hinuntergestiegen zu den Müttern, in die Urzeit der Menschheit. Das fernste Altertum ist durch einen unerklärlichen Zusammenhang mit der Zukunft verbunden; so hat Bachofen Erkenntnisse | aus der Tiefe ans Licht gebracht, von denen seine modernen Zeitgenossen sich nichts hätten träumen lassen. Denn hier ist der Punkt, wo der Begriff „konservativ“ seinen Sinn verliert: Bachofen wurzelte so sehr im Alten, daß seinen Erkenntnissen die Zukunft gehörte.

Aber ich will der Reihe nach berichten. Bachofen hat die Verbindung mit dem Altertum auf zwei Weisen gesucht, durch Lektüre der alten Autoren und durch Betrachtung der Kunstwerke, überhaupt der Monumente, die aus dem Altertum erhalten sind.

Er hat, als er sechsundzwanzigjährig die Professur antrat, damit begonnen, alle Werke der antiken Literatur wenigstens einmal durchzulesen. Das unternimmt kein anderer Professor; sich durch die unzähligen Bücher mittlerer Qualität aus der römischen Kaiserzeit hindurchzufressen, ist fast unmöglich. Bachofen hat fast alles gelesen. Er kannte zum Beispiel nicht nur seinen geliebten Vergil, sondern auch den Kommentator Servius. Den benutzen moderne Philologen nur selten. Wir haben unsere neuen, oft vorzüglichen Vergilkommentare; sollen wir uns da noch bei den zahlreichen Irrtümern des Servius aufhalten, die längst erledigt sind? Nun hat aber Servius nur drei Jahrhunderte nach Vergil gelebt, wir leben 2000 Jahre nach dem Dichter; für Servius war Latein die Muttersprache, wir lernen es erst; für Servius war Vergil fast noch ein Stück seiner selbst, er lebte in einer Gesellschaft, die der Vergils noch sehr ähnlich war: Kurz, bei allen Fehlern hat Servius seinen Dichter eben doch oft besser verstanden als die modernen Kommentatoren.

Bachofen hat dies gewußt, er zitiert Servius auf Schritt und Tritt. Der Außenseiter las Plutarch und Porphyrios und Macrobius und Iohannes Laurentius Lydus und wußte genau, was in den Autoren der späteren Antike stand. Er hatte denken gelernt wie sie und kannte ihre Gedankenbahnen – anders als die Professores ordinarii der klassischen Philologie; und wenn er sich Schriften der zeitgenössischen Gelehrten ansah, so entsetzte er sich, weil alles so unantik gedacht war, weil er es aus der Kenntnis der Quellen so ganz anders wußte. Bitter schrieb er an einen Freund: „Das eigene Forschen ist aber sehr aus der Mode gekommen. Man muß, um als talentvoll zu gelten, in das Horn der großen Modemänner blasen und keine Abweichung von der königlich preußischen Anschauung sich erlauben.“ Er konnte das Besserwissen der Modernen nicht ausstehen: Wie konnten sie, die doch die antiken Quellen gar nicht so gut kannten, so frech das Scheidewasser der philologischen und historischen Kritik über alles gießen, unbedenklich viele Aussagen der Quellen eliminieren und dann aus den Resten ein neues Gesamtbild entwerfen, das Bachofen völlig wahnschaffen erscheinen mußte (und das tatsächlich heute fast ganz aufgegeben ist)? An diesen Forschern ging Bachofen vorbei; „aus Überdruß an all dem modernen Gefasel lese ich nur noch die Alten“.

Und er hätte doch so sehr viel von den Modernen lernen können: Die historische Kritik hatte Werkzeuge der Erkenntnis bereitgestellt, die auch für Bachofen nützlich gewesen wären. Sein Bild vom Altertum war, entsprechend seiner Lektüre, von den spätantiken Autoren bestimmt, von denen nun einmal am meisten erhalten ist; und diese Autoren sind zwar den Klassikern näher als wir, aber die Unterschiede des Denkens sind eben doch oft sehr groß. Zwischen Proklos, dem letzten großen Neuplatoniker, und Homer liegen vielleicht 1200 Jahre, von Proklos bis zu Bachofen waren es keine 1500 Jahre. Daß also die Interpretation der frühesten Zustände – um die es Bachofen immer zu tun war – aus den Neuplatonikern beinahe ebensoviel Gefahren wie auch Chancen mit sich brachte, ist ohne weiteres klar.

