

WALTER F. OTTO

Mythos und Welt

ERNST KLETT VERLAG
STUTT GART

Herausgegeben von Kurt von Fritz
Textrevision und Bearbeitung des Anhangs
besorgt von Egidius Schmalzriedt

VORWORT

Der erste Band der nachgelassenen Schriften von Walter F. Otto, der im Sommer 1962 unter dem Titel «Das Wort der Antike» erschienen ist, enthielt die wissenschaftlichen Abhandlungen und außerdem den Vortrag «Der Mythos und das Wort», der nicht im eigentlichen Sinne als wissenschaftlich betrachtet werden kann, der aber deshalb in den ersten Band mitaufgenommen wurde, weil er in besonders klarer und gedrängter Form Ottos Philosophie des Mythos enthält, die bei allen seinen wissenschaftlichen Beiträgen zur Religionsgeschichte im Hintergrund steht und vor allem da Bedeutung erlangt, wo diese an die Grenze des noch streng wissenschaftlich Feststellbaren stoßen.

Der vorliegende zweite Band enthält die nicht wissenschaftlichen Schriften aus dem Nachlaß. Wenn hiermit sogleich ausdrücklich und nachdrücklich, und um eine falsche Beurteilung und eine von falschen Voraussetzungen ausgehende Kritik nach Möglichkeit zu vermeiden, gesagt wird, daß es sich um nicht wissenschaftliche Schriften handelt, so bedeutet dies nicht, daß nicht durch sie ein sehr klares und erhellen- des Licht auf ihren jeweiligen Gegenstand geworfen werden könnte. Sie sind nicht wissenschaftlich insofern, als sie nicht den Versuch machen, auf Grund einer kritischen Sichtung des gesamten verfügbaren Materials ein nach allen Seiten hin abgerundetes Bild ihres Gegenstandes und dies möglichst frei von jedem Einfluß der persönlichen Anschauungen, Vorlieben und Abneigungen des Autors zu geben. Sie sind vielmehr in ihrer großen Mehrzahl gerade ganz persönliche Stellungnahmen des Verfassers zu und Reaktionen auf die Gegenstände, Persönlichkeiten und Probleme, mit welchen sie sich beschäftigen.

Das hat gelegentlich Konsequenzen, die auf den ersten Blick Erstaunen hervorrufen mögen, am meisten vielleicht bei den beiden Stücken über Kant, welche zu völlig entgegengesetzten Bewertungen Kants zu führen scheinen. Da das eine ein Festvortrag ist, der bei einer

Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages

© Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962 • Printed in Germany

Satz und Druck: Graphische Betriebe Dr. F. P. Datterer & Cie. – Inh. Sellier – Freising

Kantfeier gehalten wurde, das andere eine Abhandlung, die zu privaten Zwecken verfaßt wurde und nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, so könnte man auf den Gedanken kommen, nur das zweite Stück enthalte die wahre Meinung des Verfassers, während er in dem Vortrag entgegen seiner eigentlichen Überzeugung das gesagt habe, was die Gelegenheit erforderte. Sieht man jedoch genauer zu, so ist offenbar, daß sich die beiden Stücke gar nicht wesentlich widersprechen, sondern sich gegenseitig ergänzen, und daß es ganz unmöglich ist, daß das, was der Verfasser in dem Vortrag zum Lobe Kants sagt, nicht seiner wirklichen Meinung entsprochen hätte.

W. F. Otto war bekanntlich überzeugter Polytheist. Das bedeutet nicht nur, daß er mehrere Götter gleichzeitig verehren konnte, sondern vor allem auch, daß er an sehr verschiedenen Persönlichkeiten, Werken und Dingen etwas, das ihm als göttlich erschien, entdecken konnte. Aber die Götter in einer polytheistischen Welt können auch miteinander in Konflikt geraten und einander bekämpfen. Wo dies der Fall war, mochte sich Otto wohl auf die Seite eines Gottes und einer Art des Göttlichen gegen ein anderes stellen; und dann mochte für ihn an diesem anderen wohl das einmal mehr das Göttliche als solches, ein anderesmal mehr der Gegensatz zu dem von ihm besonders verehrten Göttlichen im Lichte stehen. So etwa steht es wohl mit seinem Verhältnis zu Kant, den er vielleicht auch in seinem Festvortrag etwas näher an die Griechen herangerückt hat, als er ihnen in Wirklichkeit stand. Daß er weder im einen noch im anderen Falle die harte Arbeit auf sich genommen hat, die schwierigen Gedankengänge Kants nachzuvollziehen oder gar im einzelnen nachzuprüfen, ist offenbar. Was bei ihm zum Ausdruck kommt, ist seine Reaktion auf die Kantische Art zu denken überhaupt.

Ähnliches gilt nun aber auch – wenn es auch da nicht ganz so deutlich ist – in bezug auf die anderen Persönlichkeiten und Gegenstände, von welchen in diesem Band gehandelt wird. Ottos Liebe galt den Griechen und der griechischen Religion. Wo von modernen Persönlichkeiten die Rede ist, handelt es sich daher auch am häufigsten um ihr Verhältnis zu den Griechen. Da wird in jedem Falle festgestellt, daß das Verhältnis dieser modernen Persönlichkeiten zu den griechischen Göttern und zur griechischen Religion, auch wo sie diese sehr ver-

ehrten, doch ein anderes war als das des Verfassers, daß sie die griechischen Götter und das Göttliche bei den Griechen nach seiner Meinung anders auffaßten als die Griechen selbst. Aber dies Anderssein den Griechen gegenüber bedeutet für Otto in jedem einzelnen Falle keineswegs nur einen Irrtum oder überhaupt nur etwas Negatives. Im Gegenteil: bedeutet die Abweichung von den Griechen auf der einen Seite einen Verlust, so bedeutet sie auf der anderen Seite für Otto doch auch wiederum eine Erweiterung in der Entdeckung neuer Möglichkeiten, ein Göttliches zu erfahren. So konnte er es auch in Persönlichkeiten, Religionen und Kulturen finden, die den Griechen ganz ferne standen, und hatte dann eine besondere Fähigkeit, das Lebendige daran herauszustellen, nicht nur bei Kant, sondern auch etwa bei chinesischem Denken, wie es Richard Wilhelm, von dem einer der Artikel dieser Sammlung handelt, dem Westen zu vermitteln gesucht hatte. Aber auch hier ist es nicht selten so, daß die Dinge, die, wenn Otto sie für sich betrachtet, einen gewissen Glanz gewinnen, diesen Glanz verlieren, wenn sie der griechischen Religion, wie Otto sie auffaßt, gegenübergestellt werden und sich dabei zeigt, daß sie mit dieser in einem gewissen Widerspruch stehen, und daß sie dann entweder als zweitrangig oder als Verirrungen erscheinen können. Derartiges findet sich auch in den unvollendet und fragmentarisch hinterlassenen Schriften, deren Herausgabe schwierig ist und die deshalb in die bisher vorgelegten Bände nicht aufgenommen worden sind. Man muß dessen gewahr sein, wenn man an den «Widersprüchen», die doch ihren Ursprung in der Mannigfaltigkeit der Welt und des Lebens haben, keinen Anstoß nehmen soll. Sie sind der Ausdruck einer reichen Persönlichkeit, die von mannigfachen Dingen angezogen worden ist und sich dann doch wieder von ihnen auf ihr eigentliches Zentrum zurückgezogen hat. Der Wert und das Gewicht von Schriften, in denen eine solche Auseinandersetzung mit Personen, Phänomenen und Problemen sich vollzieht, wird durch den Rang der Persönlichkeit ihrer Verfasser bestimmt.

Technisch ist über den Vortrag «Die Sprache als Mythos» noch zu sagen, daß er hier nicht in der Form wieder abgedruckt wird, in welcher er schon einmal von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste veröffentlicht worden war, sondern daß er unter Benutzung

Vorwort

eines hektographierten Textes redigiert ist, welcher dem vom Verfasser beabsichtigten Text näher zu kommen scheint. Über die Schicksale dieses Vortrages bzw. Textes gibt das von Herrn Schmalzriedt verfaßte Nachwort Auskunft.

Herr Schmalzriedt hat auch, ebenso wie beim ersten Band, die Umschrift der handschriftlichen Originale vorgenommen und überhaupt sich im allgemeinen um die im engeren Sinne philologischen Probleme der Herausgabe angenommen. Der unterzeichnete Herausgeber hat in diesen Dingen nur in zweifelhaften Fällen als Berater mitgewirkt sowie die Zusammenstellung der einzelnen Beiträge und ihre Verteilung auf die beiden Bände vorgenommen.

München

Kurt von Fritz

INHALTSVERZEICHNIS

1. Zeit und Antike	11
2. Das Weltgefühl des klassischen Heidentums	21
3. Der Mensch als göttliche und religiöse Persönlichkeit in Antike und Neuzeit	36
4. Einführungsrede zu Orpheus	53
5. Goethe und die Antike	61
6. Goethes Prometheus	83
7. Hölderlin und die Griechen	96
8. Hölderlin	118
9. Hölderlin und das Göttliche	146
10. Kant. Feierliche Ansprache	149
11. Fragment über Kant	155
12. Der junge Nietzsche	159
13. Leopardi und Nietzsche	179
14. Dem Gedächtnis H. v. Arnims	203
15. Franz Bücheler. Eine Erinnerung	207
16. Leo Frobenius	211
17. Zum Tanz der Elizabeth Duncan Schule	217
18. Richard Wilhelm	221
19. Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt	230
20. Der Mythos	267
21. Die Sprache als Mythos	279
22. Freiheit	291
Anhang	307
Redaktionelle Bemerkungen. Erscheinungsnachweise	307
Namenregister	313

ZEIT UND ANTIKE

Es wäre anmaßend, in einem kurzen Vortrag die klassische Antike und ihre Bedeutung für unsere Zeit charakterisieren zu wollen. Um ganz zu schweigen vom Geist unserer Zeit, dessen Bewegung uns alle, ob wir es wissen und wollen oder nicht, mit sich trägt: die Antike ist ein Problem für das Nachdenken nicht einer einzigen Stunde, auch nicht eines einzigen Menschen, sondern vieler Köpfe, Charaktere und Schicksale. Und wenn eine jede Zeit von neuem die Aufgabe hat, sich das Bild der Antike, so wie sie selbst es sehen kann, gegenüberzustellen, so werden dazu alle lebendigen Kräfte der Zeit gleichermaßen aufgerufen. Es kann also nur meine Aufgabe sein, die Aufmerksamkeit meiner Zuhörer in eine einzige Richtung zu lenken, allerdings mit der Hoffnung, daß sich ihr so ein wahrhaft großer Anblick bieten werde. Die Wiedererkennung und Anerkennung der Antike bedeutet immer ein Bekenntnis zum Geist – aber nicht zu jenem gestalt- und namenlosen Sein, das die Anhänger der Mystik gerne als Geist bezeichnen, sondern im Gegenteil: zu der gestalthaften Wirklichkeit, in der alle Dinge ihren Sinn und ihr Wesen haben. Dieser Geist hat sich den Griechen geoffenbart, und durch ihn hat das europäische Denken die Prägung erhalten, die es von der Spiritualität östlicher Kulturkreise völlig unterscheidet.

Es ist sehr bemerkenswert, daß die klassische Antike heute wieder anfängt, etwas zu bedeuten. Diese Rückkehr einer alten Liebe dürfen wir als Symptom der geistigen Wendung unserer Zeit ansehen. Wir haben einen gewaltigen Sprung gemacht, um uns von dem Materialismus und Mechanismus des Denkens, worin wir noch vor kurzem befangen waren, zu befreien. Gedanken, die man für alle Zeiten aus der ernsthaften Forschung verbannt glaubte, sind plötzlich wieder lebendig und siegreich, nicht bloß in der Philosophie und der Geschichte, sondern auch in der Naturwissenschaft und Medizin. Mitten in der fortschreitenden Mechanisierung unseres äußeren Lebens

kündet ein lebendigerer Geist sich an. Und – wie es immer bei den Wiedergeburten Europas gegangen ist – mit dem Erscheinen des neuen Geistes entdecken wir auch die Antike wieder. Fast unangemeldet steht sie vor uns und bringt wieder einmal eine Renaissance. Ist es ein Wunder, da doch auch *Hölderlin in unserer Zeit* wieder aufgewacht ist, ja, vielleicht zum ersten Male eine geistige Macht bedeutet, der Genius Hölderlin, der so griechisch dachte und fühlte, daß wir noch lange nicht aufhören werden, von ihm zu lernen? »Seliges Griechenland, du Haus der Himmlischen alle!«

Wenn wir also heute wieder nach dem Griechentum verlangen, so bedeutet es für uns mehr als eine der interessanten Anregungen, die uns in immer rascherem Wechsel von da und von dort angeboten werden. Eine Art von Heimatgefühl scheint mit dieser Neigung verbunden zu sein, eine halbbewußte Erinnerung an unsere Großen bis Nietzsche, die geistiges Leben aus der Antike empfangen haben. Ja, ich möchte sagen, daß der europäische Geist mit dieser Hinwendung zum Griechentum seinem Ursprung und Vorbild Ehre erweist, so wie die Religionen sich immer wieder auf ihre große Zeit und ihren göttlichen Stifter besinnen müssen. Diese Auffassung mag im Augenblick noch ein Kopfschütteln hervorrufen; aber es ist kein Zweifel, daß man ihr recht geben wird, je mehr das Selbstbewußtsein des europäischen Geistes in der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit dem asiatischen sich klärt.

Was ist es denn, das mit dem Griechentum in die Welt gekommen ist und auch nach dem Untergang des griechischen Volkstums unerschöpflich weiter wirkt? Was wird, bewußt oder unbewußt, immer von neuem an ihm entdeckt, so oft eine Zeit wie die unsrige ihm wieder ihre Aufmerksamkeit und ihre Liebe zuwendet?

Jeder weiß, daß Dichtung und bildende Kunst uns von den Griechen gekommen sind, und ebenso die Wissenschaft mit ihren verschiedenen Zielen und Methoden. Eine wunderbare Fülle unvergleichlicher Genialität. Wo ist hier die Einheit? Aus welchem Urgrund entspringen alle diese Ströme?

Wenn wir ein Urteil über den Wesensgehalt einer Kultur gewinnen wollen, tun wir am besten zu fragen: Was ist für sie das Größte?

Da treffen wir auf eine Gesinnung, die im ersten Augenblick den Eindruck unbegreiflicher Zwiespältigkeit machen muß. Diese Welt der großen Gedanken und Gestaltungen scheint sich nicht über das sinnfällige und irdische Dasein erheben zu wollen. Gewiß, die dionysische und orphische Religion haben eine jenseitige Welt erschlossen. Aber, so groß der Zauber ihrer Ideen sein mochte, sie waren es doch nicht, die dem griechischen Geiste die maßgebende Richtung gewiesen haben, und man muß den Blick von ihnen abwenden, wenn man seine große Bahn erkennen will. Er hat für das Diesseits entschieden und umfaßt die Sinnenwelt mit der Zärtlichkeit unendlicher Liebe. Man begreift wohl, warum das griechische Heidentum im populären Urteil das Reich der Sinnenlust heißt, die zwar durch Schönheit und Anmut verklärt sei, aber eben darum nur um so weniger von der höheren, aus der Sinnlichkeit hinausstrebenden Sehnsucht berührt werde.

Heiligen Ernst und Ewigkeitsschauer erwarten wir vom Menschenleben am meisten da, wo der Tod hereintritt. Das Griechentum aber zeigt den Willen, nicht der Totenwelt, sondern der Welt der Lebenden die Ehre zu geben. Homer, der erste und größte Lehrer der Griechen, will mit aller Entschiedenheit nur eine schattenhafte Existenz der Verstorbenen anerkennen, geschweige, daß sich an ihnen erst der Sinn des Daseins ganz erfüllen sollte. Diese Diesseitigkeit redet unmißverständlich aus allen großen Schöpfungen, und das ist um so bedeutsamer, als es an Anregungen zu mystischem Denken durchaus nicht gefehlt hat. Ihren klassischen Ausdruck findet sie in den attischen Grabreliefs des fünften Jahrhunderts vor Christi Geburt. Diese Denkzeichen der Verstorbenen weisen nicht auf die schauervolle Heiligkeit des Todes hin, sie bedienen sich keiner Symbole, die über diese Welt gläubig, verheißungsvoll, tröstlich hinausdeuten. Sie führen das Leben in aller Frische seiner sinnlichen Gegenwart vor Augen, ein Leben, das sich selbst genug ist. Sie geben ihm Dauer über das Grab hinaus, indem sie seinen natürlichen Charakter, was es bewegt und beglückt, in einen einzigen Anblick fassen und darin verewigen. Da steht der wohlgeborene Mann in edler Gewandung, stolz aufgerichtet oder lässig auf den Stab gestützt und dem Hund, dem treuen Gefährten, zugetan. Mit der natürlichen Anmut ihres schönen

Wuchses sitzt die verheiratete Frau im Lehnessel, vor ihr die Dienerin, die den Säugling in ihre Hände legen soll oder die Lade mit den Kostbarkeiten darbietet. Kindlich sinnend und wie verzaubert blickt das junge Mädchen in das geöffnete Schmuckkästchen und läßt die blitzende Kette langsam durch seine Finger gleiten. Nirgends das fromme Pathos, das die Stätte des Todes zu verlangen scheint, aber um so ergreifender dies treuliche Abbild des Lebens mit seiner Kraft und seiner süßen Lieblichkeit.

Und die Götter selbst, wie leicht wandeln sie durchs Menschenleben! Der schwere Ernst, der für uns untrennbar mit dem Göttlichen verbunden ist, scheint ihnen ganz zu fehlen. Wie menschlich verstehend schauen sie uns an!

Wenn aber die göttlichen und menschlichen Gestalten das, wonach wir zuerst zu fragen gewohnt sind, die Heiligkeit des Willens, nicht zur Schau tragen, wenn die Geringschätzung der natürlichen Welt ihnen fern liegt, so sind sie dafür durch etwas überaus Kostbares ausgezeichnet, das wir anderwärts so nicht finden: sie sind *geistreich*. Niemandem, der die griechischen Bildwerke mit denen anderer Völker vergleicht, kann dieser vielsagende Unterschied verborgen bleiben. An Stelle des Ernsten, des Geheimnisvollen, des Ungeheuren erscheint beim Griechen das Geistreiche und Sublime. Und man erkennt schon hier, daß die freudige Hingabe an Natur und Sinne nicht so einfältig und leichtfertig gemeint war, wie es im ersten Augenblick scheinen mochte. Sie besitzt eine tiefere Bedeutung.

Und diese tiefere Bedeutung ist das größte Wunder, das Europa erleben durfte und noch immer erleben darf.

Wenn man den Homer liest und sich zugleich der Heldengeschichten in den Dichtungen anderer Völker erinnert, kann man nicht genug staunen über die Verschiedenheit in der Auffassung aller Geschehnisse. Die Homerische Erzählung ist frömmere als jede heroische Dichtung, die wir kennen. Da werden nicht bloß bedeutsame Ereignisse, sondern alle Handlungen der Menschen samt den Entschlüssen, ja die Gedanken, die Anlagen, die Fähigkeiten regelmäßig auf die Gottheit zurückgeführt. Und doch – diese Allgegenwart göttlicher Antriebe und Offenbarungen bedeutet nicht, daß Wunder geschehen, die den Naturlauf durchbrechen. Vielmehr wendet der Dichter die

ganze Genialität seiner Darstellungskraft daran, auch die erstaunlichsten und aufregendsten Geschehnisse so vorzuführen, daß der Erfahrene den Geist der lebendigen Wirklichkeit mit freudiger Überraschung und oft mit Ergriffenheit wiedererkennen muß. Die wirkende Gottheit hüllt sich in geheimnisvolles Dunkel und wird gewissermaßen nur dem visionären Auge sichtbar, während die Ereignisse einen Verlauf nehmen, der uns ungläubigen Menschen auch ohne sie sehr wohl verständlich wäre. Trotzdem wird sie nicht vergessen, auch nicht bei den vertrautesten Erscheinungen und Vorgängen. Mit der natürlichen Begründung, die sich wie von selbst einstellt, verbindet sich der Gedanke an das göttliche Walten; und wenn sie einander auch zuweilen als ein Entweder-Oder gegenübergestellt werden, in den entscheidenden Fällen ergänzen sie sich offenbar zu einer tieferen Ansicht der Dinge. Also eben das, was wir so wohl kennen, was für uns nichts Wunderbares an sich hat, was natürlich vor sich geht, hängt hier auf das innigste mit der Gottheit zusammen. Was andere Religionen nur behaupten, wird von dieser griechischen in vollem Umfang wahr gemacht: alles Sein und Geschehen hat seinen Grund in der Gottheit. Das Reich ihrer Offenbarung ist nicht das Übernatürliche, sondern das Natürliche. Und so hat die Natur den höchsten Adel; und das Heiligste stellt sich unsern Sinnen dar.

Dies Zusammentreffen und Zusammenfallen des Göttlichen mit dem Natürlichen bemerken wir auch bei der griechischen Götterstatue. Andere Völker ließen das Götterbild durch die Form und den Ausdruck, die sie ihm gaben, ins Geheimnisvolle, ins Unendliche, in das Reich des Übernatürlichen weisen. Die griechischen Götterbilder zeigen die naturgetreuesten Formen und den offensten Ausdruck. Aber allerdings sind sie in dem Maße natürlich, wie nur die Vornehmheit und der überlegene Geist es sein können. So scheint ihre Natürlichkeit selbst ein höheres Sein zu verbürgen. Und wer je vor einem wirklichen Original gestanden hat, wird bekennen, daß diese Bilder nicht bloß durch ihre Schönheit entzücken, sondern von einer göttlichen Glorie umleuchtet sind. Nur daß ihr Göttliches von anderer Art ist als der Gegenstand des Glaubens der uns vertrauerten Religionen. Seine Erscheinung im Götterbild ist ernst ohne Härte und

Schwerfälligkeit, heilig ohne Schrecken, groß und würdevoll ohne Gewaltsamkeit und Pathos. Mit einem Wort: Es ist im höchsten Maße bedeutend und besitzt doch die Lebenswärme und den Zauber der Natur.

Wir fühlen: Diese Welt hat ein Größtes. Sie braucht es nicht erst zu ersehnen und zu suchen, indem sie den Blick von der lichten Fülle der Natur abwendet in das dämmerige Geheimnis der Seelentiefe. Es liegt offen vor Augen. Aber was ist dieses Größte?

Wir sehen es bei Homer mit der schlichsten Wirklichkeit verbunden, und diese Verbindung ist schon hier so innig und vollkommen, daß keiner späteren Schöpfung oder Idee etwas wesentlich Neues darüber zu sagen blieb. Das Geschehnis, das der Dichter vor Augen führt, hat seine einfache Erklärung, und dennoch will er, daß man darin eine Offenbarung der Gottheit erkennen solle. Dabei widmet er dem natürlichen Prozeß eine so liebevolle Aufmerksamkeit, daß man sich gefragt hat, ob denn die göttliche Mitwirkung nicht reiner Überfluß sei. Der schwergekränkte Achill legt die Hand ans Schwert, aber er überlegt noch, ob er sich wirklich auf den Beleidiger stürzen solle, oder ob es nicht besser sei, den Jähzorn niederzukämpfen. Der Menschenkenner wird sagen, daß diese Überlegung schon den Sieg der Vernunft über die Leidenschaft voraussehen lasse. Aber Homer erzählt anders. Ehe noch Achill entschieden hat, läßt er ihn plötzlich die Gegenwart der klugen Göttin Athene fühlen, ja, sie mit Augen sehen; und ihr Wort, das ihn mahnt, die Haltung nicht zu verlieren, bringt erst die Entscheidung. Ein anderes Bild. Telemach, der die Heimat verlassen hat, um nach seinem verschollenen Vater zu fragen, ist unbegreiflich lange bei Menelaos in Sparta geblieben. In einer Nacht liegt er schlaflos, weil ihn die Gedanken an den Vater keine Ruhe finden lassen. Wie natürlich, daß er plötzlich erschrickt über die lange Dauer seiner Abwesenheit von Hause, und daß die erregte Phantasie ihm vormalt, was alles inzwischen dort geschehen könnte. In der Erzählung des Dichters aber tritt Athene im Dunkel der Nacht vor den sorgenvoll Wachenden und stellt ihm die Zustände in der Heimat so lebhaft vor Augen, daß er aufspringt und nicht einmal mehr den Morgen abwarten, sondern auf der Stelle abreisen will. Immer und immer wieder ist dies die Rolle der Gottheit in den Geschichten der Ilias und der

Odyssee. Sollen wir darin nichts weiter als einen Rest religiöser Tradition sehen, mit dem die aufgeklärte Darstellung noch belastet ist? Dafür sind diese Szenen viel zu wahr und zu eindrucksvoll. Sie fügen ja die Gottheit nicht bloß äußerlich hinzu, sondern setzen sie genau in den Mittelpunkt des natürlichen Fortschritts. Sie zeugen also für einen lebendigen Glauben. Welche Bereicherung erfährt denn aber der Vorgang durch die Anknüpfung an die Gottheit? Sie kann nicht dazu dienen, ihn zu erklären. Wozu wäre sonst so große Sorgfalt auf die natürliche Motivierung verwendet? Auch die Gottheit selber gewinnt nichts dabei. Sie wird durch das, was sie bewirkt, nicht verherrlicht, ja, in den charakteristischsten Fällen empfängt sie nicht einmal Dank. Man könnte sagen, sie stehe nicht außerhalb oder über dem Geschehnis, sondern sei mitten in ihm. Und nun bedenken wir, daß die klare Erkenntnis der göttlichen Person, die in das Geschehen eingreift, dem Dichter selbst vorbehalten zu bleiben pflegt, während die Menschen, von denen er erzählt, auf eine viel unbestimmtere Weise der göttlichen Wirkung innewerden; und weiter, daß die leibhafte Erscheinung eines Gottes immer nur dem einzelnen im Augenblick großer Entscheidung zuteil wird, die andern dagegen, wie viele auch gegenwärtig sein mögen, nichts als natürliche Vorgänge bemerken. Was kann dies alles sonst bedeuten, als daß wir es hier mit dem reinsten Fall einer Lebens- und Weltauffassung zu tun haben, die den bedeutenden Moment als Offenbarung göttlicher Herrlichkeit sieht, und dies, ohne ihm einen dogmatischen Sinn zu geben, ohne ihn an geglaubte Wahrheiten und Werte anzuknüpfen, sondern ganz so, wie er ist, mit der Fülle und Tiefe seines spezifischen Gehalts. Die Gottheit, die sich im Augenblick des großen Geschehens darstellt, ist seine eigene Gestalt im erleuchteten Geiste. In ihr glänzt er plötzlich mit genialem Leuchten auf, durch sie ragt er über das Einmalige und Individuelle hinaus ins Ewige. Und ist es nicht dasselbe Wunder, von dem uns die Götterstatue erzählt? Überall dieselbe Liebe zur sinnlich gegenwärtigen Natur, und überall mit ihr und in ihr die Gewißheit des Gekläärten, Vollendeten und Hohen. In der großen Schöpfungsepoche, von der uns, als reife Frucht, das Homerische Epos geblieben ist, sind die erhabenen Grundgestalten aus den mannigfaltigen Reichen des Daseins hervorgetreten und mit Glanz auf den

Götterthronen erschienen. Das ist die Bedeutung der Olympischen Götter, deren Religion von da an in Griechenland maßgebend geblieben ist.

Das Größte also, hier ist es nichts, das der sichtbaren Welt widerspricht, sie beschämt, sie aufhebt. Man findet es nicht in der Abkehr von der Sinnenwelt, sondern auf dem Weg in ihre Tiefe, da wo die ewigen und heiligen Urgestalten wohnen. Ihnen gebührt die fromme Ehrfurcht, denn sie besitzen das höhere Sein. In dieser Weltbetrachtung treffen sich Religion und Philosophie. Es ist griechische Art, der geistigen Klarheit, der Einheit, der Ganzheit den höchsten Rang zu geben und diese Vollkommenheiten durchaus nicht nur für menschlich und subjektiv, sondern zugleich für die höchste Realität zu halten. Überall sucht der griechische Genius im Wechsel das Dauernde, in der Besonderung und Flüchtigkeit die bleibende Gestalt und erkennt in diesem Unwandelbaren, Totalen und Vollendeten das Wesen, den Grund und das Ziel aller Dinge.

So bleibt das Sinnenfällige, und es bleibt die Liebe, die es mit Zärtlichkeit umfängt. Aber in dieser Liebe ist eine selige Glut, der Widerschein des großen Lächelns, mit dem die Sinnenwelt sie angeschaut. Nur sie kennt dieses Lächeln, nur ihr treten aus dem Grunde der Erscheinungen die ewigen Gestalten entgegen, nur sie erblickt die Wonne des Göttlichen, von der sie umflossen sind.

Das Volk, dessen Sinnenfreudigkeit und Weltlust so viel gerühmt und so viel gescholten wird, ist zugleich das geistigste aller Völker, *das Volk des Geistes*. Seine Sendung war, daß es als ewiger Zeuge für den Geist vor der Menschheit stehen sollte. In dieser Doppelseitigkeit liegt kein Widerspruch. Wir haben uns zwar gewöhnt, den Geist der leibhaften Natur entgegenzusetzen, und die Offenbarung, die dem Mystiker wird, wenn er sich ganz nach innen kehrt, damit er in tiefer Versenkung einer magischen Ur- und Allkraft innewerde, als *Geistoffenbarung zu verstehen; je mehr der Blick ins Gestaltlose geht, um so geistiger soll er werden*. Das ist nicht der Geist, für den der griechische Genius zeugt, und durch den er zum Führer der europäischen Menschheit geworden ist. Er ist eins mit der natürlichen Wirklichkeit, die ihn erfüllt; er ist das Wunder ihrer Gestalt und ihrer Erkenntnis in Einem.

Nicht erst Platon ist es gewesen, der Erkenntnis mit Liebe vermählt hat. Fast ein Jahrhundert vor ihm ließ Euripides in der Medea den Chor von Aphrodite singen, »die, mit dem duftenden Gewinde blühender Rosen die Haare sich kränzend, der Erkenntnis den Beistand der Liebesgenien schickt, die aller Vortrefflichkeit Werkgenossen sind«.

Für diesen Geist war auch der Mensch eine bedeutende Gestalt. Wie hier die plastische Kunst seine Leibesformen – ohne Hintergründigkeit und Phantasterei – bis zur absoluten Vollendung, das heißt bis zur vollkommenen Einheit sinnlicher Gegenwart und überzeitlicher Gültigkeit herausstellen sollte, so konnte hier dem Individuum selbst die Aufgabe werden, die Idee des Menschen im lebendigen Dasein auszuprägen und zu erfüllen. Werner Jaeger, der Gründer unserer Vereinigung, hat kürzlich darauf hingewiesen, daß unter allen Völkern nur die Griechen den Gedanken einer Erziehung zum Menschen gefaßt haben. An Stelle der mannigfachen irdischen und überirdischen Ziele, die anderwärts der Erziehung gesetzt worden sind, trat bei den Griechen das Ideal, ein Mensch zu sein. Und diese Idee, die das Römertum unter dem Namen der Humanität weitergetragen hat, lebt noch fort als die europäische Bildungsidee. Im Leben Goethes hat sie für uns Deutsche ihren bedeutendsten Ausdruck gefunden. Unser eigener Genius redet uns an mit den Worten, die Pindar dem Hieron von Syrakus zugerufen hat: »Erkenne, wer du bist, und werde, der du bist«.

So haben wir Grund genug, die griechische Antike nicht bloß um der Wirkung willen, die sie einmal gehabt hat, zu achten, sondern in ihr den ewigen Genius des europäischen Menschentums zu erkennen und in Ehren zu halten. Sie allein hat das Zauberwort gesprochen, durch das die unendlichen Gegensätze sich versöhnen: Wechsel und Bestand, Zeit und Ewigkeit, Sinnlichkeit und Ätherglanz. Das Zauberwort heißt: Geist. Hier wird keine Abkehr von der Welt, keine Vernichtung der Sinne gefordert, um zum Höchsten zu gelangen, sondern Ehrfurcht vor ihrer Tiefe und dankbare Liebe. Die Liebe führt zum Sublimsten.

Und ist dies nicht auch – um wieder zum Ausgang zurückzukehren – der selige Hauch, der uns aus den liebevollen Grabdarstellungen des

einfachen Lebens entgegenweht? Unser Goethe hat, in echt griechischem Sinne, das Wort dafür gefunden:

*Denn das Leben ist die Liebe,
und des Lebens Leben Geist.*

Echtgriechisch – lautet doch der berühmte Satz des Aristoteles:

Denn die Wirksamkeit des Geistes ist Leben.

Die klassische antike Kultur ist durchaus männlich und durchaus heidnisch. Die neuzeitliche Kultur Europas ist weiblich und christlich. Christlich nicht in dem Sinne eines kirchlichen Glaubens oder einer persönlichen Frömmigkeit. Davon haben sich viele losgesagt. Nein: christlich im Sinne der Seelenstimmung, die dem antiken Weltgefühl den Untergang bereitet hat, und deren Religion das Christentum geworden ist und werden mußte. Daß der religiöse Zug aus ihrem Charakter verschwindet, ist gewiß nicht gleichgültig, sondern ein Anzeichen der Erschöpfung. Aber ob wir uns jetzt atheistisch, materialistisch, monistisch oder wie immer nennen, wir befinden uns auf demselben Wege, der damals eingeschlagen wurde, als der große Umschwung geschah, das bedeutendste Ereignis unserer Geschichte: die Verweiblichung des europäischen Geistes.

Was ist heidnisch?

Unsere Theologen haben das große Entweder-Oder der alten Kirche verwischt. »Alle Götter der Heiden sind Dämonen«, so werden die Väter der Kirche nicht müde, nach dem Psalmwort zu wiederholen, und beweisen damit, daß sie ihr Christentum wohl verstanden haben. Aber die Entwicklungslehre, die dem Verstand die Befriedigung einer mathematischen Progression gewähren möchte und dafür den Gestalten des Lebens ihren Charakter nimmt, verkündet, daß das Heidentum die Vorstufe des Christentums war, daß es Wahrheits-elemente mit ihm teilt, jedoch gewisse Unvollkommenheiten noch nicht überwinden konnte.

Wie? Nennt man nicht Goethe, nach seinem eigenen Vorgang, den Heiden? Soll das heißen, daß er in seiner religiösen Entwicklung zurückgeblieben sei? Auch das wird freilich von theologischer Seite behauptet und neuerdings sogar religionsphilosophisch begründet. Uns anderen aber wird die Konstatierung wertvoller sein, daß Goethe sich auf die Seite jener ephesischen Goldschmiede gestellt hat, die den

Aufruhr gegen die Predigt des Apostels Paulus erregten (Apostelgeschichte 19). »Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will.« Denselben Gedanken drückt eines seiner Gedichte aus:

*Zu Ephesus ein Goldschmied saß
In seiner Werkstatt, pochte,
So gut er konnt', obn' Unterlaß,
So zierlich er's vermochte ...
Da hört er denn auf einmal laut
Eines Gassenvolkes Windesbraut,
Als gäb's einen Gott so im Gehirn,
Da! hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen.*

Und sein Goldschmied geht nicht einmal hinaus, um mehr zu hören. Er

*Feilt immer fort an Hirschen und Tieren,
Die seiner Gottheit Kniee zieren,
Und hofft, es könnte das Glück ihm walten,
Ihr Angesicht würdig zu gestalten.*

Noch entschiedener spricht sich der Heide Goethe ein anderes Mal aus: »Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.«

Goethe erkennt also im Pantheismus, zu dem ihn die Naturforschung führt, die göttliche Einheit an und huldigt dennoch mit einem anderen Teil seines Wesens der göttlichen Vielheit, »und eines so entschieden als das andere«. Darin trifft er durchaus zusammen mit dem vergeistigten Heidentum der Griechen, das die Gottheit denkend als Einheit begreift und dennoch in dem Formenreichtum der Welt eine Vielheit göttlicher Gestalten verehrt. Dafür hatte die Logik der alten Christen nur noch Spott übrig.

»Wie kann der Heide behaupten«, fragt Augustin unwillig, »daß man die Allgottheit beleidige, wenn man nicht allen ihren Kräften und Manifestationen insbesondere göttliche Ehren erweise? Welche Torheit! Keine von ihnen wird übergangen, wenn Er, der Eine, dem alle angehören, Ehre empfängt.« Aber auf Goethes Seite steht noch der Spätling des Heidentums Plotin, wenn er den christlichen Gnostikern mit dem tiefsinnigen Wort entgegentritt: »Nicht der erkennt die Kraft der Gottheit recht, der sie auf ein Wesen einschränkt, sondern der, welcher die vielen Gestalten des Göttlichen in der Welt zu finden vermag.« Den christlichen Monotheismus aber läßt Goethe nur für die Sphäre des Sittlichen gelten.

Hier stehen zwei Welten sich gegenüber. Die alten Theologen haben den Gegensatz deutlich genug gefühlt, wenn sie im Heidentum den Teufel fanden. Und ebenso Goethe, der einmal an Lavater über dessen Christusglauben schreibt: »Ich weiß es wohl, daß Du Dich dadrinne nicht verändern kannst, und daß Du vor Dir Recht behältst, doch finde ich es auch nötig, da Du Deinen Glauben und Lehre wiederholend predigst, Dir auch den unsrigen, als einen ehernen bestehenden Fels der Menschheit, wiederholt zu zeigen, den Du und eine ganze Christenheit mit den Wogen Eures Meeres vielleicht einmal übersprudeln, aber weder überströmen, noch in seinen Tiefen erschüttern könnt.« Beide Welten haben Glauben, beide erleben das »Heilige«. Aber es ist ein falsches Spiel, wenn die neueste Theologie die Kluft zu verdecken sucht mit der Behauptung, jenes Heilige, von dem der Heide mit blindem Schauer ergriffen worden, sei eben kein anderes als das vom Christentum endlich und endgültig geoffenbarte. Mag unsere christliche Religionsphilosophie ihr Vergnügen daran finden, daß ihr der Anschluß an den Entwicklungsgedanken gelungen ist:

wir wollen uns nicht darüber täuschen, daß es in der Welt nicht bloß Stufen, sondern Qualitäten gibt. Die, von denen hier die Rede ist, sind durch ihr Wesen so weit voneinander getrennt, daß man den Unterschied nie ganz ermessen kann, solange man nur ihren religiösen Ausdruck beachtet.

Christentum und Heidentum sind die religiösen Namen für zwei grundsätzlich verschiedene Weltgefühle und Menschentypen.

Die Welt des Heidentums ist durchaus *männlich*. Ihre bedeutendsten Merkmale sind: Würde des Menschen; Aristokratie der geistigen Gesinnung; Interesselosigkeit des Individuellen und Einmaligen; Achtung vor dem Allgemeingültigen; Ehrfurcht vor der geordneten großen Welt; andächtige Scheu vor allen ihren Gestalten und Kräften, bis zu denen, die das Menschenherz bewegen; Distanz und vornehmes Sichbescheiden vor den Geheimnissen des Geschehens; männliche Kraft, einer Wirklichkeit ins Auge zu sehen, deren wichtigster Faktor der Mensch nicht ist, und sie dennoch zu ehren; Stolz auch der offenbaren Parteilichkeit des Glückes gegenüber; und wiederum Vornehmheit des Menschen gegen sich selbst; Glaube an die ursprüngliche Tüchtigkeit seiner Natur, daß sie der wahren Einsicht, und das heißt: der Natur selbst, folgen wird, während das Schlechte nur eine Narrheit unaufgeklärter oder schlimmsten Falles minderwertiger Geister ist, keine Auflehnung des verkehrten Willens gegen das Gebot als solches, also auch keinen Reiz ausübt und die Moralität nicht vergiftet.

Von all diesem im Christentum das Gegenteil: Würdelosigkeit des Menschen; Demokratie der geistigen Gesinnung; höchster Wert des Individuums; Geringschätzung des Kosmos, der durch einen Willensakt der Gottheit aus Nichts geschaffen wurde und, sobald ihr Plan erfüllt ist, in Nichts vergehen wird; Mißtrauen gegen die Mächte, die das Menschenherz bewegen; Zweifel in sich selbst; Bedürfnis der Selbsterniedrigung und bedingungslosen Hingabe an ein liebendes Wesen; Weigerung, eine Wirklichkeit anzuerkennen, deren Plan nicht auf den Menschen gerichtet ist; Verlangen nach einer einzigen göttlichen Persönlichkeit, in deren Händen die gesamte Natur mit allen ihren Gestaltungen und Kräften als willenloses Werkzeug ruht, und deren höchste Gedanken allein dem Menschen gelten, und zwar

jedem ohne Unterschied, weil die Erfahrung des eigenen Unwertes und des alleinigen Wertes der liebenden Hingabe alle Menschen gleichmacht.

Dieser christliche Menschentypus hat den heidnischen abgelöst, der moderne den antiken – denn die moderne Weltgesinnung ist nur ein der Religion entfremdetes Christentum, oder richtiger: das Christentum war der religiöse Ausdruck der neuen Weltgesinnung, und einen anderen konnte sie nicht haben. Glaube oder Unglaube – die Würdelosigkeit; die Demokratie der geistigen Gesinnung; die tote Natur; die Wichtigkeit des Individuums; der Mangel an Distanz und Vornehmheit der Welt, dem Nebenmenschen und sich selbst gegenüber; und nicht zuletzt die kranke Moral, deren Urteile und Handlungen vom ewig schlechten Gewissen geleitet werden und deren Freigeisterei nichts ist als sklavische Lüsterheit nach Genüssen, die das Christentum bedenklich und reizvoll gemacht hat – das sind Zeugnisse genug, daß wir uns in der christlichen Welt befinden, ob wir uns Christen nennen oder nicht.

Es ist schwerlich nur ein Bild, wenn wir sagen: die menschliche Seele hat eine Substanzveränderung erlitten, einen Wechsel der Konsistenz. Noch besser, von einem Verlust, als bloß von einem Mangel der Substanz zu sprechen. Die Substanzlosigkeit, mit der Martin Buber das Wesen der jüdischen Seele so fein charakterisiert, gilt für die Seele des christlichen und neueren Menschen überhaupt, im Gegensatz zu der des antiken und heidnischen.