Bachofen fand in den spätantiken Autoren auf Schritt und Tritt allegorische und symbolische Interpretationen der alten Mythen und Erzählungen. Wenn man diesen Autoren folgt, dann sind Homer und Vergil voll von tiefsinnigen Anspielungen auf Lehren vom Schicksal der Seele, von Tod und Unsterblichkeit. Es kann gar kein Zweifel sein, daß man in der Spätantike so gedacht, daß man damals Homer und Vergil immer auf zwei oder drei Ebenen interpretiert hat. Für die Zeitgenossen Bachofens war das alles höherer Blödsinn, der die einfache Klarheit der klassischen Griechen und Römer völlig verkannte.

Bachofen andererseits, der sich in die spätantiken Quellen hineingedacht hatte, wußte genau, daß ihr System keineswegs nur mystischer Unsinn war, sondern in sich stimmte und überdies in vielen Punkten dazu half, die älte-

ren Texte besser zu verstehen. Er konnte nicht fassen, wie man deutliche, vielfach belegte, sinnvolle Gedankenreihen der Spätantike unbedenklich beiseite warf, um sich dann sein eigenes klassisches Altertum zu rekonstruieren. Er hätte, wie Faust zu Wagner, zu seinen Zeitgenossen | sagen können: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“

Wir stehen immer vor demselben Problem. Wir können bei der Betrachtung der Vergangenheit weder die Versenkung in die Reste des Vergangenen entbehren, das liebende Sich-Hineindenken, noch können wir auf kritische Wertung und Sichtung verzichten; allerdings sind unsere Kriterien immer in Gefahr, von den Wünschen und Bedürfnissen des einzelnen oder seiner Zeit stärker beeinflußt zu sein, als ein objektives Urteil erlauben würde. Daß der analytische Kritiker in Gefahr ist, ein phantastisches Bild der Vergangenheit zu entwerfen, ist völlig klar; als ein glänzendes Beispiel sei das Caesarbild genannt, das Mommsen gezeichnet hat, gleichzeitig so ähnlich und so falsch, daß man versucht ist, es ein völliges Phantasma zu nennen. Ganz von derselben Gefahr ist von der anderen Seite bedroht, wer immer auf der Überlieferung besteht, wie Bachofen. Er hat, von den Lehren der spätantiken Autoren ausgehend, ein religiöses System in die Urzeit zurückprojiziert, welches ganz unhistorisch ist.

Die Zeitgenossen mußten das völlig ablehnen. Wie konnte man die sicheren Ergebnisse historischer und philologischer Kritik so ganz übergehen, wie konnte man so durch die Zeiten springen, ohne die Unterschiede zu beachten! Sie verfielen aber selbst in das entgegengesetzte Extrem; sie gingen so weit, sogar die theologisch-philosophischen Systeme der Spätantike zu leugnen, die doch eindeutig und klar in den Quellen stehen; alle Mystik, alle Allegorie, alle Symbolik sollte nicht gewesen sein.

Aber die Spätantike ist ein legitimer Gegenstand der Forschung, und Bachofens Darstellung der spätantiken Systeme ist glänzend und völlig zutreffend; es ist besonders zu verweisen auf seine Einleitung zu dem Buch „Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie“. Wenn ferner Bachofen die spätantike Gedankenwelt in die frühere Zeit zurückprojiziert hat, so waren dies zwar Gedanken-Rhapsodien; aber es war an ihnen viel mehr Richtiges, als die Zeitgenossen ahnten, die das alles ablehnten. Denn allerdings darf man Homer nicht allegorisch deuten, darin behalten die kritischen Zeitgenossen recht; aber Vergil ist durchgehend auf mehreren Ebenen zu interpretieren, und seit einigen Jahren wissen wir, daß die allegorischen Lehren der orphischen Theologie, die den spätantiken Autoren so teuer waren, wenigstens bis ins 4. Jahrhundert vor | Christus zurückgehen: Der älteste erhaltene griechische Papyrus, vor zehn Jahren in Derveni in Thessalien gefunden, enthält einen Kommentar zur orphischen Theogonie, und dieser Kommentar gibt durchgehend eine gezwungene allegorische Auslegung des poetischen Textes, so abstrus wie nur irgendeiner aus

der Feder der Neuplatoniker. Aber wenn man anfängt, sich willig in dieses für uns abstruse System hineinzudenken, so entdeckt man, daß es in seiner Art durchaus Sinn und Verstand hat, so daß der moderne Philologe in einen merkwürdig verwirrten Geisteszustand gerät, wenn er diesen oder ähnliche Texte studiert. Er sagt sich: „Ich kann diesem Autor zwar seine Voraussetzungen absolut nicht zugestehen; aber ich muß zugeben, wenn man sie annehmen würde, dann müßte man anerkennen, daß diese Darlegungen gescheit und sinnvoll sind. Nun bin ich aber ein Historiker, und daher interessiert mich gar nicht einmal so sehr, ob diese Interpretation des Dichtertextes objektiv richtig ist oder falsch; vielmehr interessiert mich, welche Vorstellungen der Kommentator von der Welt hat, welche philosophischen und religiösen Gedanken ihn dazu bringen, dem Dichtertext solche Allegorien unterzulegen. Ich will also sein System kennenlernen, welches er dem Orpheus unterschiebt.“ Mit anderen Worten: Der Philologe mag sich drehen und wenden, wie er will, er muß die mystischen und allegorischen Gedanken zur Kenntnis nehmen, die in den antiken Quellen stehen. Eben dies hat Bachofen gefordert, und seine Zeitgenossen haben es abgelehnt.

So viel über Bachofens Umgang mit den antiken Texten, in denen er gelebt hat und die ihm die Überzeugung gaben, daß die Urteile der Modernen über die Religion des Altertums verfehlt waren – das spürte er mit jeder Faser seines Wesens.

Nun zu Bachofens Streben, die sichtbaren Überreste des Altertums kennenzulernen, Kunstwerke, Monumente, historische Stätten und Landschaften. Man muß hier vorausschicken, daß dies zu seiner Zeit nur durch ausgedehnte Reisen möglich gewesen ist; es gab noch keine Bildbände mit Photographien, die uns heute so vieles bequem ins Haus bringen; man kann sich kaum noch vorstellen, unter welchen Hindernissen die Archäologen vor 120 Jahren arbeiten mußten, daß zum Beispiel kaum ein Forscher hoffen konnte, die Monumente nur einer einzigen Klasse, zum Beispiel die Vasen oder Sarkophage, auch nur annähernd zu übersehen, daß es eine sichere Kenntnis der Stile noch nicht gab und so weiter. Wer Monumente sehen wollte, mußte strapaziöse Reisen unternehmen, und das hat Bachofen getan, mit einer unersättlichen Leidenschaft des Sehens und Erkennens. Er ist in Griechenland, Südfrankreich, Spanien gewesen, und immer wieder in Italien, nicht nur in Rom, das er beinahe als seine Heimat ansah; er hat fast alle Landschaften Italiens durchreist, zu Pferd und im Wagen, Apulien und Campanien, den Apennin und die Toscana; und er ist immer wieder ausgezogen, um die Museen zu sehen, Paris und London, Berlin, Dresden, Wien, München, Karlsruhe, Mannheim und so weiter. Er hatte einen offenen Blick für die Landschaften und Menschen, besonders auch für die materiellen Bedingungen ihrer Existenz; und ob er in Paris im Museum war oder in Rom auf dem Forum oder in einem Tal des Apennin,

immer war er im Geist gleichzeitig auch in den Zeiten des Altertums. In der Anschauung der Reste vermochte er es, sich fast physisch in die Antike zurückzusetzen. Aus Rom schreibt er:

Unerschöpflich ist in jedem Betracht dieser Boden. Ich sehe alle Tage einiges Neue, bekomme stets Anstoß zu neuen Gedanken über das alte Rom, sehe Forum, Cloake, den Palatin, dann die Gräber der Scipionen . . ., und was ich bei den Alten lese, gewinnt so sehr Fleisch und Blut, daß man diese Hügel, Täler, Ruinen in seinem Kopfe mit dem damaligen Leben bevölkern und alles sich vor Augen stellen kann . . . Die Geschichte ist eben nicht nur in den Büchern, und was man hier von Altem und Neuem an Sachen, Menschen, Himmel, an Berg und Tal, Wald und Feld täglich sieht, spricht mehr als tausend Bücher . . . Ich fühle mich als einen sehr modernen Menschen und freue mich meines Tages so sehr als irgend Jemand. Aber in allem, was mir hier begegnet, treten mir solche Fortsetzungen des Antiken entgegen, daß ich fast immer Dieses deutlicher sehe als Jenes.

Auf einer Reise, die ihn nach Wien, Dresden, Berlin und München führte, hat er einige Kollegen besucht, darunter den vortrefflichen Archäologen Eduard Gerhard, aber vor allem tagelang Terracotten und Vasen in den Museen durchmustert; er schreibt darüber:

Ich war der erste und der letzte, und darob von allen Museumsabwärttern, ich weiß nicht, bewundert oder bemitleidet . . . Unter den Menschen war mir Gerhard der angenehmste. Im Ganzen aber habe ich mich mit den Toten besser unterhalten, und ich muß gestehen, ich würde sie auch jetzt noch nur ungerne an die Lebenden tauschen.

Im Jahr 1864 war er wieder einmal in der „Pharaonenstadt an der Seine“:

Es war am Tage vor dem Napoleonfeste. Da wogte und drängte es sich, daß ich mich zu den Bauern und dem Schnee von Aeschi zurücksehnte. Wie erbärmlich schien mir dieser | kaiserliche Glanz! Allein das Museum Campana war da, und so konnte ich im Jahr 1864 manche Tage unter den Etruskern wohnen. So oft ich die Sammlung verließ, war mir wie einem Schläfer, der 3000 Jahre später in einer neuen Welt plötzlich wieder aufwacht.

Und nun fand Bachofen vielfach auf den erhaltenen Monumenten symbolische Darstellungen, deren Bedeutung ihm aus den literarischen Texten bekannt war. Immer wieder stand ausdrücklich in den spätantiken Texten, was der Sinn dieses und jenes Symbols ist, so daß die Deutung gar keinem Zweifel unterliegt. Aber auch wo die literarischen Texte keine Hilfestellung gaben, sprachen die erhaltenen Gegenstände für Bachofen meist eine deutliche Sprache,

weil alle Symbole des Altertums ungemein einfach und sprechend sind für Jeden, der Augen und einige symbolische Grundideen hat

... Denn das ist ein großer Kanon der Gräberarchäologie: Einfach und wenig zahlreich die Grundideen, unerschöpflich dagegen die Hieroglyphen, in welche sie sich kleiden und zu uns reden.

Das Verhältnis Bachofens zu den zeitgenössischen Archäologen war bald noch schlechter als das zu den Philologen und Historikern. Sie begannen gerade, die fast unendliche Hinterlassenschaft der Antike zu sichten und zu ordnen; sie mußten erst einmal positivistisch ihr Material katalogisieren und registrieren und feststellen, welche Namen man den Figuren auf den Darstellungen geben mußte. Sie hatten eine riesige Aufräumungsarbeit vor sich, und nun kam dieser Außenseiter, übersprang alle Präliminarien und reflektierte frischweg auf den religiösen Sinn der Monumente. Er hatte viele Details gar nicht zur Kenntnis genommen, welche die zeitgenössische Forschung mühsam erarbeitet hatte, machte Fehler, wie sie einem Dilettanten passieren, berief sich auf symbolische Deutungen, die angeblich in den spätantiken Texten standen, aber von den philologischen Kollegen abgelehnt wurden: Sollte man diesen Basler Privatgelehrten überhaupt ernst nehmen?