Auf religiösem Gebiet ist der Sieg des Monotheismus, den auch die Freigeister dem Christentum hoch anrechnen, gleich das erste Zeugnis. Die Kirchenväter hatten es so leicht wie unsere heutigen Schulkinder, den logischen Widersinn der Vielgötterei einzusehen und vorzurechnen. Als ob dem Heiden nicht dieselbe Logik zur Verfügung gestanden hätte. Und doch hat noch Plotins religiöse Philosophie von dem Einen und Allen es nicht über sich gebracht, die Welt zu entgöttern, und selbst unser Goethe »als Dichter und Künstler« mit Entschiedenheit den Polytheismus bekannt. Man müßte doch begreifen, daß es sich hier nicht um die Denkgesetze handelt, über deren Verletzung die in diesem Punkte aufgeklärte alte Kirche und ihre Erbin, die neuere Wissenschaft, sich so sehr ereifern. Die zahl-

losen Gestalten der großen und kleinen Welt vermochten der Menschenseele ihre volle, runde Wirklichkeit nicht mehr einzudrücken, seit diese Seele selbst an Gestalt und Wirklichkeit verloren hatte und nur noch zu einem Zentrum des Nichthabens und der Sehnsucht geworden war. Jetzt hatte das Einheitsbedürfnis des Denkens, das seit den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie lebendig war, ein gewonnenes Spiel. Die Logik allein durfte herrschen; das Erlebnis der Welt durchkreuzte sie nicht mehr und zwang nicht, wie ehemals, den tiefsten Denker, die Klarheit seiner Rechnung durch unabwiesbare Faktoren des Weltgefühles zu stören. Nicht die Erkenntnis des *einen* Gottes hat den Kredit der vielen aufgehoben: Zuerst wurde die Natur enteelt und die Wirklichkeit schattenhaft; dann fielen die Gestalten und Mächte von selbst dem einen Schöpfer und Regierer anheim, und es blieb nur noch ein Schritt zum modernen Materialismus. Der natürliche Kampf zwischen der monistischen logischen Wissenschaft und der Fülle des Welterlebens, den noch das letzte große System der griechischen Philosophie unverkennbar zeigt, konnte nicht früher zum Siege gelangen, als bis das Welterleben selbst verblaßt war, weil der unsicher gewordene Mensch sich nur noch mit seinem Ich beschäftigen konnte und nichts mehr finden und anerkennen wollte als ein ungeheures Ich, diesem seinem bedürftigen Ich gegenüber. Der festen, in sich selbst ruhenden männlichen Seele treten auch die Gestalten der Natur und Welt als starke und in sich selbst ruhende Wesenheiten gegenüber. Vor dem Auge der schwachen, schwankenden, weiblichen verflüchtigten sie sich, wie im Zustand des Heimwehs, dieses schwermütigen Affektes der entwurzelten Seele, die Wahrnehmungen selbst den Charakter der Wirklichkeit verlieren. Für die weibliche Seele ist nur da Wirklichkeit, wo sie sich hingeben und hinnehmen lassen kann. So verflüchtigt sich ihr die ganze Welt vor dem einen göttlich-menschlichen Herzen.

Die alte Kirche hat richtig gefühlt, daß hinter der lebensvollen und farbigen Weltauffassung eine starke Seele stehe. Konsequenterweise hat sie diese Stärke als Hoffart gebrandmarkt und den Teufelswerken zugerechnet. »Damals durften meine Gebeine noch nicht frohlocken«, sagt Augustin von seiner philosophischen Jugendperiode (mit Anspielung auf Psalm 51), »weil sie noch nicht gedemütigt waren«.

»Steigt herab, um hinaufzusteigen!« Der Stolz ist die Erzsünde und der Ursprung aller Sünde.

Besser konnte man den Heiden der großen Zeit nicht charakterisieren. Stolz war er, und stark genug, die ganze Wirklichkeit auszuhalten, mit ihren vielen sich widerstrebenden und doch wieder auf wunderbare Weise einigenden Gestalten und Kräften; das dämonische Werden und Geschehen zu ertragen, das parteiische, das seine Lieblinge segnet, so wie es Schillers herrliches Lied vom Glück geschaut hat; all den Mächten ins Auge zu sehen, die die menschliche Brust zu ihrem Kampfplatz machen und gar oft im Aneinanderprallen zertrümmern. Das alles vermochte er zu ertragen; nicht mit Übermut, aber auch nicht mit Selbsterniedrigung, sondern mit jener Weisheit, die das Notwendige zu verehren lehrt. Der beste Beweis dieser Kraft ist die Andacht, mit der seine Betrachtung alle Mächte und Gestaltungen heiligte. Sie wurden ihm zu Göttern – nicht durch Überlegung, sondern in der Offenbarung des Erlebnisses, wie es noch heute einer starken Seele in einem besonderen Augenblick begegnen kann. »Ich muß das Glück für meine Liebste erkennen, darum schiert sie mich auch wieder, wie ein geliebtes Weib«, schreibt der junge Goethe. Götter, nicht göttliche Veranstaltungen eines höchsten Wesens – dazu war das Erleben viel zu gegenständlich und eigenwertig. Man muß Homer gelesen haben, oder selbst im Kriege gewesen sein, um zu verstehen, was es heißt, daß der Schlachtengott den Mann überfällt; ein Feuerkopf, wie der Pelide, ist es, den die Göttin der Vernunft in dem Augenblick, wo er sich in rasender Wut auf den König stürzen will, am blonden Haare zupft; und ein Hippolyt muß es erleben, daß Aphrodite sich an dem Spröden rächt, auch wenn er der Liebbling der keuschen Göttin ist, und daß sein Schicksal nur eine Episode war in dem ewigen Kampfe der beiden Gottheiten. Erst kürzlich hat der hochbegabte, »frühvollendete« Otto Braun in seinem jugendlichen Tagebuch notiert, daß er erlebt (durchaus nicht nachempfunden) habe, wie Apollon mit heilender Hand an sein Lager trat. In den Dichtungen unserer größten Geister, in den »Grenzen der Menschheit«, den Gesängen des »Harfners«, »Hyperions Schicksalslied« und vielen anderen, klingt noch etwas von dem Erleben der Heiden. Der Harfner weiß, daß die himmlischen Mächte den Men-

schen schuldig werden lassen und dann der Pein überlassen, weil alle Schuld auf Erden sich rächt, auch die ungewußte und ungewollte. Die griechischen Heiden erkennen sogar an, daß die Götter den Menschen zuweilen selbst verführen. Aber so selbstherrlich und persönlich sie sich dem Erleben des Heiden darstellen, sie sind doch auch nur Kinder der großen Welt, deren geordnete Fülle und Pracht in einem viel höheren Sinne göttlich heißt. Der Gott Prometheus, den seine Mitgötter martern, ruft den Äther, die Winde, die Flüsse, die Meereswellen, die Sonne und die Erde an, zu sehen, was er leide. Und über allem Geschehen steht ein höchster Gedanke, der auch die Götter zwingt. Ihn zu erforschen übersteigt auch das höchste Vermögen, und das Postulat, daß er menschlich gesinnt sein müsse, liegt der großen Zeit ganz ferne.

So steht der antike Heide vor der Welt mit ihren Wundern und Geheimnissen. Neben der Ehrfurcht und Frömmigkeit fällt uns Neuere die edle Distanz am meisten auf. Die Art des würdevollen Menschen verlangt Distanz nicht bloß der Welt, sondern auch dem eigenen Ich gegenüber. Es geht ihm wider den Geschmack, in der eigenen Tiefe zu wühlen und wollüstig hervorzuziehen, was die Natur schamhaft verhüllt. Gewiß, schon zur Zeit des Augustus dringt das Bekenntnishafte in der heidnischen Literatur hervor. Aber die Selbstentblöbung Augustins – um von der Neuzeit zu schweigen – wäre dem antiken Geist ein Greuel gewesen. Er findet auch in sich selbst die ehrwürdige Natur (wie schön hat Goethe von der Natur gesagt: »Sie freut sich an der Illusion. Wer diese in sich und anderen zerstört, den straft sie als der strengste Tyrann. Wer ihr zutraulich folgt, den drückt sie wie ein Kind an ihr Herz«) –, und der Natur, das heißt der Gottheit folgen ist sein klares Sittengesetz. Freilich folgen viele, allzu viele ihr nicht: das sind entweder Minderwertige oder solche, die das Rechte erst noch erkennen lernen müssen (nicht mit dem bloßen Verstand, sondern in einem überzeugenden Erlebnis). Über beiden steht der Weise mit vornehmer Würde und hält sie für Narren oder schlimmstenfalls für wilde Tiere. Kein Gedanke, daß sie verstünden, was gut ist, und sich nur aus bösem Willen dagegen auflehnten, oder gar, daß dieser böse Wille jedem Menschenherzen eingeboren wäre. Wir fragen nicht nach der Richtigkeit einer solchen Ethik – wie unwichtig ist

diese Frage. Auf ihre Leistung allein kommt es an. In diesem Punkte sich täuschen zu lassen ist verhängnisvoller als ein Irrtum in der Prinzipienfrage. Und das Mißverständnis ist schon da, wenn eine Ethik dafür verherrlicht wird, daß sie große Massen zähmt und beruhigt, während sie zugleich die Edelsten selbst ängstlich macht. Jene heidnische Ethik richtet das Ideal der Vollkommenheit hoch auf und läßt die menschliche Natur glauben, daß sie es erringen könne. Ein Ideal, für die starken männlichen Seelen gemacht, die »wohlgeborenen«, zur Freiheit berufenen. Nicht für die schwanken, anlehnungsbedürftigen, weiblich schillernden, dumpfen. Ihr Maßstab ist ihm fremd. Dafür zieht es alles von Natur Großangelegte zu sich herauf und schafft Mut und Siegerwillen. Aber auch auf die Niedrigkeit fällt ein versöhnendes Licht; denn gütig zu sein ist die Art des Starken und Vornehmen, während das Ressentiment des Schwachen in jedem Widerstreit nur den bösen Willen findet.

Das antike Heidentum steht unter dem Segen dieser Güte. Es weiß nichts vom Bösen im christlichen Sinne und hat aus dem Reiz des Bösen das moralische Gift nicht eingesogen. Mag der Schwache zum Sklaven sinnlicher Leidenschaften werden: die Sinnlichkeit beweist ihre natürliche Macht an ihm, aber sie hat keinen Bundesgenossen in der schauervollen Lust des Verbotenen, in der Neugier, die alles Bedenkliche verlockend macht, in dem Triumph der Auflehnung. Hier kann der Wüstling nicht zur starken Seele oder zum titanischen Bösewicht werden, und die leicht Verführbaren bleiben frei von dem Gift des Gedankens, daß ein Teufel in ihnen wohne. So hat die aristokratische Ethik eine milde Hand auch über die Unedlen, die nicht zu ihr kommen können; denn es ist ihrer Seele heilsamer, vor der Welt und sich selbst für Toren und Schwächlinge zu gelten, als den aufreizenden Stachel der Böswilligkeit mit sich herumzutragen.

Selbst den asketischen Philosophen hat der Genius des Heidentums vor der letzten Überheblichkeit des Menschengestes bewahrt. Auch Plotin, der im Leben so enthalten, ja so prüde war wie nur ein Mönch, konnte die Andacht vor der Natur nicht verleugnen und mußte, fast gegen den Willen seines Systems, in der sinnlichen Welt den Spiegel der göttlichen anerkennen und anbeten. Und Platon durfte die sinnliche Glut, die der Anblick eines schönen

Körpers entfacht, als Gleichnis nicht nur, sondern als Vorspiel der himmlischen Liebe verstehen. Groß und vornehm war der unendliche Aufstieg dieser Geister, wenn er die sinnliche Welt, als die *unvollkommene*, unter sich ließ. In der Forderung, die geschlechtliche Sinnlichkeit in den Geist hineinzuheben und zu vergessen, damit sie in der Stunde des Genusses nur noch als vergessen in die Erinnerung komme (Kierkegaard), hätten sie nur eine Barbarei erblickt. So groß auch die Verlockung des Verstandes und des eigensüchtigen Herzens sein mochte, der starke und gerade Sinn konnte sich gegen die Göttlichkeit alles Wirklichen nicht verschließen und bekannte sich, wie Goethes Goldschmied, zu dem Wesen, »an dem wir die Breite der Gottheit lesen«. Noch in der Zeit des Niederganges der heidnischen Antike war es einem großen römischen Gelehrten und Theologen möglich, eine Menge alter Gottheiten, von denen nur noch die Namen übriggeblieben waren, über das ganze Menschenleben so zu verteilen, daß nicht bloß seine Geschäfte und Sorgen, sondern auch die Wünsche und Freuden des Körpers alle unter dem besonderen Wirken und Segnen einer Gottesmacht zu stehen schienen. So tief liegt es dem Heiden im Blute, andächtig zu werden auch vor dem Sturm der sinnlichen Lust und im Mysterium der Zeugung lebendige göttliche Gegenwart zu fühlen – nicht etwa bloß die weise Einrichtung eines absoluten Wesens. Der Spott der christlichen Apologeten fällt bloß auf ihr eigenes Mißverständnis zurück. Denn wenn sie meinten, neben dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat, seien alle anderen überflüssig und widersinnig, so bewiesen sie damit nur, daß man verlernt hatte, die Wirklichkeit des Augenblicks religiös zu erleben. Dem Verstand muß sich alles zur Einheit zusammenschließen – das erfuhren die Heiden so gut wie die Christen. Aber die erfüllte Gegenwart hat tausend Gestalten. Und wenn, in unserer schwächling gewordenen Kultur, nur der Dichter noch, ohne zu erröten, von ihnen träumt, so bleibt es doch immer denkwürdig, daß es einmal eine gegeben hat, die sie so deutlich erlebte, daß auch die eigensinnigsten Denksysteme mit ihnen um ihre Existenz ringen mußten.

Der Sieg der christlichen Welt über die heidnische hat die Entkräftung und Verarmung der menschlichen Seele zur notwendigen

Voraussetzung. Das schließt nicht aus, daß sich ihre Kraft in *einem* Punkte fieberhaft erhitzte, so wie die weibliche Seele ärmer und fanatischer ist als die männliche. Zwischen der starken und der schwachen, der männlichen und der weiblichen Persönlichkeit bildet die Fähigkeit zur Distanz einen der bedeutendsten Unterschiede. Beide zeichnen ihre Grundstriche in die Welt, aber die Persönlichkeit des Mannes hat eine Kurve, die über sie selbst aufsteigt. Er vermag sich selbst zu beschauen und sogar zu belächeln. Wenn er einen letzten unantastbaren Ernst anerkennt, so ist es jedenfalls nicht die Individualität. Sein höheres Selbstbewußtsein ist in den Dingen der Welt, mit denen er ringt, auf die er gestaltend wirkt. Und wenn er an seinem eigenen Wesen gestaltend arbeitet, so wird es ihm selbst zu einem Stück Welt. Wie jeder echte Kämpfer hat er Achtung vor allem, was ihm gegenübertritt. Entfaltet doch erst dem Handelnden die Wirklichkeit ihr volles Leben – kein Wunder, daß die Großen zu allen Zeiten mindestens einen Anflug heidnischer Gesinnung (die Rationalisten nennen's Aberglauben) verraten haben.

Wenn aber die Seele in sich selbst die Kraft, nach außen zu wirken und zu gestalten, nicht mehr findet, dann sinkt sie ängstlich in sich selbst zurück, die Welt verliert ihre Farben, an Stelle der Fülle lebendiger Gestalten tritt ein bloßes Schema, eine Maschine, die ein Wille bewegen kann. Das Ich allein ist jetzt Leben und der einzige Wert. Die Persönlichkeit, die sich nur noch mit sich selbst beschäftigt, braucht eine unendliche Persönlichkeit, um sich ihr in die Arme zu werfen oder sie wenigstens satanisch zu verlästern; in beiden Fällen verlangt sie nach einem *Herrn* (»Herr« nennen ja die Semiten und Christen die Gottheit, im Gegensatz zu den klassischen Heiden). Liebe und Haß – beide im Sinne der Bedürftigkeit und Not – sind ihre einzigen Leidenschaften. Unsicherheit, Zweifel, Mangel an Selbstvertrauen – Folgen einer verminderten seelischen Konsistenz – bringen, an Stelle des Tätigkeitsdranges, die Wollust der Selbsterniedrigung hervor und ihr paradoxes Gegenstück: den Anspruch, geliebt zu werden; nicht nach der natürlichen Weise des Mannes, der seine beste Stärke entfaltet, um der Liebe wert zu sein – so wollte noch der heidnische Stoiker die Liebe der Gottheit verdienen –, sondern in dem Hörigkeitssinn, der durch Selbstverwerfung, Demut und Ge-

horsam seinen eigenen Unwert liebenswert macht. Dem entwurzelten, sehnsüchtigen, liebebedürftigen Ich ist die ganze Welt entschwunden und allein noch Verständnis geblieben für ein anderes, größeres, unendliches Ich, in dessen Liebe es seine Kleinheit ins Grenzenlose weiten kann. Sein Herr muß der Urgrund aller Wirklichkeit sein, ja die einzige wahre Wirklichkeit, und dennoch, ihm selbst gleich, eine Person. Ihm allein gilt Ehre, und zu seinem Preise muß jede andere Haltung und Andacht für böswillig und todeswürdig erklärt werden. Die Götter der Heiden, das heißt die Gestalten des Lebens, die nicht für eine Offenbarung der letzten Geheimnisse gelten wollten, werden ihrer irdischen Bildung wegen verhöhnt von denen, die in dem Tröster menschlicher Seelennot die Majestät des Absoluten zu ergreifen meinen. Das ehrliche Suchen nach Erkenntnis, zusammen mit der Bescheidenheit vor den letzten Fragen, gilt jetzt als Ungehorsam und Hoffart. Es wird Pflicht, einer geoffenbarten Lehre blind zu glauben. Dem edlen Symmachus, der um Duldung für die Kulte der Götter bat, mit einer Begründung, die an Goethes Bekenntnis erinnert: »Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen« – diesem Symmachus antwortet Ambrosius von Mailand: »Was ihr nicht wißt, das ist uns durch Gottes Wort bekannt; und wo ihr nur vermutet, da haben wir unmittelbar aus Gottes Weisheit und Wahrheit das Wissen.«

Diese Wandlung der menschlichen Seele ist das denkwürdigste Ereignis der europäischen Geschichte. Das verfallende Griechentum selbst hat unter der Einwirkung des Orients bedeutende Schritte auf diesem Wege getan. Es bedurfte aber der Mission eines von Natur so wirklichkeitsfremden Volkes, wie das jüdische es war, das in der ganzen Natur und Welt nichts zu sehen vermochte als die Geschichte eines allmächtigen Herrschers und seines Knechtes, des Menschen; des Zornes und der Gnade auf der einen, der Sünde und Unterwerfung auf der anderen Seite. Dieses Volkes Seelenangst hat Christus mit der frohen Botschaft getröstet, daß die Macht des Satans, der unablässig zum Ungehorsam reizte, gebrochen und der Herr im Himmel ein liebender Vater über seine Kinder sei. Liebendes Vertrauen zum Vater, Liebe zu allen seinen Kindern war seine wunder-

bare Religion. »Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle«, hat er vielleicht selbst gesagt. So hat er jener eingeschränkten Religiosität, für die nur der Mensch, als sittliches Wesen, Bedeutung besitzt, unendliche Lebenswärme gegeben. Als aber seine Lehre sich über die Völker ausbreitete, ging die frohe Zuversicht verloren, und die Flamme der Liebe verlosch. Das Christentum wurde die Religion, die das müde und unsicher gewordene Ich der Spätgeborenen suchte. In den Schriften der alten Kirche spricht aus jeder Zeile die Seelenangst, die nur in der Selbsterniedrigung und Verschmähung der Welt Ruhe findet, die Sehnsucht nach Rettung, die Verhöhnung alles dessen, was nicht zum Heil der Menschenseele dient.

Die Macht des Satans ist nicht gebrochen. Die verschüchterte weibliche Seele, die sich selbst immer beschauen muß, kann das Gefühl eines Grundschatens nicht mehr los werden. Das ist der böse Wille. In der Schwachheit und Verderbtheit werden alle Menschen gleich. Schauer und zugleich Beruhigung bringt die Überzeugung, einen allmächtigen Herrn über sich zu haben, der das Gute – ehemals die Forderung des vernünftigen Geistes – zu seinem Gebote macht und den Sünder in der Zerknirschung annimmt, ja, ihn sogar über die fröhlichen Streiter hinaushebt, deren Tugenden doch nur glänzende Laster sind, weil sie an sich selbst glauben.

Anders als die aristokratische Ethik des Heidentums zieht das Christentum die starken, wohlgeborenen Geister zum großen Haufen herab. Ihre Kraft und Einsicht gilt nichts mehr vor der Parole des bösen Willens, der alle Menschen in dieselbe Verdammnis setzt. Das schlimmste Gift der Moral, die Lehre vom Verführer, der das Böse will, weil es böse ist, und das Gute um seiner selbst willen bekämpft, zersetzt auch die Gemüter der Besten. Alles Natürliche in und außerhalb des Menschen wird bedenklich – nicht in dem großartigen antiken Sinne, weil es die Reinheit des denkenden Geistes trübt, sondern weil die unselbständig gewordene Seele in jeder Naturkraft ihre eigene Schwachheit und die drohende Verführung vorausfühlt. Die weite heidnische Religion durfte auch in der Sinnlichkeit die lebendige Gegenwart eines Gottes erfahren. Die vornehme heid-

nische Vollkommenheitsmoral sah die Sinnlichkeit als das Unvollkommene unter sich und rief den Menschen auf zum reinen Geist. In beiden Fällen hat sich der Heide als freier Mann mit ihr abgefunden. Erst für den versklavten Sinn, dessen Gewissensangst in allem Natürlichen das Verbotene und Böse witterte, wurde sie furchtbar. Jetzt erst wurde ein Don Juan interessant und unheimlich zugleich, eine neue Art titanischen Empörers, die dem vornehmen Heiden lächerlich erschienen wäre.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Opposition innerhalb der christlichen Welt die merkwürdigsten Charaktere hervorgebracht hat. Auch versteht man wohl, wie das moderne Wunder der sogenannten sublimierten Erotik nur auf dem schwächtigen Boden der Befangenheit aufblühen konnte. Aber derselbe Boden trägt auch die Keime einer Fäulnis des Geschlechtslebens, die dem sinnenfrohen Heidentum fremd war. Wilhelm Heines Bemerkung, daß das Christentum die Sexualität heilig gesprochen habe, ist ein böser Witz. Aber er leuchtet grell in den Abgrund andächtiger Verderbtheit, über dem die nackte heidnische Andacht wie ein Sternbild glänzt.

Wie groß und gütig im Heidentum selbst die sublimsten Götter mit der Sinnlichkeit verfahren konnten, mag zum Schluß eine Anekdote zeigen. Ein junger Priester, der während seines Amtsjahres keusch bleiben mußte, konnte im Taumel der Festfreude und des Weines der Schönheit seiner Geliebten, die ihm unvermutet begegnete, nicht widerstehen. Am folgenden Tage trieb ihn die Angst über seinen Frevel zum Orakel. »Was wird aus mir werden? Was soll ich tun?« – fragt er den Gott. Und der Erhabene antwortet ihm: »Alles Notwendige erlaubt die Gottheit.«

Was hier in kurzem erörtert wurde, ist, wie schon gesagt, das bedeutendste Ereignis der europäischen Geschichte. So wie man es aus der Religion allein nicht verstehen kann, so beherrscht seine Wirkung die moderne Kultur auch da, wo sie nicht mehr christlich zu sein glaubt. Und doch ist der große männliche Weltgeist noch nicht völlig untergegangen. Unsere Wortführer haben keinen Hauch von ihm verspürt, die am wenigsten, die heute anspruchsvoll von neuer Gesinnung sprechen. Aber aus unseren Dichtern blitzt er uns zuweilen an, und in dem blendenden Glanze erscheint, wie eine Luft-

spiegelung, der mächtig leuchtende Strom, an dessen Ufern vor Jahrtausenden die Menschheit gewohnt hat. Jetzt fließt er im Dunkeln unter der Erde. Aber vielleicht bricht er noch einmal hervor und beschämt mit seiner Jugendkraft die Jugendlichsten.

DER MENSCH ALS GÖTTLICHE UND RELIGIÖSE PERSÖNLICHKEIT IN ANTIKE UND NEUZEIT

Es gibt auch heute noch – oder soll man sagen: heute wieder? – trotz der scheinbar völlig veränderten Kultur oder Zivilisation begeisterte Freunde der alten Griechen. Mag ihre Verehrung der griechischen Kunst und Dichtung gelten, oder der griechischen Philosophie, oder der griechischen Wissenschaft, über die wir zwar in den letzten Jahrhunderten weit hinausgekommen zu sein glauben, die aber mindestens um ihrer Originalität willen, mit der sie die europäische Wissenschaft zu allererst auf den Weg gebracht hat, unserer Hochschätzung würdig ist, oder was es sonst sein mag, das sie am Griechentum interessiert, – sie alle sind überzeugt, daß die Schöpfungen der alten Griechen einen Wert haben, der nicht bloß der Vergangenheit angehört, sondern uns heute noch angeht und geeignet, ja notwendig ist, unser eigenes Dasein im höheren Sinne zu bereichern. Und zwar zu bereichern aus dem, was uns von Natur zugehört. Wir interessieren uns für die Philosophie und Religion der alten Inder, für die Weisheit der Chinesen, ja selbst für die urtümliche Geisteswelt der sogenannten Naturvölker. Die Griechen aber sind die Urväter unserer eigenen Kultur. Ohne sie und ihre Vermittler, die alten Römer, gäbe es die europäische Kultur nicht – »Europa« ist Homer usw. (Heimpel, S. 69). Das braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie sind uns in all dem Schöpferischen, in dem wir den europäischen Geist erkennen, vorangegangen und haben in mehr als einem Bereich die Muster aufgestellt, deren Unübertrefflichkeit allgemein anerkannt wird. Mögen wir auch in vielen Beziehungen neue Wege eingeschlagen haben und Werte, die ihnen fern lagen, empfangen oder geschaffen haben, ihre Grundhaltung dem Dasein gegenüber, auf der die europäische Kultur im Unterschied zu der orientalischen beruht, kann uns nicht ganz fremd geworden sein. Sie tritt zu verschiedenen Zeiten mit verschiedener Deutlichkeit hervor. Und alle diejenigen, die auch heute noch bestrebt sind, sie zu verstehen, wissen, daß sie sich damit

Der Mensch als göttliche und religiöse Persönlichkeit

etwas aneignen, wonach unser eigener Geist verlangt, um sich auszuweiten, zu bereichern und zu vertiefen. Denn jede Kultur ist im Grunde mehr als das, was in ihr erscheint.

Ich beginne mit einer Gegenüberstellung, die einen gewaltigen Unterschied aufzutun wird. Aber der Unterschied ist im Grunde doch nichts Ausschließendes, dem scheinbar ganz anderen wird eine Stimme aus der Tiefe unseres eigenen Wesens antworten. Erfahrungen, die wir zu überhören pflegten, Gedanken, die wir nicht zum vollen Bewußtsein kommen ließen, Handlungsweisen, über deren Sinn wir uns nicht klar waren, werden dafür zeugen, daß wir es hier – auf beiden Seiten – mit ewigen Wahrheiten zu tun haben, ja, wir werden bemerken, wie oft sich die großen Geister der Neuzeit in verwandtem Sinne geäußert haben.

Ich beginne also mit einer Gegenüberstellung, deren Bedeutung selten richtig gesehen wird – weil wir in der eigenen Anschauung zu befangen sind, um die antike wirklich verstehen zu können. So redet man naiv von einem »Fortschritt«, weil man mit kindlichem Vorurteil das Gegenwärtige für das allein Richtige und Erstrebenswerte hält und daher das Alte nicht aus sich selbst, sondern nur als Vorstufe zum Neuen zu begreifen vermag.

Im Übergang von der Antike zur Neuzeit hat sich in Europa ein gewaltiger Umschwung in dem Denken über den Menschen (sein Wesen und seinen Beruf und sein Verhältnis zur Gottheit) vollzogen, der bis in unsere Tage nachwirkt und sittliche Probleme hervorgehoben hat, die es vordem nicht gegeben hat. Ich will nicht von dem reden, was jedem bekannt ist. Ich will vielmehr eine Seite des gewaltigen Prozesses betrachten, die entweder übersehen oder unsachgemäß gedeutet zu werden pflegt.

Wie stark der griechische Geist auf die Ausbildung der christlichen Lehre vom Menschen, seinem Wesen, Beruf und Schicksal eingewirkt hat, ist längst gesehen worden. Aber ein Grundunterschied, von dem mehr abhängt, als man zu bemerken pflegt, verlangt immer noch nach Klärung. Eine hoch bedeutsame Umwandlung, bei der die griechische Geistesart vollkommen zurücktreten und einer anderen, der römischen (und der israelitischen), weichen mußte. Um es kurz zu sagen: die neue Parole lautet: Wille Gottes, Unterwerfung und Gehorsam; die

antike Parole dagegen: göttliche Wahrheit, Einsicht (Wissen) und Liebe (weil alles wahrhaft Gute zugleich »schön« ist).

Es ist die (weltgeschichtliche) Umwandlung zum Primat des Willens (in der Gottheit und im Menschen) von dem bei den Griechen geltenden Primat der Einsicht und des Wissens. Die Größe des Unterschieds ist schon darin ersichtlich, daß die griechische Sprache für den *Willen* nicht einmal ein Wort hat¹.

Die neuzeitliche Einstellung am schärfsten und exemplarisch formuliert von *Kant* (ungeheurer Widerhall, weil er das, was offenbar alle fühlten, unvergeßlich zum Ausdruck brachte!). Und wirklich sagt er nichts anderes, als was seit dem Zurücktretten des Griechentums in Europa allgemeine Geltung hatte. Das sittliche Tun ist Gesetz eines ewigen Willens, dem der menschliche Wille unbedingte Unterwerfung schuldet. Wie Gott ein heiliger Wille, so der Mensch wesentlich guter oder böser Wille.

Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.«

Das scheint uns seit mehr als 1500 Jahren beinahe selbstverständlich: der Tugendhafte, Gerechte etc. ist »guten Willens«, der Sünder hat »bösen« Willen (d.h. er weiß das Gute sehr wohl, aber sein »Wille« weigert sich dagegen).

Damit hängt aber notwendig zusammen: der »gute Wille« ist, wie Kant deutlich zeigt, nichts anderes als die Unterwerfung unter ein

¹ Statt dessen immer »Denken«, »Wissen«, »zu Rate Gehen« usw. Das *Auge!* Der *Mund!* *πρόσωπον* – *os*. Hier das *Römische!* (A. von Harnack!) Zahllose Redensarten. Der Römer ein Willensmensch, daher der geborene und berufene Herrscher. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas!* »pro ratione« – an Stelle des »Gedankens«, des *λόγος!*

Gesetz – also der unbedingte Gehorsam. Ein »Gesetz« ist in unserer Brust geschrieben, das unbedingten Gehorsam fordert. Dies Gesetz hat Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft formuliert – »handle so, daß die *Maxime* deines *Willens* jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte« –, an deren Ende er in die begeisterten Worte ausbricht: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.« »Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellt, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken: ... wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?«

(Gegen so rigorose Auffassung der Sittlichkeit, daß sie nur Gehorsam gegen ein Gesetz sein könne und sofort ihren Wert verliere, wenn statt dem Gehorsam die Neigung sich geltend mache, hat bekanntlich Schiller (der so lange unbedingter Anhänger Kants gewesen) das ironische Epigramm geschrieben:

*Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.)*

Dies Gesetz ist nur metaphysisch zu verstehen. Dies Gesetz allein verstattet unserer Vernunft nach Kant einen Ausblick in das Übermenschliche, Überweltliche, das Ewige. Es ist also von derselben Art wie die Gesetzgebung Gottes in der religiösen Auffassung. Auch hier ist es ein heiliger »Wille«, dem der menschliche sich unterwerfen muß; die sittlichen Forderungen sind »Gebote« Gottes, der sittlich handelnde

Mensch derjenige, der diesen Geboten »gehorsam« ist. (Schopenhauer!)

Das wird auf allgemeingültige Weise schon formuliert von Augustin, wenn er De civitate dei 19, 25 erklärt, wer die Tugenden um ihrer selbst willen, aus Liebe und Verehrung für sie, übe, und nicht einzig und allein aus Gehorsam gegen den Willen des gesetzgebenden Gottes, sei in Wahrheit ein Lasterhafter.

Gerade damit wird die echtgriechische Einstellung getroffen und verdammt. Ich wähle zunächst ein Beispiel, das besonders lehrreich ist, weil es das Zeugnis eines geistvollen Griechen aus der Zeit des schon mächtig werdenden Christentums ist.

In seinem Buch »Über das Schöne« schreibt Plotin (204–269), der Begründer der letzten großen Philosophie der Griechen (durchaus gegenchristlich; 150 Jahre vor Augustin): »Wie man über die Schönheit der sichtbaren Dinge... mit keinem Blindgeborenen sprechen kann, ... so kann man sich auch über den Strahlenglanz der ἀφ᾽ ἑρῆ mit keinem verständigen, der nicht gesehen hat, wie schön das Antlitz der Gerechtigkeit und σωφροσύνη ist, viel schöner als der Abend- und Morgenstern. Sehen muß man... und sich freuen und in Entzückung außer sich geraten... Staunen muß sein und süßes Erschrecken und Sehnsucht und Liebe. So ergeht es allen Seelen auch dem gegenüber, was nicht mit Augen gesehen werden kann, am meisten aber den ἐρωτικώτεροι τούτων.« Und dann: »Sie sind wirklich, diese (übersinnlichen) Dinge, und erscheinen, und wer sie je gesehen, kann nicht anders sagen, als daß sie die wahrhaft Seienden sind.« (I, 6, 4f.).

Also *Liebe*, statt Gehorsam! (Weil das »Gute« kein Gesetz, sondern heilige Realität ist, Wahrheit.) Also Liebe zu etwas, das, obgleich unsichtbar und nach unserer Auffassung nicht wesenhaft, doch mit dem geistigen Auge *gesehen* wird und das Geistesauge mit solcher Schönheit entzückt, daß die Seele in *Liebe* entbrennt.

Das ist echter Platonismus. Vielmehr Sokratismus! Aber dazu scheint in schroffstem Widerspruch zu stehen, daß *Sokrates* immer ungeduldig auf die Frage, was »gut« sei, fragte: wozu gut? und antwortete: Das Gute ist das »Nützliche«.

Scheinbar sehr anstößig. Grober Utilitarismus?

Was kann es bedeuten?

Hier zeigt sich der entschiedene Realismus der Griechen, der zugleich erhabenster Idealismus ist.

Das »Gute« erweist sich als solches durch seine Fruchtbarkeit. Nicht weil etwas nützlich ist, ist es gut – sondern weil es »gut« ist, ist es nützlich. Das »Gute« ist das »Wahre« (Goethe!). Die Welt ist so beschaffen, daß das, was wir sittlich gut nennen, zu den Grundtatsachen ihrer Verfassung gehört.

In der elementaren, pflanzlichen, animalischen Natur gibt es viele Verhältnisse, Verbindungen, Zusammenhänge etc. Wir können sogar künstlich experimentieren, auf Grund unseres chemischen und physiologischen Wissens willkürliche Verbindungen, Gestaltungen herstellen.

Aber es gibt überall ein Optimum, etwas im höchsten Sinne »Richtiges«, dem die Gesundheit, das Gedeihen, die Fruchtbarkeit, ja die Schönheit folgt. Hier ist es, wo wir den göttlichen Atem des Schöpfers spüren.

Genau so ist es nach griechischem Denken im Menschenleben, und nicht nur in der Leiblichkeit, sondern auch im Seelischen und Geistigen, also auch im Reich der Sittlichkeit. So ist, nach Sokratischer Anschauung, das sittliche Verhalten (in allen seinen Gestalten) das »Richtige«, das Optimum, sowohl für die Natur der menschlichen »Seele« wie für die Natur des Verhältnisses der Menschen untereinander und zu den Dingen. Diesem »Richtigen« folgt mit Notwendigkeit, wie in der physischen Natur, das Gedeihen, die Fruchtbarkeit, das Förderliche und Nützliche (nicht für den Augenblick ersichtlich, sondern im Letzten und Bleibenden unbedingt). Und umgekehrt folgt dem gegenteiligen Verhalten, wie in der physischen Natur, Verkümmern, Sterilität, Krankheit usw.

Was wir Tugenden nennen, sind also für Sokrates *Wahrheiten*, oder, mit dem Goetheschen Namen, *Urpheänomene* des Seins, von denen Goethe sagt, daß unmittelbar hinter ihnen die Gottheit steht (nicht als Gesetzgeber, sondern als Schöpfer!).

Daher sind sie *als solche* verehrungswürdig! Und hier beginnen wir zu ahnen, wie so nach griechischer Erfahrung und Anschauung nur Einsicht, Wissen, keine Willensentscheidung in Frage kommt. Sie sind Selbstoffenbarungen des Göttlichen, von den Griechen so lebendig

»gesehen«, als Realitäten, daß sie seit alters als göttliche Gestalten verehrt haben. Das »Rechte«, »Gerechte«, »Sittliche« sind göttliche Realitäten: Dike, Themis, Aidos usw. Der tadelnswerte, »schlechte« Mensch ist nicht ein Ungehorsamer, dessen »Willen« sich dem Guten entgegengesetzt, sondern ein Blinder, Unwissender, Unerfahrener, der dem Wahren noch gar nicht begegnet ist (V. Hugo, Les Misérables). Ganz falsch, dies – wie allgemein geschieht – »intellektuell« zu nennen und so darüber hinwegzugehen.

Was ist das für ein Wissen?

Ein Wissen, weitentfernt vom Verstandesmäßigen; nennt es doch der Sokratismus ein »Schauen«: das Schauen von etwas, das nicht Forderung oder Gesetz ist, sondern höhere Wirklichkeit (»wahrhaftes Sein«, wie Plotin sagt), lebendiger Geist, Offenbarung und Gestalt des Göttlichen. Darum ist es von solcher Schönheit – so wie in der Natur alles Wohlgeratene auch schön ist –, daß es die Seele in Liebe zu sich hinreißt (wenn sie einmal wirklich seiner ansichtig geworden). Wäre es nur ein »Wissen«, wie *vir* es meinen, so brauchte es noch eine Willensentscheidung, um ihm zu folgen. So aber kann der, der diesen Gottesglanz des Wahren in seiner Schönheit wirklich »gesehen« hat, gar nicht anders. »Sehen« und Tun ist eins.

Daher nennt sich Sokrates immer den »Erotiker«, den alles Schöne zur leidenschaftlichen Verehrung hinreißt, im höchsten Grade aber dieses übersinnliche Schöne, von dem alle die Sinne bezaubernde Schönheit nur ein Abglanz und Echo ist.

So ist für Platon und Plotin alle Erkenntnis im höchsten Sinne Liebe.

Etwas davon mag den Mann, der später Sokrates-Schüler geworden ist, so außer sich gebracht haben. Aristipp (der spätere Begründer der Kyrenaischen Schule) traf einst in Olympia mit einem Athener (Ischomachos) zusammen und fragte ihn, wodurch Sokrates so mächtig auf seine Hörer einwirke; durch wenige Andeutungen geriet er in solche Erregung, daß er ganz blaß wurde und förmlich zusammenfiel und nach Athen eilte, um dort wie ein Verdursteter an der Quelle zu trinken (Plut. curios. 2).

Mit alle dem aber hat Sokrates nicht etwas dem Griechen völlig Neues gesagt. Die ungeheure Wirkung beruht eben darauf, daß er den Geist,

der mit dem Griechen in die Welt gekommen, klar ausgesprochen hat. Dies gegen die neuzeitliche (und modische) Verkennung des Sokrates!

Schon die natürliche Ausdrucksweise bei Homer geht auf diese Einstellung zurück. Da heißt es nie: »er war edel gesinnt«, »hatte den Willen zum Guten« – sondern: er wußte Edles, er wußte Gutes oder Liebevollnes.

Jetzt wird uns auch die *Schönheitsliebe* der Griechen in neuem Lichte erscheinen, die sich auch auf das Göttliche erstreckt. Mangelnder (sittlicher und religiöser) Ernst, wie manche heute denken? Ästhetizismus? Nichts als oberflächliche Übertragung unserer Begriffe auf die Antike!

Die Griechen sind am wenigsten von allen Völkern »ästhetisch« gestimmt. Umgekehrt: sie sind das *realistischste* aller Völker, von unbedingtem Realismus!

Man braucht sich zunächst nur an die allbekannte bildende Kunst zu halten. Im Vergleich mit ihr neigen alle andern Völker zum Phantastischen. Die Leibeserscheinung in der griechischen Plastik ist so realistisch, daß man an ihr Anatomie studieren kann.

Und doch hat sie – in ihrem Realismus! – einen Zauber, einen Adel, eine Hoheit, die uns mit einem Hauch des Überirdischen berühren. So ist auch das Göttliche nicht das »Ganz Andere«, sondern eben dies!

Genau so in der großen Dichtung (darüber später). Der unbedingte Wirklichkeitssinn führt hier zu dem Wissen, daß eben das, was erfahrungsgemäß geschieht, getan und gedacht wird, immer und überall, so wie es *ist*, das Göttliche im Hintergrunde hat. Ein Phänomen ersten Ranges!

Hier ist es dem Dichter (und Künstler) bei der treuesten Wirklichkeitsbeobachtung gegeben, »Urphänomene« – im Goethischen Sinne – (die uns noch ebenso bewegen, wie vor bald 3000 Jahren) zu sehen, hinter denen, nach Goethes Wort, unmittelbar die Gottheit steht.

Daher der beispiellose Glanz, die Schönheit, in der unbedingten Naturwahrheit, die auch uns noch zur Liebe hinreißt.

Die Schönheitsliebe des Griechen ist also – weit entfernt, ein bloß »ästhetisches« Wohlgefallen, eine Freude am Spiel der Phantasie zu

sein – verbunden und eins mit seinem Realismus und im Grunde dasselbe wie seine Liebe zur Wahrheit.

Sollte uns das so fremd sein? Redet nicht die ganze Schöpfungswelt – von der Schneeflocke und den mit bloßem Auge nicht mehr sichtbaren Bildungen bis zum Menschen – von der Schönheit aller Dinge, die aus Gottes Hand hervorgehen? Und das sollte für unsere Vorstellung von der Gottheit nichts bedeuten? Nicht nur die Körperbildung, sondern auch die Erfahrung, die wir mit dem »Innern« der Lebewesen machen, gibt den Griechen recht, wenn sie alles Wahre, Echte, »Reinentsprungene« (Hölderlin) »schön« nennen. Sokrates, in dem wunderbaren Gespräch mit dem jungen Phaidros über Liebe und Wahrheit, in der Mittagsstille, an einem Ort, wo man die Gegenwart der Nymphen und anderer Götter spürt, betet zum Schluß:

O lieber Pan, und ihr anderen Götter hier, gebet mir, schön zu werden im Innersten!