Sie sind gänzlich an Bachofen vorbeigegangen. Er antwortete mit bitterer Ironie: „Es bleibt freilich immer eine Schande, zufällig mit den Alten übereinzustimmen, und Zeichen eines sehr beschränkten Geistes.“ In seinem glänzendsten Werk, der „Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie“, führt er einen Vertreter der von ihm angegriffenen Richtung ein, der selbstgefällig und selbstzufrieden seine Forschungsrichtung charakterisiert: |

Durch unablässiges Mehren des archäologischen Apparates suchen wir zu einer vollständigen Kunstmythologie zu gelangen und die schriftliche Überlieferung durch Erläuterung der darstellenden Werke teils zu beleben, teils zu ergänzen. Der Gedankenkreis der klassischen Götter- und Heroenlehre ist der entscheidende. Nach ihm erklären, ordnen, inventarisieren und katalogisieren, billigen und verwerfen wir. Er bildet den Maßstab unserer kritischen Vorsicht. Wir wollen keine Theologie, am wenigsten das mystisch-symbolische Halbdunkel einer psychischen Unsterblichkeitslehre. Dieser ‚höhere Blödsinn‘ verkennt die klassische, auch am Grabe befreundeter Wesen sich bewährende frische und helle Denkweise, bringt uns um alle sicheren Ergebnisse und gefährdet das Ansehen einer Wissenschaft, die mehr durch die Greifbarkeit ihrer Objekte als durch Eröffnung spekulativer Ideen zu wirken berufen ist. Gegenüber der Orphik beobachten wir die äußerste Zurückhaltung. Eine bestimmte Verwerfung ihres Einflusses auf die Grabdenkmäler wäre ebenso gefährlich als eine rückhaltlose Anerkennung desselben unbeliebt und unserm Ansehen schädlich. Gerne meiden wir weitgreifende Fragen. Wir verzichten auf die Betrachtung im großen und opfern die geistigen Bezüge den dringenderen Anforderungen des

nächsten archäologischen Bedürfnisses. Was am Ende aus all unserer Mühe wird, kümmert uns wenig. Wie vieles läßt sich nicht über jedes einzelne Monument anmerken, welcher Scharfsinn, welche Gelehrsamkeit sich entfalten! Wozu denn noch weiter nach dem Grabgedanken, nach dem idealen Gehalt der Bilder und nach ihrem Zusammenhang mit einer Glaubenslehre fragen, die kein Klassiker der mindesten Aufmerksamkeit wert hält? Folgen wir lieber den Impulsen, die jeder neue Fund mit sich bringt. Erörtern wir heute eine Frage der Technik, morgen eine paläographische Wunderlichkeit, dann einen Künstlernamen, seltene Attribute, Attitüden, Bekleidung, Bewaffnung und ähnliche Spezialitäten; dieses Rohmaterial wird künftigen Forschungen besser dienen als aller Mysterienkram und die vermeintliche Weisheit verkommener Philosophenschulen.

Die Archäologen ihrerseits erklärten Bachofens Bücher zur Konterbande.

Aber noch haben wir nur flüchtig derjenigen Überreste aus der Antike gedacht, denen Bachofen seine tiefsten Einsichten verdankte, der Gräber. Er schreibt an seinen Lehrer Savigny:

Als ich die Museen Italiens durchwanderte, trat mir aus der ungeheuren Fülle ihrer Reichtümer mehr und mehr *ein* Gegenstand hervor, in welchem sich das Altertum von einer seiner schönsten Seiten darstellt: das Gräberwesen. Wenn ich die tiefste Innigkeit des Gefühls, verbunden mit der wärmsten Humanität, welche diesen Teil der alten Welt auszeichnet, betrachte, so schäme ich mich der Armut und Dürre unserer heutigen Welt. Unerschöpflich beinahe ist es, was sich alles an die Gräber anknüpft. Man glaubt, einen ganz speziellen Gegenstand der Kunstarchäologie unter den Händen zu haben, und findet sich zuletzt inmitten einer wahren Universaldoktrin.