Bei der berühmten Hochzeit des Kadmos mit der Harmonia, von der so viele Dichter erzählen, sangen die Musen und die Chariten das Lied: ὅτι καλόν, φίλον ἐστὶ· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστίν. Sollte uns das fremd sein? Machen wir unsere Augen auf!

Nicht das prinzipielle »Gute«, das im Kampf der Willensentscheidung einer widerstrebenden Neigung Abgerungene, sondern die echte »Güte« drückt sich sichtbar in der Haltung der Schönheit aus. Wie schön wird ein vom Leid betroffenes Gesicht, wenn dieses Leid den Menschen nicht ungehalten, kleinlich und bitter gemacht hat, sondern ehrerbietig von ihm hingenommen wird und ihn, trotz seiner Schwere, auf unbeschreibliche Weise erhebt! Wie schön sind die natürlichen Gebärden der schenkenden Huld, des Spendens, des Segnens, des liebevollen Verstehens, der edlen Bescheidenheit, der jungfräulich-reinen Scham und Scheu!² Im Gegensatz zu Ausdruck und Gebärde des Selbstsüchtigen, Engherzigen, Kargen, Mißwollenden, Gewalttätigen, und des Kantischen, dem Gesetz unterworfenen Willens!

² Die Gebärde Alexanders d. Gr. auf dem Gemälde des Sodoma. Oder Christus, die Maria bekrönend.

Überall redet die Güte, die Gottgeborgenheit der Seele von ihrer Wahrheit, schon im Leiblichen, als Schönheit zu uns.

Diese Hinweise mögen uns zeigen, welch tiefen Sinn es hat, wenn die Griechen (in ihrem Realismus) das »Gute« und das »Wahre« dem »Schönen« gleichsetzen und ihm nicht den Gehorsam der Willensentscheidung, sondern die *Liebe* zuordnen.

Ist unsere eigene Haltung (nicht Meinung!) so sehr verschieden von dieser griechischen?

Der heutige Mensch pflegt sich nicht bewußt zu sein, ein wie großer Unterschied, ja oft Gegensatz zwischen dem allgemein Anerkannten und dem tatsächlichen Verhalten mit seinen Motiven besteht.

Wir halten den *Willen*, der sich für das Gute entscheidet, hoch – aber wir wählen unsere Freunde aus denen, die sich nicht zu entscheiden brauchen, sondern gar nicht anders können, als den Weg der Recht-schaffenheit zu gehen; die sich überwinden müßten, um unehrlich zu handeln, nicht umgekehrt. Den, der sich zum Guten überwinden muß, der nach Kantscher Lehre gegen seine Neigungen einem Ge-setze gehorsam ist, achten wir zweifellos; aber den andern, der sich keinem Gesetz zu unterwerfen braucht und keinen Willensakt nötig hat, den verehren und lieben wir.

Schönes Beispiel: Goethes Iphigenie. Der furchtbare sittliche Kampf, in dem die fromme Iphigenie selbst mit den Göttern hadert, wird nicht gekämpft, weil es ihrem Willen schwer ist, sich gegen ihre Nei-gung für das Gute zu entscheiden, sondern gerade umgekehrt: weil es ihr so schwer ist, sich für das Schlechte zu entscheiden.

Sie hat ihren Bruder, den totgeglaubten, wiedergefunden und mit ihm den treuen Freund, der überall Rat weiß, die ersehnte Möglich-keit, endlich in die Heimat zurückzukehren, hat sich plötzlich auf wunderbare Weise geöffnet, alles ist bereit zur Heimfahrt, nur eines ist noch nötig: der König Thoas, ihr Wohltäter, muß mit einer Lüge hintergangen und das Bild der Göttin durch einen Betrug aus dem Heiligtum geraubt werden. Das allein ist *ihre* Aufgabe, und der Bruder und der Freund sehen das Unternehmen schon gewonnen.

Sie aber?

Sie bewundert den praktischen Mann, der das alles so richtig ausgedacht hat und der seelenstark genug ist, auch ein bedenkliches Mittel

(etwas »Unschönes«) gutzuheißen, wenn es unumgänglich nötig ist zu gewünschtem Erfolg.

Aber neben dieser Bewunderung des tatkräftigen Mannes steht das Wissen, daß ihr, der Frau, die Kraft dazu fehlt.

Aber was dann? Auf dem Spiel steht nicht nur die Möglichkeit der Heimkehr, sondern das Leben des geliebten Bruders und seines Freundes, und ihre eigene Existenz.

Die Götter scheinen Heimkehr und Rettung auf wunderbare Weise zu gewähren – aber nur um den Preis einer Lüge, eines groben Vertrauensbruchs gegen den Wohltäter!

Daher der furchtbare Seelenkampf Iphigeniens, der Hader mit den Göttern, ihr Verzweiflungsruf:

*Rettet mich,
Und rettet euer Bild in meiner Seele!*

Und sie entschließt sich, lieber alles aufs Spiel zu setzen, das Leben des Bruders, die Heimkehr, ihr Glück. Sie *kann* nicht unsittlich handeln! (Dazu wäre eine Willensanspannung erforderlich, zu der ihr die Kraft fehlt!)

Sie denkt nicht an Erfolg, vielmehr stellt sie mit vollem Bewußtsein allen Erfolg in Frage. Wahrheit, Ehrlichkeit, Dankbarkeit, Pietät haben eine solche Macht über ihr Herz und ihre Liebe, daß sie ihnen nicht untreu werden *kann*.

(Wie Cicero De officiis einmal sagt, es gibt Handlungen, die der Edle verweigert, selbst wenn die Existenz des Staates auf dem Spiel steht!)

Und was geschieht? Auf die schönste Weise zeigt Goethe, daß Wahrheit und Treue wider alles Erwarten die scheinbar hoffnungslose Verstrickung lösen – also doch im letzten Grunde das »Förderliche« sind –, ganz im griechischen Sinne (weil sie nicht »Gebote« eines Willens sind, sondern Realitäten im Zusammenhang der Dinge).

Ja, selbst die Kantsche Formulierung berührt sich in einem entscheidenden Punkte mit der Sokratischen Denkweise.

Der »kategorische Imperativ« Kants verlangt, jede Handlungsweise danach zu prüfen, ob sie zum Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne. Das aber läßt sich nur entscheiden, wenn man fragt, was geschehen würde, wenn alle Menschen so handelten, viel-

mehr so handeln müßten. Eine Handlungsweise ist unmoralisch, wenn sie, von allen geübt, eine Verwirrung der menschlichen Verhältnisse herbeiführen würde.

Hier ist nicht der Erfolg der Handlungsweise das Kennzeichen ihrer Richtigkeit oder Verkehrtheit, sondern der gedachte Erfolg für den Fall, daß sie zum Gesetz erhoben würde. Eine Handlungsweise ist nicht darum »gut«, weil sie etwas Sinnvolles, Förderliches, Wohltätiges hervorbringt, sondern nur, weil sie sich einem Gesetz unterwirft, das Allgemeingültigkeit verlangt. Die Allgemeingültigkeit selbst aber hängt doch einzig und allein von dem gedachten Erfolg ab...

Sokrates' Denken über das Wesen des »Guten« dagegen geht mit Entschiedenheit von dem *Erfolg* der Handlungsweise, als solcher, aus.

Und hier zeigt sich der Grieche wieder, im Gegensatz zu Kant, als der entschiedene Realist – aber der Realist, der tief in das Wesen der Dinge blickt und auf Grund von Erfahrung und Denken dem gottgeschaffenen Sein der Welt Vertrauen und Glauben entgegenbringt.

Er weiß, daß die Richtigkeit des Handelns auf keiner (von wem auch immer gegebenen) »Satzung« beruht, sondern zum Wesen der Dinge selbst gehört. Und er kann es durch Erfahrungswissen beweisen, daß es immer – nicht augenblicklich, sondern letzten Endes – zum Förderlichen, Segensreichen führt. Und wenn es den Handelnden selbst, nach äußerlicher Auffassung, »unglücklich« machen sollte, ist zu bedenken, daß es ja nicht nur dem Wesen der Dinge, sondern – was das Entscheidendste ist! – dem Wesen des Menschen selbst, dem Wesen und Sinn seiner »Seele« entspricht. Sie steht nicht außerhalb des Seins und des Zusammenhangs der Dinge, als ein Fremdling, der seine Heimat im »Ganz Anderen« zu suchen hätte. Sie befindet sich nicht in einem Gegensatz, Widerspruch oder Gleichgültigkeit gegenüber den äußeren Dingen und ihrem Verlauf, sondern ihr wahres Wohlergehen (»Glück«, εὐδαιμονία) hängt allein davon ab, ob sie sich in die sinnvolle Ordnung der Dinge einzufügen vermag. Diese Ordnung ist eine göttliche, nicht in dem Sinn eines Gesetzes, sondern einer göttlichen »Idee«, so etwa, wie Goethe gedacht hat, wenn er zu Riemer sagt:

»In dem ungeheuren Leben der Welt, d.h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit) ...«

Diese »Ideen«, auf denen der sinnvolle Zusammenhang der Dinge beruht, erscheinen selbst als göttliche Wesen (Δίκη, Themis, Aidos usw.) und leuchten wie Leitsterne über dem Haupte des Frommen. Aber der menschliche Geist vermag durch Erfahrung und folgerichtiges Denken zur Einsicht in ihre Wahrheit, Notwendigkeit und Förderlichkeit zu gelangen.

Das ist die Aufgabe des Sokratischen Dialogs, der ebenso mit einfachen Handwerkern, mit Technikern und mit Künstlern wie mit Philosophierenden geführt wird. Er geht immer von den einfachsten Verhältnissen aus, wo das »Moralische« noch nicht in Erscheinung zu treten scheint. Das sinnvolle Tun des Handwerkers wird zum Beispiel und Vorbild alles sittlichen Handelns, das seinem Wesen nach ebenfalls ein *sinnvolles* Tun ist – im Gegensatz zu dem unsittlichen Handeln, das ein *sinnloses* Tun ist, weil es, statt des *objektiv* Richtigen, der *subjektiven* Laune und Lust des Augenblicks folgt. (Und das alles ganz undogmatisch! Das Formuliert an sich unwahr!)

In dieser Ethik gilt also nicht das Gesetz, sondern die *Einsicht* und das *Vorbild*, dessen lebendige Gestalt das Alleinrichtige leuchtend vor Augen stellt.

Sehr schön kommt diese Haltung und Anschauung auch in dem menschlichen Verhältnis der Wahrheitssuchenden unter einander zum Ausdruck. Hier wäre viel zu sagen über eine der edelsten Erscheinungen des Griechentums: die »*Freundschaft*«.

Da gibt es nicht »Lehrer« und »Schüler«, am wenigsten einen »Meister« oder gar »Herrn« und Gehorchende (anders im Osten!). Sokrates ist nicht »Lehrer« oder »Meister«, seine Anhänger nennen ihn den »Freund« (ἑταῖρος, φίλος), und er sie. Das ist sogar in den späteren Philosophenschulen, der Platonischen und Aristotelischen, stereotyp geworden, indem das, was wir heute »immatrikulierte Studenten« nennen, »die eingeschriebenen *Freunde*« heißt (vgl. Jäger, Paideia 2, S. 109. 378 Anm. 149).

Vielleicht versteht man jetzt den berühmten, ja berühmigten Grundsatz des Sokrates, daß die »*Tugenda* ein Wissen« sei, besser. Berüchtigt in der Geschichte der Philosophie und Ethik als »*intellektualistische*«,

rationalistisch. Aber diese Bezeichnung ist irrtümlich. Es ist ein *Erfahrungswissen*, das durch vernünftiges Denken geklärt und gesichert werden kann.

Wenn das sittliche Handeln des Menschen nicht, wie alle Formen des Bestehens, des Wachstums, des Lebendigen, zur Ordnung der Welt gehört und durch Erfahrung und Einsicht als sinnvoll nachgewiesen werden kann, dann ist es nur noch der blindlings zu befolgende Wille eines Gesetzgebers, und der Ungehorsam Böswilligkeit. So zu denken, war dem Griechen von Natur vollkommen fremd. Ihn führt die *Einsicht* in den wirklichen Zusammenhang der Dinge zur Erkenntnis einer Wahrheit, die ihn unmittelbar mit dem Göttlichen verbindet und ihn mit ihrem Glanz so bezaubert, daß nicht Gehorsam, sondern *Liebe* seine Seele bewegt. Darum nennt Sokrates sich selbst immer den *Mann der Liebe* (ἔρωτικός), und diese Liebe wird durch alle echte Schönheit, die leibliche und die seelische, entzündet, am mächtigsten aber durch die ewige Wahrheit des Seins, wie Platon in seinen Sokratischen Dialogen mit hinreißenden Worten dargestellt hat.

Wollen wir versuchen, die eigenartige Größe des Griechentums in einen Begriff zu fassen, so ist es die vollkommene, in der ganzen Welt einzigartige Verbindung und *Einheit* von *Realismus* und *Idealismus*.

Das bedeutet: daß das Naturwahrste, Wirklichkeitsnächste immer zugleich das Geistigste und Göttliche ist.

Freilich ist von der griechischen Philosophie auch die verhängnisvolle Spaltung ausgegangen, der Gegensatz von Materie, Leiblichkeit und Seele, Geist, wobei die Leiblichkeit immer geringwertiger und schließlich das Unheilige, Verführerische, Herabziehende, von dem die Seele sich losmachen muß, wurde.

Aber der Genius des Griechentums hat sich bis in späte Zeiten gegen diese Lehre, die im neueren Europa siegen sollte, gewehrt und in seiner *mächtigen* Frühzeit die *Werke* geschaffen, die immer gegen den Dualismus zeugten. Sein angeborenes Wissen war, daß, je freier und offener der Blick ist, je tiefer er in das Wesen der Dinge und in den Zusammenhang der Erscheinungen einzudringen vermag, um so mehr ihm der Glanz des Göttlichen entgegenleuchtet.

Warum ist das bei uns nicht der Fall, trotzdem wir in früher ungeahnte Tiefen des Seienden eindringen, ja, zu unserem Stolz und

Schrecken eine Kenntnis der Elementarkräfte gewonnen haben, mit der wir die ganze Natur des Erdballs aus den Angeln heben können?

Das ist das tiefste Geheimnis des griechischen Geistes, dessen eigentliche Ergründung dem menschlichen Denken versagt ist. Wir können nur eine religiöse Tatsache feststellen, die wir Offenbarung nennen müssen³.

Ihm, dem griechischen Geiste, ist im Uranfang die Gottheit erschienen, die Eine ist, aber in vielen Gestalten, von denen jede die ganze Welt in sich trägt, aber jede auf besondere Weise das Sein begründend und offenbarend. Es gab keinen Bezirk der Welt und des Daseins, dessen unergründlicher Geist sich nicht über alles Schwere und alle Dunkelheit als leuchtende Gottesgestalt emporgehoben hätte.

Diese Göttergestalten, die überall gegenwärtig sind, in allem Reichtum, in allen Farben, in allen Höhen und Tiefen der Welt, deuteten dem Griechen das Sein der Dinge, nicht bloß sein eigenes Herz, sondern die vielfältigen Reiche der Wirklichkeit. So erlebte und wußte er sie als gotterfüllt und fand in Nachdenken und Forschen, was ihm durch göttliche Offenbarung schon gegeben war. Daher seine Heiligkeitsempfindung allem Naturhaften gegenüber, die ihn auch mit frommer Scheu davor zurückhielt, vorwitzig in alle Geheimnisse der Wirklichkeit einzudringen.

Das großartigste Zeugnis ist das älteste dichterische Dokument, durch das die griechische Sprache zu uns spricht: *Homer*.

Man hat schon oft die beiden gewaltigen Dichtungen, die *Divina*

³ *Prometheus* eine Warnung!

Durch das ganze griechische (auch römische) Altertum hindurch das tiefe Gefühl der Grenzen, die dem Menschen gesetzt sind. Mit seiner Erfindsamkeit, seiner Entdeckerlust, seinem Wagemut, seiner (wissenschaftlichen) Neugier in alle Tiefen und Weiten vorzudringen erschien ihnen unerlaubt, unförmig, ein Frevel gegen das Heilige – und darum auch gefährlich.

Πολλὰ τὰ δεινὰ ... nichts unheimlicher als der Mensch (mit seinen allesversuchenden Künsten und Fertigkeiten).

Noch zur Zeit von Christi Geburt, im Augusteischen Zeitalter, wird die Warnung vor gar manchem, was wir als Errungenschaften des Menschen mit Stolz preisen, von den großen Dichtern ausgesprochen.

Comedia Dantes und die Epen Homers, als Höchstleistungen zweier Kulturen mit einander verglichen.

Aber ohne sie gegenseitig abwerten zu wollen, müssen wir uns darüber klar sein, daß das eine, die *Divina Comedia*, am Ende einer Kultur, gewissermaßen rückblickend, steht, Homer aber am Anfang der Geistesgeschichte des Griechentums. Er hat durch alle Jahrhunderte belebend, erhebend und belehrend gewirkt. Und wenn der griechische Historiker sagt, daß Homer (und Hesiod) den Griechen ihre Götter gegeben habe, so ist das – um darauf hier nicht weiter einzugehen – insofern richtig, als das Bild des Göttlichen, wie er es geschaut und gezeichnet hat, für alle Zeiten – trotz philosophischer Kritik – maßgebend geblieben ist.

Wegen des oberflächlichen Mißverständnisses, dem dieses Bild heute noch allgemein, bei Lehrenden und Lernenden, begegnet, ist es notwendig, ein ernstes Wort über seine Bedeutung zu sprechen – wäre es auch nur deshalb, weil das Gottesbild, das den schöpferischen Geistern des Griechentums vorangeleuchtet hat, doch kein primitiver und törichter Wahn gewesen sein kann.

Wir haben hier das großartige und einmalige Beispiel einer Gotteserfahrung, für die alles Sein der Welt vom Göttlichen spricht, nicht als von einem allmächtigen Willen und Werkmeister, sondern als dem Ur-Heiligen, das in allem, was ist und geschieht, zu finden und gegenwärtig ist und durch sein Leuchten aus der Tiefe allem Wirklichen, nicht bloß dem Freudigen, sondern auch dem herzergreifendsten Leid, den Festglanz verleiht, der sich in allen großen Werken der Griechen widerspiegelt. Es ist die lebendige Erfahrung von dem Göttlichen, das sich nicht durch Wunder gegen den Lauf der Natur offenbart, sondern alles, was wir natürlich nennen und auf unsere Weise zurechtzulegen suchen, so, wie es ist, zum Wunder macht. Und dieses die Welt durchwaltende Göttliche ist nicht gestalt- und namenlos (wie der Pantheismus denkt), sondern begegnet dem Menschen als lebendige, persönliche Gestalt, die er verehren, lieben und ansprechen kann.

Daher das nicht genug zu bewundernde Phänomen, das den Homer von allen anderen Dichtungen verwandter Art unterscheidet: daß hier alles von Göttern voll ist, nichts geschieht, gedacht und voll-

bracht wird ohne die Gottheit und doch alles sich so begibt, wie wir es auch heute noch als »natürlich« kennen und anerkennen.

Dafür nur ein einziges Beispiel für unzählige: der Streit der Könige, Ilias A, Agamemnon und Achill.

Bei der schwersten Beleidigung, die Achill widerfährt, springt er auf und überlegt, ob er ... oder sich fassen soll. Während er so überlegt, fühlt er sich von hinten am Haar gefaßt: die flammenden Augen der Athene, die ihn mahnt. Sie ist verschwunden, es war eine Sekunde, niemand hat es bemerkt.

Achill hat sich entschieden.

Als er noch überlegte, hatte er schon sein Schwert in der Scheide gelockert – jetzt stößt er es zurück.

Wir fühlen, wenn es heißt, er habe überlegt, ob er ... oder ..., daß das Oder siegen werde. Und so würden wir erzählen. Für den Griechen war das Geheimnis dessen, was wir Willensentscheidung nennen, der Ausschlag der Waage, den wir psychologisch deuten, die Erscheinung der Gottheit: Athene! (Profan ausgedrückt: das große, leuchtende Bild der Wahrheit und der echten Größe! Keine Lehre!)

Die Philosophie (μεγίστη μουσική!) erkannte in der Welt und allen ihren Phänomenen das Walten des göttlichen Logos, den νοῦς, von dem noch Plotin (1, 8, 2) sagt, daß die menschliche Seele, um ihn kreisend, auf ihn blickend, in sein Inneres schauend, durch ihn die Gottheit sieht.

Er redet nicht aus dem Geheimnis der Menschenseele, sondern aus dem Sein der Welt. Im Schlafe, sagt Heraklit, sind wir blind und unwissend, aber erwachend zum Lichte atmen wir den Logos ein. *Wir* sind ja im Gegenteil neuerdings in alles Unbewußte verliebt und glauben, in ihm den Schlüssel zur Lösung der Seinsrätsel zu finden ...

Ich schließe hier, obwohl noch so vieles zu sagen wäre. Es liegt mir ferne, mit dem Gesagten eine geistige und sittliche Welt als die »allein richtige« vorzustellen. Aber daß sie ernster Kenntnisnahme würdig ist, und vor allem, daß sie uns, trotz gegenteiliger Bekenntnisse, nicht fremd ist, sondern vielfach von unserer eigenen Lebenserfahrung unbewußt bestätigt wird, uns also zur Erweiterung unseres Horizontes dienen kann, das hoffe ich gezeigt zu haben.

Orfeo ed Euridice, in der italienischen Urfassung zum ersten Mal in Wien 1762 aufgeführt, ist die erste der sogenannten »Reformopern«, mit denen Gluck das Opernwesen neu geschaffen hat. Wie bei allen großen Reformen der Neuzeit war es eine Wiedergeburt im Geiste der Urschöpfung. Aber schon die Erstlingsoper im Zeitalter der Renaissance war eine Wiedergeburt gewesen, eine bewußte Wiedererweckung der altgriechischen Tragödie mit ihrem Ernst, ihrer einfachen Wahrheit und ihren Chören. Und wie bedeutsam ist es, daß das erste Meisterwerk dieser Operntragödie ebenfalls ein Orpheus war: der Orfeo des Monteverdi, der 1607 in Mantua zur Aufführung gelangte. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war diese so würdevoll angetretene Oper völlig verwildert. Fürstendienst, höfische Intrigen, galante Liebesszenen und der Sängerehrgeiz der Kastraten und Primadonnen hatten ihr alle Wahrheit genommen, die Dichtung war von der Musik überwältigt und das ursprüngliche Drama in einer Folge virtuosenhafter Arien untergegangen. Die Besten beklagten diese Verfälschung, und es fehlte nicht an ernststen Mahnungen und Vorschlägen. Aber es bedurfte der Urkraft eines schöpferischen Geistes, um der Welt zu zeigen, was ein dramatisches Bühnenspiel sein könne.

Dazu war Gluck berufen – der nicht bloß Musiker und Erfinder schöner Melodien war, sondern eine gewaltige Natur von urwüchsiger Einfalt, Kraft und Größe, die allein den verlockenden Zaubereien zu widerstehen vermochte. Sein edles, 6 Jahre vor seinem Tode gestochenes Porträt trägt die Unterschrift: »Il préféra les Muses aux Sirènes.« »Er zog die Musen den Sirenen vor.« Das war es, was ihn zum Reformator bestimmte. Aber er allein hätte das Werk nicht vollbringen können. Er war überzeugt, daß der Dichtung die erste Rolle gebühre und die Musik ihr zu dienen habe, wenn ein Drama im wahren Sinne entstehen sollte. Und er fand seinen Dichter in dem

gleichgesinnten Calzabigi, durch den der bis dahin im Opernwesen allmächtige Metastasio entthront werden sollte.

In der berühmten Vorrede zur zweiten großen Reformoper, *Alceste*, erklärt er seinen Vorsatz, alle die Mißbräuche zu verbannen, die schon so lange die italienische Oper entstellen und aus dem feierlichsten und schönsten aller Schauspiele das lächerlichste und langweiligste machen. Sein Wille sei, die Musik auf ihre wahre Aufgabe zurückzuweisen, nämlich der Dichtung zu dienen durch lebendigen Ausdruck, so wie eine gut angelegte Zeichnung durch Farbe und Lichtverteilung, ohne Zerstörung der Konturen, belebt wird.

Es sollte also wieder ein echtes Drama entstehen mit plastischen Charakteren, spannender, durch keine überflüssigen Zieraten unterbrochener Handlung und großen Leidenschaften, deren ergreifender Gesang aus der Tiefe des Herzens strömt. Zu dieser Neugestaltung gehörte, nach griechischem Vorbilde, der *Chor* als Träger der Stimmung, ja als Mithandelnder.

Es war nur folgerichtig, wenn der Gegenstand solcher Musiktragödie aus dem antiken Mythos genommen wurde. An die Stelle des Höfischen mußte das rein Menschliche treten, an die Stelle galanter oder pathetischer Kavaliers der menschlich wahre Heros der griechischen Sage¹.

So folgen auf den Orpheus die *Alceste*, die *Aulische* und die *Taurische Iphigenie* – lauter Gestalten Euripideischer Tragödien.

Der Erfolg war in Deutschland, Italien und Frankreich durchschlagend. Mit der bisherigen italienischen und französischen Oper – eine deutsche gab es ja noch nicht – war es für immer zu Ende. Selbst J. J. Rousseau, der begeisterte Anwalt der *Opera buffa*, mußte nach der Pariser Aufführung des Orpheus auf die Frage, wie er ihm gefallen, gestehen: »J'ai perdu mon Euridice.«

Nur *ein* Kompromiß blieb noch: die Oper durfte keinen traurigen Abschluß haben. So ließ Gluck seinen Orpheus festlich schließen. Im Gegensatz zum antiken Mythos erhält Orpheus, obgleich er die strenge Bedingung, sich nicht umzuschauen, nicht erfüllt hat, seine *Eurydike* durch Vermittelung des Gottes Amor wieder zurück.

¹ Dazu wählt er Orpheus – S. 56. Orpheusmythos. Kurze Erzählung: Ovid. Vergil.

»Triumph dem Amor, und alle Welt huldige der Herrschaft der Schönheit« – so endet das Stück mit Chören, Soli und glänzenden Balletten. Um nicht ungerecht zu sein, müssen wir bedenken, daß der Orpheus, wie die meisten damaligen Opern, einen Freudentag des Fürstenhauses verherrlichen sollte. Der Orpheus wurde zuerst als italienische Oper in Wien zum Namenstag Franz' I. am 5. Oktober 1762 aufgeführt. Dann, ebenfalls italienisch, am 3. April 1764 in Frankfurt zur Feier der Krönung Josefs II. So ist auch die Ouvertüre festlicher, als man bei einer so düsteren Handlung erwarten sollte. Diese Gestalt behielt die Oper auch bei ihrer bedeutenden französischen Neubearbeitung und Aufführung in Paris im Jahre 1774. Ihr schließen sich die meisten neueren Opernbühnen an. Sie unterscheidet sich von der italienischen Urfassung unter anderem dadurch, daß in dieser die Rolle des Orpheus nicht mehr, wie ursprünglich, einem männlichen Alt (Kastraten) zugeteilt ist, sondern einem Tenor. Seit im Jahr 1859 der begeisterte Gluckverehrer Hektor Berlioz die berühmte Altistin Pauline Viardot für die Titelrolle engagierte, ist man allgemein gewöhnt, sie einer Altistin zuzuteilen.

Wir durften es – und im Sinne von Gluck selbst – bei der heutigen Aufführung wagen, der Orpheustragödie ihre Würde und Wahrheit wiederzugeben, indem wir den heiteren Schluß, so reizvoll er an und für sich sein mag, weglassen und mit der Klage über den endgültigen Verlust schließen.

Zum tieferen Verständnis der tragischen Oper dürfte es mithelfen, wenn wir uns mit dem griechischen Mythos selbst etwas genauer bekannt machen.

Keine mythische Gestalt eignete sich so vollkommen dazu, den Wiederaufstieg der tragischen Oper zu feiern, als Orpheus². Denn hier singt die Musik gewissermaßen von sich selbst, von ihrer Allmacht, ihrem Himmelsglanz, ihrer Tiefe und ihrer auch bei dem Freudigsten im Grunde mittönenden Schwermut. »Kennen Sie eine lustige Musik?«, hat Schubert einmal zu einem Freunde gesagt, »ich kenne keine.«

Es gehört zu den ergreifendsten Wahrheiten des griechischen Mythos, daß alle Musensöhne tragische Gestalten sind. »Es muß bei Zeiten

² Schon Monteverdi! 1607 in Mantua.

weg, durch wen der Geist geredet«, heißt es in Hölderlins Empedokles.

Eine solche tragische Gestalt ist der zauberische Sänger Orpheus. Seine Heimat war das Musenland Pierien am Olymp, seine Mutter die Muse Kalliope, die Hesiod die vorzüglichste der Musen nennt. So war er dazu geboren, der Menschenwelt die Himmelsmacht des Musensanges zu offenbaren. Eines der schönsten Vasenbilder des 5. Jahrhunderts vor Christus zeigt uns den Orpheus singend und spielend, das lorbeerbekränzte Haupt zu den Sternen erhoben, und um ihn bewaffnete Männer von seinem Sang bezaubert, in fassungslosem Staunen auf ihn blickend oder mit geschlossenen Augen träumend in sich versunken. Aber nicht nur die Menschen, sondern die ganze Natur horchte hingerissen auf seine Melodien: Felsen, Flüsse, Bäume und die wilden Tiere, die sich still zu seinen Füßen legten. Selbst das harte Herz der Totenbeherrscher wurde von seinen Tönen gerührt. Man schrieb ihm, dem Göttersohn, ein höheres Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen als irgend einem andern Sänger zu, ja, man würdigte ihn sogar göttlicher Ehren. Selbst Platon sagt, daß man sich über Dinge, die kein menschlicher Verstand zu ergründen vermag, nämlich über die Geschichte der Göttergeschlechter, von ihm belehren lassen müsse. Sein Andenken lebte in einer Gemeinde fort, die ihn als Herrn und Heiland verehrte und sich nach ihm die »Orphiker« nannte. Sie verdankten ihm, der selbst ins Totenreich hinabgestiegen war, ein geheimes Wissen vom Heil der Seele nach dem Tode. Die in seine Mysterien Eingeweihten sonderten sich als die »Reinen« von den Weltleuten ab, führten ein Leben der Enthaltsamkeit und erwarteten, am Ende in ein göttergleiches Dasein erhoben zu werden.

Im Zentrum seines Lebens steht der grausame Verlust seiner Gattin Eurydike. Die Geschichte ihres Todes und seiner Trauer ist am ausführlichsten erzählt von Vergil im 4. Buche seiner Georgica und von Ovid im 10. Buch seiner Metamorphosen. Deutlich klingen die Vergilverse und das Pastorale noch an in den drei Klagearien, die Orpheus bei Gluck im ersten Teil singt.

Die schöne Eurydike ist, als sie am Flußufer mit den Nymphen tanzte (oder vor einem zudringlichen Liebhaber floh), unversehens auf eine

im Gras verborgene Giftschlange getreten, die sie tödlich in die Ferse biß. Der untröstliche Gatte faßte nach langem Klagen den Entschluß, in die Unterwelt hinabzusteigen und mit seinem Gesang vor das Herrscherpaar des Totenreiches zu treten. Das Volk der Schatten staunte, bezaubert standen die Furien mit ihren Schlangenhaaren, der dreifache Rachen des Kerberos schwieg, das Rad des Ixion blieb stehen, Sisypchos und Tantalos vergaßen ihre Qualen, und selbst das Herz der Totenkönigin wurde gerührt. Aber, wie Schiller in seiner »Nänie« sagt:

*Einmal nur erweichte die Liebe den Schattenbeherrscher,
Und an der Schwelle noch, streng, rief er zurück sein Geschenk.*

Er sollte Eurydike wiederbekommen, aber unter der Bedingung, daß er sich nicht nach ihr umblicke, bis sie an der Oberwelt oder, nach anderer Überlieferung, bis sie zu Hause angekommen. Aber das Tragische war, daß Orpheus sich nicht zu beherrschen vermochte. Ganz unantik – freilich eine ergreifende Szene – ist es, wenn bei Gluck die Eurydike auf dem Weg zur Oberwelt ihrem Orpheus das Herz so schwer macht mit Klagen, Bitten und Vorwürfen, daß er endlich schwach wird. Im antiken Mythos geht sie den Weg vom Todesdunkel dem Licht entgegen schweigend und mit gesenktem Blick. Ja, es heißt einmal ausdrücklich (Culex 289), sie habe die Strenge der Totengeister zu gut gekannt, um dem Verbote ungehorsam zu sein. Orpheus allein ist der Schuldige, der dem Verlangen, sie anzuschauen und zu umarmen, nicht länger widerstehen konnte. In dem Augenblick, wo er sich umdreht (er ist unvergeßlich wiedergegeben in dem berühmten Relief des 5. Jahrhunderts vor Christus, wo beim Umwenden des Orpheus der Totenführer Hermes seine Hand auf Eurydikes Arm legt, um sie zurückzuführen) – in diesem schicksalhaften Augenblick, so wird erzählt, donnert es dreimal in der Tiefe, und Eurydike verschwindet auf immer. Einmal heißt es (Lucan, Orpheus), dieser Donner sei das Freudengeschrei der Hadesbewohner gewesen, die glaubten, daß Orpheus jetzt wiederkehren und zum zweiten Mal vor ihnen singen werde.

Und wirklich soll er den Versuch gemacht haben, aber nicht zum zweiten Male eingelassen worden sein (Ovid, Metam. 10, 72 f.; vgl.

Verg. Georg. 4, 502). Wie lange er in seinem Jammer nur noch Klagelieder singen konnte, erzählt der Mythos weiter. Er wollte nichts mehr von Frauenliebe wissen, und das brachte ihm den tragischen Untergang, Dionysos rächte sich an ihm. Die wilde Schar der Frauen, der Mänaden (d.h. der »Rasenden«), von denen der ewig liebende Dionysos immer umgeben ist, überfielen und zerrissen ihn, bereiteten ihm also dasselbe Schicksal wie dem Dionysosverächter Pentheus, ja das, nach einem geheimnisvollen Mythos, Dionysos selbst von den Titanen erleiden mußte, der freilich als Gott wieder auferstanden ist. Eine andere, aber im Grunde verwandte Begründung seines furchtbaren Todesschicksals, der Aischylos in einer Tragödie folgt, erwähne ich nicht (wie ich auch einige andere singuläre Versionen – Paus. 9, 30, 6 – übergehe).

Aber Orpheus' Gesang konnte auch im Tode nicht verstummen. Es wird erzählt, daß die Mänaden sein abgeschlagenes Haupt in den Hebrosstrom geworfen, dessen Wellen es samt der Leier ins Meer trugen. Singend schwamm es übers Meer bis zur Insel Lesbos. Dort hing man die Leier in einem Apollontempel auf, wo sie von selbst fort-tönte und wie früher Tiere, Bäume und Steine bezauberte. Das Haupt aber begrub man in einem Dionysosheiligtum, und es heißt, daß dort die Nachtigallen schöner sangen als anderswo. Daher soll Lesbos (es ist ja die Heimat der Sappho und des Alkaios) die sangesreichste Insel geworden sein (Phanokles 6ff.; Lukian adv. ind. 11 ff.).

Orpheus ist die einzige Figur des griechischen Götter-Mythos, die das frühe Christentum in seinen Bilder- und Ideenkreis aufgenommen hat als eine Art guten Hirten und Friedensbringer.

Und seine Mutter, die *Muse*, ist die einzige griechische Gottheit, deren Name bis heute in allen europäischen Sprachen fortlebt als unersetzlicher Name für das wunderbare Reich der Töne. Wie eng und nichtssagend ist dagegen das Wort »Tonkunst«, das neuerdings dem Wort »*Musik*« den Rang streitig machen will, diesem erhabenen Namen, der uns darauf hinweist, daß alle Melodien und Harmonien ihren Ursprung im Himmlischen und Ewigen haben. Denn Musik heißt die Sprache der Göttin Muse.

Dem nezeitlichen Menschen liegt es nahe, überall nur sich selbst zu suchen, alles auf sich selbst, seine Willens- und Erfindungskraft

zurückzuführen – und so Stück für Stück die Welt zu verlieren. So leitet er auch den Gesang aus menschlichen Fähigkeiten, Stimmungen und Phantasien ab und nennt den Meister darin – seit dem rationalistischen 18. Jahrhundert – einen »Schöpfer«. Gerade umgekehrt haben die Griechen – denen solches Lob wahrhaftig mehr gebührt hätte als allen anderen Völkern und Zeiten – empfunden und gedacht. Nämlich, daß die Musik nicht aus dem Menschen geboren werde, sondern aus der Tiefe des Seins der Welt in ihn einströme; daß der echte Sänger (oder Dichter) ein *Hörender* sei, dem die den Dingen selbst, der Natur, dem Schicksal, dem Kosmos innewohnenden Rhythmen und Melodien entgegneten.

Daß sie damit etwas Wahres getroffen haben, kann schon die Tatsache lehren, daß in früheren Jahrhunderten alle natürlichen Betätigungen, d.h. jeder tätige Umgang mit den Dingen, sei es im Felde, am Webstuhl oder wo und wie immer, den Gesang hervorgerufen hat, während dieser Gesang verstummt, seit wir zwischen uns und die Natur die Maschine gestellt haben. Aber haben nicht auch große Dichter der Neuzeit bekannt, daß sie auf wunderbare Weise von einem Rhythmus, einer Melodie überfallen werden, zu der sich erst nachträglich auch Worte einstellen?

Daß dies Wunderbare allem melodischen Tönen eigen ist, war den Griechen eine unbezweifelbare Wahrheit. Eben darum gaben sie dem Gesang den Namen Musik, d.h. das Wunderwerk der Muse. Sie selbst, die Göttin, ist es nach griechischer Erfahrung, die eigentlich singt, die durch den Mund des Menschen ihre eigene Stimme ertönen läßt. Daher bittet der griechische Sänger die Gottheit nicht, ihn zu begeistern, noch viel weniger ruft er die eigene Seele auf, wie Klopstock: »Sing', unsterbliche Seele, der sündigen Menschen Erlösung!« Die Göttin selbst soll singen: das ist der wahre Gesang des Sängers. »Singe, Göttin, den Zorn des Peleussohnes Achilleus!«, so beginnt Homer seine Ilias.

Aber die Göttin Muse selbst? Ist sie nun die Virtuosin mit dem sangesfrohen Herzen und der blühenden Phantasie, so daß also an die Stelle des schöpferischen Menschen nur die schöpferische Gottheit träte? Nein! Auch aus der Muse singt nicht ein selbstherrliches Subjekt, sondern das objektive Wesen der ganzen Welt.

Der Mythos von der Erscheinung der Musen, wie wir ihn aus Pindar kennen, erzählt: Als Zeus die Welt geordnet hatte, betrachteten die Götter mit stummem Staunen die Herrlichkeit, die sich ihren Augen darbot. Endlich fragte sie der Göttervater, ob sie noch etwas vermißten. Da antworteten sie, es fehle noch eins: eine Stimme, die großen Werke, die ganze Schöpfung in Worten und Tönen zu preisen. Dazu bedurfte es einer neuen göttlichen Wesenheit, und so erweckte Zeus die Musen.

Das heißt also: die Dinge der Welt und ihre Herrlichkeit *müssen* gesungen und gesagt werden. Das erst ist die Erfüllung ihres Seins. Und dieses Singen und Sagen ist ein göttliches Geschäft, ursprünglich und eigentlich nur von einer Gottheit zu vollbringen. Ist es doch dem Wesen der Dinge und seiner göttlichen Tiefe so verbunden, daß in ihm, und in ihm allein, das Sein offenbar wird.

Damit sind wir wieder beim Ausgang angekommen. Der Gesang, die Musik ist nicht eine auf sich selbst beruhende künstlerische Betätigung. Herz und Geist empfangen sie aus Natur und Welt.

Hölderlin sagte einmal im Gespräche, »alles sei Rhythmus, das ganze Schicksal des Menschen sei ein himmlischer Rhythmus ..., und alles schwingt sich von den Dichterlippen des Gottes ..., und so habe den Dichter der Gott gebraucht als Pfeil, seinen Rhythmus vom Bogen zu schnellen ..., und wer das nicht empfinde, der werde nie weder Geschick noch Athletentugend haben zum Dichter«.

So etwas steht wörtlich bei keinem griechischen Schriftsteller, aber es ist ganz aus griechischem Geiste gesprochen.

Und wenn wir heute ein Musikdrama hören, das sich auf den griechischen Mythos von der Allmacht der Musik gründet, so ist es nicht überflüssig zu hören, wie die Griechen selbst, denen wir in allen Künsten das Höchste verdanken, über Wesen und Ursprung des Gesanges gedacht haben.

Über das Verhältnis Goethes zur Antike – und das heißt hauptsächlich: zur griechischen – wäre unendlich viel zu sagen¹. Ich könnte Zeugnisse häufen für die Ehrfurcht und Begeisterung, die Goethe sein ganzes Leben lang dem Genius der Griechen darbrachte. Ich könnte zeigen, wie Homer, Pindar, Aischylos, Euripides ihn von früh an begleitet haben. Der Zweiundzwanzigjährige kam 1772 nach Wetzlar, wie Kestner berichtet (Gespräche, S. 29), um nach seines Vaters Wunsch sich in der juristischen Praxis umzusehen, nach seinem eigenen aber, um Homer und Pindar zu studieren. In Werthers Leiden kann er die seelische Katastrophe nicht deutlicher bezeichnen als mit den Worten: »Ossian hat in meinem Herzen den Homer verdrängt.« Und nicht anders lauten seine Bekenntnisse in den letzten Lebenstagen. Der Hauptteil seines Lebens kann unter dem von ihm selbst geschaffenen Bilde des deutschen Faust gesehen werden, der um die Vermählung mit Helena ringt:

*Und sollt' ich nicht, sehnsüchtigster Gewalt,
Ins Leben ziehn die einzigste Gestalt?*

Und die Frucht dieser Verbindung ist Iphigenie, Tasso und andere Werke, die den Höhepunkt der deutschen Klassik bezeichnen. »Jeder sei auf seine Art ein Grieche; aber er sei's!«, sagt er 1818 in dem Aufsatz »Antik und Modern«.