So wie aus den Gräbern alle jene Schätze stammen, welche unsere Museen erfüllen, so verdankt auch die menschliche Zivilisation den Gräbern mehr, als man vermutet. Nomadischen Zuständen sind sie das erste und einzig Feste . . . Für die Toten hat man eher gebaut als für die Lebenden, und wenn für die Spanne Zeit, die diesen gegeben ist, | vergängliches Holzwerk genügt, so verlangt die Ewigkeit jener Behausung den festen Stein . . . In allen hohen Dingen dachten die ältesten Menschen richtig und groß, wie man es von denen zu erwarten berechtigt ist, die ihrem ewigen Ursprung so nahe stehen. An den Stein, der die Grabstätte bezeichnet, knüpft sich der älteste Kult, an das Grabgebäude der älteste Tempelbau, an den Grabschmuck der Ursprung der Kunst und der Ornamentik. An dem Grabstein entstand der Begriff des Sanctum, des Unbeweglichen, Unverrückbaren. Wie er hier gebildet, so gilt er nun auch für Grenzpfähle und

Mauern, die daher mit den Grabsteinen zusammen den Kreis der res sanctae ausmachen. In ihnen sieht der alte Mensch ein Bild jener Urkraft, die in der Erde wohnt, und deren Symbol daher auch auf allen dreien angebracht worden ist. Die Erde sendet Grabsteine, Grenzpfähle und Mauern gleichsam aus ihrem Schoße hervor, wo sie, wie Plato sagt, zuvor schlummerten. Der Phallus ist ihre Marke. An die Gräber knüpft sich der Altarkult, ja das Grab ist selbst ein Altar . . . Über der Stätte des Leichnams wird dem Geber des Lebens geopfert. In den Gräbern hat sich das Symbol gebildet . . . Was am Grabe gedacht, empfunden, still gebetet wird, das kann kein Wort aussprechen, sondern nur das in ewig gleichem Ernst ruhende Symbol ahnungsreich andeuten. Durch und durch war das Altertum symbolisch, am längsten und tiefsten in seiner Kunst.

Soll ich auch die Epigraphik und Epigrammatik und so unendlich viel anderes noch aufzählen, womit die Gräber zusammenhängen, um das Interesse zu erklären, das sie einflößen? Ich will lieber noch des Genusses gedenken, den der Besuch alter Gräberstädte mir gebracht hat. Es gibt zwei Wege zu jeder Erkenntnis: Der weitere, langsamere, mühsamere verständiger Kombination, und der kürzere, der mit der Kraft und Schnelligkeit der Elektrizität durchschritten wird, der Weg der Phantasie, welche von dem Anblick und der unmittelbaren Berührung der alten Reste angeregt, ohne Mittelglieder das Wahre wie mit Einem Schlage erfaßt. An Leben und Farbe ist das auf dem zweiten Wege Erworbene den Verstandesprodukten mächtig überlegen.

Die Gräberstädte Südetruriens liegen der großen Heerstraße, welche von Florenz nach Rom läuft, so nahe, und sind doch so wenig besucht. Castel d'Asso, Norchia, Bieda, Toscanella, Corneto erregen nicht die traurigen Gefühle wie neuere Stätten menschlicher Vergänglichkeit. Gleich wie an die Ruinen Roms knüpft sich auch an jene der Gedanke des endlichen notwendigen Aufhörens aller menschlichen Dinge. Kein schmerzliches Gefühl mischt sich in die Betrachtung des natürlichen Ganges der Entwicklung, und diese Ruinen erinnern eher an die Macht als an die Schwäche der menschlichen Dinge . . . Man zürnt der Wurzel nicht, welche gleich einem künstlich eingeschlagenen Keile die Decke gesprengt oder ein Stück des Portals losgetrennt und in die Tiefe gestürzt hat. Die Stille der Natur ist die würdigste Umgebung einer ewigen Wohnung. Wenn den Menschen alles verlassen hat, so umschlingt noch die Erde liebevoll mit ihren Gewächsen das steinerne Haus. Im Sinne des Altertums ist das nicht etwa nur ein Bild, sondern eine Wahrheit.

So weit Bachofen. Ich will seine Worte durch eine deutliche Feststellung präzisieren: Was Bachofen an den Gräbern so sehr frappiert hat, das war

der Zusammenhang von Liebe und Tod. Viele Gräber enthalten Bilder von Tanz und Gelage, ja derb erotische Darstellungen, die uns, die wir in einer christlichen Kultur aufgewachsen sind, unpassend, ja ungehörig erscheinen. Bachofen hat erkannt, daß die Alten hierin ganz anders gedacht haben: Ihnen ist Eros immer heilig; denn aller Eros, sagt Platon, strebt nach Unsterblichkeit. Er mag in groben Formen erscheinen, wie in den Komödien des Aristophanes: Es ist doch immer dasselbe Prinzip des Lebens, das nur in ständiger Verjüngung den Tod überstehen kann. So hängen Eros, Tod und Unsterblichkeit für den antiken Menschen unlöslich zusammen.

Auf diesen Kreislauf von Leben und Tod deuten viele Symbole, die sich in den Gräbern finden: Das Rad zeigt den regelmäßigen Kreislauf der Dinge; das Ei deutet auf eine künftige Geburt; die Muschel ist ein Zeichen für den gebärenden Schoß, der Phallos für die zeugende Kraft; die Palme (griechisch φοῖνιξ) und der Vogel Phönix, der aus der Asche neu ersteht, sind Symbole der Wiedergeburt; Ähren und Würfel, auf die wir zurückkommen werden, sind Zeichen der Demeter, Rebe und Efeu des Dionysos; beide Götter verkörpern den Wechsel des vegetativen Lebens im Kreis des Jahres.

Die Symbole scheinen vielfach nur Ornamente zu sein. Aber diese Ornamente haben doch gleichzeitig einen Sinn; man kann Inhalt und Form niemals ganz voneinander trennen.

Die Unsterblichkeitshoffnungen der Alten fanden ihren Ausdruck in den orphischen Lehren und in den religiösen Gedankenkreisen, welche man die Religion der Götter Demeter und Dionysos nennen kann. Es ist charakteristisch, daß Demeter und Dionysos in der ganz diesseitigen Welt der homerischen Gedichte eine sehr geringe Rolle spielen. Aber Homer zeigt nur die eine Seite der antiken Welt. Um die andere Seite ist es Bachofen zu tun gewesen.

Um seine Bemühungen verständlich zu machen, muß ich nun versuchen, die Religionen der Demeter und des Dionysos und die orphischen Lehren kurz zu charakterisieren. Ich verlasse also auf kurze Zeit Bachofen, verwende aber in der Besprechung der demetrischen, dionysischen und orphischen Gedanken einige Beispiele, die auch er herangezogen hat.

Demeter ist die Göttin der Feldfrucht und des Ackerbaus. Sie schenkt den Menschen auch die „guten Hoffnungen“ auf ein Leben im Jenseits. Wie das Korn in die Erde fällt und stirbt, um hundertfache Frucht zu tragen, so stirbt auch der Mensch, um in erneuerter Form wiedergeboren zu werden; auf Erden lebt er weiter in seinen Kindern und Enkeln, im Jenseits sogar individuell: Die Mysterien der Demeter hofften auf ein seliges Leben im Jenseits, und die goldene Ähre, welche bei der Mysterienweihe zu Eleusis auf dem Höhepunkte der Zeremonie gezeigt wurde, war ein Unter-