Eine Reihe von leider unvollendet gebliebenen Dichtungen knüpft wie die Iphigenie unmittelbar an die griechische Antike an, vor allem das Trauerspiel Nausikaa und das Epos Achilleis. Aber auch als Gelehrter, als schöpferischer Philologe sozusagen ist er unermüdlich

¹ Vgl. allgemein: K. Bapp, Aus Goethes griechischer Gedankenwelt. Goethe und Heraklit nebst Studien über des Dichters Beteiligung an der Altertumswissenschaft (Das Erbe der Alten II 6, 1921).

tätig, die Schätze der antiken Überlieferung ins rechte Licht zu setzen, und scheut auch vor schwierigen Untersuchungen nicht zurück, so daß ihn Nietzsche den »Philologen-Poeten« der Renaissance zurechnen konnte. Dem entspricht auch seine immer wiederholte Mahnung an die Zeitgenossen, vor allem an die Jugend, sofern sie sich zum Großen anschicken wollte: »Man studiere«, sagt er noch wenige Jahre vor seinem Tode (Eckermann 3, S. 101, i. J. 1827), »nicht die Mitgeborenen und Mitstrebenden, sondern die großen Menschen der Vorzeit ... aber vor allen Dingen die alten Griechen und immer die Griechen«.

Aber von all dem, so anregend und belehrend es sein könnte, soll hier nicht gesprochen werden. Es gibt ja auch Bücher und Abhandlungen genug, die ausführlich darüber berichten. Vielmehr wollen wir uns einzig und allein mit der *Grundfrage* beschäftigen, die von allen diesen Bestrebungen, Bekenntnissen und Mahnungen hervorgerufen wird: Was bedeutet diese Verehrung der griechischen Antike, die ihr unter allem, was der Mensch je zu sein und zu schaffen vermochte, den Ehrenplatz einräumt?

Den Griechen gilt ein bemerkenswertes Kapitel in Goethes »Winckelmann«. Da heißt es (S. 387f.): »Der Mensch vermag gar manches durch zweckmäßigen Gebrauch einzelner Kräfte, er vermag das Außerordentliche durch Verbindung mehrerer Fähigkeiten; aber das Einzige, ganz Unerwartete leistet er nur, wenn sich die sämtlichen Eigenschaften gleichmäßig in ihm vereinigen. Das Letzte war das glückliche Los der Alten, besonders der Griechen in ihrer besten Zeit. Auf die beiden ersten sind wir Neuern vom Schicksal angewiesen. Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt, als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt: dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eignen Werdens und Wesens bewundern. Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?« Und nachdem

Goethe im Anschluß daran das Sein und Wirken dieses antiken Menschen auf höchst bedeutende Weise zur Anschauung gebracht, erklärt er: »Eine solche antike Natur war, in sofern man es nur von einem unserer Zeitgenossen behaupten kann, in Winckelmann wieder erschienen.«

Dieser Mensch also, über dessen Erscheinen das Weltall aufjauchzen mußte, als an sein Ziel gelangt, war der zum Erkennen, Fühlen und Genießen aller Harmonien des Weltalls glücklich geschaffene Mensch, der Mensch, in dem sich gewissermaßen die ganze Schöpfung selbst zu empfinden, zu bewundern und zu genießen vermochte. Das war, nach Goethes Überzeugung, der Grieche, wenigstens in seiner besten Zeit. Hier war die Ruhe, deren der neuzeitliche Mensch in seiner Zerrissenheit so sehr bedurfte.

Der Fünfundsiebzigjährige erzählt dem Eckermann (I, S. 84) von dem Besuch eines begabten jungen Mannes, für den er nur die drohende Zersplitterung befürchten mußte. »Ich habe ihm zum Trost meine kolossale Juno gezeigt, als ein Symbol, daß er bei den Griechen verharren und dort *Beruhigung* finden möge.«

Beruhigung im wahren Sinne kann man nur da finden, wo das Vollendete begegnet, das in sich selige und ewige, das allem Zweifeln, Tasten, Suchen, Sicherstreuen ein Ende macht. Das kann aber doch nur das Göttliche sein. Und zweifellos hat Goethe so gedacht, zweifellos hat er das Griechische im letzten Grunde darum so hoch gestellt, weil er bei der Begegnung mit ihm den Anhauch des Göttlichen gespürt hat (wie später, auf wahrhaft erschütternde Weise, Hölderlin!). Wir besitzen eine Äußerung von ihm aus dem Jahre 1808 (Gespräche, S. 237), die das deutsche Mittelalter, bei all seiner kirchlichen Gebundenheit, als die Zeit des wahren Heidentums – d. h. hier: der Gottesferne – bezeichnet, wofür als Zeuge das Nibelungenlied dient; »denn Homer hätte mit den Göttern in Verbindung gestanden, aber in diesen Leuten findet sich keine Spur von irgendeinem himmlischen Reflekt.« Ja, er sagt einmal (Gespräche, S. 115): »Wäre Homer unsere Bibel geblieben, Welch eine ganz andere Gestalt würde die Menschheit dadurch gewonnen haben!« Jeder Kundige weiß, daß das nicht Äußerungen einer vorübergehenden Stimmung sind, sondern daß sie Goethes Grundanschauung und Grundhaltung bezeichnen.

Der moderne Philologe oder Historiker hält es für seine Aufgabe zu fragen, ob Goethe mit diesem Urteil über die Griechen recht gehabt habe, ob er sich nicht etwa in einem Irrtum befunden habe, den wir mit unserem besseren Wissen korrigieren müssen. Und man beruft sich auf die Urteile bedeutender Fachgelehrter, seien es Philologen oder Geschichtsforscher, die auf Grund ihrer viel genaueren Tatsachenkenntnis große Fragezeichen hinter die Goethischen Lobpreisungen gesetzt und das Werturteil mindestens sehr herabgestimmt haben. Aber hier herrscht ein verhängnisvolles Mißverständnis. Der Forscher mag noch so viele richtige Feststellungen machen und Goethe mit seiner Sachkenntnis kritisieren. Wer aber vermag sich neben Goethe zu stellen, wenn er vom Menschen überhaupt oder vom Sein und Wesen eines großen Menschentums spricht? Hier reicht weder gelehrtes Wissen noch Feinsinnigkeit zu. Man muß der Größe dessen, was man beurteilen will, »gewachsen« sein, wie unsere Sprache mit einem treffenden, an die Pindarische $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ gemahnenden Ausdruck sagt. Sonst setzt man sich selbst einer Kritik aus, wie sie Goethe an A. W. Schlegels Beurteilung der griechischen Tragiker geübt hat (Eckermann 3, S. 96): »Im Grunde reicht doch Schlegels eigenes Persönchen nicht hin, so hohe Naturen zu begreifen und gehörig zu schätzen.« (Eckermann 2, S. 184:) »Um eine große Persönlichkeit zu empfinden und zu ehren, muß man auch wiederum selber etwas sein.« Darum versäumte Goethe in seiner Schrift über Winckelmann (1804/5) nicht zu zeigen, wie dieser Mann durch die Großheit seiner eigenen Natur dazu berufen war, die Größe der antiken Kunstwerke in ihrer Wahrheit zu empfinden und zu erkennen.

Was Goethe hier von Winckelmann aussagen darf, trifft auf keinen der Wortführer in der heutigen Diskussion über den Sinn und die Bedeutung der antiken Kultur zu. Es zeigt uns nur, wie weit ihre eigene Natur von jeglicher Verwandtschaft mit der antiken entfernt ist, und wie hoffnungslos es ist, diesen Mangel durch Tatsachenwissen, durch Psychologie und Anthropologie ersetzen zu wollen.

Was aber von Winckelmann nach Goethes Urteil gilt, das gilt auch von dem Winckelmannverehrer Goethe selbst. Er hätte kein solches Zeugnis von Winckelmann ablegen können, wie wir es in seiner Schrift lesen, wenn er sich nicht einer inneren Verwandtschaft mit ihm

bewußt gewesen wäre. Und wahrhaftig, der aufmerksame Leser kann nicht umhin, eine Reihe der bedeutendsten Bemerkungen zur Charakteristik Winckelmanns auf Goethe selbst zu beziehen. Wenn Goethe sich von früher Jugend an und durch das ganze Leben an Homer, Pindar, Aischylos usw. als an seine Lieblinge hielt, so verfolgte er kein historisches Interesse, seine Begeisterung war auch kein ästhetischer Kunstgenuß, es waren auch nicht die großen Gedanken, die ihn anzogen, – es war ein lebendiges Sein in seiner Ganzheit und Größe, das ihn wunderbar ansprach, und dem seine eigene Natur unmittelbar antwortete, so wie man nur der Erfüllung des mitgeborenen Ideals antworten kann. Keine Tradition, kein Wissensdrang, sondern die eigene Natur rief ihn auf, hier unermüdlich zu lernen und sich zu bilden.

Man hat gesagt, die Völker und die Kulturepochen seien so wesentlich von einander unterschieden, daß man ein so ferngerücktes Menschentum, wie das altgriechische, im eigentlichen Sinne nicht verstehen könne; und diese Skepsis, von geistreichen Schriftstellern ausgesprochen, hat vielen Beifall gefunden. Man möchte nur fragen, wo diese Skeptiker den Maßstab des eigentlichen Verstehens hernehmen, mit dem sie z. B. die Griechenbilder eines Goethe oder Hölderlin als irrtümlich erweisen. Sie selbst sind jedenfalls reine Theoretiker und als solche fest überzeugt, daß zwischen den Menschen von heute und den Angehörigen vergangener Kulturen keine Wesensverwandtschaft bestehen könne. Das mag dem abstrakten Verstand durchaus einleuchten. Aber die Erfahrung redet eine andere Sprache. Und es ist die Erfahrung unserer Großen, das lebendige Wissen der Begnadeten, die, um mit Goethe zu sprechen, es darum so weit gebracht haben, weil sie »nie über das Denken gedacht haben«. Dem klaren Blick Goethes ist es aufgefallen, wie viele unmoderne Züge im Charakter Winckelmanns ihresgleichen nur bei den alten Griechen hatten, und er wagte es zu sagen, daß in ihm eine antike Natur wieder erschienen sei.

Was er über Winckelmann sagte, dürfen wir von ihm selbst sagen, wenn auch nicht mit derselben Uneingeschränktheit wie bei Winckelmann. Denn die enorme Vielfältigkeit seines Wesens läßt sich nicht leicht in einen einzigen Begriff fassen. Vermochte er doch auch Faust

zu sein und Hatem im Westöstlichen Divan, um von anderem zu schweigen. Und doch ist ein hochbedeutender Zug seines Wesens, der im Laufe seines Lebens, Forschens und Gestaltens immer entscheidender werden sollte, so unmodern und der griechischen Daseinshaltung so ähnlich, daß wir den Gedanken an naturhafte Verwandtschaft nicht abweisen können.

Dieses Verhältnis, das sich unserem Gefühl aufdrängt, genauer zu verstehen ist unsere eigentliche Aufgabe. Und so fragen wir: Was ist das in Goethes Natur, das ihn mit den Griechen verband, das ihn allmächtig zu ihnen hinzog, um von ihnen zu lernen und sich an ihrem Vorbild zu erziehen und zu vervollkommen?

Es kann kein Zweifel sein, daß Goethe den entscheidenden Eindruck von der griechischen Antike durch das *Auge* (das Sinnesorgan und das Geistesorgan!) erhalten hat, und von hier aus ist seine Naturverwandtschaft mit dem Griechentum am deutlichsten zu fassen. Mit dem Auge erlebte er Homer, Pindar, Aischylos; mit dem Auge die erhaltenen Bildwerke der Griechen. Das letztere scheint selbstverständlich zu sein, ist aber, wie sich zeigen wird, in besonderem Sinne zu verstehen.

Die grenzenlose Verehrung, die Goethe den Werken der griechischen Kunst entgegenbrachte, mag manchem einseitig oder übertrieben erscheinen. Wer aber Goethe zu folgen vermag, wird sich eher wundern, daß hier, trotz aller Kunstwissenschaft, noch so wenig *gesehen* worden ist.

Wenn wir mitten unter den Bildwerken anderer Völker und Zeiten plötzlich auf ein griechisches der reifen Art treffen, ist es fast wie ein Erschrecken, so einfach und ungewollt, und doch so wunderherrlich treten die Gestalten ans Licht. Da ist nicht Majestät oder Machtgebärde, kein Pathos der Innigkeit, kein Abglanz höheren Wissens oder weltentrückter Heiligkeit. »Wie freie Naturerzeugnisse«, um mit Goethe zu reden (Antik und Modern 12, 681), stehen die Werke der vollendetsten Kunst vor uns. Das erstaunlichste Wissen und das beispielloseste Können hat sie gebildet, und doch sind diese Menschengestalten wie Geschwister der Blumen und Bäume und alles Vollkommenen, das die Natur aufwachsen läßt. Ja, es ist, als tönten bei ihrem Erscheinen alle Melodien der lebendigen Natur mit. Wer hat

diese Einzigartigkeit nicht schon empfunden, und sei es auch unbewußt? Muß man nicht fragen, was das ist, das hier so anspruchlos und natürlich, und doch so ergreifend und groß vor das Auge tritt? Andere Werke lassen uns tiefer in das Herz, in die Seele, in die Gewaltigkeit des Menschenwesens blicken. Hier aber ist ein Ursein geoffenbart, das in seiner Seligkeit bis in die Endform menschlicher Vollendung gegenwärtig ist und im Sein aller Dinge den Widerhall erweckt.

Was für ein Menschentum steht hinter solchen Schöpfungen? Sie zeugen, bei aller Lebendigkeit und Bewegtheit, von einer letzten Ruhe und Stille, der Ruhe des Ewigen, an die wir denken müssen, wenn wir darüber erstaunen, daß die Griechen in den Jahrhunderten ihrer Größe keines dogmatischen Glaubens bedurften und von Unglück, Leiden und Tod nicht in gleicher Weise wie andere Völker erschüttert wurden. Von dieser Ruhe wußte auch Goethe, wenn er dem jungen Dichter riet, »daß er bei den Griechen verharren und dort Beruhigung finden möge«.

Um so zu sehen, muß man nicht bloß auf den oberflächlichen Augensinn und den kritischen Verstand angewiesen sein, sondern *sehen* können und *Augen* haben, d. h. den Sinn in hervorragendem Maße besitzen, der für Goethe entscheidend gewesen ist. Ist doch auch die griechische Welt eine Welt des Auges und des Lichtes.

Wie Goethe von Anfang an auch im geistigen Bereiche das bildhafte Schauen eigen gewesen, zeigt schon die Charakteristik, die Kestner von dem Zweiundzwanzigjährigen, der eben in Wetzlar eintraf, entworfen hat (Gespräche, S. 29): »Er besitzt eine außerordentlich lebhaft einbildungskraft, daher er sich meistens in Bildern und Gleichnissen ausdrückt. Er pflegt auch selbst zu sagen, daß er sich immer uneigentlich ausdrücke, niemals eigentlich ausdrücken könne.« Man sieht, was es bedeutet, wenn es in demselben Bericht heißt, er sei nach Wetzlar gekommen, um Homer und Pindar zu studieren. Die Meister des Schauens und der Bilder! Noch 50 Jahre später dankt er es einem Schriftsteller, daß er den Gesichtssinn in den Mittelpunkt der anderen gestellt, »weil es auch gerade derjenige Sinn ist, durch welchen ich die Außenwelt am vorzüglichsten ergreife« (14, 424).

*Zum Sehen geboren,
Zum Schauen bestellt,*

singt sein Lynkeus auf der Schloßwarte im Faust II,

*Dem Turme geschworen,
Gefällt mir die Welt.*

und endet:

*Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei, wie es wolle,
Es war doch so schön!*

Wir erinnern uns an die griechischen Lobpreisungen auf Auge und Sehen; ja, man könnte behaupten, daß alles griechische Sagen und Bilden ein Hymnos auf diese Vollkommenheiten ist. Der Philosoph Anaxagoras soll auf die Frage, was ihm das Dasein lebenswert mache, geantwortet haben: »Die Schau des Himmels und der Ordnung des ganzen Kosmos« (Arist. Eth. Eud. 1216a). Menander (Hypobolim. fr. 416 Koerte) läßt einen sagen, der sei am glücklichsten zu preisen, der schnell dahingehe, nachdem er leidlos diese Herrlichkeiten geschaut, die Sonne, die Gestirne, Wasser, Wolken und Feuer; denn Herrlicheres als dies werde er auch in 100 Jahren nicht sehen. Das Auge nennt Platon (Pol. 508a) das sonnenhafteste der Sinnesorgane, das sein Sehvermögen von der Sonne empfängt; und wie das Licht der Sonne dem Auge die Sehkraft verleiht und die Dinge sichtbar macht, so ist die Wahrheit ein höheres Licht, das in der Seele die Vernunft und die Erkenntnisfähigkeit erweckt. So Platon. Diese Gleichsetzung von Licht und Wahrheit, Sehen und Erkennen ist aber nicht erst philosophischen Ursprungs. Schon die Sprache geht von ihr aus. Die griechischen Worte für Wissen und Forschen, Gestalt und Seinsweise haben alle ihren Ursprung im Phänomen des Sehens. Und wenn wir heute die griechischen Ausdrücke »Historie« oder »Idee« gebrauchen, so geben wir noch unbewußt dem griechischen Wissen Zeugnis, daß das Erkennen ein Sehen, das Erkenntnisvermögen ein Geschenk der lichthaften Wahrheit, wie das Auge und die Sehkraft Abkömmlinge der Sonne sind. Das Platonische Wort von

der Sonnenähnlichkeit des Auges hat Plotin aufgenommen, indem er sagt (1,6,9): »Das Auge würde nicht sehen können, wenn es nicht sonnenverwandt (ἡλιοειδής) wäre.« Das hat Goethe in den bekannten Vers gefaßt:

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

Goethe hat dies, im Gegensatz zu dem Subjektivismus der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, in dem ganz eigentlichen Sinne gefaßt, daß das Licht früher ist als das Auge und dieses Organ hervorgebracht hat. »Dieser Goethe«, erzählt Schopenhauer (Gespräche, S. 310f.), »war so ganz Realist, daß es ihm durchaus nicht zu Sinn wollte, daß die Objekte als solche nur da seien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt werden. Was! sagte er mir einst, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, das Licht sollte nur dasein, insofern Sie es sehen? Nein! Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe!« Und so schreibt denn Goethe in der Einleitung zur Farbenlehre: »Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußern entgegentrete.« Und er bekennt sich im Folgenden ausdrücklich zu der philosophischen Lehre der Griechen, »nur von Gleichem werde Gleiches erkannt«. Der neuzeitliche Mensch hat sich in seinem Erfahren und Denken so weit von der Natur entfernt, daß es ihm schwer wird, Goethes Anschauung richtig zu verstehen, das heißt, sie nicht mit abstrakter Denkweise zu verwechseln, sondern ihre Wirklichkeitsnähe zu erkennen und zu verehren. Und dazu können uns gerade die Griechen verhelfen. Was den Gesichtssinn anbetrifft, so macht er einmal eine Bemerkung, die, ohne daß er sich dessen bewußt ist, mit einem wichtigen Satz des Aristoteles zusammentrifft (nach Schlechta!): es sei ein seltsames und völlig unbegründetes Vorurteil, daß der Tastsinn für wirklichkeitsnäher gelte als der Gesichtssinn. Ihm gilt, wie dem Aristoteles (Metaph. 980a 27), das Sehvermögen als das erkenntnis-

hafteste unserer Wahrnehmungsorgane. Um dieses Urteil recht zu würdigen, muß man wissen, was Goethe unter dem Sehen verstanden, d. h. was er als Sehender erfahren hat. Und das ist etwas, was dem modernen Menschen im allgemeinen ganz verloren gegangen ist. Ja, wer die Alten, wer Goethe kennt, möchte sagen, daß nichts den modernen Menschen von allem Früheren mehr unterscheidet als seine Blindheit. Denn wahrhaft blind ist, wer als Sehender nur noch die äußerlichsten Reize des momentanen Eindrucks empfängt und kennt. Darauf aber läuft für den heutigen Menschen alles Anschauen und Darstellen hinaus. Das beweist die unumschränkte Herrschaft der Photographie, die als solche im Anfang noch von der Zeichnung und Malerei gelernt hat, jetzt aber nur noch die Oberflächenspiegelung des Augenblicks kennt und dem allgemeinen Zeitgeist so sehr entspricht, daß sie mehr und mehr auch zur Lehrmeisterin der Literatur und Dichtung wird.

Die Photographie ist eine bewunderungswürdige Erfindung. Nur leider haftet ihr ein Verhängnis an, wie fast der gesamten modernen Technik. Wir klagen alle, daß die Technik uns über den Kopf wächst und uns versklavt. Aber wir wollen nicht wissen, was sie im Grunde bedeutet, und sprechen lieber von einer »Perfektion der Technik«.

Alle Erfindungen sind symbolisch für den geistigen Willen ihrer Zeit. Alle Erfindungen treten genau in dem Augenblick auf, wo sich ein bestimmter geistiger Wille, wenn auch noch unbewußt, durchzusetzen im Begriffe steht; und die Technik, die erfunden wird, ist nichts anderes als das vollkommene Instrument dieses Willens.

So wurde die Photographie – das hat der leider so früh verstorbene Kunsthistoriker Hetzer überzeugend klar gemacht – in dem Augenblick erfunden, als das *Sehen* den Sinn für Raum und Raumgestalt verlor und sich immer entschiedener auf willkürliche Oberflächen-ausschnitte aus der Natur und auf momentane Impressionen einschränken wollte. Die photographische Methode brachte das Bild, wie es der neue Wille zu sehen haben wollte, am vollkommensten hervor. Und daher wurde sie erfunden, und zwar von Malern!

Ich habe dieses neue Sehen Blindheit genannt. Die Verarmung des Gesichtssinnes, die in neuester Zeit geradezu erschreckend geworden ist, hat sich in der geistigen Sphäre schon lange vorbereitete, ehe der hinter

ihr stehende Wille sich ein eigenes technisches Instrument geschaffen hat. Sie kündigt sich schon vor Jahrhunderten an in dem fortschreitenden Abbau des *objektiven* Denkens, in dem Subjektivismus des philosophischen und anthropologischen Denkens, das dem Menschen schließlich die objektive Realität der Welt überhaupt unzugänglich gemacht hat, indem es alle Formen des Wahrnehmens und Denkens ihm selber, als Eigenschaften und Wirkungen seiner inneren Organisation, zuschrieb.

Der Mensch der Neuzeit, der mit seiner Wissenschaft die Welt zu erobern gemeint, hat sie in Wahrheit verloren. So ist er auch immer unproduktiver geworden, weil er den Zusammenhang mit den lebendigen Gestalten des Seins verloren hat und sich nur noch mit sich selbst und seinen Techniken beschäftigen kann. So ist ihm auch das Verständnis für das, was die frühere Menschheit *gesehen* und gewußt hat, mehr und mehr verloren gegangen. Bis im 19. Jahrhundert und im beginnenden 20. ganze Wissenschaften es sich zur Aufgabe machen konnten, für die Anschauungen der alten Völker eine besondere Logik oder Mentalität auszuklügeln, weil es selbstverständlich schien, daß die Welt für diese *Sehenden* dieselbe gewesen sein müsse wie für den nur noch rechnenden und messenden Neuzeitmenschen, der Grund für ihre ganz anderen Vorstellungen also nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in einer seltsamen Eigenheit des logischen Denkens zu suchen sei.

Das ist kein Wunder, da uns mit der Verarmung des Gesichtssinnes eines der wichtigsten Vermögen der menschlichen Natur fast entschwunden ist: die *Phantasie!*

Sie hat für uns nur noch die Bedeutung einer unwillkürlichen Erfindung, eines Traumes und Scheines, im Gegensatz zur Wirklichkeit; während sie ursprünglich jenes *Sehen* bedeutet, das, mit dem sinnlichen Organ verbunden, die Sinneskraft erhöhend, erweiternd und vertiefend, die Wirklichkeit in ihrem Sein zu erfassen berufen ist. Diese Phantasie ist es, die die ursprüngliche Menschheit, statt unseres Messens und Rechnens, besessen hat. Ihr hat sich die Wahrheit der Seinsgestalten eröffnet. Sie war den Griechen im höchsten Maße zu eigen. Und daß *Goethe*, noch als Spätling, so wunderbar mit ihr begabt war, das macht ihn zu dem, was er *ist*, und zum Verwandten der Griechen.

Ja, er ist sich dieser hohen Gabe, im Gegensatz zu seinen Kantischen Zeitgenossen, sogar klar bewußt gewesen.

Von ihr zeugt nicht nur seine gesamte Dichtung, sondern ebenso jenes Schauen, das seine naturwissenschaftliche Forschung begründet. Ausdrücklich spricht er von »exakter sinnlicher Phantasie«. Er klagt über die »unerfreuliche Beschränkung«, in der so viele sich »immerfort abquälen«. »So wird ein Mann, zu den sogenannten exakten Wissenschaften geboren und gebildet, auf der Höhe seiner Verstandesvernunft nicht leicht begreifen, daß es auch eine *exakte sinnliche Phantasie* geben könne, ohne welche doch eigentlich keine Kunst denkbar ist« (14, 432). Aber ganz allgemein redet er von dem Sehen im höheren Sinne, in den der Niederschrift der Farbenlehre vorangehenden Aufzeichnungen, und Schöneres und Tieferes ist über das Auge und das Sehen niemals gesagt worden (W.A. 2, 5², 12): »Das Auge ist das letzte, höchste Resultat des Lichtes auf den organischen Körper. Das Auge als ein Geschöpf des Lichtes leistet alles, was das Licht selbst leisten kann. Das Licht überliefert das Sichtbare dem Auge, das Auge überliefert's dem ganzen Menschen. Das Ohr ist stumm, der Mund ist taub; aber das Auge vernimmt *und* spricht. In ihm spiegelt sich von außen die Welt, von innen der Mensch. Die Totalität des Innern und Äußern wird durch das Auge vollendet.«² Ein andermal aber über die Phantasie (W.A. 2, 6, 361): »*Phantasie* ist der Natur viel näher als die Sinnlichkeit, diese ist *in* der Natur, jene schwebt *über* ihr. Phantasie ist der Natur gewachsen, Sinnlichkeit wird von ihr beherrscht.« Wenn aber Phantasie der Natur gewachsen ist, so heißt das, daß sich die Natur ihr freier und wahrer offenbart als dem bloß sinnlichen Sehen, das erst in ihr sich vollendet. Wenn Goethe in solchen Sätzen von einem Innen und Außen spricht, wenn er in dem oben aus der Einleitung zur Farbenlehre Angeführten das »innere Licht dem äußern entgegentreten« läßt, so wäre es ein gründliches Mißverständnis, wollte man darin eine der Kantischen verwandte Ansicht finden, daß dem Innern des Menschen eine Anschauungs- und Denkform eigentümlich sei, die mit dem Wesen der Dinge selbst nichts zu tun habe. Dazu könnte auch ein anderer bedeutender

Satz verführen, der sich ebenfalls in den Aufzeichnungen zur Farbenlehre findet: »Das *Auge* sieht keine Gestalten, es sieht nur, was sich durch Hell und Dunkel oder durch Farben unterscheidet ... Das Gefühl für Formen, besonders für schöne Formen, liegt ... in des Menschen höherer Natur, und der innere Mensch teilt sie dem Auge mit.« Aber das, was der innere Mensch dem Auge mitzuteilen hat, das, womit er den sinnlichen Eindruck zum Sehen im höheren Sinn vollendet, ist keine subjektive, ihm als Menschen allein zugehörige Vorstellungsweise, die wir von der objektiven Wirklichkeit zu unterscheiden hätten. Ganz im Gegenteil! Mit diesem Innern sind wir, wie Goethe selbst es ausdrückt, »der Natur viel näher« als mit der bloßen Sinnlichkeit. Und wenn der innere Mensch dem Auge mitteilt, was es als bloßes Sinnesorgan nicht auffassen kann, so wird es eben dadurch zum Sehen im hohen und wahren Sinne befähigt.

Zwar spricht Goethe hier nur vom »Gefühl für Formen«. Aber daß er uns noch mehr zu denken gibt, zeigt der besondere Hinweis auf »schöne Formen«. Das Schöne aber gilt ihm, wie wir wissen, als Urphänomen, d. h. als Grundtatsache der Seinserfahrung (Eckermann 3, S. 103). Aber dabei dürfen wir nicht stehenbleiben. Mit diesem Auge, mit dieser Sehkraft, und nicht auf Grund von Meinungen oder Gefühlserregungen, haben die Griechen die Welt göttlich *gesehen*, die Göttergestalten als Wahrheit der Seinsreiche *geschaut*. Und wenn wir einmal ernsthaft von Goethe lernen wollten, würden wir erkennen, daß unsere Wissenschaft von der griechischen Religion noch nicht einmal am Anfang steht. »Ich halte viel aufs Schauen«, erwidert Goethe auf Jacobis eindringliche Empfehlung des Glaubens.³

Wer von diesem Sehen nichts weiß, wird die geistige Welt der Griechen so wenig verstehen wie ihre bildende Kunst; und so wird auch Goethe ihm verschlossen bleiben.

Allem bewußten Forschen und Glauben der Menschen und Völker geht eine Grundhaltung zu Dasein und Welt voraus, die ursprünglich mit ihrer Natur gegeben ist. So waren die Griechen, lange ehe sie zu philosophieren und Wissenschaft zu treiben begonnen haben, Sehende,

² Den »Augenseligen« nennt Rich. Wagner einmal Goethe.

³ Dazu sein Bekenntnis (14, 425), »daß alles, was innen ist, auch außen sei, und daß nur ein Zusammentreffen beider Wesenheiten als Wahrheit gelten dürfe«.

das heißt, der Wahrheit des Seins, die sich im Lichte offenbart, zugewandt. Davon zeugen nicht zuletzt die Gestalten ihrer Götter. Und es ist nur eine Fortsetzung im bewußten Denken des Philosophen, wenn Platon im *Timaios* (p. 47) sagt, Gott habe uns das Gesicht geschaffen und geschenkt, damit wir die göttlichen Umläufe am Himmel sehen und nach ihnen die unserer eigenen Gedankenwelt, die ihnen verwandt sind, richten und ordnen möchten.

In Goethes Wanderjahren besucht Wilhelm den Astronomen auf seiner Sternwarte, wo er »zum ersten Male das hohe Himmelsgewölbe in seiner ganzen Herrlichkeit zu erblicken glaubte«. Nachdem er lange in tiefer Ergriffenheit staunend gestanden, sagt er zu sich selbst: »Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut? Und selbst, wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohlthätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt.«

Wie viel näher dieses Goethesche Bekenntnis der antiken Haltung, für die es noch Zeugnisse genug gäbe, kommt als die mit Recht berühmten Worte Kants über den gestirnten Himmel über uns und das Gesetz in unserer Brust, mag jeder sich sagen und den Wesensunterschied in Gedanken weiterverfolgen.

Die Herrlichkeit des Schauens und des Lichtes, in dem alles Edle und Wahre seine Sonnenverwandtschaft und eingeborene Göttlichkeit offenbart, dieser Urgedanke der Griechen, der unausgesprochen all ihr Sagen und Bilden beherrscht, kommt bei Pindar einmal auf das wunderbarste zum Ausdruck, in der Ode, die mit der Anrufung der Mutter des Sonnengottes beginnt (Isthm. 5). Der Dichter, der in einem seiner *Paiane* (9) den Strahl der Sonne »Mutter der Augen« genannt, wendet sich betend an »Theia, die Mutter des Helios, die vielnamige«: »Deinetwegen halten machtvoll das Gold die Menschen hoch über alles; denn auch die streitenden Schiffe im Meer und an Wagen die Rosse, um deiner Ehre, o Herrin, willen sind sie im hurtig kreisenden

Wettlauf des Staunens wert; und in den Kämpfen um Siegespreise erntet ersehnten Ruhm der Mann, dem in Menge die Kränze das Haupthaar umwunden, da er mit Händen gesiegt oder mit der Geschwindigkeit der Füße.« Also in alle dem Herrlichen, des staunenden Anschauens Würdigen ist es das göttliche Licht, das wir ehren, das den Triumph schenkt und das selbst triumphiert!

In diese Welt des Lichts und des Auges gehört auch Goethes, des *Forschers*, Entscheidung für das *Wie*, statt das *Warum*. Er frage nicht, sagt er einmal zu Eckermann, warum die Geschöpfe der Natur so und so wären, sondern *wie* sie es seien.

Das *Warum* fragt entweder nach Zwecken und ist in Gefahr, das Geschehen nach menschlichen Vorurteilen zu bewerten; oder es fragt nach zureichenden Ursachen und kann immer nur einzelne Beschaffenheiten oder Verhaltensweisen auf ihre gesetzlichen Bedingungen zurückführen, was ins Unendliche geht und niemals ein Ganzes in der Ganzheit des Seins zu erfassen vermag.

Das *Wie* aber fragt nach der »Gestalt«, und ihrer Betrachtung erschließt sich ein Wunderbares, das keiner Erklärung oder auch Rechtfertigung bedarf, sondern in sich selbst ruht, in sich selbst unendlich und ganz ist und unmittelbar an das Göttliche rührt.

Dieses *Schauen* der ewigen Gestalt, die sich tausendfältig wandelt und doch immer sich selbst gleichbleibt, hat Goethe in seiner Wissenschaft, der Morphologie, bewährt. Sein geistiges Auge, der größere Bruder des leiblichen Organs, *sah* die Gestalt der *Urpflanze*, aus der sich alle wesentlichen Bildungen des Pflanzenlebens entfaltet haben, und die all diesen Bildungen immer zum Grunde liegt. Nichts ist belehrender über die Art dieses Sehens als Goethes erstes Gespräch mit dem Kantianer *Schiller*, den er seiner ganzen Haltung nach für den entschiedensten »Geistesantipoden« ansehen mußte, im Jahr 1794. Goethe führte ihm mit einigen Federstrichen »eine symbolische Pflanze« vor Augen und mußte zu seinem Ärger von ihm hören: »Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee!« Das heißt, eine Idee, der als solcher niemals eine Erfahrung entsprechen kann. Und doch wußte er, ohne es dem Kantianer beweisen zu können, daß das, was jener für eine Idee hielt, die überzeugendste Erfahrung seines Augensinnes war. »Das kann mir sehr lieb sein«, erwiderte er, mit unterdrücktem Grolle,

»daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit *Augen sehe*« (»Idee« = Bild und Gestalt!).

Was dieses einzigartige Schauen, das nicht nur Goethes Dichtertum, sondern auch den ganzen Umkreis seines wissenschaftlichen, ja, wie sich noch zeigen wird, seines sittlichen Erkennens bestimmte und ihn dem echt griechischen Geiste in erstaunlicher Weise annäherte, für Goethes Daseinsempfindung, ja auch für das, was wir seinen »Glauben« nennen dürfen, bedeutet hat, ist kaum auszumessen. Viktor Hehn hat in seine »Gedanken über Goethe« eine geistvolle Betrachtung aufgenommen über die »Naturformen des Menschenlebens«, wie sie in Goethes Dichtung mit ergreifender Anschaulichkeit und Wahrheit hervortreten. Und der Kenner des Griechischen wird auf Schritt und Tritt an jene Urformen des Menschlichen gemahnt, in denen die Griechen den Geist und das Walten und die Gegenwart von Göttern gesehen und verehrt haben. Sie, die nicht in dem Wunder, d. h. in der Durchbrechung der Naturordnung, die Offenbarung des Göttlichen sahen, sondern in den Urgestalten und Urgesetzen und ihrem stillen, ewigen Walten. Wie die Griechen, so empfing auch Goethe aus dem, was er »Urphänomen« nannte, und von dem er wußte, daß unmittelbar dahinter die Gottheit steht, jene *heilige Ruhe*, die andere in Glaubenslehren suchen, während sie ihn aus den Gebilden der ewigen Natur beseligend und tröstend anblickte.

*Du bist es also, bist kein bloßer Schein,
In dir trifft Schaum und Glauben überein*

ruft er beim Anblick einer Rose (in den Chinesisch-Deutschen Tag- und Jahreszeiten) aus. Und dann:

*Mich ängstigt das Verfängliche
Im widrigen Geschwätz,
Wo nichts verharret, alles flieht,
Wo schon verschwunden, was man sieht,
Und mich umfängt das bängliche,
Das graugestrickte Netz. –
»Getrost! Das Unvergängliche,
Es ist das ewige Gesetz,
Wonach die Ros' und Lilie blüht!«*

In diesem Schauen und Wissen sind Zeit und Ewigkeit keine Gegensätze mehr, die eine beklagt, die andere ersehnt, sondern verbunden und eins; und die Betrachtung des bewegten Lebens der Welt wird zum Lobgesang auf den ewigen Frieden Gottes.

*Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig in einander schließt:
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.*

Damit sind wir schon an die höchste Sphäre herangetreten, das Reich des Göttlichen und des Sittlichen. Und gerade hier erkennt der tiefere Blick, trotz vieler Verschiedenheit in der Ausdrucksweise, eine wunderbare Verwandtschaft mit dem griechischen Denken, zum wenigsten mit dem der großen Zeit.

Während das Sittliche für den Menschen der Neuzeit gemeinhin eine Sache des Willens oder des Gefühls ist, bemerkt man mit Verwunderung, daß die alten Griechen seit Homer niemals vom Willen sprechen, sondern immer nur von Einsicht und Wissen. Das bedeutet, daß für sie die Regeln der Sittlichkeit keine Gebote eines souveränen Willens sind, denen gegenüber der Mensch zum Gehorsam verpflichtet wäre, sondern Wahrheiten, Naturordnungen des menschlichen Daseins. Wie die organische und anorganische Welt ihre naturgegebene Ordnung, die sogenannten Naturgesetze, hat, so hat auch der Kosmos des menschlichen Verhaltens in der Gemeinsamkeit seine innewohnenden Gesetze, auf denen der natürliche Wohlbestand beruht. In diese Gesetze oder Regeln Einsicht zu haben ist die Aufgabe des sittlichen Menschen. Aber wir sollten gar nicht von Gesetzen oder Regeln sprechen. Der im wahren Sinne sittliche Mensch handelt nicht nach Gesetzen oder Imperativen (wie Kant sagt), sondern nach *Bildern* des Edlen, Guten, Liebreichen, Gerechten usw. (mag er sich dessen bewußt sein oder nicht). Das ist die urälteste, die ursprüngliche sittliche Haltung des Menschen in der Geschichte, die bei fast allen

Völkern, mehr und mehr von der abstrakten Gesetzlichkeit abgelöst worden ist. Die Griechen haben hier, wie in so vielen anderen Beziehungen, das Urälteste in der höchsten Geistigkeit bewahrt. Was für uns sittliche Forderungen oder moralische Verhaltensweisen sind, sind für sie ebensoviele wesenhafte, gottverwandte Gestalten, denen der Mensch, als sittlich handelnder, ins Auge blickt. Und da es keine abstrakten Forderungen, sondern Wahrheiten und Wesenheiten sind, heißen sie auch das »Schöne«, und ihnen kommt die *Liebe* entgegen. Denn daß das Gute und Edle das Geliebte ist, nicht das Gesollte, – das ist echt griechisch.

Darüber ließe sich noch vieles sagen, und fast überall ließe sich zeigen, wie nahe Goethe dieser Daseinshaltung und Denkweise gestanden hat – weil auch er ein Schauender war und Gestalten sah und es ihm auch im Sittlichen natürlich war, im Gegensatz zu Schiller, der sich dieses Unterschieds wohl bewußt war, nicht an den Willen zu appellieren, sondern an die Einsicht. Ein Satz wie der folgende aus der pädagogischen Provinz der Wanderjahre bestätigt die Verwandtschaft mit der griechischen Geistesart vollkommen:

»Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, *durchschaut*, lebt er im kosmischen Sinne allein in der *Wahrheit*.«

Und diese Wahrheit kann er, ganz wie der Grieche, eine göttliche nennen. So antwortet er bei Eckermann (3, S. 100, 1827) auf die Frage, wie das Sittliche in die Welt gekommen, »durch Gott selber, wie alles andere Gute. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene *schöne Natur*. Es ist mehr oder weniger den Menschen im allgemeinen angeschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern. Diese haben durch große Taten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die *Schönheit* seiner Erscheinung die *Liebe* der Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog.« Und ganz im griechischen Sinne ist auch für ihn das sittlich Gute zugleich das Förderliche und in letzter Linie immer Nützliche. Denn wenn es wirklich der göttlichen Naturordnung angehört, kann es ja nicht anders als zugleich förderlich sein. So fährt Goethe in demselben

Gespräch fort: »Der *Wert* des *Sittlich-Schönen* und Guten aber konnte durch *Erfahrung und Weisheit* zum Bewußtsein gelangen, indem das *Schlechte* sich in seinen Folgen als ein solches erwies, welches das Glück des Einzelnen wie des Ganzen zerstörte, dagegen das Edle und Rechte als ein solches, welches das besondere und allgemeine Glück herbeiführte und befestigte ...«⁴

Hier zeigt sich in jedem Wort der den Griechen verwandte Geist, und man bemerke auch, daß, wie bei den Griechen, der Begriff des Bösen fehlt und statt dessen das Schlechte steht: ganz natürlich, da wir uns ja nicht in der Sphäre von Gebot, Wille und Gehorsam befinden, sondern in der griechischen Atmosphäre der Wahrheit und Einsicht.

Und nun zum Schluß das Letzte und Höchste, auf das schon die Erziehungslehre der Wanderjahre, von der vorhin die Rede war, hinweist, indem sie die »*Ebrfurcht*« als dasjenige bezeichnet, »worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei.«

In der Einleitung von Goethes Schrift über *Winckelmann* steht auch ein Kapitel über dessen »Heidentum«, das man nicht lesen kann, ohne an Goethe selbst zu denken.

Über Goethes religiöse Einstellung ist viel geschrieben, über sein Heidentum viel Bedauerndes, ja Anklagendes gesagt worden. Hier soll nur insofern davon die Rede sein, als Goethe sich auch in diesem Verhalten als eine den Griechen verwandte Geistnatur erweist.

Man hält es für das entscheidende Merkmal des Heidentums, daß es polytheistisch ist, an eine Mehrzahl von Göttern glaubt, sich also noch nicht zu dem Glauben an den Einen, der alles in allem ist, erhoben habe. In diesem Urteil liegt ein bedenkliches Mißverständnis.

Die höher Denkenden im alten Griechenland waren durchaus nicht im unklaren darüber, daß die Gottheit in Wahrheit nur Eine, allumfassende, sei. Ja, die natürliche Rede spricht schon seit den ältesten Zeiten der Literatur von »Gott«, so wie wir seinen Namen zu nennen pflegen. Der Unterschied besteht wesentlich darin, daß es, um ein Wort Plotins zu gebrauchen, im Sinne echter Frömmigkeit wichtiger

⁴ Ganz Sokratisch und überhaupt griechisch!

schien, allen Formen und Gestalten göttlicher Offenbarung Ehrfurcht zu erweisen, als sich immer angelegen sein zu lassen, sie auf Einen zurückzuführen. Denn die *Frömmigkeit* – das darf doch einmal gesagt werden – ist in Wahrheit das unterscheidende Merkmal des griechischen Heidentums. Das wußte Hölderlin, wenn er den jungen Dichtern zurief:

Seid nur fromm, wie der Grieche war.

Eine Menschenart aber, die zu *schauen* berufen ist, der Mensch des Auges und des Lichtes, konnte die Urformen und Gestaltungen der Welt und des Daseins, die ihm in so wundervoller Klarheit entgegenleuchteten, nicht bloß in abstrakter Weise als Fügungen und Verordnungen betrachten; sie mußten ihm als Wesenheiten göttlichen Seins entgentreten. Daher ist der echte Dichter, in welcher Zeit und Kultur er lebte, als wahrhaft Schauender immer Polytheist gewesen und hat oft genug mit Bewußtsein in den Griechen seine höheren Verwandten gesehen. Goethe selbst hat es mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, und sein Zeugnis ist von echt griechischer Art. Als Dichter und Künstler, schrieb er an Jacobi, bin ich Polytheist, als Naturforscher Pantheist, und beides mit ganzer Entschiedenheit. »Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.« Das heißt: die religiöse Wahrheit, wie der Dichter und Künstler sie erfährt, ist eine polytheistische. Der Erforscher der Natur erfährt sie als Eine. Und auch für den sittlichen Menschen ist, wie er sagt, »schon gesorgt«.

Es ist die *Urreligion*, in ihrer griechischen Ausprägung, die er bekennt, – die *Urreligion*, von der wir selbst noch durch die heute lebenden Primitiven die ergreifendsten Zeugnisse hören können.

*Wenn der uralte,
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,*

*Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.*

So der Hymnus Goethes. Die Griechen haben von jeher den höchsten, allumfassenden Gott »Vater« genannt, und so die Römer, und so alle Urvölker.

Ein kleiner Negerknabe antwortete auf die Frage, was Sterben sei, mit den wahrhaft ergreifenden Worten: »Sterben heißt, zum Vater sprechen: hier bin ich.«

Aber:

*Mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.*

so fährt Goethe fort.

Erst kürzlich erfuhren wir von einem sog. Naturvolk des indischen Archipels, daß der höchste Gott, der Allgott, der über allen Geistern und Göttern thront, nur von dem »Urmenschen«, d. h. von dem heiligen Gesamtgeist aller Menschen, angesprochen werden könne, den also jeder einzelne als seinen Mittler erkennen muß.

Es ist das Große, das Einzigartige der altgriechischen Religion, daß sie der *Urreligion* auch in den höchsten Höhen des geistigen Schauens und Gestaltens treu zu bleiben vermochte. Und so ist auch bei Goethe die Urerfahrung der Menschheit mit den reinsten und erhabensten Ideen in Harmonie und Einheit.

Das bis ins einzelste zu verfolgen wäre eine in hohem Sinne aufklärende Betrachtung.

Aber die Kürze einer Stunde verlangt, daß wir uns bescheiden.

Nur eins noch zum Schluß.

Goethe war weit entfernt, zu irgendeiner der in Welt und Geschichte hervorgetretenen Glaubensformen als einziger sich zu bekennen. Wie hoch er sie alle ehrte und anerkannte als erhabene Ahnungen, die sich von verschiedenen Seiten her dem Unerforschlichen näherten, ohne es selbst in seiner alles Menschliche übersteigenden Wahrheit

begreifen zu können, lehrt sein Gespräch mit Eckermann am 28. Februar 1831. Aber eben in der Bescheidung, in der Ablehnung alles Dogmatischen, Selbstsicheren und Unduldsamen war er dem griechischen Geiste verwandt, da diese Bescheidung keine Gleichgültigkeit und Kälte war, sondern vielmehr die tiefste Frömmigkeit.

»Da nun aber«, sagt er, »das große Wesen, welches wir die Gottheit nennen, sich nicht bloß im Menschen, sondern auch in einer reichen gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspricht, so kann auch natürlich eine nach menschlichen Eigenschaften von ihm gebildete Vorstellung (er meint die christliche) nicht ausreichen, und der Aufmerkende wird bald auf Unzulänglichkeiten und Widersprüche stoßen, die ihn in Zweifel, ja in Verzweiflung bringen, wenn er nicht entweder klein genug ist, sich durch eine künstliche Ausrede beschwichtigen zu lassen, oder groß genug, sich auf den Standpunkt einer höhern Ansicht zu erheben.«

Auf welchem hohen Standpunkt demütiger Weisheit und frommer Ehrerbietung vor dem Unendlichen er selbst sich zu erheben vermochte, bezeugt ein Wort, das er im Alter zu Riemer gesprochen, und mit dem ich diesen Vortrag schließen will.

»In dem ungeheuren Leben der Welt, d. h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit), fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Haß und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und läßt uns gleichsam darin gebaren.«

Der griechische Prometheus, der Menschengeschöpfer und Menschenfreund, der für seine Wohltaten Qualen leiden mußte, aber mit titanischem Trotz ausharrte, bis der Sieg errungen war, diese Jahrtausende alte Gestalt des Kämpfers und Überwinders hat auch in der Neuzeit nicht aufgehört, das Denken und die Phantasie großer Geister zu beschäftigen. Unter allen Prometheusdichtungen aber, die seit der Tragödie des Aischylos bis in unsere Zeit hervorgetreten sind, steht die des jungen Goethe an Eigenart und Bedeutung einzig da. Sie stammt aus dem Jahre 1775, also aus derselben Epoche, der Werthers Leiden, Götz von Berlichingen und andere Werke angehören, und ist leider, wie so vieles aus dieser stürmischen Zeit, Fragment geblieben. Sie scheint sich auf den ersten Blick ganz an den antiken Mythos anzuschließen. Bei genauerer Prüfung aber entfernt sie sich von ihm weiter als irgendeine andere Dichtung. Der Titanentrotz, wie er sich in dem berühmten Monologe »Bedecke deinen Himmel, Zeus...« ausspricht, ist uns so vertraut geworden und scheint von unserem Standpunkt aus – denn was ist uns Zeus und seinesgleichen! – so begreiflich, daß selbst gelehrte Kenner die Eigenmächtigkeit nicht bemerkt haben, mit der der Dichter diesem Trotz den alten Grund, durch Umgestaltung des Mythos, gänzlich entzogen hat. Er will uns also etwas ganz Eigenes sagen, etwas, das weder die antike noch die neuzeitliche Dichtung bewegt hat. Und dieses Eigene ist so ungeheuer, daß man sich noch heute scheut, im Ernst daran zu denken. Um das ins rechte Licht zu setzen, müssen wir zunächst den antiken Prometheusmythos ins Auge fassen.

Hier gilt Prometheus durchaus als Gott, er ist der Gott einer vergangenen Weltperiode. Vor dem Aufstieg der Olympischen Götter war er der Menschenvater, der Meister des Feuers und der Kunstfertigkeit, der Kulturschöpfer und Heilbringer. So ist er auch weiterhin, ja bis in späte Zeiten, vom Volke, im besondern von den Schmiede-

den und Töpfern, verehrt worden. Selbst der Mythos von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus kennt ihn als den Erwecker, der mit seinem Hammerschlag die Göttin ans Licht gerufen, was später von Hephaistos erzählt wird. Nach dem Auftreten der Olympier konnte dieser erdhaften Urgestalt nur noch eine untergeordnete Bedeutung zukommen. Von seiner Erschaffung des Menschengeschlechts wollte die neue Religion so wenig wissen, daß man noch in unseren Tagen glauben konnte, sie gehöre erst einer Spätform des Mythos an. Wie seine Verwandten, die Titanen, so mußte auch er unterliegen. Aber das Schicksal, das ihn traf, und die Rolle, die ihm zufiel, wurde auf eigenartige Weise bestimmt durch seine enge Verbindung mit dem Menschengeschlecht. Ist er auch nicht sein Schöpfer, so ist er doch sein Beschützer und Förderer und kommt als solcher mit dem neuen Herrscher in einen furchtbaren Konflikt. Denn dem Zeus mißfiel die Menschheit, so daß er ihr seine Gunst entzog und sogar beschloß, sie ganz zu vernichten. Aber alles Leiden, das der ergrimmete Zeus über ihn verhängte, vermochte seinen Stolz nicht zu beugen. Dünkte er sich doch, als Angehöriger des ältesten Göttergeschlechtes, dem Zeus und seinen Kindern an Erfahrung und Wissen überlegen. Und wirklich kommt es am Ende zu einem Ausgleich. Er wird erlöst; und auch die Titanen kommen aus dem Tartaros, in den sie nach dem Sieg der Olympier geschleudert worden waren, wieder ans Licht. Uns liegt es nahe, in dem Streit zwischen Prometheus und Zeus dem Titanen allein Recht zu geben. Es fällt uns schwer, in dem Zeus, der das Menschengeschlecht vernichten will und seinen Fürsprecher und Beistand ins Elend stürzt, etwas anderes zu sehen als einen Tyrannen, so wie Prometheus selbst bei Aischylos ihn sieht und der englische Dichter Shelley ihn mit den schauerlichsten Farben gemalt hat. Sogar vorzügliche Kenner der Antike wissen für ihn kaum ein entschuldigendes, geschweige denn ein rechtfertigendes Wort zu finden. Und doch kann gar kein Zweifel sein, daß selbst für Aischylos, der den Prometheus doch so groß gesehen hat, der Olympische Gott allein im Recht ist, der weise Meister, dessen Wege, so unbegreiflich sie scheinen mögen, doch immer die wahren sind. Für die andern griechischen Zeugen aber, von Hesiod bis in die Spätzeit, ist Prometheus durchaus eine mehr bedenkliche als verehrungswürdige Gestalt.

Wenn der Olympische Zeus der Meister des Sinnes und Rates heißt, der die höchste Weisheit mit der höchsten Kraft verbindet, so gelten dagegen die von ihm überwundenen titanischen Götter der Vorzeit als Geister des dämonischen Zwielfichts, zwar gütig, erfindungsreich, heilkundig, aber zugleich voll Verschlagenheit, Trug und Zauberei. So hat Prometheus einst durch frechen Betrug dem Menschengeschlecht einen Vorteil vor den Göttern verschaffen wollen. In der berühmten Erzählung des Hesiod ist diese Tat der Grund, weswegen Zeus den Menschen nicht wohl will. Sie müssen büßen für das, was Prometheus als ihr Führer und Repräsentant getan hat. Nach der ohne Zweifel sehr alten Version, der Aischylos folgt, ist die Menschheit in den Augen des Zeus schon als solche der neuen Lichtwelt der Olympier nicht wert. Die Fragwürdigkeit des Menschengeschlechtes, nicht als Folge eines Sündenfalles, sondern von seinem Ursprung her, dieser tragische Gedanke, der so vielen, in neuerer Zeit namentlich Nietzsche, nahe getreten ist, gehört also schon dem alten griechischen Mythos an und ist in griechischem Denken weiter verfolgt worden. Um dieser Fragwürdigkeit willen hätte Zeus zu Beginn des neuen, Olympischen Weltalters die Menschheit vernichtet, wenn nicht Prometheus für sie eingetreten wäre. Aber er tat noch viel mehr. Er teilte ihr viel nützliches Wissen mit, er lehrte sie Fertigkeiten und Künste und ging in seinem Eifer so weit, mit Nichtachtung ewiger Gesetze und Rechte das himmlische Feuer für sie zu rauben. Darauf folgt in dem Hesiodischen Bericht für die Menschen ein Unheil, dem sie rettungslos verfallen sind, und für Prometheus selbst die langdauernde Marter. Zwar wird er später wieder befreit, aber man fühlt, daß die Hesiodische Prometheusdichtung, die für uns die älteste ist, kein Mitleid mit dem Titanen empfindet, sondern sich freut, daß der Olympische Zeus seine überlegene Weisheit und Macht an ihm bewiesen hat. So stellt sich das Bild des uralten Menschenvaters, des Feuerbringers und Kulturschöpfers dem Geiste der Olympischen – und das heißt: der im eigentlichen Sinne griechischen – Religion dar. Und dieses Urteil ist bei den Griechen immer maßgebend geblieben. Mit dem Verfall und dem Untergang der Antike aber änderte es sich von Grund aus. Je mehr die Olympische Götterwelt der Nichtachtung verfiel, um so leuchtender wurde die Glorie des titanischen

Kämpfers und Dulders¹. Die Erhabenheit, die der Olymp verloren, ging jetzt ganz auf ihn über. Sein Leiden, seine Unbeugsamkeit, sein Sieg wurde zum Weckruf für alle heroischen Seelen, die bereit sind, sich für das Gute und Wahre aufzuopfern, in dem stolzen Glauben, daß der unerschütterliche Wille eine Welt samt Göttern und Teufeln überwinden kann. So legte jeder der neueren Prometheusdichter seinem Helden den eigenen heiligsten Willen, die eigene glühendste Sehnsucht bei, während Zeus zu dem Bild und Zerrbild der brutalen Gewalt wurde, die sie fürchteten und verabscheuten.

Und nun, inmitten dieser vielgestaltigen Dichtungen, das erstaunliche Werk des jungen Goethe. Da es unvollständig ist, kennt man es im allgemeinen weniger als den durch seine Herausforderung ungeheuren Monolog »Bedecke deinen Himmel, Zeus ...!«, von dem wir nicht wissen, ob er vor oder nach dem Drama verfaßt worden ist. Jedenfalls hat er in ihm keine Stelle, zumal einzelne seiner Sätze wörtlich darin vorkommen. Aber Goethe selbst hat ihn später bei der Herausgabe des Dramas an den Schluß gesetzt, wo er ganz und gar nicht hinpaßt, als sollte er für das Fehlende entschädigen. Denn das Stück bricht mit dem zweiten Akte ab. Wir hören den Prometheus im Hochgefühl seiner Schöpferkraft alle Gemeinschaft mit den Göttern ablehnen, wir sehen ihn seine Menschenwelt aufbauen und sich ihrer erfreuen. Aber wir sehen nicht und haben keinerlei Nachricht, wie die Handlung weitergeführt werden sollte. Daß es zum ernststen Konflikt und schließlich zum Sturz des Titanen kommen mußte, ist selbstverständlich. Aber wie und in welchem Sinne der Dichter dieses Schicksal darzustellen gedachte, darüber erfahren wir von keiner Seite etwas. In späterer Zeit trug sich Goethe, wie wir wissen, mit dem Plane eines »Befreiten Prometheus«, nach antikem Vorbild, und einige Verse haben sich aus dieser nie ausgeführten Dichtung erhalten. Doch das sagt uns über den geplanten Fortgang unserer Dichtung nichts aus. Die beiden kurzen Akte sind offenbar in einem Zuge aus der Fülle des Gefühlten und Geschauten ausgegossen und damit alles, was den jungen Genius in Prometheus sich selbst erkennen ließ, vollkommen zum Ausdruck gebracht. Denn darüber kann niemand

¹ Leiden Christi.

im Zweifel sein, daß Goethe hier nicht weniger als beim Werther Selbstgefühltes und Selbsterlebtes in dichterischer Gestalt von der Seele gewälzt hat. Um so mehr verlangt es uns, tiefer in die Dichtung einzudringen, um in ihrem Hintergrund das geheime Selbstgespräch des Titanen Goethe zu vernehmen.

So stolz und kühn sich Prometheus bei allen neueren Dichtern gebärdet, keiner hat ihn mit solcher Freiheit und Selbstgewißheit begabt wie Goethe. Er ist kein Gott und möchte doch mit keinem Gotte tauschen. Und seine herausfordernde Haltung ist um so erstaunlicher, als die Götter ihm gar keinen Grund dazu zu geben scheinen. Denn Goethe erlaubt sich, den antiken Mythos so entscheidend umzugestalten, daß von einer Tat, mit der Prometheus die Götter sich zu Feinden machte, gar keine Rede mehr ist. Sie verfolgen ihn nicht, sie bemühen sich vielmehr um ihn und machen ihm die schmeichelhaftesten Vorschläge. Sie wollen mit ihm teilen; er soll auf dem Olymp wohnen und über die Erde herrschen. Aber Prometheus weist das Angebot schroff zurück.

*Ich meine,
Daß ich mit ihnen nichts zu teilen habe.
Das, was ich habe, können sie nicht rauben,
Und was sie haben, mögen sie beschützen.
Hier Mein und Dein,
Und so sind wir geschieden.*

Was bedeutet diese hochfahrende Ablehnung aller Gemeinschaft mit den Göttern, die er doch anerkennen muß, wenn er sie auch nicht fürchtet? Sie sind ihm nicht zu nahe getreten und denken nicht daran, ihm ein Leid anzutun. Im Gegenteil: sie versprechen, die Gebilde seiner Hand mit Leben zu beseelen, wenn er nur bereit ist, ihnen seine Kraft zu leihen, um ihre Herrschaft zu befestigen. Aber nein!

*Ich sollte Knecht sein und wir
All erkennen droben die Macht des Donners?
Nein! Sie mögen hier gebunden sein
Von ihrer Leblosigkeit,
Sie sind doch frei,
Und ich föhl ihre Freiheit!*

Dieser ungeheure Freiheitswille, der sogar Götterehren ausschlägt und auf die Erfüllung sehnlichster Wünsche verzichtet, um unabhängig zu sein, hat im antiken Mythos kein Vorbild und keine Analogie in den neueren Prometheusdichtungen². Am wenigsten läßt er sich, wie man glaubte, verstehen als Protest gegen den kirchlichen Gottesglauben. Die titanische Auflehnung verliert ihre Größe, ja ihren Ernst, wenn sie sich gegen einen bloßen Wahn richtet und nicht gegen eine unleugbare Wesenheit. Nein, dieser Freiheitswille, dieser unbändige Trotz ist eine Stimmung, die der junge Goethe an sich selbst erfahren hat, und mit solcher Macht erfahren hat, daß er der Gestalt des Prometheus bedurfte, um sich auszusprechen. Er hat sich in späteren Jahren noch wohl erinnert, was damals mit ihm geschah. In Wahrheit und Dichtung erzählt er, wie die titanischen Gestalten des griechischen Mythos und ihr Konflikt mit den herrschenden Göttern ihm als Wesen verwandter Art nahe getreten seien, und zumal jener gewaltige Schöpfergeist, der sich im Bewußtsein eigener Kraft ganz von den Göttern absonderte. Und hier läßt er uns in die erschreckende Tiefe einer Welterfahrung blicken, die von jeher der eigentliche Grund des Protestes großer Seelen gegen die Gottheit gewesen ist. Sein Prometheus bekennt, daß auch er einstmals in kindlich-gläubigem Gehorsam den Göttern gedient habe, in dem großen Monolog:

*Da ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus, wo ein,
Kehrte mein verirrtes Aug'
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage ...*

Es wäre ein großer Irrtum zu glauben, daß die hier angeklagte Gottheit ein bloßes Wahnbild sei. Nein, sie lebt und ist mächtig. Aber wie sein Prometheus, so hat der Dichter selbst eine schmerzliche Erfahrung mit der Gottheit gemacht, von der er uns in seiner Lebensbeschreibung mit ewig denkwürdigen Worten berichtet. Nicht nur die Menschen, sagt er, mit denen wir durch Verwandtschaft und Freund-

² Ganz unantik!

schaft verbunden sind, können uns gerade in den dringendsten Notfällen nicht helfen und verweisen uns auf uns selbst, sondern auch die Gottheit scheinbar nicht so zu uns gestellt, daß sie unser gedächte, wenn wir der Führung und Tröstung am meisten bedürften. Auf Grund dieser Erfahrung habe er sich ganz auf sich selbst und sein schöpferisches Talent, das ihn niemals im Stiche ließ, zurückgezogen und sich mit dem Trotz des Titanen von allem andern, auf das er je vertraut, und von der Gottheit selbst abgesondert. Daß diese Stimmung, wenn sie auch zeitweilig jedes andere Gefühl ausschloß, nicht die herrschende blieb, beweisen fromme Äußerungen in zeitlich nahestehenden Werken. Aber sie war keine Laune, kein bloßer Übermut, sie war ein Ausbruch des ewigen Protestes, der in allen großen Seelen schlummert und gefährlich würde, wenn nicht die ewige Liebe ihn immer wieder zur Ruhe brächte. Sie wissen mehr als andere von den grenzenlosen Einsamkeiten des Menschenlebens, aber auch mehr von der Herrlichkeit ureigener Kraft. Sie fühlen sich im Zentrum einer Welt, die sie mit den Kindern ihres Geistes bevölkern. Und so wandelt sich der Schmerz über die Gottverlassenheit in die ungeheure Lust der Freiheit und des Schaffens. Was haben die Götter noch vor solcher Fülle des Seins voraus? Ist die Endlichkeit nicht ein leeres Wort, wo die Kraft sich als Urkraft, ohne Anfang und ohne Ende, fühlt? Ist nicht alles wahrhaft Schöpferische grenzenlos? Auf Minervas Mahnung:

*Den Göttern fiel zum Lose Dauer
Und Macht und Weisheit und Liebe*

erwidert Prometheus kühn:

*Haben sie das all
Doch nicht allein!
Ich daure so wie sie.
Wir alle sind ewig! –
Meines Anfangs erinnr' ich mich nicht,
Zu enden hab ich keinen Beruf
Und seh das Ende nicht.
So bin ich ewig; denn ich bin!*

»Ich bin!«, das ist das Zauberwort, das den Menschen aus der Endlichkeit zu den Sternen erhebt.

*Ich bin kein Gott, ruft Prometheus aus:
Und bilde mir so viel ein als einer.
Unendlich? – Allmächtig? –
Was könnt ihr?³ ...
Vermögt ihr mich zu scheiden
Von mir selbst?
Vermögt ihr mich auszudehnen,
Zu erweitern zu einer Welt?*

Also eben das, womit der Mensch am heißesten ringt, geht auch über die Kraft der Götter! Was bedeutet dann ihre Allmacht noch? So wird die Enttäuschung zum Hohn, die Abkehr zur Herausforderung.

*Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, weinen,
Genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.*

Das ist die Stimme des Übermenschen, ungeheurer, als Fr. Nietzsche sie vernommen hat, die Stimme des Lebens, das sich seiner Urwesenheit bewußt ist und, weil es selbst eine Welt in sich trägt, kein Wesen über sich erkennt, und nenne es sich den höchsten Gott. Es ist die Stimme, die der ewige Mensch in seinen stolzesten und verwegenen Augenblicken immer wieder laut werden lassen muß. Und um dieser Stimme seines eigenen titanischen Herzens den stärksten Ausdruck zu geben, hat Goethe den Prometheusmythos so frei umgestaltet, wie kein anderer Dichter gewagt hat.

Aber daß diese wilde Stimme auch bei ihm nur eine Stimme war, die von anderen bald wieder übertönt werden sollte, dafür gibt seine

³ Die furchtbare Frage an die göttliche »Allmacht«!

Prometheusdichtung selbst das lebendigste Zeugnis.⁴ Auf das ungeheure Wort des Titanen:

*Was haben diese Sterne droben
Für ein Recht an mich,
Daß sie mich begaffen?*

entgegnet der Bruder mit Bedeutung:

*Du stehst allein!
Dein Eigensinn verkennt die Wonne,
Wenn die Götter, du,
Die Deinigen und Welt und Himmel all
Sich all ein innig Ganzes fühlten.*

Das ist der wunderbare Geist, der heimlich gegen den Trotz des Prometheus streitet, der Geist der Liebe und Allverbundenheit. Und wenn wir aufmerksam sind, hören wir seine Stimme nicht nur hier allein. Merkur, der gleich im Eingang zur Nachgiebigkeit mahnt, hat nichts von dem hochfahrenden und schroffen Wesen des Hermes in der Tragödie des Aischylos. Wenn ihm in seiner Untertänigkeit auch eine leichte Komik anhaftet, so ist er doch die Stimme der Ehrfurcht vor dem Höchsten, des kindlichen Glaubens an seine Weisheit und Güte. So zeigt er sich auch am Anfang des zweiten Aktes im Gespräch mit Jupiter, dem er mit Entsetzen von dem Greuel berichtet, daß es dem Rebellen mit Minervas Hilfe gelungen sei, seine aus Erde geformten Geschöpfe zu beleben. Er meint, die Donner des Himmelsherrn müßten sie jetzt vernichten. Aber Zeus ist viel größer, als er denkt. Er läßt auch die neuen Erdenkinder, »das Wurmgeschlecht«, wie er es nennt, gewähren. Und wie Merkur, hingerissen von dieser Größe, den Menschen seine Güte und Macht verkünden will, da mahnt er ab:

Überlaß sie ihrem Leben!

⁴ Das Wunderbarste an der Prometheusdichtung (eigentlich noch gar nicht in seiner Bedeutung erkannt): der sich ganz und gar auf sich selbst gründende und allen Beistand, auch von seiten der Gottheit, schroff ablehnende Mensch findet eben in dem Zentrum seines eigensten Seins und Schaffens, eben da, wo er ganz er selbst ist, die Spur des Göttlichen. (Vgl. Nicol. Cus. de visione dei: sis tu tuus et ego ero tuus.) Überwindung des Protestes aus sich selbst durch seinen eigenen Höhepunkt. Unklar, wieviel davon Goethe selbst bewußt war.

Das heißt: jetzt, im Jugendüberschwang, »wähnen sie sich göttergleich«. Aber das Leben selbst wird sie lehren, wie sehr sie der Gottheit bedürfen. Kündet sich in diesem Zeus nicht schon die erhabene Gestalt des Herrn im Faustprolog an? Wir wissen, wie schon gesagt, nicht, wie das Stück fortgeführt werden sollte. Aber solche Worte enthalten den Keim einer Wahrheit, vor der die Wahrheit des Prometheus nicht mehr bestehen kann.

Und der Gottesverächter selbst, erkennt er nicht eine Gottheit mit innigster Verehrung und Liebe an, seine Minerva? Das ist der merkwürdigste Punkt der ganzen Dichtung. Der Geist, der sich so entschieden von den Göttern absondern und nur seiner eigenen Schaffenskraft vertrauen will, wird gerade durch diese eigene Schaffenskraft zur Anbetung geführt. Er muß erfahren, daß eben das, was er als das Eigenste weiß, nicht mehr eigen ist, sondern Geschenk und Gnade. Das ist das griechische Wissen vom Göttlichen, das sich als Ahnung bei allen schöpferischen Geistern wiederholt. Und diesem Wissen hat kein Dichter der Neuzeit einen so wunderbaren Ausdruck verliehen wie Goethe, wenn er Prometheus zu seiner Göttin sagen läßt:

*Sind von Anbeginn
Mir deine Worte Himmelslicht gewesen!
Immer als wenn meine Seele spräche zu sich selbst,
Sie sich eröffnete
Und mitgeborene Harmonieen
In ihr erklingen aus sich selbst:
Das waren deine Worte.
So war ich selbst nicht selbst,
Und eine Gottheit sprach,
Wenn ich zu reden wäbnte,
Und wäbnt ich, eine Gottheit spreche,
Sprach ich selbst.*

Minerva als Freundin und Helferin des Prometheus war Goethe durch den griechischen Mythos gegeben. Aber während andere Dichter dieses Motiv in äußerlicher Weise benützten, ist es ihm zum Symbol der wunderbarsten Erfahrung geworden, eines Wissens, in dem die

ganze griechische Religion, vielleicht die Religion überhaupt beschlossen ist. »So war ich selbst nicht selbst« – d. h. wenn das Selbst ganz zu sich kam, wenn die mitgeborene Urkraft in ihm aufbrach, in demselben Augenblick war es nicht mehr »selbst«, weil es ununterscheidbar in ein Höheres, Ewiges, Göttliches überging. Mochte er sich auf sich selbst zurückziehen, im Zentrum seiner eigenen Genialität, die ihn von den Göttern absonderte und zum Rebellen machte, mußte er auf die lebendige Gottheit stoßen. Wo aber soll der Mensch vor dem Göttlichen noch ausweichen können, wenn er es in seinem stolzesten Kraftgefühl nicht vermag, sondern gerade hier am mächtigsten von ihm ergriffen wird? In unserer Dichtung scheint es zwar, als ob die Liebe zu Minerva den Prometheus gegen die übrige Götterwelt nur noch mehr verhärtet sollte. Aber die Wahrheit und Innigkeit dieser Liebe bereitet uns auf eine Wandlung vor, ob der Dichter selbst sich dessen bewußt war oder nicht.

Im zweiten Akt, wo nun Prometheus seine eigene Welt, die menschliche Welt (die sich kühn neben die Gottheit stellen soll) aufbaut, wiederholt sich dieselbe Erscheinung wie in seiner Auseinandersetzung mit den Göttern: derselbe Protest und Kampf – und dasselbe stille Eindringen des Übermenschlichen und Göttlichen. Der Protest gilt alle dem, was den Anspruch erhebt, von einem höheren Standpunkt aus über das Menschengeschlecht und damit über ihn selbst zu richten, als ob er einer Hilfe und Rechtfertigung von oben bedürfte. Wir sehen die neugeschaffenen Menschen in lebhafter Bewegung. Während die meisten sich der Gaben der Natur freuen, spielen und sich tummeln, sind einzelne, nach Prometheus' Anweisungen, im Begriff, den Grund zu menschlicher Kultur zu legen. Die erste Wohnhütte entsteht und mit ihr der erste Begriff selbstgeschaffenen Besitzes. Als bald tritt auch Gewalttat und Blutvergießen auf; mit der ersten Wunde aber zugleich auch die erste ärztliche Unterweisung, und mit dem ersten Unrecht die Belehrung, daß der Gewalttätige selbst der Gewalttat verfallen muß. Das Genie des jungen Goethe bedurfte nur zweier kurzer Szenen, um die Menschen zu zeigen, wie sie sind; und Prometheus blickt mit Genugtuung auf sie und nennt sie liebevoll seine Kinder, trotz der Bedenklichkeiten, die sie schon jetzt gezeigt haben. Sie gefallen ihm, so wie sie sind. Sein

Wort höhnt auf erdichtete Vollkommenheiten, die besser sein wollen als die Natur und die ganze Schicksalswelt, in der es ohne Schatten kein Licht gibt. Dies großartige Ja-Sagen zur menschlichen Wirklichkeit richtet sich gegen alle Lehren, die den Menschen, so wie er ist, verurteilen, sei es die Rousseausche von der Entartung durch die Zivilisation, sei es die christliche von Sündenfall und Erbsünde.

*Ihr seid nicht ausgeartet, meine Kinder,
Seid arbeitsam und faul,
Und grausam mild,
Freigebig geizig,
Gleichen all euren Schicksalsbrüdern,
Gleichen den Tieren und den Göttern.*

Hier wird nichts verschwiegen und beschönigt, aber der Tadel scheint sich selbst aufzuheben und mit einzustimmen in das hohe Lied des Lebens, in den Preis des ewigen Seins, das in Gegensätzen sich entfaltet und uns mit allem, was lebt, verbindet, mit Tieren und mit Göttern. Wenn man aber hier noch zweifeln mag, ob nicht die Stimmung vielleicht eher eine herausfordernde, die Menschen durch Herabsetzung der Götter rechtfertigende sein könnte, so tritt die Heiligkeit des Unendlichen in dem Gespräch des Prometheus mit Pandora, das den Schluß der ganzen Dichtung bildet, unmißverständlich hervor.

Pandora (hier Geschöpf, »Tochter« des Prometheus!) kommt tief erschüttert zu ihrem Vater. Sie sah die Schwester wie von Sinnen in den Armen eines Freundes liegen, und sie sah sie gleich darauf in Tränen aufgelöst, sprachlos und zitternd an ihrem Halse hängen. Die seltsame Bewegung teilte sich ihr mit. Verwirrt und fassungslos fragt sie den Vater: »Was ist das?« und erhält zur Antwort: »Der Tod«. Der Tod? Wer erschrickt nicht bei diesem Wort, da doch die Antwort lauten sollte: die Liebe! Der Tod ist dem Mädchen so unbekannt wie die Liebe, die sie noch nicht erfahren hat. Aber Prometheus weiß ihr den Tod zu deuten als das Vergehen und Hinschmelzen der Seele an ihrer eigenen Glut, als den bewußtlosen Schlaf, in den sie aus dem Überschwang des Lebensgefühls hinsinken muß. Pandora soll sich

an alle Freuden und Entzückungen ihres bisherigen Lebens erinnern, und an alle Schmerzen und Tränen. Sie soll ihr Herz befragen, ob es nicht fühlt, daß es noch viele Freuden und Schmerzen gibt, die es nicht kennt, und nach denen es sich sehnt. Einmal wird der Augenblick kommen, der höchste, wo alles sich erfüllt, wo alle Freuden und Schmerzen in einem einzigen unendlichen Gefühl das Herz überschütten, daß es sich selbst verliert und hinsinkt ins Grenzenlose. Das ist die Liebe, das ist der Tod. Das Mädchen hört das erste Wort nicht, aber das zweite versteht sie. »O, Vater, laß uns sterben!«, ruft sie aus. Ihr eigenes Herz sagt ihr ahnungsvoll, was es heißt, daß es einmal in der Unendlichkeit von Freude und Schmerz eine Welt umfassen werde: »Dann stirbt der Mensch.« Die Liebe, als Geschlechtsliebe, ist ja auch nur ein Symbol für das, was Prometheus sagen will, ganz wie in dem so viel späteren Gedicht des Westöstlichen Divans: »Sagt es niemand, nur den Weisen ...«. Es spricht von dem Verbrennen der Seele an dem Licht, dem ihre Sehnsucht entgegenfliegt; und dieses Licht strahlt stufenweise aus immer größerer Höhe. »Und nach dem Tod?«, fragt Pandora und erhält zur Antwort, daß ein Wiederaufleben folge, »aufs neue zu fürchten, zu hoffen und zu begehren!«

Das ist das letzte Wort der Dichtung, die hier jäh abbricht. Der Tod im Sinne der Beendigung des Lebens wird gar nicht anerkannt von einem titanischen Lebensgefühl, das sagen darf: »So bin ich ewig, denn ich bin!« Aber jetzt spricht nicht mehr der Trotz der Selbstbehauptung, sondern die Seligkeit der Selbsthingabe. Und so rührt auch hier das Eigenwesen in dem Augenblick seiner höchsten Innigkeit an das Unendliche und Ewige, wenn es auch nicht, wie bei der Begegnung mit Minerva, in der Gestalt einer Gottheit erscheint. Fassen wir zusammen: So denkwürdig die Selbstherrlichkeit des schöpferischen Menschen ist, der Goethe – selbst ein Prometheus – diesen gewaltigen Ausdruck gegeben hat, die höchste Bedeutung gewinnt unsere Dichtung dadurch, daß sie dieser Selbstherrlichkeit nicht allein das Wort gibt, sondern einer göttlichen Wahrheit sich öffnet, die um so überzeugender ist, als sie aus dem Eigensten selbst mit Notwendigkeit hervorgeht. Der Sturm und Drang der Goetheschen Jugend trägt im Keime schon die Altersweisheit in sich.

HÖLDERLIN UND DIE GRIECHEN

Mit tiefer Bewegung ergreife ich hier das Wort zum Gedächtnis Hölderlins, hier in Tübingen, wo wir einst als Studenten der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts dem lange vergessenen Dichter wieder gehuldigt haben, hier in Tübingen, wo er selbst studiert, sich für Platon begeistert, seine jugendlichen Hymnen gesungen und den Gedanken des Hyperion, des Griechenjünglings, der nach Apollon heißt und in Wahrheit er selbst ist, gefaßt hat; und hier, wo der von göttlichen Blitzen Getroffene und Umnachtete seine letzte Heimstätte und sein Grab gefunden hat, auf dessen Denkstein man die Schlußworte seines Schicksalgedichtes, das kurz nach dem Verlassen der Universitätsstadt entstanden ist, geschrieben hat:

*Im heiligsten der Stürme falle
Zusammen meine Kerkerwand,
Und herrlicher und freier walle
Mein Geist ins unbekannte Land!*

Es ist, als begegnete man ihm hier überall, wenn man durch die Wiesen geht, am Fluß entlang, oder den Blick zu den Höhen, zu dem blauen Schimmer der Berge erhebt.

*Ihr milden Lüfte! Boten Italiens!
Und du mit deinen Pappeln, geliebter Strom!
Ihr wogenden Gebirg! o all ihr
Sonnigen Gipfel! so seid ihr's wieder?*

Dieser Boden, dieser Himmel, diese Berge und Lüfte waren ihm ein Spiegel der Landschaft, in der er die Geliebtesten seines Herzens wandeln sah, die griechischen Jünglinge und Frauen, und die Götter, die ihnen nahe waren und in ihrer menschlichen Schönheit sich selbst wiederfanden. Diese Natur umatmete ihn, wenn er sang:

Hölderlin und die Griechen

*Dort bin ich, wo Apollo ging
In Königsgestalt,
Und zu unschuldigen Jünglingen sich
Herabließ Zeus und Sohn' in heiliger Art
Und Töchter zeugte
Der Hobe unter den Menschen.*

Wie könnten wir sein Gedächtnis besser feiern, hier auf seinem Heimatboden, als indem wir seiner ersten und ewigen Liebe gedenken, der Vision Griechenlands, die er aus dieser Heimaterde empfing! »Griechenland war meine erste Liebe, und ich weiß nicht, ob ich sagen soll, es werde meine letzte sein«, schreibt er in einer ungedruckten Vorrede zum Hyperion.

Aber noch ein anderer Gedanke legt es nahe, von dieser Liebe des Dichters zu sprechen.

So wie Hölderlin selbst uns, nachdem er lange ferne gewesen, heute wieder mit jugendlicher Lebendigkeit begegnet, so, und nicht zufällig, scheint auch Griechenland uns von neuem zu erstehen. Ein schweres Schicksal hat uns getroffen. Aber manche unter uns beginnen zu ahnen, daß der Geist der Zeit, in der Hölderlin seinen Himmel leuchten sah, uns wieder ans Herz greifen will, ja, daß Hölderlins Weissagung von der Wiederkehr der alten Götter sich erfüllen möchte.

Es ist ein und dasselbe Geschick, das uns Hölderlin wieder nähert und dem Genius Griechenlands. Und so will ich heute nicht im einzelnen fragen, was er von den Griechen gelernt und in seine Sprache aufgenommen, oder wie er im Laufe der Zeit sich zu ihnen verhalten hat; und ebensowenig will ich von den Schicksalen und Wandlungen des griechischen Denkens und Glaubens sprechen, sondern nur von dem Einen, das Hölderlin ergriffen und in seinem Zauberbann gehalten hat, von dem Griechen, wie er selbst immer sagt.

Wir sind dem vergangenen Jahrhundert und dem, was noch heute von seinem Geiste ist, dankbar für seine eminente Forschung und Kritik, die uns vieles neu geschenkt, anderes schärfer und gründlicher sehen gelehrt hat. Aber die Aufgaben, die dieser Wissenschaft gestellt waren, mußten ihr zugleich den Blick für das Ganze verschließen. Was die Zeit Goethes und Hölderlins in wunderbarer Einheit und Einzigkeit

verehrt hat, löste sich ihr in eine unübersehbare Mannigfaltigkeit geschichtlicher Erscheinungen und Entwicklungen auf, die ihr den Mut nahmen, ein Bleibendes, ein Grundwesen, wie es Goethe und Hölderlin vor Augen hatten, anzuerkennen und zum Gegenstand ihres Nachdenkens zu machen. Daß wir das heute wieder vermögen, daß uns nicht mehr nur die Wandelbarkeit des hellenischen Glaubens, sondern der griechische Mensch und seine Götter sichtbar zu werden beginnen, das hat seinen Grund nicht darin, daß die historisch-kritische Forschung ihr Werk vollendet hat, sondern darin, daß wir selbst andere geworden sind. Eine neuaufdämmernde Ahnung der ewigen Mächte, die alles Dasein regieren, ein neuer Wille, das Wesen der Dinge und ihren Zusammenhang tiefer und größer zu fassen, als das naturwissenschaftliche Denken unserer Vergangenheit es vermochte, und nicht zuletzt das Schicksal, dessen Schläge unsere ganze Welt erschüttern, und von dem nur der Blinde sagen kann, daß es ein blindes und sinnloses sei, – dies alles macht uns wieder bereit, auf Hölderlin zu hören und unseren Blick so, wie er, auf das Bild des ewigen Griechentums zu richten. Indem wir diese zweifache Erneuerung und ihre Einheit bekennen, erweisen wir Hölderlin, aus seinem eigenen Geiste, die ihm gebührende Ehre.

Wer berufen ist, der Welt eine große Wahrheit zu verkünden, der erfährt in seiner Frühzeit einmal die wunderbare Begegnung der Geistgestalt, die ihm sein mitgeborenes Wissen lebendig vor Augen stellt. So vieles er auch zur Kenntnis nehmen und mit leidenschaftlichem Eifer sich aneignen muß, er geht nicht den mühsamen, vielverschlungenen Weg des Lernens und Umlernens, der vorläufigen, berichtigten und wieder aufgegebenen Meinungen. Bei allem Suchen und Finden ist die Gestalt auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig. Denn, womit er sich immer beschäftigen und wie auch immer das Zeitgenössische auf ihn wirken mag: sie, die einmal geahnte und unverlierbare Gestalt ist im letzten Grund immer das Gesuchte und das Gefundene.

Das ist bei keinem unserer Großen so deutlich wie bei Hölderlin. Ist doch sein ganzes Sein und Schaffen, trotz aller Erfahrungen und Wandlungen auf ein einziges Ziel gerichtet, von einer einzigen Licht-

erscheinung geleitet, die so mächtig war, daß ihr eine Dichtung von unerschöpflichem Reichtum und beispielloser Vollkommenheit entspringen mußte. Sie hat ihn zum Dichter gemacht, zum Dichter in einem anderen Sinne, als etwa Goethe und Schiller Dichter waren. Sein ganzes Wesen erschließt sich in der Dichtung, die untrennbare Einheit des Schauens, des Erkennens, des Wollens, der ahnungsvollen Verehrung und der Anbetung. Darum gibt es bei ihm auch nichts Vorläufiges, Gelegentliches und Müßiges, wie bei allen anderen, sondern alles muß sich aus der Tiefe und Einheit des Seins zum vollkommenen Ausdruck gestalten.

Diese Lichterscheinung war die Vision Griechenlands, seiner Menschen und seiner Götter.

Er muß sie schon empfangen haben, als er, dem Knabenalter entwachsend, in der Klosterschule sich des Griechischen mit solchem Eifer bemächtigte, daß man ihn bald als Meister dieser Sprache bewundern konnte. Es war der Geist des Griechentums, der ihn aus jedem Wort, jeder Form, jedem Gedanken begrüßte, jenes Wunderbare und Wesenhafte, das auch uns im Anschauen aller griechischen Schöpfungen ergreift. Aber wir vergessen es im nächsten Augenblick wieder und wenden uns anderem zu, das wir auch bewundern und lieben.

Hier aber entschied sich ein Leben! Eine hohe Seele fand sich selbst und ihre Liebe, und es wuchsen ihr, um mit Platon zu reden, ihre Flügel. Denn es war nicht nur das Harmonisch-Schöne, wie es andere empfanden, nicht das auf vielfache Art Belehrende und Nachahmenswerte, es war ein *Göttliches*, das Göttliche im Grunde aller griechischen Erscheinungen, das ihn in seine himmlische Gewalt riß; es war der *Genius Griechenlands*, so wie ihm der 20jährige Tübinger Student, zum Zeichen dessen, was er geschaut, sein leider unvollendet gebliebenes Preis- und Danklied gesungen hat.

Hymne an den Genius Griechenlands

*Jubel! Jubel
Dir auf der Wolke!
Erstgeborener
Der hohen Natur!*

Hölderlin und die Griechen

*Aus Kronos Halle
Schwebst du herab,
Zu neuen, geheiligten Schöpfungen
Hold und majestätisch herab.*

*Ha! bei der Unsterblichen
Die dich gebar,
Dir gleichet keiner
Unter den Brüdern
Den Völkerbeherrschern
Den Angebeteten allen!*

*Dir sang in der Wiege den Weihgesang
Im blutenden Panzer die ernste Gefahr
Zu gerechtem Siege reichte den Stahl
Die heilige Freiheit dir.
Von Freude glübten
Von zaubrischer Liebe deine Schläfe
Die goldgelockten Schläfe.*

*Lange säumtest du unter den Göttern
Und dachtest der kommenden Wunder.
Vorüber schwebten wie silbern Gewölke
Am liebenden Auge dir
Die Geschlechter alle!
Die seligen Geschlechter.*

*Im Angesichte der Götter
Beschloß dein Mund,
Auf Liebe dein Reich zu gründen.
Da staunten die Himmlischen alle.
Zu brüderlicher Umarmung,
Neigte sein königlich Haupt
Der Donnerer nieder zu dir.
Du gründest auf Liebe dein Reich.*

Hölderlin und die Griechen

*Du kommst und Orpheus Liebe
Schwebet empor zum Auge der Welt
Und Orpheus Liebe
Waltet nieder zum Acheron.
Du schwingest den Zauberstab,
Und Aphrodites Gürtel ersieht
Der trunkene Mäonide.
Ha! Mäonide! wie du!
So liebte keiner, wie du;
Die Erd' und Ozean
Und die Riesegeister, die Helden der Erde
Umsaßte dein Herz!
Und die Himmel und alle die Himmlischen
Umsaßte dein Herz.
Auch die Blumen, die Bien' auf der Blume
Umsaßte liebend dein Herz! –*

*Ach Ilion! Ilion!
Wie jammertest, hobe Gefallene, du
Im Blute der Kinder!
Nun bist du getröstet, dir scholl
Groß und warm wie sein Herz
Des Mäoniden Lied.*

*Ha! bei der Unsterblichen
Die dich gebar,
Dich, der du Orpheus Liebe,
Der du schufest Homeros Gesang*

Dieser Genius, dieser göttliche Geist ging ihm sein ganzes Leben zur Seite. Noch in einer der späten Hymnen, als er mit seiner Liebe zu Christus rang, hebt er an:

*Was ist es, das
An die alten seligen Küsten
Mich fesselt, daß ich mehr noch*

*Sie liebe, als mein Vaterland?
Denn wie in himmlische
Gefangenschaft verkauft
Dort bin ich, wo Apollo ging
In Königsgestalt ...*

So war sein Wissen, in welche Gedankengänge er auch geraten mochte, im Grunde unbeirrbar. Wenn andere vom Griechentum und von der Schönheit sprachen, er wußte mehr. Für ihn gab es keine Ideen, ob er das Wort gelegentlich brauchte oder nicht; für ihn gab es nur göttliches Sein in lebendiger Gegenwart. Eben darum konnte er auch mit solcher Freiheit sprechen, so daß es oft scheinen kann, als entfernte er sich weit vom Griechentum, bis plötzlich die griechische Gestalt wieder mit voller Klarheit hervorbricht.

Der Name, den er zuerst und bleibend dem Ein-und-Alles des Göttlichen gegeben, heißt »Natur«.

Bekanntlich ist das Wort und der Begriff rein griechisch. Dem ganzen Orient ist der Begriff von Hause aus fremd. Wenn irgend einer, so bezeichnet er das Wesen griechischer Weltbetrachtung oder die Gestalt, in der die sinnfällige und geistig vernehmbare Wirklichkeit sich dem Griechen dargeboten und erschlossen hat, lange bevor er zum Gegenstand bewußten Nachdenkens geworden ist.

Es wäre verkehrt, in der frommen Verehrung dieser Physis einen Nachklang orphischer oder spätgriechischer Theologie zu vermuten. Auch die begeisterte Andacht, mit der das Wort Natur von Dichtern und Denkern des 18. Jahrhunderts ausgesprochen wurde, erklärt uns die Bedeutung nicht, die es für Hölderlin gehabt hat. Denn welche Anregungen er auch empfangen haben mag, Natur war ihm jenes Urgöttliche, das er selbst in frühester Jugend erfahren hatte, von dem sein Leben entzündet wurde, das ihm sichtbar und fühlbar in allem, was auf Erden und im Himmel ist, begegnete und das in seiner Realität unwiderleglich war, ob er sich gedanklich darüber Rechenschaft geben konnte oder nicht. Die früh erlebte Vision Griechenlands gab dem Unausprechlichen Gestalt und Ausdruck. Aus allem, was von griechischer Art war, sprach das geahnte Göttliche zu ihm.

»Erstgebórner der hohen Natur« nannte schon der 19jährige den Genius Griechenlands. Und er war seines Wissens sicher genug, um in dieser allgöttlichen »Natur« den Urgrund aller aus der Überlieferung bekannten griechischen Gestalten zu erkennen. So hat er sie mit genialer Kühnheit noch über die innig verehrten Olympischen Götter gesetzt. Und darum fand er seine Geliebtesten in den *naturhaften* Göttern, die von Urzeiten her und immer in Griechenland angebetet wurden, so hoch auch die Olympier sich über sie erhoben hatten. Und es ist bei ihm wahrhaftig viel mehr als Entlehnung oder Bildungserlebnis, wie man heute sagt, wenn er den »Vater Helios« anruft, oder die »heilige Luna«.

Da ich ein Knabe war ...

*Da ich ein Knabe war,
Rettet' ein Gott mich oft
Vom Geschrei und der Rute der Menschen,
Da spielt' ich sicher und gut
Mit den Blumen des Hains,
Und die Lüftchen des Himmels
Spielten mit mir.*

*Und wie du das Herz
Der Pflanzen erfreust,
Wenn sie entgegen dir
Die zarten Arme strecken,*

*So hast du mein Herz erfreut
Vater Helios! und, wie Endymion,
War ich dein Liebling,
Heilige Luna!*

*O all ihr treuen
Freundlichen Götter!
Daß ihr wüßtet,
Wie euch meine Seele geliebt!*

*Zwar damals rief ich noch nicht
Euch mit Namen, auch ihr
Nanntet mich nie, wie die Menschen sich nennen
Als kennen sie sich.*

*Doch kannst' ich euch besser,
Als ich je die Menschen gekannt,
Ich verstand die Stille des Äthers
Der Menschen Worte verstand ich nie.*

*Mich erzog der Wohl laut
Des säuselnden Hains
Und lieben lernt' ich
Unter den Blumen.*

Im Arme der Götter wuchs ich groß.

Wenn er die in Menschengestalt sich offenbarenden Götter ehrt, ja, wenn er noch in »Patmos« zum Schluß ausruft:

*Denn Opfer will der Himmlischen jedes,
Wenn aber eines versäumt ward,
Nie hat es Gutes gebracht ...*

und in »Versöhnender«:

*Und gönnest uns ...
Daß wir, so viel herangewachsen
Der Feste sind, sie alle feiern und nicht
Die Götter zählen, Einer ist immer für alle ...*

wenn er so oft von Apollon spricht, von Herakles, von Bacchus, so sind sie ihm im vollen Ernste *Söhne des Höchsten*.

So trifft seine Erfahrung und sein Denken zusammen mit der Olympischen Götterlehre, die ja, trotz ihrer Vielgestaltigkeit, ein unverkennbar monotheistisches Gepräge trägt. Die hohen Götter stehen alle unter Zeus, als seine Kinder und nächste Angehörige, und sie einen sich in seiner Allherrlichkeit. Zeus selbst aber, mit seinem

ganzen Olympischen Reiche, ist aus dem Urgöttlichen entsprungen, das, obwohl ins Geheimnis zurückgesunken, dennoch heilig und Gegenstand der Verehrung blieb. In ihm fand Hölderlin wieder, was ihn selbst von Kindheit an berührt und umfängen hatte, die heilige Natur. Er mußte der göttlichen Urmacht, deren glorreiche Überwindung die Hesiodische Theogonie verkündet, den höheren Rang zuschreiben und den Zeus mit den anderen Olympischen Göttern für Söhne des Zeitlichen erklären, die zwischen dem Höchsten, der »Natur« oder dem »Vater«, und uns Menschen stehen. Sie sind Götter im wahren Sinne des Wortes, und wir sollen keinen von ihnen vergessen,

*Denn nimmer herrscht er (Der »Vater«) allein.
Und weiß nicht alles. Immer stehet irgend
Eins zwischen Menschen und ihm.
Und treppenweise steigt
Der Himmlische nieder.*

Aber trotz dieser vermittelnden Annäherung an den Menschen ist und bleibt alles Göttliche wesensmäßig vom Menschen geschieden. Wo ist das Zeichen, durch das es sich zu erkennen gibt?

Ein Name ist es, der in allen Dichtungen Hölderlins, von der Frühzeit bis zur Spätzeit, etwas Faßbares von dem Wesen aller Wesen aussagt. Es ist der Name *Schönheit*.

Wer wüßte nicht, was der Schönheitsbegriff für die Zeitgenossen und Vorgänger Hölderlins in Deutschland und England bedeutet hat. Aber wieviel er sich auch mit ihnen auseinandergesetzt haben mag, wie oft er in seinen Prosaversuchen auf gleicher Ebene mit ihnen zu stehen scheint, wenn der *Dichter* Hölderlin – und das ist der wahre Hölderlin – das Wort Schönheit ausspricht, ruft er eine Welt hervor, in der alle anderen nur Fremdlinge gewesen sind.

Um ihn zu verstehen, müssen wir uns an die Griechen wenden, aus deren Werken das Schöne als die Offenbarung einer göttlichen *Wahrheit* zu uns redet. Dem Griechen ist es natürlich zu denken, daß das Göttliche, und das heißt doch das im höchsten Sinne Wirkliche und Wahre, sich nur in der Schönheit darstellen könne. »Du kannst doch

nicht anders denken, als daß alle Götter selig sind und schön«, sagt Diotima zu Sokrates in Platons Symposion. Hohe Schönheit konnte selbst einen Menschen zum Gegenstand frommer Verehrung machen. Herodot erzählt von einem Krieger, dem um seiner Schönheit willen die Feinde selbst, als er gefallen war, heroische Ehren und Opfer widmeten. Der schöne Kritobulos in Xenophons Symposion versichert, er könne bei allen Göttern schwören, daß er seine Schönheit nicht gegen das persische Königreich eintauschen würde.

Die Göttin der Schönheit verleiht nicht nur der äußeren Erscheinung, sondern auch dem Denken und Tun ihren göttlichen Glanz. »Von Aphrodite unberührt« (ἀνεπαφρόδιτος, invenustus) heißt der, dessen Verhalten, so rechtschaffen es sein mag, die Begnadung, das Liebenswerte, das Schöne vermissen läßt. Ohne die Göttin der Schönheit sind auch die Werke der Erkenntnis kalt und tot. Sie sendet, wie der Chor der Euripideischen Medea verkündet, »der Erkenntnis zum Beistand die Liebesgötter, aller Vortrefflichkeit Werkgenossen«. »Was schön ist, das ist das Liebenswerte«, so sangen im ältesten Mythos die Musen und Chariten bei der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia. Von den Lakedaioniern heißt es, sie hätten die Götter am häuslichen Herd und im öffentlichen Kult um nichts anderes gebeten, als »das Schöne zu dem Guten zu schenken«; und so betet auch Sokrates am Schluß des Platonischen Phaidros: »Laßt mich schön werden von innen her!«

Um dieses Schönheitssinnes und Schönheitsglaubens willen haben Winckelmann und seine Nachfolger die Griechen gepriesen als eine gottbegnadete Menschenart, die das Göttliche, das ihnen selbst geschenkt war, in der Vollkommenheit ihrer Werke sichtbar und hörbar machen mußte. In der berühmten Rede vom griechischen Menschen läßt Hölderlin seinen Hyperion sagen: »Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich.«

Die Wissenschaft und die Philosophie des späteren 19. Jahrhunderts glaubte, anders über die Griechen urteilen zu müssen. Der ewige Unfrieden, die Leidenschaft und die Katastrophen ihres öffentlichen Lebens sollten uns lehren, wie es in Wahrheit um sie stand. Der an-

geborene Sinn für das Tragische, der schon in der ältesten Dichtung unverkennbar ist und in der Tragödie des 5. Jahrhunderts den ungeheuersten Ausdruck gefunden hat, das unbeirrbar Wissen von den Abgründen und Furchtbarkeiten des Daseins sollte von einem tief erschütterten und unseligen Lebensgefühl zeugen, dem eben das fehlte, wofür unsere klassischen Dichter den Griechen beneidet hatten. Also konnte jene stille Schönheit der Kunstwerke, die ehemals mit fast religiöser Andacht für den Spiegel griechischen Wesens gehalten wurde, nur ästhetisch zu verstehen sein, als das Scheinhafte, der zauberische Schimmer, der den entzückten Augen die Härte und Grausamkeit alles Wirklichen verhüllen sollte. Kein gotterfülltes Schauen war es, sondern ein Erlösungswille, der sich selbst den Glanz der Schönheit erschuf aus der Verzweiflung. Nur deshalb, weil er von den schmerzlichsten Spannungen gequält war, weil er im unseligsten Abgrund des Leides ringen mußte, sollte der Grieche es vermocht haben, die Vision der vollkommensten Harmonie und der seligsten Schönheit zu seiner Selbsterlösung zu erkämpfen. Wie denn, nach Nietzsche, das Dasein überhaupt nur im ästhetischen Sinne gerechtfertigt werden kann.

Aus diesem Urteil über das Griechentum und seine andächtige Liebe zum Schönen spricht die pessimistische Grundstimmung der jüngsten Vergangenheit und ihr grundsätzlicher Realismus, der sehr weit entfernt war von dem echten Wirklichkeitssinn der alten Griechen. Die Weltoffenheit dieser Menschenart, die in genialem Sinne und von Natur realistisch war, realistischer als je eine gewesen ist, tritt schon in ihrer Vorstellung von den Göttern zutage, die nicht im Widerspruch zum natürlichen Geschehen stehen, sondern vielmehr in ihm und in seiner Gesetzmäßigkeit sich offenbaren. Bei Homer vollzieht sich ja unter dem allgegenwärtigen Walten der Himmlischen immer das natürlich Notwendige. Und er erspart uns wahrhaftig nichts von den Dunkelheiten und Schrecknissen des Daseins. Aber derselbe Wahrheitssinn, der sich gegen das Tragische nicht verschließen konnte, hat den Griechen für Urphänomene empfänglich gemacht, für die der grundsätzliche Realismus blind ist. Er dachte nicht daran, Reichtum aus Armut abzuleiten, das Urwunder des Schauens aus der Zerrissenheit der menschlichen Seele.

Das *Urphänomen* ist die auf nichts anderes mehr zurückzuführende Naturgestalt, von der Goethe sagt, daß wir hinter ihr »unmittelbar die Gottheit zu gewahren glauben«; oder umgekehrt, daß die Gottheit »sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält, und die von ihr ausgehen«. Er ist es denn auch, der Meister des sehenden Erkennens, der das Schöne für ein Urphänomen erklärt, also für eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit in der Natur, der physischen sowohl wie der sittlichen. »Ich muß über die Ästhetiker lachen«, sagt er zu Eckermann, »welche sich abquälen, dasjenige Unaussprechliche, wofür wir den Ausdruck »schön« gebrauchen, durch einige abstrakte Worte in einen Begriff zu bringen. Das Schöne ist ein Urphänomen.«

Wenn aber Goethes Weisheit beim Urphänomen der Natur ahnungsvoll stehen blieb, wenn er achtsam unterschied, wo das Urphänomen des Schönen in den Bildungen der Natur erscheint, und wo es sich versagt, so stürzte und flammte dem Genius Hölderlins die Schönheit aus dem Ganzen der Natur als göttliche Wesenheit entgegen. Die Gottheit verbarg sich nicht hinter ihr, sie war es selbst, die sichtbar beseligend vor das Menschaugen trat. Von dieser Begegnung, diesem unmittelbaren Anhauch himmlischen Wesens zeugt sein ganzes Dichterleben, von den Jünglingsträumen bis zu den Hymnen der Sphärischen, deren erste den Dichtern zuruft:

*Ihr die kein Meister allein, die wunderbar
Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfangen
Die mächtige, die göttlichschöne Natur.*

Wenn das Schöne mehr ist als ein ästhetischer Wert, wenn es als Urphänomen der Natur angehört, ja, wie Hölderlin es erfuhr, die sichtbare Spur des Göttlichen ist, dann kann es nicht anders sein, als daß ihm im Sein der Welt, im Zusammenhang der Dinge eine wesentliche Bedeutung zukommt. Aus Platons Symposion, das er so gerne las, war Hölderlin mit der Lehre vertraut, daß die Schönheit ihren hohen Rang in der Seinsordnung eben da zeige, wo das Leben sein größtes Wunder vollbringt, das Werk der Erneuerung und Verewigung der lebendigen Gestalt, im Zeugen und Gebären. Ein göttliches Werk

(θεῖον πρᾶγμα) heißt hier das Zeugen und Empfangen, wegen der Unsterblichkeit innerhalb der Sterblichkeit, die es zu schaffen vermag. Die heilige Tiefe des Seins erschließt sich ihm. Wo aber Göttliches im Spiele ist, muß Schönheit gegenwärtig sein. Denn »unvereinbar ist das Häßliche allem Göttlichen, das Schöne aber ihm gemäß«. Die Lust und Kraft des Zeugens kann nur durch das Schöne entbunden werden. Das gilt von dem geistigen Zeugen und Gebären genau so wie von dem physischen. Ohne den göttlichen Anhauch des Schönen entsteht kein Leben, weder in der animalischen Natur noch im Reiche des Geistes. Ohne die Kraft, die von ihm ausgeht, kann das Vergängliche des Irdischen nicht an der Ewigkeit des Göttlichen teilhaben.

Dem Schönen kommt die Liebe entgegen, die nur ihm sich erschließen kann. Das Verlangen der Liebe, die überströmen will, und die Schönheit, die sie empfängt, das sind die Pole unserer Welt, ihr Zusammenklängen die selige Erlösung und die unsterbliche Schöpfung.

Diese Gedanken der priesterlichen Diotima, deren Namen Hölderlin seiner unsterblichen Geliebten gegeben hat, gründen sich auf ein dem griechischen Menschen angeborenes Wissen: daß alles Lebendige in der Schönheit sein Wesen und seine Wahrheit erfülle. So muß sie auch die wesenschaffende Macht sein, im Leiblichen wie im Geistigen.

Der Dichter des Hyperion durfte wirklich glauben, daß er in griechischem Sinne spreche, wenn er erklärte: »Das Schönste ist auch das Heiligste«, oder: »Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur.« »O ihr«, ruft Hyperion aus, »die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? Den Namen des, das Eins ist und Alles? Sein Name ist Schönheit. Wußt ihr, was ihr wolltet? Noch weiß ich es nicht, doch ahn' ich es, der neuen Gottheit neues Reich, und eil' ihm zu und ergreife die anderen, und führe sie mit mir, wie der Strom die Ströme in den Ozean.«

Diese ahnende und wissende Liebe, war sie nicht, um den von ihm selbst geprägten Ausdruck zu gebrauchen, das »Reinentsprungene« seines Wesens? Aber zur Entfaltung und Bewußtmachung bedurfte es der frühen Berührung mit dem Geiste Griechenlands und der fortwährenden Zwiesprache mit seinem Genius.

Schon in der Hymne des 21-jährigen »An die Schönheit« ist sie, trotz des darübersetzten Mottos aus Kant, und trotz der Anklänge an Platons Ideenlehre, eine Göttin. Und noch in der Hymne »Patmos« heißt es vom Scheiden des Gottessohnes:

*Wenn aber stirbt alsdenn,
An dem am meisten
Die Schönheit hing, daß an der Gestalt
Ergötzend sich die Himmlischen gedeutet
Auf ihn ...
Was ist dies?*

Und endlich: Ist es nicht die göttliche Würde des Schönen, die den Dichter in Griechenland, statt des Priesters oder Propheten, zum berufenen Kündler des Göttlichen macht? Mit der Schönheit seines Sagens muß er dafür zeugen, daß eben sie zum Wesen des Göttlichen gehört. In Griechenland hat der Dichter, und er allein, einen eigenen Gottesdienst, den Dienst der Musen. Hesiod erzählt uns selbst, wie ihm am Helikon, als er die Herde weidete, der Musenchor leibhaftig erschienen sei, ihn zum Dichter geweiht und ihm den Mund geöffnet habe, daß er singe vom Anfang aller Dinge und von dem herrlichen Aufstieg der Olympischen Götter. Seine Erzählung gleicht ganz den Berichten von der Berufung berühmter Propheten und verdient nicht weniger Glauben als sie. So ernst und wahr klingen diese Worte.

Der Gedanke heiliger Erwählung des Sängers, der das Göttliche in der Gestalt, die allein ihm gemäß ist, den Menschen vermittelt, geht bekanntlich durch die ganze Antike. In Hölderlins Dichtung setzt er sich allen Ernstes fort und findet seinen erhabensten Ausdruck in den späten Gedichten, wie in der Hymne, die die Geburt der Dichtung mit der Feuergeburt des Gottes Dionysos vergleicht und von den Göttern sagt:

*Erfragst du sie? im Liede wehet ihr Geist,
Wenn es von Sonn' des Tags und warmer Erd
Entwächst, und Wetterern, die in der Luft, und andern
Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit*

*Und deutungsvoller, und vernehmlicher uns
Hinwandeln zwischen Himmel und Erd und unter den Völkern.
Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters.*

»Einen heiteren Gottesdienst« nennt er die Dichtkunst einmal in einem Briefe; und an die »jungen Dichter« wendet er sich mit einem Anruf, der beides vereinigt, die Schönheit und die Götter:

*Lieben Brüder! es reift unsere Kunst vielleicht,
Da, dem Jünglinge gleich, lange sie schon gegärt,
Bald zur Stille der Schönheit;
Seid nur fromm, wie der Griechen war!
Liebt die Götter und denkt freundlich der Sterblichen!*

Wo Schönheit und Götter sind, da ist auch die *Freude*, und da ist auch die *Stille*, von deren Seligkeit die frühen und die späten Gedichte Hölderlins erfüllt sind. Freude ist die Stimmung alles Vollendeten. Auch in der Trauer edeler Seelen ist ein geheimer Glanz, der von der Nähe des Göttlichen zeugt. So erklingt es in Menons Trauerelegie um Diotima, nach ergreifenden Klagen, als Schlußakkord:

*Jal noch ist sie es ganz! noch schwebt vom Haupte zur Soble,
Stillherwandelnd, wie sonst, mir die Athenerin vor.
Und wie, freundlicher Geist! von heitersinnender Stirne
Segnend und sicher dein Strahl unter die Sterblichen fällt,
So bezeugest du mir's, und sagst mir's, daß ich es andern
Wiedersage, denn auch andere glauben es nicht,
Daß unsterblicher doch denn Sorg' und Zürnen die Freude
Und ein goldener Tag täglich am Ende noch ist.*

Die gewaltige Elegie »Brot und Wein«, die das Entschwinden der Götter betrauert, weissagt zum Schluß ihre Rückkehr und tröstet uns mit der Melodie der Freude. Zum Zeichen, daß er dagewesen und wiederkommen werde, ließ

*... der himmlische Chor einige Gaben zurück,
Derer menschlich, wie sonst, wir uns zu freuen vermüchten,
Denn zur Freude, mit Geist, wurde das Größte zu groß
Unter den Menschen und noch, noch fehlen die Starken zu höchsten
Freuden, aber es lebt stille noch einiger Dank.
Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom Lichte gesegnet,
Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.*

Eine göttliche Freude spricht vom Himmel herab zu uns, von der Sonne, von den Sternen. »Beständigkeit«, sagt Diotima zu Hyperion, »haben die Sterne gewählt. Wir stellen im Wechsel das Vollendete dar; in wandelnde Melodien teilen wir die großen Akkorde der Freude.« In frommem Entzücken denkt das Gedicht »Heimkunft« des seligen Gottes und seiner Freude.

*Rubig glänzen indes die silbernen Höhen darüber,
Voll von Rosen ist schon droben der leuchtende Schnee.
Und noch höher hinauf wohnt über dem Lichte der reine
Selige Gott vom Spiel heiliger Strahlen erfreut.
Stille wohnt er allein, und hell erscheint sein Antlitz,
Der Ätherische scheint Leben zu geben geneigt,
Freude zu schaffen, mit uns ...*

Und zum Schluß:

*Wenn wir segnen das Mahl, wen darf ich nennen und wenn wir
Ruhn vom Leben des Tags, saget, wie bring' ich den Dank?
Nenn' ich den Hohen dabei? Unschickliches liebet ein Gott nicht,
Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.*

Wieviel Großes ist in alter und neuer Zeit über die Sternenwelt gesagt worden! Hölderlin weiß von göttlichen Freuden, die ihr Anblick wachruft.

*Und es lehret das Gestirn dich, das
Vor Augen dir ist, und nimmer kannst du ihm gleichen,
Dem Allebendigen, aber von dem
Viel Freuden sind und Gesänge.*

Den Genius Griechenlands hatte der Jüngling einst angerufen:

*Du kommst und Orpheus Liebe
Schwebet empor zum Auge der Welt.*

Hölderlin wußte, was das bedeutet. Orpheus betete zur Sonne und nannte sie Apollon. Das war der alte Sonnengott, der als Olympier die Lichtbahn des Geistes eröffnete. Sein Erwählter war Thales, der Begründer der philosophischen Weltbetrachtung. Pythagoras galt als seine Inkarnation auf Erden. Empedokles hat in ihm die reinste Offenbarung des Göttlichen verehrt. Von seinem Auftrag leitete Sokrates sein ganzes Forschen und Wirken ab. Von Platon glaubte man, daß Apollon ihn erzeugt habe. In Hölderlins Sonnenverehrung setzt sich diese apollinische Religion fort. Mit vielsagendem Hinweis hat er dem Helden seines Romans den Namen des Sonnengottes Hyperion gegeben.

Pythagoras war es, der den gestirnten Himmel »Kosmos« genannt und damit diesem uns so geläufig gewordenen Wort seine Weltbedeutung gegeben hat. Kosmos bedeutet ursprünglich »glanzvolle Ordnung«.

Daher bezeichnet das Wort die bürgerliche und soldatische Ordnung wie auch den weiblichen Schmuck; und so auch das Wort *mundus*, mit dem die Römer es übersetzt haben. Ein Reich heiliger, ewiger Ordnung und Schönheit also ist es, zu dem das beglückte Auge des apollinischen Menschen emporfliegt. Die Sternenschrift des Himmels hat den Pythagoreern die Bedeutung und Würde der Zahl als des Urheimnisses alles Seins geoffenbart. Das Reinste, das Ebenmäßigste, in seiner Klarheit Vollendetste, in seiner Strenge Leichteste und Schönste ist es, was allem Sein zugrunde liegt; eine unhörbare Musik der Gestaltungen und Bewegungen, so wie die tönende Musik mit der Gesetzmäßigkeit ihrer Melodien und Akkorde das Leben und seine Wahrheit zum Sprechen bringt.

Wir sind heute nicht mehr so weit davon entfernt, solche Denkweise zu verstehen. Auch wir ahnen wieder das Unbeschwerte, die reinen Formen im Untergrund alles Naturhaften, das Mathematische, das Klare und Schwebende vor allem Drängenden und Schicksalhaften. Und es gibt schon ein Wachträumen, daß dies Unterste und Anfäng-

lichste zugleich das Oberste und Höchste sein müsse, die aller Schwere und Trübung überhobene Vollendung.

Dem Dichter Hölderlin hat sein Genius dieses Ahnen und Wissen schon bei der Geburt mit ins Leben gegeben. Wenn er von der Freude spricht, scheinen die Höhen und Tiefen der Welt miteinzustimmen und ein Glanz sich über sie zu breiten, wie er einst von den Olympischen Göttern ausging. Sie ist ihm ein Kennzeichen alles Himmlischen und Göttlichen. Und so nennt er auch Christus, der ihm ein Bruder der Olympier ist, den Freudigen:

*Es sahn ihn aber, wie er siegend blickte
Den Freudigsten die Freunde noch zuletzt. (Patmos)*

Die wunderbare Vision des »lächelnden« Gottes, wie oft blitzt sie auf in seinen Dichtungen!

*O nimm
Mich du, und trage deine leichte
Beute dem lächelnden Gott entgegen!*

ruft er am Schluß des Gedichtes »An Eduard« aus. Das Bild des griechischen Ganymed tritt noch deutlicher heraus in dem Gedicht »An den Äther«:

*Auf die Gipfel der Alpen
Möcht' ich wandern und rufen von da dem eilenden Adler,
Daß er, wie einst in die Arme des Zeus den seligen Knaben,
Aus der Gefangenschaft in des Äthers Halle mich trage.*

»Des Äthers Halle«, das ist die Wohnung seliger Götter, von denen Hyperion in seinem »Schicksalslied« singt:

*Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.*

Sind das nicht die Götter Homers, die »Seligen« (μακάρες), die »Leichtlebenden« (ῥεῖα ζῶοντες)? Dies leuchtende und befreiende

Bild ist dem Griechen, trotz zeitweiliger Verdunkelungen, nicht aus der Seele geschwunden, solange seine Götter ihm lebendig waren, und das heißt, solange er selbst geblieben ist, der er war. Ja, erst in nachklassischer Zeit hat die bildende Kunst ihm den vollkommenen Ausdruck gegeben, in Werken, die man einst als den Höhepunkt antiken Schaffens betrachtete. Die jüngste Vergangenheit ist in ihrer Vorliebe für die archaischen und hochklassischen Götterbilder, aus denen eine erhabene Feierlichkeit spricht, blind gewesen für den Zauber der Göttergestalten des 4. Jahrhunderts und glaubte, überlegen lächeln zu dürfen über den religiösen Enthusiasmus, mit dem Winckelmann von dem Apoll von Belvedere und ähnlichen Schöpfungen gesprochen hatte. Es war das letzte Anliegen des vor kurzem verstorbenen Gerhart Rodenwaldt, uns wieder die Augen zu öffnen für die Offenbarung des Göttlichen in diesen Wunderwerken, die das Erhabene als reinen Glanz und ewige Seligkeit vor der anbetenden Menschheit erscheinen ließen. Wie lebendig auch in diesen Zeiten noch das Homerische Gottesbewußtsein, das im eigentlichsten Sinne griechische, gewesen ist, kann uns auch die Tatsache lehren, daß noch Epikur, trotz seines entschiedenen Materialismus, die alten Götter und ihre selige Freiheit anerkennen zu müssen glaubte, weil sie dem geistigen Schauen der Menschen immer gegenwärtig seien.

Homer ist weit entfernt von dem, was wir Optimismus nennen. Wie Hölderlin, so stellt auch er der Seligkeit der Götter das Bild des vergänglichen und in seiner Vergänglichkeit leiderfüllten Menschenlebens gegenüber. »So haben die Götter es gefügt«, sagt Achill am Ende der Ilias zu dem König Priamos, »daß wir in Tränen leben, sie aber trifft kein Leid«. Wo immer Apollon in der Ilias spricht, ist es eine Mahnung, nie zu vergessen, welch ein Abstand ist zwischen dem wohlgegründeten Dasein der Götter und der Hinfälligkeit alles Menschlichen.

Diese fromme Bescheidung schien dem modernen Betrachter trostlos und auf die Dauer unerträglich. Er wandte sein Hauptinteresse den Heilslehren, die nach Homer auftraten, und allem damit Verwandten zu. Hier glaubte er sich in einer seiner eigenen Verdüsterung und Erlösungssehnsucht verwandten Sphäre zu befinden. Damit aber

verlor er den Blick für die entscheidenden Charakterzüge des griechischen Wesens. Hölderlin hat allen jenen Erscheinungen nicht die geringste Beachtung geschenkt. Sein Empedokles spricht von keinem Fluch, der durch urzeitliche Schuld auf dem Menschenleben lastet, und von keinem Weg der Wiedergutmachung und Erlösung, wie der alte Philosoph und Prophet von Agrigent es tut. Hölderlin weiß, daß der echt griechische Weg zur Tragödie führt, in der das Schmerzlichste nicht verleugnet und durch keinerlei Verheißung getröstet wird, aber aus dem Leide selbst eine höhere, ja die höchste Freude hervorleuchtet. Er weiß, daß der griechische Geist, wo er seiner wahren Berufung folgt, groß und frei genug ist, um den Sinn der Welt nicht an dem Maß von Glück und Heil des Menschen zu messen. Daß das Erhabene, das Vollkommene, das Reine und im höchsten Sinne Selig-Heitere *ist*, mehr braucht es nicht zur Rechtfertigung der Welt und der Existenz des Menschen. »Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter«, schreibt die sterbende Diotima an ihren Geliebten.

In der zweiten Hälfte seiner Laufbahn hat Hölderlin das Leid in solcher Tiefe erfahren, daß er es auch in seiner seligen Gottheit wiederfand. »Muß nicht alles leiden?«, ruft Hyperion, nachdem er das Schmerzlichste erlebt hat, aus, »Und je trefflicher es ist, je tiefer! Leidet nicht die heilige Natur? O meine Gottheit! daß du trauern könntest, wie du selig bist, das konnt' ich lange nicht fassen.«

Aber der göttliche Schmerz ist nur eine tiefere und gewaltigere Melodie der Freude. Und an ihm nehmen auch wir Menschen teil, wenn unser Schmerz groß und echt ist, weit hinaus reichend über die Enge der heute so viel berufenen Existenz, in das Unendliche der Welt. Darum kann Hyperion an Diotima schreiben: »Der echte Schmerz begeistert ... Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden der Seele Freiheit fühlen.« Oder ein anderes Mal: »Ich hatt' es nie so ganz erfahren, jenes alte feste Schicksalswort ... daß, wie Nachtigallengesang im Dunkeln, göttlich erst im tiefen Leid das Lebenslied der Welt uns tönt.«

Über den zweiten Teil seines Hyperion hat der Dichter ein Wort aus der griechischen Tragödie gesetzt, das dunkel und hoffnungslos klingt: »Nicht geboren sein ist bei weitem das beste Los ...« So aber

singt der Chor im Oidipus auf Kolonos unmittelbar vor dem großen Augenblick, wo der mit unaussprechlichem Leide geschlagene Oidipus durch den Donner des heiteren Himmels gerufen wird und eine Gottesstimme durch das erhabene »wir« den Menschen mit ihr selbst in eins zusammenfaßt: »Du, Oidipus! was zögern wir zu gehen?« Den Festklang einer göttlichen Freude aus dem tiefsten Leid, der die griechische Tragödie erst ganz zu dem macht, was sie ist, hat keiner so vernommen wie Hölderlin. Davon zeugt sein Epigramm auf Sophokles:

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

Von allen unsern großen Dichtern hat sich Hölderlin am feurigsten und am treuesten zu den Griechen bekannt. Seit er der Führung Schillers entwachsen war und seinen eigenen Weg suchen mußte, hat er nur noch von den Griechen lernen wollen. Ihr Sein und ihre Werke waren das vollkommenste Vorbild, das die menschliche Erfahrung ihm bieten konnte. Und so lebte er als Dichter und als Denker ganz mit den großen Gestalten der griechischen Vergangenheit, knüpfte an die Namen griechischer Götter seine tiefsten Gedanken an, träumte vom Land und Meer und Himmel der Griechen, wie von einer verlorenen Heimat, und schloß sich in der Form seiner Dichtung durchaus an die griechischen Maße an. Daß dies alles seinen Grund nicht in der Freude an schönen Formen und am Glanz der Bilder hatte, daß es kein bloßes Spiel der Anempfindung, aus Mangel an eigener Fülle, war, bezeugt die Sprache dieses Dichters für jeden, der ein Ohr hat. Denn sie ist in allen ihren Wendungen und Melodien der Ausdruck eines unerschöpflichen Reichtums, und vielleicht nirgends so urwüchsig und eigen wie da, wo sie sich der griechischen Welt am nächsten fühlt. Die Wesenverwandschaft muß es also sein, die ihn zu den Griechen geführt und bei ihnen festgehalten hat, weil sein Eigenstes sich im Umgang mit ihnen am lebendigsten entfalten und aussprechen sollte.

Aber freilich, was er verehrte, war das Griechentum, wie er es sah; und so müssen wir fragen, von welcher Seite es sich ihm dargestellt, mit welchen Eigenheiten seines Wesens es ihm ans Herz gegriffen hat. Denn die oberflächliche Skepsis, die uns einreden will, daß der geniale Mensch nur sich selbst in die Vergangenheit hineindichtete, verdient keine ernstliche Widerlegung. Sie glaubt an eine Erkenntnis aus bloßem Verstande, der, ohne sich auf ein Sein zu gründen, mit Hilfe der Logik allein sich des Seins bemächtigen könnte. Wer aber überzeugt ist, daß der Mensch nur in dem Maße wahrhaft erkennt,

als er selbst wesenhaft ist, der wird mit der größten Aufmerksamkeit auf einen Dichter hören, der sein Leben im Anschauen der Antike verbracht hat, nicht um das Einzelwissen durch ihn zu bereichern, sondern damit der Blick groß und weit genug werde zur Erfassung des Ganzen. Denn der Dichter, wofern er diesen Namen im vollen Sinn verdient, steht dem Sein der Welt unmittelbar gegenüber; und so hat er auch ein Organ für das, was nicht aus dem Zufälligen, sondern aus Urgründen des Seins hervorgegangen ist. Wenn man also nach dem Göttlichen, das die Griechen verehrt haben, fragt, welche Stimme sollte eher gehört werden als die Hölderlins? Wenn er uns auch nur von einer einzigen Seite aus in diese göttliche Welt blicken läßt, wenn er uns das Ohr auch nur für ein einziges Thema der göttlichen Symphonie erschließt, so haben wir Unschätzbare gewonnen: wir sind heimisch geworden in einem Seinsreiche, zu dem die rationale Wissenschaft mit all ihrem Sammeleifer und mit ihren scharfsinnigsten Kombinationen keinen wirklichen Zugang findet.

Den lebendigen Geist eines großen Menschen kann man nur verstehen, wenn man von ihm selbst lernt, d. h. die Wahrheit, die er begriffen hat, erkennt. So versteht man Hölderlin erst dann, wenn man sein Bekenntnis zu den Göttern Griechenlands als ein Wissen versteht, ein Wissen von dem Sein der Welt, das aus diesen Göttern mit der Stimme der Wahrheit spricht. Man kann diesen Dichter also nicht verstehen, wenn man nicht zugleich in allem Ernst und mit allen Kräften um das Verständnis der griechischen Ideen selbst ringt. So hoch liegt unsere Aufgabe über der Methode und dem Ziel einer bloß literarhistorischen Untersuchung. Darum werden wir auch bei Hölderlin allein nicht stehen bleiben können. Jede gründliche Fragestellung führt mit Notwendigkeit über ihren ursprünglichen Gegenstand hinaus. Was Hölderlin erkannt und besessen hat, wird uns die Augen öffnen für das, was ihm fremd bleiben mußte. Und so ist es möglich, daß sich uns die griechische Götterwelt, nachdem wir einen echten Zugang zu ihr gefunden haben, schließlich in der ganzen Weite und Tiefe auftun wird.

Wenn wir Hölderlins Dichtungen mit denen der anderen Großen vergleichen, so bemerken wir, daß alle gewissermaßen auf denselben Ton gestimmt sind, der zwar auch bei den anderen hin und wieder

anklingt, hier aber durchgehend der herrschende ist. Neben seinen Versen erscheinen alle anderen, selbst da, wo sie sich zur Frömmigkeit erheben, profan. Wenn man sich hier eines christlichen Ausdrucks bedienen dürfte, möchte man sagen, sie wären weltlich. Aber auf solche Weise würde man Hölderlin ganz mißverstehen. Er wendet sich von dieser Welt nicht ab; »Natur« ist für ihn der höchste Name. Aber diese Natur, die unseren Sinnen begegnet, hat für ihn eine Heiligkeit, von der die andern nichts zu wissen scheinen. Sie fühlen ein Unendliches und Ewiges in ihr, sie ahnen einen Gott, dessen Kraft und Geist sie lebendig durchdringt; aber Hölderlin ist einzig in der Unmittelbarkeit, mit der das Göttliche aus ihren Elementen und Gestalten zu ihm spricht. Und eben hier scheint er mit den Griechen verwandt. Nicht die Einkehr in die Herzens- und Gewissenstiefe ist es, die ihn vor das Auge der Gottheit führt, nicht die Gerechtigkeit oder das Erbarmen, oder die Liebe, sondern das Große und Herrliche, das sich draußen vor uns ausbreitet, so weit wir zu sehen und zu hören vermögen. In dieser Sichtbarkeit erkennt er, gleich den Griechen, das Urgöttliche. Mit dieser Gesinnung ist er entschieden heidnisch. Der Unterschied zwischen dem christlichen und dem heidnischen Denken ist, wie Schelling (Philos. d. Myth. I 2, S. 467f.) treffend bemerkt, in dem berühmten Apostelwort klar ausgesprochen (1. Kor. 7, 31): παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, »die Gestalt dieser Welt vergeht«. Unsere Welt ist also das Vergängliche im Gegensatz zum Ewigen, sie kann nicht die Erscheinung des Urgöttlichen sein und ist keiner religiösen Verehrung würdig, die ja das Christentum von jeher als »Kreaturverehrung« auf das schärfste verdammt hat. Gegen die Lehre, daß das wahrhaft Göttliche nicht in der Natur zu suchen sei, sondern jenseits aller Gestalt und Sinnenfälligkeit, hat sich auch Goethe des öfteren mit lebhaftem Protest gewandt. In einem Brief an Jacobi vom 10. Mai 1812 nimmt er geradezu Partei für die ephesischen Künstler, von denen die Apostelgeschichte Kap. 19 erzählt, sie hätten gegen die Predigt des Apostels Paulus einen Aufruhr erregt, weil seine Lehre, »daß keine Götter seien, die mit Händen gemacht werden«, ihren Beruf und zugleich das Ansehen des altherwürdigen Artemisheiligtums schädige. »Ich bin nun einmal«, schreibt er, »einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und

Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will.« Und mit deutlichem Bezug auf die Naturhaftigkeit des göttlichen Wesens, das er verehrt, spricht er sich in dem gleichzeitig entstandenen Gedicht »Groß ist die Diana der Epheser« aus:

*Da hört er (nämlich der ephesische Goldschmied)
denn auf einmal laut
Eines Gassenvolkes Windesbraut,
Als gäb's einen Gott so im Gehirn,
Da! hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen.
Der alte Künstler horcht nur auf,
Läßt seinen Knaben auf den Markt den Lauf,
Feilt immer fort an Hirschen und Tieren,
Die seiner Gottheit Kniee zieren,
Und hofft, es könnte das Glück ihm walten,
Ihr Angesicht würdig zu gestalten.*

Goethe hat sich zuweilen selbst als Pantheisten bezeichnet. Gott, als der Unendliche und Eine, ist in der Natur, und die Natur ist in ihm. Nur der Dichter und Künstler sieht die Wirklichkeit in einer Vielzahl göttlicher Gestalten. So schreibt er wenige Monate nach dem eben Angeführten an denselben Jacobi (6. Januar 1813): »Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.« Hier wird der Unterschied von Hölderlin, bei aller sonstigen Verwandtschaft, ganz deutlich. Sein Wesen hat nur eine einzige Richtung, in der die Kräfte des

Dichtenden, des Erkennenden und des Wollenden gesammelt sind. Die göttlichen Gestalten seiner Dichtung sind durchaus kein Erzeugnis künstlerischer Phantasie und Gestaltungskraft, sondern echte Offenbarungen aus der Wahrheit des Seins. Wenn auch über allen ein Höchstes thront, das er den »Vater« nennt, oder den »Geist«, oder noch lieber, um ganz im Anschaulichen zu bleiben, »die Natur«, so ist doch die Welt voll von Göttern, an deren Realität er nicht zweifelt. Mit jedem von ihnen ist es voller Ernst, und der unendliche Geist oder Vater selbst wäre erzürnt, wenn man einem dieser Lebendigen die frömmste Ehrfurcht versagte. So klagt der Dichter sich selbst der Untreue an, wenn sein Herz »zu sehr« an Christus hängt, weil die anderen dadurch verkürzt werden.

Und jetzt ist voll

*Von Trauern meine Seele,
Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst,
Daß, dien' ich einem, mir
Das andere fehlet.*

*Ich weiß es aber, eigene Schuld
Ist's! Denn zu sehr,
O Christus! häng' ich an dir,
Wiewohl Herakles Bruder.*

*Und kühn bekenn' ich, du
Bist Bruder auch des Eviars, der
An den Wagen spannte*

Die Tiger und hinab

Bis an den Indus

Gebietend freudigen Dienst

Den Weinberg stiftet und

Den Grimm bezähmte der Völker. (Der Einzige)

So wenig sind also Herakles und Dionysos und die anderen, die hier nicht ausdrücklich genannt werden, bloß dichterisches Ergötzen, daß es sündhaft ist, sie über der Liebe zu Christus zu vergessen.

*Denn Opfer will der Himmlischen jedes,
Wenn aber eines versäumt ward,
Nie hat es Gutes gebracht.*

(Patmos)

Der Höchste selbst, »der Vater«, hat es so gewollt.

*Denn nimmer herrscht er allein.
Und weiß nicht alles. Immer stebet irgend
Eins zwischen Menschen und ihm.
Und treppenweise steigt
Der Himmlische nieder.*

(Der Einzige)

Und so sollen wir

*so viel herangewachsen
Der Feste sind, sie alle feiern und nicht
Die Götter zählen, Einer ist immer für alle.*

(Versöhnender, der du nimmergeglaubt)

Daß diese Götter, weit entfernt, einem übersinnlichen Jenseits anzugehören, mit dem Sein der elementaren Natur und der Sinnfälligkeit des Weltgeschehens verbunden sind, bezeugen Hölderlins Gedichte oft genug und ganz unmißverständlich. Ja, es sind die natürlichen Kräfte und Substanzen, deren er, namentlich in den Werken der letzten Periode, mit frommem Schauer gedenkt. Er rechnet sie dem Göttlichen zu und neigt sich tief vor dem Geiste heiligster Offenbarung, der aus ihnen weht.

*Des Göttlichen aber empfangen wir
Doch viel. Es ward die Flamm uns
In die Hände gegeben und Boden und Meersflut.
Denn menschlicherweise, nimmermehr
Sind jene mit uns die fremden Kräfte vertraut,
Und es lebet das Gestirn dich, das
Vor Augen dir ist, und nimmer kannst du ihm gleichen,
Dem Allebendigen, aber von dem
Viel Freuden sind und Gesänge.*

(Versöhnender)

*Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,
Ist offenbar erst jetzt,
Und die uns lächelnd den Acker gebaut,
In Knechtsgestalt, sie sind bekannt, die
Allebendigen, die Kräfte der Götter.*

*Erfragst du sie? im Liede webet ihr Geist,
Wenn es von Sonn' des Tags und warmer Erd
Entwächst, und Wettern, die in der Luft, und andern
Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit
Und deutungsvoller, und vernehmlicher uns
Hinwandeln zwischen Himmel und Erd und unter den Völkern.*

(Wie wenn am Feiertage)

Die Welt ist also voll von Göttlichem, das sich nicht nur als unendlicher Geist oder Vater offenbart, sondern, je erleuchteter wir sind, um so deutlicher aus den Erscheinungen der Natur als Göttervielfalt zu uns spricht; wir sollen sie in allen ihren Gestalten ehren, ohne eine zu vergessen, und uns nicht mit eigenwilliger Ausschließlichkeit nur dem Höchsten, Allumfassenden zuwenden wollen, der doch eben durch diese Mittelstufen zu uns herabsteigt. Damit scheinen wir der polytheistischen Religion der Griechen recht nahe gekommen zu sein. Auch hier ist die Zahl der Götter, durch die die Wirklichkeit ihr Tiefstes offenbart, groß, ja im Grunde grenzenlos, und auch hier ist Einer der Höchste, dessen Geist die ganze Welt durchdringt, so daß die vielen größeren und kleineren Götter, bei all ihrem Stolz, im letzten Grunde als seine Mittler angesehen werden könnten. Und doch ist der Unterschied zwischen dem Glauben Hölderlins und dem griechischen ungeheuer groß.

Seine Dichtung macht uns den Polytheismus vertrauter als irgend eine andere; wir glauben seinen Worten, daß Götter sind. Aber sind wir damit den Göttern Griechenlands näher gekommen, den hohen Gestalten, deren Glanz die griechische Dichtung von Homer bis zu den Tragikern erfüllt, vor deren Marmorbildern wir mit immer neuer Ergriffenheit stehen, als spräche die Würde und Schönheit des Seins selbst zu uns, bis wir uns traurig abwenden, weil wir erkennen, daß wir schließlich doch keinen Zugang zu dieser Welt haben und auf die Frage nach ihrer Realität verstummen müssen? Wo finden wir diese Götterwesen bei Hölderlin? Erscheinen sie irgendwo bei ihm mit den Charakterzügen der echten Olympier, so daß wir an sie glauben, so wie wir angesichts eines vollkommenen griechischen Götterbildes unbewußt glauben und so gerne recht von Herzen glauben möchten? Er nennt mehrere von ihnen mit Namen – aber sind sie es selbst?

In dem Hymnus »Der Einzige« gedenkt er der Verzauberung, in der ihn die griechische Götterwelt hält:

*Denn wie in himmlische
Gefangenschaft verkauft
Dort bin ich, wo Apollon ging
In Königsgestalt,
Und zu unschuldigen Jünglingen sich
Herabließ Zeus und Sohn' in heiliger Art
Und Töchter zeugte
Der Hobe unter den Menschen.*

Diotimas Bild weckt in ihm die Erinnerung und den Glauben an Apollon und die Musen:

*Götter wandelten einst bei Menschen, die herrlichen Musen
Und der Jüngling, Apoll, heilend, begeisternd wie du.
Und du bist mir wie sie ...*

Herakles, den die späten Hymnen ehrfürchtig nennen (4, 187), ist als der Sieger, der sich die Krone der Unsterblichkeit und Göttlichkeit erstritten hat, das Entzücken des jugendlichen Dichters (s. die Gedichte »An Herkules« und »Der Jüngling an die klugen Ratgeber« in der ersten Fassung 2, 464).

Am häufigsten nennt er den *Dionysos* oder Bacchus. Er sieht ihn in der leuchtenden Gestalt des Triumphators über die Völker, die er mit der heiligen Kraft des Weines zu höherem Leben aufweckt. So in den vorhin angeführten Worten des Gedichts »Der Einzige« (4, 188). So wird er ihm zum Gleichnis und Vorbild des Dichters:

*Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts
Triumph, als allerobernd vom Indus her
Der junge Bacchus kam, mit heiligem
Weine vom Schlafe die Völker weckend.*

*O weckt, ihr Dichter! weckt sie vom Schlummer auch,
Die jetzt noch schlafen, gebt die Gesetze, gebt
Uns Leben, siegt, Heroen! ihr nur
Habt der Eroberung Recht, wie Bacchus.*

(3, 4 mit Erweiterung 4, 145)

Am Ende des Gedichtes »Brot und Wein« (4 124f.) wird der wunder-same Gott durch die Gabe, die er uns hinterließ und die wir in der kirchlichen Eucharistie mit dem Brot, der Frucht der Erde und des Lichtes, zusammen genießen, zum Bürgen, daß die entschwundenen Götter einst wiederkommen werden.

Damit ist die Reihe der griechischen Götter, die in Hölderlins Gedichten auftreten, so gut wie geschlossen. Vergleichen wir damit die zahllosen Namen antiker Gottheiten in der Dichtung des 18. Jahr-hunderts, vor allem bei Schiller, so ist der Unterschied außerordent-lich groß. Der leidenschaftlichste Anhänger der griechischen Welt ist weitaus am sparsamsten mit dem Aussprechen griechischer Götter-namen. Man wundert sich zunächst darüber, aber das Gegenteil wäre erstaunlicher. Die griechischen Götter sind für Hölderlin ja nicht bloß reizvolle Allegorien oder Traumgestalten aus dem »holden Blütenalter der Natur« (um mit Schiller zu reden), von dem »nur in dem Feenland der Lieder« noch eine Spur lebt. Er glaubt von ganzem Herzen an sie und kann ihre Namen nur mit dem Schauer frommer Ehrfurcht aussprechen. Sie haben das in Nacht sinkende Menschen-geschlecht zwar verlassen, aber nicht ohne den Trost, daß sie wieder-kehren werden.

*Nämlich, als vor einiger Zeit, uns dünket sie lange,
Aufwärts stiegen sie all, welche das Leben beglückt,
Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen,
Und das Trauern mit Recht über der Erde begann,
Als erschienen zuletzt ein stiller Genius, himmlisch
Tröstend, welcher des Tags Ende verkündet und schwand,
Ließ zum Zeichen, daß einst er dagewesen und wieder
Käme, der himmlische Chor einige Gaben zurück ...* (4, 124)

Dem Dichter künden sie sich schon jetzt. Ja, der Höhenweg des Genius ist ein Weg zu ihnen und unter ihren Augen. Ein schon einmal angeführtes Gedicht ruft der geliebten Diotima zu (3, 48):

*Laß uns leben, o du, mit der ich leide, mit der ich
Inmig und gläubig und treu ringe nach schönerer Zeit.
Sind doch wir's! Und wüßten sie noch in kommenden Jahren
Von uns beiden, wenn einst wieder der Genius gilt,*

*Sprächen sie: Es schufen sich einst die Einsamen liebend
Nur von Göttern gekannt ihre geheimere Welt.
Denn die Sterbliches nur besorgt, binab in den Orkus
Sank die Menge, doch sie fanden zu Göttern die Bahn,
Sie, die, inniger Liebe treu und göttlichem Geiste
Hoffend und duldend und still über das Schicksal gesiegt.*

Je ernster er es aber mit diesen Göttern meint, um so wichtiger ist die Frage für uns, wer sie denn in Wahrheit sind. Sie tragen griechische Namen – dürfen wir aber ohne weiteres die griechischen Götter in ihnen wiedererkennen? Wer so fragt, muß bald genug die Beobach-tung machen, wie viel ihnen von dem, was den großen Göttern Griechenlands eigen ist, fehlt. Gewiß, es sind vollkommene Gestalten, vom Glanz der Jugend und Schönheit umleuchtet, ganz unähnlich der furchtbaren, richtenden und strafenden Majestät, mit der das Göttliche anderen Völkern erschienen ist, ja, so möchte man sagen, über diese Strenge hoch erhaben, selige Blüten der in ihr höchstes Sein ver-klärten Natur. Insofern sind sie den echten griechischen Göttern auf das nächste verwandt, diese lächelnde Vollendung und Freiheit haben sie von ihnen, und das ist wahrhaftig viel!

*Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.
Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Kusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.
(Hyperions Schicksalslied)*

Wer möchte nicht hier, wenn irgendwo im Denken und Dichten der neueren Zeit, das Bild der θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες, der »leicht lebenden Götter« Homers wiederfinden! »So haben's die Götter den armen Menschen bestimmt, kummervoll zu leben; sie selbst aber trifft kein Leid«, sagt Achilleus zu dem bemitleidenswerten Priamos (Il. 24, 525). Und wirklich hat man sich durch den Zauber der Gestalten verführen lassen, die Griechengötter Hölderlins für dieselben zu halten wie die Olympier. Sehen wir aber genauer zu, so zeigt schon der kleine Kreis namentlich genannter Götter, von welcher Art das Göttliche ist, das Hölderlin unter den griechischen Namen meint und verehrt. Auffällig ist schon, daß die weiblichen Gottheiten überhaupt fehlen; denn von den gelegentlich genannten Musen dürfen wir absehen. Wo ist Artemis, wo Aphrodite, wo die königliche Hera, vor allem aber, wo ist Athene, von der man sagen kann, daß sie das Ideal griechischer Klarheit und Kraft am vollkommensten ausdrückt? Mit welchem Entzücken hat Nietzsche ihr Bild angeschaut! »Der Darstellung des letzten Menschen«, sagt er, »das heißt, des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen; vielleicht aber haben die Griechen, im Ideal der Athene, am weitesten von allen bisherigen Menschen den Blick geworfen« (Menschliches, Allzumenschliches 3, 98). Hölderlin liebte eine Frau, deren Schönheit ihm wie eine Botin aus Griechenland, ja aus dem griechischen Götterhimmel selbst erschien. Seit er sie gesehen, hat er nur noch in griechischen Formen gedichtet. Ist es nicht merkwürdig, daß ihn die sublimen Weiblichkeit, so wie die Olympische Religion allein und keine sonst in der Welt sie kennt, nie mit dem Hauch des Göttlichen berührt zu haben scheint? Aber auch bei den männlichen Gottheiten, die er nennt, müssen wir uns von einer ähnlichen Unempfänglichkeit für das eigentlich Griechische der Idee überzeugen. Bei Zeus, der gelegentlich in mythischer Erinnerung auftaucht, brauchen wir nicht zu verweilen. Apollon erscheint in den oben angeführten Versen neben dem Musenchor als heilender und begeisternder Gott. Aber nach Zeugnissen dafür, daß sein Bild den Dichter viel und ernstlich beschäftigt hätte, sucht man vergeblich. Am häufigsten und mit der größten Ehrfurcht nennt er Herakles und Dionysos. Der erste begeistert ihn als das göttliche Ideal von Kampf, Sieg und Unsterblichkeit, Dionysos als der Weingott,

der durch heilige Trunkenheit erleuchtet. Aber das sind gerade diejenigen, die in der Olympischen Religion keine oder eine ganz untergeordnete Stelle haben. Der uralte Dionysos, in dessen rätselhafter Gottheit sich Leben und Tod, Jubel und Klage, Weisheit und Wahnsinn verschmelzen, ist den echten Olympiern zuerst ganz fremd gewesen. Er war zu innig mit dem Element und dem Elementaren verbunden, um mit solchen Göttern gleichen Rang beanspruchen zu dürfen. Und hier wird der Unterschied des Hölderlinschen Götterglaubens von dem griechischen plötzlich ganz klar. Die Götter, die er meint, mit welchen Namen er sie auch bezeichnen mag, sind im eigentlichen Sinne *Naturgötter*. Nie klingt der Ton seiner Frömmigkeit so tief und so heilig, wie wenn er vom Sonnengott spricht, vom Vater Äther, von der Mutter Erde, von den ewigen Gestirnen und vom Meergott. Es könnte scheinen, als wäre er hier ganz einig mit den Griechen. Bei Homer verträgt sich die Heiligsprechung der Natur – der »heilige« Tag, das »heilige« Dunkel, die »heiligen« Flüsse usw. – sehr wohl mit der Verehrung der Olympischen Götter. In der Tragödie hören wir oft in Augenblicken tiefer Not den Anruf an Äther, Sonne, Erde, Meer und Ströme, an das Älteste und Ehrwürdigste der Welt, die letzte Zuflucht des geängstigten Menschenherzens. Und doch setzt hier die Religion der Olympischen Götter, also das griechische Empfinden in seiner eigentümlichen Bestimmtheit, eine bedeutsame Grenze: Sonne und Gestirne in den Formen des Gottesdienstes zu verehren ist dem Griechen so fremd, daß er eben dies als Hauptunterschied zwischen sich und den fremden, »barbarischen« Nationen bezeichnet. Und wenn man den engen Kreis der um Zeus versammelten Göttergemeinschaft mit den mehr oder weniger fernstehenden Gottheiten vergleicht, so ist es immer das Naturhafte, auf das Elementare im weitesten Sinn Bezogene, was den Charakter der letzteren bestimmt.

Und eben dieser Gestalt des Göttlichen, der Naturgestalt, ist Hölderlin mit ganzer Seele hingegeben. Ein Beispiel aus vielen, das aber besonders deutlich ist, weil es ausdrücklich von Göttern spricht und antike Namen verwendet, das wahrscheinlich in der Frankfurter Zeit entstandene »Da ich ein Knabe war« (2, 47), möge hier stehen:

*Da ich ein Knabe war,
 Retter' ein Gott mich oft
 Vom Geschrei und der Rute der Menschen,
 Da spielt' ich sicher und gut
 Mit den Blumen des Hains,
 Und die Lüftchen des Himmels
 Spielten mit mir.*

*Und wie du das Herz
 Der Pflanzen erfreust,
 Wenn sie entgegen dir
 Die zarten Arme strecken,*

*So hast du mein Herz erfreut
 Vater Helios! und, wie Endymion,
 War ich dein Liebling,
 Heilige Luna!*

*O all ihr treuen,
 Freundlichen Götter!
 Daß ihr wüßtet,
 Wie euch meine Seele geliebt!*

*Zwar damals rief ich noch nicht
 Euch mit Namen, auch ihr
 Nanntet mich nie, wie die Menschen sich nennen,
 Als kennten sie sich.*

*Doch kann' ich euch besser
 Als ich je die Menschen gekannt,
 Ich verstand die Stille des Äthers,
 Der Menschen Worte verstand ich nie.*

*Mich erzog der Wohllaut
 Des säuselnden Hains
 Und lieben lern' ich
 Unter Blumen.*

Im Arme der Götter wuchs ich groß.

So sehr sich also Hölderlins Verhältnis zu den griechischen Göttern von dem Schillers und anderer Dichter durch den tiefen Ernst unterscheidet, mit dem er von ihnen spricht, so wenig er am Polytheismus der Griechen, nach Goethes Art, ein bloß künstlerisches Gefallen finden kann, so ist er doch allen großen Geistern unserer klassischen und nachklassischen Zeit darin ganz gleich, daß ihm die Göttergestalten des Olymp in ihrer wesenhaften Bestimmtheit wenig oder nichts bedeuten. Je höher sie sich über die Unmittelbarkeit des Naturhaften erheben, und das heißt: je entschiedener sie griechische Götter sind, um so mehr entschwinden sie seinem Blick, wie dem aller anderen. Und umgekehrt, je ausgesprochener die griechische Frömmigkeit dem Heiligtum der elementaren Natur dient, um so wärmer wird die Teilnahme an ihr bei Hölderlin so gut wie bei Goethe. Dieser dem griechischen verwandte Sinn für das göttliche Weben in der Natur, dem die Wundergestalten des griechischen Naturmythos so oft wieder lebendig werden, hat sich wohl nie mit solcher Schönheit und Wahrheit, aus den Urtiefen eines gemeinsamen Wissens, ausgesprochen wie in der Klassischen Walpurgisnacht des II. Faust. Hier sind Erde, Wasser und Luft von griechischen Geistern bevölkert, Meer und Himmel reden wieder die wissende Sprache des Mythos, und der beglückende Glanz aller Dinge scheint die Nähe der Helena zu verkünden. Aber hier sind keine Götter, sondern lauter Naturgeister. Die ewige Liebe und Schönheit offenbart sich nicht als Aphrodite, sondern als Galatea. Man denke sich einmal den Versuch – kein neuerer Dichtergeist, auch der größte nicht, vermöchte ihn auszuführen –, an Stelle der Galatea die Göttin, Aphrodite, in der Muschel durch die Meereswellen vorübergleiten zu lassen – wie bei einem Sonnenaufgang mitten in der lieblichsten Mondnacht wäre plötzlich alles ins Ungeheure umgewandelt, das süße Lächeln der geisterhaften Zärtlichkeit zum Flammenblick der Ur-Liebe, die eine Welt und alles ist, und dennoch siegreich-klare, anbetungswürdig-entzückende Gestalt. Nur ahnungsweise, wenn wir uns erinnern, wie uns zuweilen der Blick einer echten griechischen Gottheit getroffen, können wir uns einen solchen weltverwandelnden Aufbruch der Herrlichkeit erträumen – und der dämonische Zauber der Wundermacht auf den Pharsalischen Feldern verschwebt wie eine rührende Erinnerung. Der

Abstand ist unendlich. Von den Naturgeistern, so wunderbar sie auch sein mögen, führt kein Weg zu Göttern. Sie, die Götter, gehören einer anderen Kategorie des Seins an. Aber Helena ist mit ihnen verwandt. Von ihr redet die Klassische Walpurgisnacht wie im Traum und kündigt mit allen Schönheiten ihre Vollkommenheit an. Wenn in der Goetheschen Dichtung die Götter auch nicht erscheinen können, die Natur wäre nicht so heilig verklärt, nicht so geistreich-lebendig, wenn die großen Götter nicht wären, sie, die sich den Griechen als Olympier geoffenbart haben. Auch die erhabene Frömmigkeit, mit der das klassische Griechentum – davon war schon im Vorhergehenden (S. 124; 129) die Rede – das Göttliche in der ganzen Natur verehrt, wäre so nicht möglich gewesen, wenn nicht die Lichtgestalten der Olympischen Götter einmal durch diese Welt gewandelt wären. Das werden wir später erst ganz verstehen lernen.

So lassen die Götter sich auch da noch ahnen, wo sie schon ferner gerückt oder gar längst verschwunden sind. Denn verschwunden sind sie für Goethe und alle anderen, um so gewisser, möchte man sagen, je häufiger sie ihre Namen nennen, oder vielmehr mit ihnen spielen. In gewissem Sinne freilich macht auch hier das ungeheure Ausmaß Goethes eine Ausnahme, die wohlverdiente, in ernsthafterer Erwägung gezogen zu werden. Eine griechische Gottheit ist ihm in den Gewittern seiner jugendlichen Genialität einmal nahe getreten, damals, als er seine Prometheusgestalt erschuf. Das Bewußtsein schöpferischen Tuns erkannte auch die helfende und mitwirkende Göttin nach griechischer Art, und neben dem Bildner Prometheus stand Athene nicht anders als neben einem ihrer Lieblinge bei Homer. Ja, man kann das echt Homerische Verhältnis zwischen dem Mann und seiner göttlichen Bundesgenossin nicht wahrer und schöner aussprechen, als es Prometheus der Minerva gegenüber tut:

*Und du bist meinem Geist
Was er sich selbst ist;
Sind von Anbeginn
Mir deine Worte Himmelslicht gewesen!
Immer als wenn meine Seele spräche zu sich selbst,
Sie sich eröffnete*

*Und mitgeborne Harmonien
In ihr erklängen aus sich selbst:
Das waren deine Worte.
So war ich selbst nicht selbst,
Und eine Gottheit sprach,
Wenn ich zu reden wäbnte,
Und wäbnt ich, eine Gottheit spreche,
Sprach ich selbst.
Und so mit dir und mir
So ein, so innig
Ewig meine Liebe dir!
Minerva.
Und ich dir ewig gegenwärtig!*

Aber so nahe ist ihm nur diese eine getreten, sie, die ja auch in der Homerischen Religion die immer Nahe ist. Im übrigen ist Goethe dem Göttlichen, das in den Olympiern Gestalt fand, so wenig zugeneigt, daß er mit ganzer Entschiedenheit für die von ihnen gestürzten Titanen Partei nimmt. Sein Prometheus ist ein ungeheurer Protest gegen die Unterwerfung unter persönliche Götter als Herren der Welt und des Menschen; und dieser titanische Trotz, der sich auch in anderen Jugendwerken regt, ist noch in der Spätzeit bei ihm fühlbar. Sehr zum Schaden unseres Verständnisses hat man neuerdings die Bedeutung seines Selbstzeugnisses abzuschwächen gesucht, um an die Stelle der gewaltigen, ja schauerlichen Einsamkeit der Herausforderung ein vielen gemeinsames Bekenntnis des Dichterstolzes zu setzen. Wie viel besser wäre es gewesen, die Spur dieser grandiosen Selbstgenugsamkeit, die sich den Titanen verwandt fühlt, durch seine ganze Geisteswelt, die schöpferische wie die erkennende, hindurch zu verfolgen und zu erfahren, wie ein Stück uralten Griechenglaubens im Geiste der neuen Zeit neu wieder aufleben kann. Denn wahrhaftig, der Kampf zwischen Göttern und Titanen, der uns absolut nichts mehr anzugehen scheint, wird durch Goethe auf einmal wieder wahr und ein Stück unseres eigenen Seins. Hier seine persönliche Rückerinnerung an die Stimmung der Werther- und Prometheuszeit (Aus meinem Leben, 15. Buch): An wen wir uns auch in der Not unseres Werdens

halten und anlehnen mögen, immer ist doch »das Final, daß der Mensch auf sich zurückgewiesen wird, und es scheint, es habe sogar die Gottheit sich so zu dem Menschen gestellt, daß sie dessen Ehrfurcht, Zutrauen und Liebe nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringenden Augenblick, erwidern kann ... Indem ich mich also nach Bestätigung der Selbständigkeit umsah, fand ich als die sicherste Base derselben mein produktives Talent. Es verließ mich seit einigen Jahren keinen Augenblick ... Wie ich nun über diese Naturgabe nachdachte und fand, daß sie mir ganz eigen angehöre und durch nichts Fremdes weder begünstigt noch gehindert werden könne, so mochte ich gern hierauf mein ganzes Dasein in Gedanken gründen. Diese Vorstellung verwandelte sich in ein Bild, die alte mythologische Figur des *Prometheus* fiel mir auf, der, abgesondert von den Göttern, von seiner Werkstätte aus eine Welt bevölkerte. Ich fühlte recht gut, daß sich etwas Bedeutendes nur produzieren lasse, wenn man sich isoliere ... Indem ich nun ... die Hilfe der Menschen abzulehnen, ja auszuschließen hatte, so sonderte ich mich, nach Prometheischer Weise, auch von den Göttern ab, um so natürlicher, als bei meinem Charakter und meiner Denkweise Eine Gesinnung jederzeit die übrigen verschlang und abstieß.« Und nach einigen Worten über die Prometheusdichtung: »Doch auch die Kühneren jenes Geschlechts, Tantalus, Ixion, Sisyphus, waren meine Heiligen. In die Gesellschaft der Götter aufgenommen, mochten sie sich nicht untergeordnet genug betragen, als übermütige Gäste ihres wirtlichen Gönners Zorn verdient und sich eine traurige Verbannung zugezogen haben. Ich bemitleidete sie; ihr Zustand war von den Alten schon als wahrhaft tragisch anerkannt, und wenn ich sie als Glieder einer ungeheuren Opposition im Hintergrunde meiner Iphigenie zeigte, so bin ich ihnen wohl einen Teil der Wirkung schuldig, welche dieses Stück hervorzubringen das Glück hatte.«

Lessing hat noch den Monolog des Prometheus, ohne den Verfasseramen, kennen gelernt und in ihm den Protest gegen das göttliche Weltregiment verstanden und anerkannt. Aber man protestiert nicht so leidenschaftlich gegen etwas, an dessen Realität man gar nicht glaubt. Der Titanentrotz wäre eine lächerliche Maske, wenn er nichts weiter im Sinne hätte als die Bekämpfung eines frommen Wahnes.

Wo kein Zeus ist, gibt es auch keine himmelstürmenden oder einsam grollenden Titanen. Mag sich Lessing mit philosophischer Aufklärung begnügt haben, in dem jungen Goethe war das Zürnen der eingeborenen Urkraft zu mächtig, als daß er die Existenz des großen Gegenspielers nicht gefühlt hätte.

Der junge Goethe also – das ist denkwürdig genug! – hat zu der Gestalt der griechischen Gottheit einen Standpunkt eingenommen, der von dem griechischen nicht durchaus verschieden ist. Er sieht sie gewissermaßen von den Titanen, ihren Erzfeinden, aus, auf deren Seite er selbst steht. Und so sieht er nur den Anspruch unbedingter Herrschaft, in dem alle Götter einig sind, und ihr König Zeus wird ihm zum Repräsentanten der Idee des persönlichen Weltherrschers überhaupt. Die bestimmte Idee der Olympischen Göttergestalten hat ihn kaum berührt, und noch weniger die anderen, die nicht wenigstens vom Titanischen aus einen Blick auf sie werfen konnten.

Es ist eine erstaunliche Tatsache, mit der wir uns aber abfinden müssen, daß unsere klassische Epoche, die doch mit einem gewissen Rechte als eine deutsche Renaissance des Griechentums gilt und dem folgenden Jahrhundert die Leidenschaft für die Antike einpflanzte, das Größte, zu dem die Griechen den Blick erhoben haben, den Sonnenaufgang ihrer Geisteswelt, die Olympischen Götter, nicht sehen oder jedenfalls in kein Verhältnis zu ihnen kommen konnte. Von jener Erscheinung der Athene in der Prometheusdichtung des jungen Goethe abgesehen, finden wir nirgends eine Spur des Verständnisses für die siegreiche Klarheit und Wahrheit, in der Gestalten wie die Gestalt eines Apollon stehen; und wenn Goethe im Helenadrama des II. Faust den Euphorion mit dem neugeborenen Hermes vergleicht und uns mit der Erzählung der Wunder des kleinen Schelmen entzückt, wird es uns nur umso fühlbarer, daß der Gott in seiner olympischen Hoheit, der all diese Verwegenheiten und Zauberkünste vertritt und dennoch erhaben ist, bei ihm gänzlich fehlt. Das Dämonische, das dem Wirken gewisser griechischer Götter anhaftet, mochte ihm, der so viel vom Dämonischen wußte, den einen oder anderen von ihnen gelegentlich näher bringen. Aber ihr Göttliches blieb ihm so fremd wie allen anderen seiner Zeit. Er hat den Himmelsglanz auf ihrer Stirne nicht gesehen, und wenn er ihn sah, hat er sich von ihm als von etwas,

das die Ordnung seiner Welt nur stören könnte, abgewandt. Sein Göttliches war ja der unendliche Schöpfergeist, der in allem webt und bildet, also die Heiligkeit des Lebensquells der Natur, über dessen Abgrund die Olympischen Götter mit der Klarheit und dem Adel ihrer Gestalt triumphiert hatten. Dieser Sieg – Hesiod, dem die Musen selber erschienen waren, um ihn zum Sänger des Götterreiches zu weihen, hat ihn als das größte Weltereignis mitfreudigem Stolze gepriesen –, dieser Sieg ist für Goethe und seine Zeit, ja für alle Griechenfreunde bis zum heutigen Tage, nicht mehr als ein Stück veralteter poetischer Mythologie gewesen. Hölderlin allein, der allem Überlieferten mit Ehrfurcht begegnete, war auch hier zur ernstesten Betrachtung bereit.

So wenig die Götter, die er mit Verehrung nennt, vom eigentlichen Wesen der griechischen haben, einmal hat er doch den Olympischen Zeus genau so gesehen, wie Hesiod ihn verkündet, und seiner Größe gehuldigt. Aber der Sieg, den Zeus nach griechischem Glauben über die Urmacht errungen hat, empört ihn. Denn diese Urmacht, die er in dem stillen Walten der Natur erkennt, ist auch ihm das Ehrwürdigste und Heiligste. Wo bewußter Wille, Überlegung und Gewalt ist, kann er das höchste Göttliche nicht sehen. Und so protestiert auch er vom Standpunkt der titanischen Urwelt aus. Aber er protestiert ganz anders, als Goethe protestiert hatte. Nicht die titanische Selbstgenugsamkeit des Menschengestirns ist es, die sich gegen die Ansprüche des Zeus verwehrt, sondern vielmehr die menschliche Demut und Frömmigkeit, das heiße Herz, dessen Liebe ganz der Natur gehört, und das die Gottheit in ihr als Geist und Vater kennt. Wo Goethe ahnungsvoll schweigt und »den letzten Saum Seines Kleides« küßt, »kindliche Schauer treu in der Brust« (Grenzen der Menschheit), da fühlt Hölderlin sich vom himmlischen Feuer getroffen und entzündet und als Dichter berufen, die göttliche Wahrheit auszusprechen. Ihm ist das Göttliche so nahe, daß sein Dichten ein Gottesdienst wird. Er erkennt es in allen seinen Offenbarungen an und läßt auch den Zeus in seiner Größe gelten. Aber er protestiert gegen ihn, wenn er sich nicht mit der Rolle des Vermittlers begnügen, sondern selbst zum Höchsten machen will. Dagegen empört sich sein Wissen, daß kein persönliches Wesen an die Erhabenheit des Unendlichen heranreicht.

Und er sieht den Abstand so groß, daß der Olympische Donnerer selbst zum Schicksalsverwandten des Menschen wird und sich, wie dieser, demütig vor dem Ewigen beugen muß.

Aus dieser Stimmung ist das denkwürdige Gedicht geboren, das den Titel trägt »Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter«.

*Du waltest hoch am Tag' und es blübet dein
Gesetz, du hältst die Waage, Saturnus Sohn!
Und teilst die Los' und rubest froh im
Ruhm der unsterblichen Herrscherkünste.*

*Doch in den Abgrund, sagen die Sänger sich,
Habst du den alten Vater, den eignen, einst
Verwiesen und es jammre drunten,
Da, wo die Wilden vor dir mit Recht sind,*

*Schuldlos der Gott der goldenen Zeit schon längst ;
Einst mübelos und größer, wie du, wenn schon
Er kein Gebot aussprach und ihn der
Sterblichen keiner mit Namen nannte.*

*Herab denn! oder schäme des Danks dich nicht!
Und willst du bleiben, diene dem Älteren
Und gönn' es ihm, daß ihn vor allen,
Göttern und Menschen, der Sänger nenne!*

*Denn, wie aus dem Gewölke dein Blitz, so kömmt
Von ihm, was dein ist, siehe! so zeugt von ihm,
Was du gebeutst, und aus den alten
Freuden ist jegliche Macht erwachsen.*

*Und hab' ich erst am Herzen Lebendiges
Gefühlt und dämmert, was du gestaltetest,
Und war in ihrer Wiege mir in
Wonne die wandelnde Zeit entschlafen,*

*Dann hör' ich dich, Kronion! und kenne dich,
Den weisen Meister, welcher, wie wir, ein Sohn
Der Zeit, Gesetze gibt und, was die
Heilige Dämmerung birgt, verkündet.*

Das tiefsinnige Gedicht ist wie ein Wunder. Man möchte meinen, Hölderlin habe die Theogonie des Hesiod aufmerksam studiert, aber nicht um die griechische Denkweise sich zu eigen zu machen, die den Sieg des Zeus über die alten Götter als das herrlichste Ereignis, als die Entscheidung über die Ordnung, Größe und Schönheit der Welt preist, sondern um sich mit einem wahren Ingrim auf die Seite der entthronten Gottheit zu stellen. Er hat auch den dunklen Punkt dieser griechischen Theogonie sehr klar gesehen und gegen sie ausgenützt. Kronos ist ja doch der gute König des Goldenen Zeitalters, als solcher in griechischen Festen mit Erinnerungen an die seligste Harmonie gefeiert. Wie reimt sich das mit der Vorstellung von dem schrecklichen Gott, dessen Regierung Zeus ein Ende gemacht hat? Für Hölderlin ist er denn auch nur der heilige Urgott, und Zeus, dessen Charakter in dieser Perspektive ein fragwürdiges Ansehen erhält, wird zum Usurpator. Und doch charakterisiert er ihn ganz wie Hesiod, der seinerseits den allgemeinen Homerischen Glauben nur schärfer und begrifflicher ausspricht. Merkwürdigerweise aber scheint sich Hölderlin mit der Hesiodischen Theogonie nicht eingehender beschäftigt zu haben, was an sich nicht verwunderlich wäre, weil diese Dichtung nicht ganz leicht zugänglich ist und auch heute, selbst in gelehrten Kreisen, wenig Verständnis findet. So eifrig er den Homer studiert hat, nach einem Zeugnis für genauere Hesiodkenntnis sucht man vergebens (abgesehen von der Tübinger Magisterarbeit, die nicht der Theogonie, sondern den Werken und Tagen gewidmet ist). Freilich ist der Inhalt der Hesiodischen Darstellung in die mythographischen Abrisse der Antike und der Neuzeit übergegangen und von daher auch Hölderlin selbstverständlich in seinen Hauptpunkten wohlbekannt gewesen. Aber er trifft den Sinn der Hesiodischen Lehre von Zeus so genau, daß man über die Genialität erstaunen muß, der sich der eigentliche Gehalt der griechischen Gottesidee ohne

solche Führung erschlossen hat. Um so bedeutsamer ist es, daß er eben diese Vorstellung so heftig bekämpft, den Gott, der den Griechen der höchste ist, zwar nicht verwirft, aber ihn nur als einen Gott zweiten Ranges gelten läßt, der von dem wahrhaft Großen durch eine ähnliche Kluft getrennt ist wie wir Menschen. Und damit ist das Urteil über die Olympischen Götter überhaupt gesprochen, und wir verstehen nun, warum sie für Hölderlin kein Gegenstand der Verehrung sind, wenn er auch einige mit Namen nennt: ihre Menschenähnlichkeit trennt sie von dem, was im großen Sinne göttlich heißen darf. Es könnte scheinen, als sei damit die vielbewunderte und vielgeschmähte Menschengestalt der griechischen Götter gemeint, von der schon so oft und in allen Tonarten gesagt worden ist, daß sie der Erhabenheit und Unendlichkeit der Gottheit nicht gemäß sei. Dann hätte der Widerspruch Hölderlins kein besonderes Interesse für uns. Der Dichter glaubt gerne an die Erscheinung menschengestaltiger Götter, ja, sein Auge hängt mit Entzücken an ihrem jugendstrahlenden Bild. Auch daß sie zürnen oder eifersüchtig sind, stört seinen frommen Sinn nicht. Und die Rede von der bedenklichen Leichtfertigkeit der Homerischen Götter ist ihm immer fremd gewesen. Aber das bewußte Wollen, das willensmäßige Gestalten steht nach seiner Überzeugung im entschiedensten Widerspruch zu dem, was wahrhaft göttlich ist. Alles, was dieser Sphäre angehört, faßt Hölderlin unter dem Begriff des »Künstlichen«, der »Kunst«, zusammen und setzt es, als Menschliches, der Natur entgegen. Das Göttliche aber steht auf der Seite der Natur, im Zenith des Seins, das jenseits aller Bewußtheit, alles Denkens und Wollens, ja selbst des Fühlens zu suchen ist. Das kommt in gewisser Weise der Anschauung Goethes nahe. In den Riemerschen Gesprächen steht der Satz: »In dem ungeheuren Leben der Welt, d. h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit), fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Haß und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und läßt uns gleichsam darin gebaren.« Auch an die Worte Nietzsches darf man sich erinnern: »In allen Korrelationen von Ja und Nein, von Vorziehen und Abweisen, Lieben und Hassen drückt sich nur eine Per-

spektive, ein Interesse bestimmter Typen des Lebens aus: an sich redet alles, was ist, das Ja« (Wille zur Macht 293).

Still und selig ruhend, so ist für Hölderlin die Weise des wahrhaft Göttlichen. Immer häufiger und immer größer tritt ihm das Bild des lächelnden Gottes vor Augen. Zur Ruhe und Seligkeit gehört die Schicksallosigkeit. Das unmündige Kind gleicht unter den Menschen dem Göttlichen noch am meisten, das träumende, das noch nicht in den Kreis der Notwendigkeit eingetreten ist. Denn der Menschen Tun mag gut oder böse sein: »Alles Tun der Menschen« (heißt es im Hyperion, 2, 264) »hat am Ende seine Strafe, und nur die Götter und die Kinder trifft die Nemesis nicht«. Ja, das Gefühl selbst, das lebendige Empfindungsvermögen, durch das der Mensch erst zum Menschen wird, unterscheidet ihn von der erhabenen Stille der Gottheit.

Denn weil

Die Seligsten nichts fühlen von selbst,

Muß wohl, wenn solches zu sagen

Erlaubt ist, in der Götter Namen

Teilnehmend fühlen ein andrer. (Der Rhein 4, 176)

Von dieser notwendigen Vermittlerrolle des Dichters wird später ausführlicher die Rede sein. Das heiligste Sein also, das uns aus den Naturgestalten anlänzt, ist dem Menschen nicht bloß unverwandt, sondern sein Gegensatz. Will er ihm sich nähern, so muß er mit Ehrfurcht auf die Elemente, die Sonnen und die Gewitter blicken, und dann mag ein Strahl des himmlischen Feuers ihn entzünden, daß das Lied aus ihm geboren wird, in dem das göttliche Sein mit menschlicher Sprache spricht. Das ist nicht ferne von der Naturfrömmigkeit der Griechen. Aber über sie hat sich im Geiste Homers und Hesiods der Glaube an die menschenähnlichen Olympier als das unendlich viel Größere und Herrlichere erhoben, und diesem Glauben tritt Hölderlin in dem angeführten Gedicht mit der ganzen Inbrunst seines eigenen entgegen.

Daß Zeus Gesetze gibt, daß er die ganze Welt geordnet und alle Lose ausgeteilt hat, daß er als Herrscher waltet, das ist für Hesiod der erhabenste Gedanke. In seine Dichtung vom Ursprung der Welt und den Reichen der Urmächte fällt wie ein Sonnenstrahl das Wort von

dem Rat und Plan des Kronossohnes, dessen sinnender Geist sich mit Kraft und Gewalt verbündet, um alles Wilde zu bändigen und das Gedränge naturhafter Wesenheiten zum Bau einer geistreichen Ordnung zu gestalten und machtvoll darin zu erhalten. Je weiter seine Dichtung fortschreitet, umso siegreicher breitet dieser Glanz sich aus, bis er am Ende über der ganzen Schöpfung ruht und den Sinn der Welt, eine wahrhaft göttliche zu werden und zu sein, offenbart. So erfüllt sich der hohe Auftrag, den die Musen selbst dem Dichter gegeben, als sie ihn mit dem Lorbeer beschenkten und seinen Mund zum Gesange öffneten. Aber eben das, was für Hesiod das Zeichen der höchsten Erhabenheit ist, das bewußte Planen und Ordnen, das machtvolle Gebieten, die ganze Majestät des Herrschens, ist für Hölderlin der Beweis des tiefer stehenden, schon in die menschliche Sphäre getauchten Göttlichen. Denn das Mühelose ist das Größere. Der Gesetzgeber ist zwar »der weise Meister«, aber als Gesetzgeber »ein Sohn der Zeit«, der »wandelnden« Zeit, dem Ewigen verpflichtet, wie der Mensch. Kampf und Macht, Herrschaft und Gebot stehen unter dem wandellosen Sein und hätten keine Lebenskraft, wenn sie sie nicht aus dem ewigen Frieden, »aus den alten Freuden«, empfangen. Hier gleicht sich alle Feindschaft, aller Rechtsstreit, aller Machtkampf aus. Auch der Wissende, den die frommen Eiferer überwältigt und zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt haben, wird hier mit seinen Widersachern vereint, wie es in dem Gedicht an Vanini heißt (3, 17), das auf die Frage, warum der ungerecht Verbrannte nicht als rächender Geist wiedergekehrt sei, antwortet:

Doch die du lebend liebtest, die dich empfing,

Den Sterbenden, die heil'ge Natur vergißt

Der Menschen Tun; und deine Feinde

Kebrten, wie du, in den alten Frieden.

Von diesem seligen Jenseits aller Gegensätze, alles Rechtes, aller Gewalt, ja auch aller Weisheit, von diesem Göttlichen, das allem Ernst und aller Strenge überhoben ist, wandelt noch ein Abglanz durch unsere Welt: die Schönheit, sie, die der weiseste aller Menschen, Sokrates, in dem jungen Alkibiades geehrt hat (3, 16):

»Warum huldigst du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets? kennest du Größers nicht?
Warum siehst mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?«

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.
Hobe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönerm sich.

In einer Form also, die fast wie eine beabsichtigte Umkehrung der Homerisch-Hesiodischen, also der für das Griechentum maßgebenden Wertordnung erscheint, tritt Hölderlin für das Urgöttliche in der Natur ein im Gegensatz zu der dem Menschen, trotz aller Distanz, doch so nahe verwandten Gottheit, die seit dem Siege der Olympier über die Welt herrscht und der höchste Gedanke Homers und Hesiods ist. Und damit stellt er sich eigentlich in Gegensatz zu der griechischen Religion überhaupt. Denn wieviel Kritik späterhin in Griechenland selbst an den Homerischen Göttern geübt worden sein mag, wie oft auch eine weniger menschliche, eine heiligere Vorstellung gefordert wurde, das als allzumenschlich verschrieene Gottesbild, die Erscheinung des Unendlichen in der uns angeborenen Leibes- und Geistesgestalt, ist doch die eigentlich griechische Idee, deren Kraft und Schönheit wir in allen großen Schöpfungen der Griechen bewundern.

Wäre Hölderlin nur einer der Vielen, die das Göttliche durchaus als reinen Geist und als Eines denken müssen und daher die Götterwelt Homers und Hesiods nicht gelten lassen, ja, nicht einmal ernst nehmen können, so hätte sein Widerspruch gegen Zeus, das Zentrum dieser Götterwelt, nur ein geringes Interesse für uns. Aber er widerspricht ja nicht, wie die gewöhnlichen Gegner des Heidentums, vom Standpunkt der spiritualistischen Religion und des entschiedenen Monotheismus, sondern von dem der Naturreligion, die sehr wohl Raum hat für viele Einzelgötter und das höchste Göttliche nur stufenweise zum Menschen herabsteigen läßt. Und diese Verehrung des Naturhaften hat eine unverkennbare Verwandtschaft mit der echtgriechi-

schen Frömmigkeit. Ohne sie ist nicht einmal der Glaube an die Olympischen Götter ganz zu verstehen, und für den älteren, durch die Zeusreligion überwundenen Glauben ist sie ohne Zweifel in entscheidender Weise bestimmend gewesen. Hölderlin steht also gewissermaßen innerhalb der griechischen Religion selbst, aber an dem Punkte, wo sie sich vom Alten zum Neuen wendet, und während Hesiod von der Herrlichkeit des Neuen ergriffen ist, während die griechische Welt in seinem Glanze sich entfaltet, blickt Hölderlin nach rückwärts und sieht das Größere in der naturnahen, nicht menschenähnlichen Gottheit der Vorzeit.

Hölderlins Widerspruch hat also einen ganz anderen Charakter als die Kritik, die gewöhnlich an den Homerischen Göttern geübt zu werden pflegt. Es ist ein echter Protest, wie der Goethes einer war. Dem Verfasser des Gedichtes »Natur und Kunst« ist Zeus eine Realität, nicht anders als dem Dichter des Prometheusmonologs. Er empört sich gegen eine Macht, die er anerkennen muß. Daß dieser Mächtige in Hölderlins Dichtung sonst nicht, oder nur als leise Erinnerung, erscheint, liegt an dem stillen, frommen Sinn, der immer nur auf das Höchste gerichtet ist. Hier aber geht er mit ihm ins Gericht, und dabei steht er, ganz wie Goethe, auf dem Standpunkt der Titanen. Der große Unterschied aber ist, daß ihm das Reich des Titanischen selbst ein göttliches, ja das im höchsten Sinne göttliche ist, kein Kampfplatz des trotzigsten Selbstbewußtseins, auf den sich auch der schöpferische Mensch mit kühn erhobenem Haupte stellen kann. Und das ist keine Willkür seiner Phantasie. Ein wunderbares Wissen von dem, was vor dem Sieg der Olympier liegt, gibt ihm das Recht zu dieser Parteinahme. In Hesiods Theogonie zwar ist Kronos nur der furchtbare Gott, der seine eigenen Kinder verschlingt, und die Titanen sind die wilde Brut, die Zeus bändigen und ins Dunkel des Tartaros schleudern muß. Aber in den Werken und Tagen weiß Hesiod vom »goldenen« Zeitalter der glückseligen Fülle, und da war Kronos König im Himmel (Erga 111). Und wie dieselbe Dichtung (167ff.) lehrt, dauert das goldene Reich dieses Kronos noch fort, allerdings am Ende der Welt, auf den späterhin so viel genannten Inseln der Seligen, wo er unter den Heroen König ist. Diese mit der anderen schwer vereinbare Vorstellung von Kronos als dem guten

Gott einer glücklicheren Vorzeit, dessen Königreich jetzt in fabelhafter Ferne liegt, hat sich bekanntlich das ganze Altertum hindurch erhalten. Daß sie uralt ist, beweisen die ehrwürdigen Gebräuche des Kronosfestes, die das Bild urzeitlicher Glückseligkeit durch Arbeitsruhe und Ausgleich, ja Umkehrung der sozialen Unterschiede mit allen Zeichen ausgelassener Lust hervorzauberten. Dem griechischen Kronosfest entsprechen die römischen Saturnalien, die das Andenken an den alten Gottkönig durch die scherzhafte Wahl eines Königs bewahrt haben (sie ist bekanntlich in verwandten Festen bis zum heutigen Tage auch unter uns erhalten geblieben). Die Entrückung des Kronos ist also nicht von jeher als Strafe und Verbannung aufgefaßt worden. Sie gehört offenbar zum Wesen dieser vorzeitlichen Gestalt, und die Wohnung im Tartaros muß einmal dieselbe Bedeutung gehabt haben wie die an den Enden der Welt, auf den seligen Inseln. Sehr sinnvoll wurde der Gott der Vorzeit und das ihn umgebende Geschlecht der Titanen unter der Erde gedacht, in dem Dunkel, in dem das Gewesene und dennoch aus seinem Geheimnis mächtig ins Gegenwärtige Hereinwirkende wohnt. Und davon zeugt auch die Homerische Dichtung, obwohl sie von Kronos und den Seinen mehrmals ausdrücklich als von Gestürzten und in die Nacht Gebannten spricht. Denn wenn Hera bei ihrem Eide die Götter der Tiefe, die um Kronos sind, zu Zeugen anruft (Il. 14, 270ff.), so können sie nichts weniger als ohnmächtig gewesen sein; und im Hymnos auf Apollon 156ff. beschwört Hera die Erde, den Himmel und die Titanen unter der Erde im großen Tartaros, »von denen die Menschen und die Götter stammen«, ihr ein Kind zu schenken, das stärker ist als Zeus; und sie wird schwanger mit dem furchtbaren Typhon. Wie die schreckliche Erinys im Dunkel des Abgrundes die beschwörende Bitte hört (Il. 9, 571), so also auch die Titanen, und wie das Dunkel die Behausung der Erinynen, nicht ihr Verbannungsort ist, so müssen auch die Titanen dort heimisch gewesen sein, ehe man erzählte, daß Zeus sie dort eingekerkert habe. Die Titanen, und Kronos an ihrer Spitze, sind königliche Götter der Urzeit – »Titan« hat aller Wahrscheinlichkeit nach »König« bedeutet – und Vorfahren der Menschen; das Vergangensein gehört ebenso zu ihrem Begriff wie ihr Versunkensein in die Tiefen der Erde, wo sie aber als mächtige und verehrungs-

würdige Geister hausen. Der Mythos von ihnen ist ein Vorfahrenmythos, wie wir sie bei so vielen Völkern noch bis zum heutigen Tage finden, und verbindet den Glauben an göttliche Gegenwart mit der Vorstellung urweltlicher Vorzeit. Von solcher Art waren auch die di indigetes in Rom: Ahnen, göttergleiche Könige der grauen Vergangenheit und zugleich Mächte, die über das Dasein walteten.

Das Problem der Titanen und des Kronos verdient eine sehr viel ausführlichere Darlegung. Aber diese wenigen Hinweise, die den Hauptpunkt treffen, genügen, um zu zeigen, wie richtig Hölderlin gesehen hat. Die Vorstellung von Kronos als dem segensreichen König der Urzeit gehört der ältesten Religion an, die vom Reiche des Zeus noch nichts wußte. Als die Gestalt ihr allmächtiges Licht ausstrahlte, in dessen Glanz ein neues Göttergeschlecht aufwuchs, während das alte erblaßte und ins Dunkel versank, da wurde der geheimnisvolle Abgrund, in dem Kronos wohnte, zum Verbannungsort, und man erzählte von einem furchtbaren Kampf, in dem Zeus den früheren Herrscher, seinen eigenen Vater, überwältigt und gestürzt habe, und mit ihm des Kronos Brüder, die Titanen. Und er *war* gestürzt, denn sein Andenken lebte nur in altertümlichen Mythen und in Festgebräuchen, die durch ihren märchenhaften Charakter das Gegenwärtige für einen Augenblick vergessen ließen. Und doch war das Gefühl eines geschehenen Unrechts nie ganz zum Schweigen zu bringen, als drohten die gestürzten Mächte aus ihrer Tiefe, das neue Götterreich wieder umzustürzen, wenn sie nicht versöhnt würden. Es waren die alten Naturmächte des Daseins, die, wie die Erinyen, zürnten, daß ihre durch kein Gesetz, sondern durch die Ur-Heiligkeit des Seins gestiftete Ordnung von dem siegreichen Willen einer neuen Göttermacht durchbrochen worden sei. Die Tragödie des Aischylos gibt uns grandiose Bilder von dem fort dauernden Kampf des Alten und Neuen.

HÖLDERLIN UND DAS GÖTTLICHE

Für Goethe ist der Mensch immer bedeutender geworden. Vor Hölderlin dagegen richtet das Göttliche sich immer gewaltiger auf. Immer deutlicher wird es, daß nicht er es ist, der im Übermaß der Innigkeit oder im Ringen des Kampfes das Göttliche zu sich zieht, sondern daß es ihn überfällt, daß es seine eigenen Zeiten der Offenbarung hat, und daß wir geduldig in der Nacht ausharren müssen, bis es ihm gefällt, sein Licht wieder aufgehen zu lassen. Der Mensch verflüchtigt sich vor der Gottheit. Das Ziel seines Daseins ist nicht die Seligkeit in Gottes Reich; aber ebensowenig die vollkommene, harmonische Ausgestaltung des Menschentums, wie bei Goethe. Sein Ziel ist der Untergang seiner Sonderexistenz. Darin aber liegt nichts weniger als eine Aufforderung, nach indischer Art, zur Lösung aller Lebensbände, um in völliger Bewußt- und Willenslosigkeit selig zu verlöschen. Der Untergang, auf den unser Dasein zielt, hat seine Größe nicht daher, daß er uns von allem Leiden befreit, sondern daher allein, daß er das Erhabene ist, an dem wir zerbrechen. Er ist ein Opfer. Aber dies Opfer bedeutet keinen Verzicht (oder gar eine Aussicht auf Vergeltung), sondern die festlichste Huldigung des Vergänglichen vor dem, was ewig ist.

Hölderlins Menschenbild ist ein tragisches. Er hat nur eine Tragödie geschrieben, den Empedokles. Im Stil ist sie weiter von den griechischen Originalen entfernt als irgendeines der Stücke Goethes oder Schillers. Im Gehalt aber kommt sie dem Aischylos und Sophokles näher als alle Tragödien der Neuzeit. Und auch mit ihrem inneren Aufbau. Denn sie läuft nicht, wie alle neueren Tragödien, auf die Katastrophe zu, sondern sie beginnt, wie alle älteren griechischen, mit der Katastrophe. Und diese besteht, wie bei den Griechen, darin, daß das Göttliche es ist, das den Menschen zu Fall gebracht hat. Das Tragische bei Hölderlin setzt, ganz wie bei den Griechen, das Sein der Götter voraus.

Aus eigenem Erleben hat er die göttliche Nähe als tragisch erfahren, gleich den Griechen. Denn nicht zu Heil und Erlösung, nicht zur Sicherung seiner Existenz begegnet das Göttliche dem Menschen, sondern daß er daran zerbreche und einkehre in die absolute Stille vor dem Erhabenen, das allein Bestand hat und die Welt ist. »Im Zorne sichtbar sah ich einmal kommen des Himmels Herrn«, bekennt er von sich selbst in »Patmos«. »Der Zorn«, »das Zürnen«, »die Wetter Gottes« treten immer häufiger bei ihm als Symbole göttlicher Offenbarung auf. Selbst Christus heißt »der Gewittertragende«. Das Erhabene des Untergangs wird für ihn, wie für die griechische Tragödie, zur Zentralidee. Wie weit hat er sich hier von seinem bewunderten Schiller entfernt! Bei ihm ist das Erhabene in einem ganz anderen Sinne heroisch als bei Schiller. Nicht durch blindes Ungefähr, nicht durch die Gleichgültigkeit des Geschehens gegen den Wert des Menschen wird unser Dasein erschüttert, so daß wir dem drohenden Untergang geistig zuvorkommen müßten, um in der Burg unseres moralischen Selbst der Zerstörung unserer irdischen Existenz mit erhabener Ruhe entgegenzublicken. Wir brauchen nicht selbst für das Erhabene zu sorgen, indem wir, um uns gegen die Furchtbarkeit der Welt zu sichern, wie Schiller sagt, »nach dem Beharrlichen in unserm Busen greifen«. Es ist da, es ist das Wirklichste von allem, das allein Dauernde; es ist für Hölderlin, wie für Aischylos und Sophokles, das Göttliche. Und eben dies Erhabene ist es, an dem wir zugrunde gehen.

Der große Mensch – das eben und nichts anderes ist seine Größe – ringt in allem, was er tut, um die Nähe des Göttlichen, des Erhabenen, und eben diese Nähe löscht ihn aus. Reißt er es gewaltsam in seine Einmaligkeit herab, wie Empedokles, so büßt er die Hybris mit dem Untergang. Hat er zu innig mit dem Erhabenen gelebt, so ist seines Bleibens nicht, denn »es muß beizeiten weg, durch wen der Geist geredet«. Von Geburt an schon sehnt alles Echte und Vornehme sich nach dem Vergehen im Unendlichen. Und die Gottheit muß uns mit Gewalt zurückhalten, wie sie die Ströme zurückhält, daß sie nicht gleich von der Quelle an dem Ozean zustürzen. Die Wahrheit der Stimme des Volkes, die man die Stimme Gottes nennt, bewährt sich für Hölderlin durch ihr Sehnen nach Hingebung des Daseins.

Kein Dichter hat es so ausgesprochen, daß das Ziel des Daseins die Offenbarung des Erhabensten ist, an ihm mit unserer Einzelexistenz zu vergehen unser Gebet, und die Sprache unseres Herzens das Opfer. Und so spricht der Dichter, dem alles Mystische fremd ist, jede Art von Spiritualismus ganz fernliegt, der von Reue, Selbstverwerfung und Heilsverlangen nichts weiß, kein Moralisieren kennt und in kein Jenseits strebt – sondern die Elemente verehrt und in der Natur den Glanz der Gottheit leuchten sieht – wie unter allen Völkern der Erde nur das griechische es vermocht hat. So spricht der Dichter Hölderlin. Und *wie* spricht er es aus?

*Die Wolke – säng' ich – tränket mit Regen dich,
Du Mutterboden! aber mit Blut der Mensch;
So ruht, so kühlt die Liebe sich, die
Droben und drunten nicht Gleiches findet.*

*Wo ist am Tag ihr Zeichen? wo spricht das Herz
Sich aus? und wo im Leben, wann ist es frei,
Was unser Wort nicht nennt, wann wird, was
Trauert, gebannt in die Nacht, sein Wunsch ihm?*

*Jetzt, wann die Opfer fallen, ihr Freunde! jetzt!
Schon tritt hinzu der festliche Zug, schon blinkt
Der Stahl, die Wolke dampft, sie fallen und es
Hallt in der Luft und die Erde rühmt es! ...*

*Uns ist die Weisheit Wiegengesang; sie deckt
Mit heilger Nacht das Auge, doch öfters flammt
Aus fernetönendem Gewölke die
Mahnende Flamme des Zeitengottes.*

*Es regt sein Sturm die Schwingen dir auf, dich ruft
Dich nimmt der mächtige Vater hinauf; o nimm
Mich du, und trage deine leichte
Beute dem lächelnden Gott entgegen!*

KANT
FEIERLICHE ANSPRACHE

Die Königsberger Albertus-Universität feiert heute das Gedächtnis Immanuel Kants, ihres größten Meisters und Lehrers, der vor 134 Jahren, am 12. Februar 1804, sein Leben beschlossen hat. Sie darf ihn den ihrigen nennen, denn er hat unserer Stadt und Universität nicht, wie so viele andere, nur vorübergehend angehört. Hier ist er geboren und gestorben, an dieser Universität hat er mehr als 40 Jahre gelehrt und die Augen des ganzen Vaterlandes, ja Europas, auf Königsberg als auf ein Zentrum der geistigen Entscheidungen gelenkt. Denn die Rede dieses Mannes war mächtig genug, um eine Welt zu erschüttern und zur Umwandlung ihrer grundsätzlichen Überzeugungen zu zwingen. Der bescheidene Dozent und Professor, der seinen Geburtsort nie verlassen hat, war sich in der Stille klar bewußt, daß sein Wort einen Grenzstein zwischen gestern und morgen setze, daß sein Gedanke eine Tat sei, gleich der des Kopernikus dazu berufen, nicht bloß das Wissen des Menschen zu bereichern, sondern ihm selbst einen neuen Standpunkt im Ganzen des Kosmos anzuweisen.

Wenn wir also hier und heute seiner gedenken, so geschieht es mit ehrfürchtiger Dankbarkeit, zugleich aber auch mit hohem Stolze! Jede menschliche Tätigkeit hat das Recht und die Pflicht, sich selbst in ihrem Meister anzuschauen, zu ihm sich zu erheben als zu dem Ursprung ihres Sinnes, zu dem schöpferischen Genius, in dessen Tat ihre vielfach zerstückelten und fragwürdigen Bemühungen sich einigen und rechtfertigen. Je größer der Anspruch ist, den die Universitäten ihrem Wesen nach erheben müssen, um so bedenklicher wird die Gefahr der Zersplitterung und Erstarrung, die jeder Forschungs- und Lehrtätigkeit droht. Die Besinnung auf den Meister, dessen Leistungen wie Taten des Weltgeistes aus Lebenstiefen geboren waren, soll unser eigenes Beginnen, sooft ihm die Mechanisierung droht, durch einen Hauch aus jenen Tiefen beseelen und uns

adeln durch das stolze Bewußtsein der – wenn auch noch so bescheidenen – Teilhabe an einem wahrhaft königlichen Tun. Bei dem Meister wird uns offenbar, daß die Wissenschaft, die an der Oberfläche als eine Anhäufung oder Systematisierung zahlloser Erkenntnisse und Feststellungen erscheint, in ihrem Grunde nichts anderes ist als das geistige Ringen des ganzen Menschen mit dem Sein der Welt, das Schlachtfeld seiner Siege und Niederlagen. Aus den Entscheidungen dieser Kämpfe sind die Einzelwissenschaften und ihre jeweiligen Neugestaltungen hervorgegangen; und wenn der Weg auch oft in eine Beschäftigung des Wissens mit sich selbst oder in bloße Nutzenanwendung auslaufen mag, er ist doch einmal durch eine junge Wildnis geschlagen worden, aus dem Gären und Zürnen des Chaos hat sich doch einmal eine Welt geklärt.

Solche Gedanken dürfen und müssen uns bewegen bei einer Gedächtnisfeier Immanuel Kants und der weltgeschichtlichen Wendung, die seine Tat gewesen ist. Der beredteste Zeuge dieser Tat, Friedrich Schiller, hat sie mit dem Schaffen großer Könige verglichen. Denn auf Kant ist jenes geflügelt gewordene Wort gedichtet:

*Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt, wenn die Könige baun, haben die Kärner zu tun.*

Ja! In der Stadt der preußischen Könige hat er das Gesetz der geistigen Welt geschrieben und jene Wissenschaft gelehrt, von der er selbst sagt, daß es die sei, die der Mensch wirklich bedürfe, nämlich das Wissen von dem, »was er sein müsse, um ein Mensch zu sein«. Es ist kein Zufall, daß dies gerade hier geschah und im Zeitalter des großen Friedrich, des »Polarsterns«, wie Goethe sagt, »um den sich Deutschland, Europa, ja die Welt zu drehen schien«. Denn wie vom preußischen Staate die Erneuerung Deutschlands ausging, so wurden die Worte des Königsberger Philosophen zu einem Sturm, der die Seelen aller großen Deutschen in ihren Tiefen aufregte und die stolzesten Denkgebäude über Nacht umstürzte. Eine Revolution, wie sie nur in den Schicksalsstunden eines Volkes erlebt wird! Aber eben deshalb, weil es eine deutsche Revolution war, unterschied sich ihr Charakter ganz und gar von dem der genau gleichzeitigen französischen Revolution und ihrer geistigen Vorläufer.

Was geschah? Nichts Geringeres, als daß die alten Ideen von Wirklichkeit, von Freiheit und Gottheit, die Fundamente, von deren Festigkeit das sittliche Handeln, ja das höhere Menschentum überhaupt abzuhängen schien, mit der unerbittlichsten Folgerichtigkeit in Frage gestellt wurden. Angst und Entsetzen ergriff viele. Aber die edelsten Geister verstanden sofort, daß der Umsturz ein Aufbau war, die Ernüchterung ein Aufbruch der Kraft, der Zwang zur Bescheidung ein Triumph der Menschenwürde. Denn die revolutionäre Rede war kein Denkeperiment und kein zerstörungslustiges Neinsagen: ein neuer Mensch rang sich ans Licht, dessen Grundsätze ebenso lebendig und kühn waren wie sein Wesen. Die Dinge dieser Welt, so bekennt er, sind nicht vermöge eines absoluten Seins, das nur zur Kenntnis zu nehmen wäre, wirklich, sondern nur als *meine* Gegenstände, als meine Tat – nämlich nicht insofern ich Individuum, sondern insofern ich Mensch bin. Der alten Freiheitsidee hält er entgegen: nicht weil ich frei bin, kann ich handeln, wie ich will, sondern weil in meinem Wesen ein Soll ist, eine unbedingte Forderung, darum bin ich frei; ich kann, denn ich soll. Und nicht weil es einen Gott gibt, bin ich gezwungen, dem Sittengesetz zu gehorchen, sondern: weil das Sittengesetz ist, gibt es einen Gott. Mit diesen Sätzen hat sich die Achse der geistigen Welt umgedreht.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Veranstaltung sein, die Gedanken des großen Philosophen wissenschaftlich zu erörtern. Wohl aber ist es heute am Platze, daß wir uns einen Augenblick sammeln, um uns den Menschen zu vergegenwärtigen, d. h. die geistige Gestalt, wie sie in der Geschichte, vor allem in der Geschichte unseres Volkes, dasteht.

Als Kants Lehre in die Breite zu wirken begann, hatten Frankreich und England aufgehört, entscheidende philosophische Köpfe hervorzubringen. England war mit der Neubegründung seiner Weltstellung beschäftigt und Frankreich trieb unaufhaltsam der Revolution entgegen. In diesem Augenblick wurde Kants Wort in der ganzen Welt vernehmbar, und es war das Wort des deutschen Geistes, der sich bedachte und sich entschied, nicht bloß im Streit des Gelehrtentums, sondern in dem Streit des Menschentums, in jenem großen Streit, in dem jeder Stamm von Zeitalter zu Zeitalter seines höheren Selbst sich vergewissern muß, damit in der Stunde der Not ein ganzes Volk

sich bewähre. Zwei bedeutende französische Erscheinungen hatten damals auch auf Deutschland eine mächtige Wirkung ausgeübt, teils erschreckend, teils befreiend und erhebend, ja beseligend: der dogmatische Materialismus und die Rousseausche Naturlehre, beides Wegbereiter der Revolution. Der Materialismus schien immer schwerer widerlegbar, ja, es war, als sollte er schließlich das letzte Wort behalten. Und doch war sein System der genialen Generation, die jetzt in Deutschland aufwuchs, so zuwider, kam ihr, wie Goethe erzählt, so »totenhaft« vor, daß sie »Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten«, und davor »wie vor einem Gespenste schauderten«. Das Auftreten Kants hat ihm mit einem Schlage ein Ende gemacht. Rousseaus Lehre aber brannte in den Herzen der Edelsten. »Zurück zur Natur!« – war das nicht auch für den deutschen Schöpfergeist am Morgen seines Tages das Kampf- und Zauberwort? »Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, alles entartet unter den Händen des Menschen.« Es ist bekannt, welche Begeisterung diese Lehre hervorrief. Aber sie hat nicht am wenigsten beigetragen zur Vorbereitung der großen Revolution von 1789. Denn in dieser Idee von der Natur liegt ein unaustilgbarer Keim der Empörung und Zerstörung. »Bei allen sozialistischen Erzitterungen und Erdbeben«, sagt Nietzsche, »ist es immer noch der Mensch Rousseaus, welcher sich wie der alte Typhon unter dem Ätna bewegt«. Und eben an diesem Punkte der Naturidee geschah im Kantschen Geiste die Entscheidung, deren Kraft unverkennbar bis zur jüngsten großen Philosophie, bis zu Nietzsche, weiterwirkt. Im Vorjahre der Revolution erschien die Kritik der praktischen Vernunft. Im folgenden Jahrzehnt sind die Gedichte Schillers und des jungen Hölderlin voll von dem heiligen Ernst und dem Triumph über das neue Menschenbild. Hier war die Natur durchaus nicht verleugnet, aber sie zeigte ein anderes, ein erhabeneres Gesicht. Von ursprünglicher Güte war nicht mehr die Rede, sondern von dem Gesetz, das sie als Ewiges in sich trägt. Und dieses Gesetz lautete so, daß über dem Individuum mit seinen Neigungen und Zwecken der Mensch als Urgestalt, als Einheit aller, offenbar wurde. Es ist, als wäre der Zentralpunkt berührt worden, durch den alles Vielfältige und Fragwürdige des Menschen zum Wesen wird. Und mit der Wesenhaftigkeit des Seins, mit der neuen Erkenntnis des

Insichruhens, war auch die Freiheit da. Eine neue Freiheit! Nicht die Chimäre der Freiheit, nach Willkür und Glücksverlangen zu handeln. Sondern die Freiheit, dem Gesetz, der ewigen Regel des Wesens, zu gehorchen und so die Wesenhaftigkeit immer aufs neue zu bestätigen. Nicht daß wir dürfen, was beliebt, sondern daß wir müssen, daß wir ein Gesetz in uns tragen, das unbedingt befiehlt, beweist unsere Würde im Reich des Seins und stellt uns auf eine Höhe, die sogar von einem Lichtstrahl der Gottheit getroffen wird.

Ein neues Heroentum war mit diesen Worten aufgerufen. Und es erschien. Während die Naturlehre drüben einen Vernichtungssturm entfesselte, stand hier ein Geschlecht auf, dem die Pflicht kein Hemmnis war, sondern, um mit Kant zu reden, ein »erhabener, göttlicher Name«. Fünf Jahre nach dem Erscheinen des Kantschen Werkes, mitten in den Tagen der Pariser Schreckensherrschaft, schrieb der junge Hölderlin, dem »Natur« immer das Heiligste bedeutete, die Verse, die der »großen Meisterin, der Not« huldigen und dem Kindertraum von einem Paradies des Friedens den Abschied geben:

*Da sprang er aus der Mutter Wiege,
Da fand er sie, die schöne Spur
Zu seiner Tugend schwerem Siege,
Der Sohn der heiligen Natur . . .*

*Es kann die Lust der goldnen Ernte
Im Sonnenbrande nur gedeihn,
Und nur in seinem Blute lernte
Der Kämpfer, frei und stolz zu sein;
Triumph! die Paradiese schwanden,
Wie Flammen aus der Wolke schoß,
Wie Sonnen aus dem Chaos, wanden
Aus Stürmen sich Heroen los.*

In dem Jahre, als Napoleon Bonaparte sich die Kaiserkrone aufsetzte, starb Immanuel Kant. Er hat die tiefe Erniedrigung Preußens und Deutschlands nicht mehr erlebt. Aber als die Edelsten des Volkes sich erhoben, als in der Zertrümmerung und Kriegsnot die Neuordnung nicht bloß der Wehrmacht, sondern des ganzen Bildungswesens, im Sinne unserer Dichter und Denker, geschah, als im Winter 1807/8

Fichte, der Jünger Kants, in dem von Franzosen besetzten Berlin unter eigener Lebensgefahr seine gewaltigen »Reden an die deutsche Nation« hielt – da war Kants Geist gegenwärtig, und der neue Mensch, dessen Bild er aufgerichtet hatte, er war es, der die Schlachten schlug, die unserem Vaterlande die Freiheit wiedergaben.

Und wenn wir heute als Akademiker, als Angehörige der Universität, deren größter Ruhm er ist, sein Gedächtnis feiern, so sind wir stolz darauf, daß wir seinem Geiste Treue geloben dürfen, nicht bloß als Forscher, als Lehrer und als Lernende, sondern vor allem als Menschen und als Deutsche.

Das Elend der Kantschen Erkenntnislehre liegt darin, daß Erkenntnis und Wissen für ihn *naturwissenschaftliche* und mathematische Erkenntnis sind. Er ist sich (da er, im Gegensatz zu Hegel, Schelling usw., mit seiner Philosophie durchaus von der Naturwissenschaft ausgeht) nicht bewußt, daß diese, als neuzeitliche Disziplin, nur einen sehr beschränkten Geltungsbereich beansprucht, nämlich den der »Beherrschung« der Natur (auf die Technik zielend, mit ihr untrennbar verbunden). Sonst müßte ihm klar geworden sein, daß die »Kategorien« (»Ursache« usw., αἰτία, causa) zum Zweck eben dieser Bearbeitung der Naturphänomene eingeführt worden sind, daß es also eine *Tautologie* ist, wenn er sich nachzuweisen bemüht, daß sie nur für diese Wert haben und an sich selbst bedeutungslos sind. Er wäre auch gewahr geworden, daß sie ganz gewiß nicht Grundformen des Verstandes sind, in denen allein die Sinneneindrücke zu Anschauungen werden können: vielmehr sind es Verstandesbegriffe, von einem ganz bestimmten Erkenntniswillen, nämlich dem naturwissenschaftlich-technischen, eigens dafür geschaffen, um diesem Erkenntniswillen zu dienen.

Man muß sich vor allem einmal klar machen, von welchem *Menschenbild* Kant ausgeht, und wie karg und unlebendig es ist. Es ist der Mensch als »exakter« Forscher, »exakt« im Sinne des naturwissenschaftlichen *Willens* zur Erkenntnis.

Wäre er von einem lebensvolleren Menschenbild ausgegangen, so hätte er ebenso bestimmt sagen können, daß es keine echte Erkenntnis ohne sinnliche Anschauung gibt (wie Goethe sagt, daß »die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann«). Aber der Begriff einer sinnlichen Anschauung hätte sich ihm unendlich erweitert und vertieft, weit hinaus über alles, was die naturwissenschaftliche Denkweise zu erfassen vermag. Ein genialer Mensch kann schon in ganz jungen, erfahrungsarmen Jahren ein »Wissen«

haben, das weit hinausreicht über seine tatsächlichen Erfahrungen und Erfahrungsmöglichkeiten und doch echtes, »exaktes« Wissen ist (die »exakte Phantasie« Goethes) und als solches bestätigt werden kann. Eine oft flüchtige und an und für sich eng begrenzte Erfahrung (Anschauung) erweitert sich ihm »geistig« (d. h. ohne Zuhilfenahme von tatsächlichen weiteren Erfahrungen) ins Grenzenlose, dabei immer konkret, »sinnlich«, so daß man vor dem Rätsel steht, wie er denn all dieses (Wahre) wissen konnte. Das Rätsel löst sich, wenn wir sagen, daß die Erfahrung des Wirklichen (Erkenntnis) ein *Etwas* ist, das im »Geiste« eine unendliche Fülle des Wahren entfalten, sich selbst in eine unendliche Fülle des Wahren *entfalten* kann. (Was vom genialen Menschen im höchsten Maße gilt, gilt in geringeren Graden vom Menschen überhaupt.) Wir müssen also die echte Erfahrung (Erkenntnis) als *Mythos* verstehen, d. h. lebendige Gestalt. Wie ja die Sprache (und damit unser Denken überhaupt) ursprünglich mythisch ist.

Es ist die Art des Kantischen (und damit neuzeitlichen) Denkens, den Menschen ganz von der »Natur« loszulösen, ihr *gegenüberzustellen*¹. (Der letzte Grund davon liegt zweifellos im Religiösen.) Als gehörte er nicht selbst (*mit* seinem Verstand!) dem Sein der Dinge an und hätte die *Realität* der Dinge nicht schon *in sich* selbst. Nur auf Grund dieser willkürlichen (hochmütigen) Loslösung kann man denken, daß sein »Verstand« mit dem Sein der Dinge selbst nichts zu tun habe, sondern nur eine ihm eigentümlich angeborene *Form* sei, in der die Dinge *für ihn* erscheinen müssen. Dem widerspricht doch schon die oben angedeutete Tatsache, daß *in* diesem Verstand die Dinge selbst, sobald er von ihnen einmal angerührt worden ist, sich weiter entwickeln und immer Neues aus sich offenbaren, das die genaueste Nachprüfung nur als wahr bestätigen kann.

Der »Verstand« oder das »Geistige« im Menschen muß also eine genaue *Affinität* zu dem Wesen der Dinge haben. Die phänomenale *Welt ist schon im* Menschen, noch ehe er eine Erfahrung von ihr haben

¹ »Natur« und »Geist« (Verstand) – als ob sie als etwas Verschiedenes oder gar Gegensätzliches sich gegenüberständen (hier ist der »religiöse« Ursprung ganz deutlich). Sein und Erkenntnis, Ausdehnung und Denken (Spinoza). Auch der Verstand (Geist) ist zweifellos räumlich, ausgedehnt.

konnte. Das wußten die antiken Philosophen, die lehrten, daß wir die Dinge der Wirklichkeit (nicht durch Formen, »Kategorien« unseres Verstandes, sondern) durch das, was in uns mit ihnen *verwand* ist, erkennen.

Goethe, Einleitung zur Farbenlehre:

»Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken« (so könnte man auch sagen: der Verstand hat sein Dasein den Dingen zu danken). »Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußern entgegen-trete. Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer wiederholte, nur von Gleichem werde Gleiches erkannt; wie auch der Worte eines alten Mystikers, die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten:

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

(Plotin 5, 5, 7)

Goethe kannte sehr wohl eine »höhere« Sinnlichkeit. Und das ist eigentlich die *mythische*. Kant sagt: *Noumenon*, ein Ding, welches nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst (lediglich durch einen Verstand) gedacht werden soll, ist bloß ein Grenzbegriff, nur von negativem Gebrauch.

Hier fehlt das Verständnis für jene höhere Sinnlichkeit. Das Mythische ist »sinnlich«, und doch empirisch in keiner sinnlichen Erfahrung gegeben.

Kant zum Schluß: »So ist denn der Begriff reiner, bloß *intelligibeler* Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung ...«

Trifft das etwa zu für »Freiheit«, »Schönheit«, »Kampf«, »Sieg« etc. ? Sie sind mythische Gestalten (von höherer Sinnlichkeit), auf keinen einzigen Gegenstand der Sinne anwendbar, und doch sie alle erleuchtend, ihre klare Erkenntnis möglich machend, und, vor allem, unendlich fruchtbar (»was fruchtbar ist, allein ist wahr«, Goethe).

So sind sie mit Recht für »wahrer« als alle von den »Kategorien« erfaßten Sinneneindrücke angesehen worden (auch von Sokrates-Platon) – und als »göttlich«, d. h. im höchsten Sinne wahr und seinsmäßig.

Der Verstand, sagt Kant, kann nur auf sinnliche Erfahrung angewandt werden. Aber es gibt eine »sinnliche« Erfahrung *in ihm selbst*, ja, er ist selbst gar nichts als »sinnliche« Erfahrung, die, einmal angestoßen, die ganze Sinnenwelt vorwegnehmen kann. Davon hat Kant nichts geahnt!

Kant meint, daß wir als Erkennende gar nichts Positives in uns haben als nur *Formen* (Kategorien), um in ihnen die Sinneneindrücke zu fassen, bloße Formen zu diesem Behuf, die also für sich selbst gar nichts bedeuten, gar keine positiven Gegenstände sein können. Also eine ganz »mechanische« Auffassung des Erkenntnisvorgangs. Der Verstand ein »Apparat«, der, indem er aufnimmt, den Inhalten, die er aufnimmt, die Formen – und nichts als Formen – gibt, die ihm selbst angeboren sind. Er ist also selbst an sich nichts, hat keinerlei Affinität mit den Dingen, die es ihm u. a. möglich machte, Erfahrungen vorwegzunehmen, ohne unmittelbare Berührung mit der Sinnenwelt schon aus sich selbst (als dem mit ihr naturhaft Verwandten) das Wahre, selbst das, was noch nicht da ist (Zukunft), zu erkennen, – wovon doch alle Menschenarten zu allen Zeiten überzeugt waren. Platon glaubte, daß der »Verstand« schon von Geburt an zwar nicht Einzeldinge, aber die Urbilder, das Ursein aller Dinge in sich trage. Er erklärte das aus »Erinnerung« an das »Schauen« der »Ideen« (ein Schauen, also von etwas Seiendem, Positiven). Ich würde das daraus erklären, daß der Mensch kein bloßes (leeres) Gegenüber der Welt des Seienden ist, sondern mit ihr *eins*, sie selbst *ist*.

Nicht ohne Scheu kann ein Redner in dem Hause, wo Nietzsches gewaltiger Geist in schicksalhafter Umnachtung ausruhte und schied, das Wort zu seinem Gedächtnis ergreifen. Denn wer ist würdig, an solcher Stelle von ihm zu reden? Und sollte der Ort, sollte die Zeit uns nicht mahnen, wie nahe er uns noch ist? Zu erschütternd nahe, zu unmittelbar in seiner Wirkung, um von dem Ereignis seines Auftretens zu sprechen wie von etwas, zu dem wir Distanz gewonnen haben und einen Standpunkt einnehmen können!

Weniger anmaßend wird es sein, die glänzende Gestalt des *jungen* Nietzsche, am Tage der neunzigsten Wiederkehr seines Geburtstags, zum Gegenstand zu nehmen, den sechszwanzigjährigen in die Philosophie übergehenden Philologen, dessen Erstlingsschrift der spätere Nietzsche selbst einer strengen Kritik unterzogen hat. Von ihm also soll hier und heute die Rede sein: von dem aufsteigenden Genius, der, trotz der wunderwürdigsten Entfaltung und Reifwerdung, doch von Anfang an fertig gewesen ist; von ihm, mit dem zum ersten Mal ein künstlerischer, d. h. ein schöpferischer Geist in die neuere Philosophie eintrat – und wer hat schon ermessen, was das bedeutet? – ; von ihm, der zum ersten Mal nicht von Mathematik, Naturwissenschaft, Erkenntnisproblematik oder Theologie seinen Ausgang nahm, sondern von dem größten Menschenbilde, dessen er ansichtig geworden war, dem Bilde des heroischen und tragischen Griechen, und der deshalb nicht mit der Frage nach Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse, sondern mit der Frage nach dem Schöpfertum begonnen hat; von ihm endlich, den man mit seltsamem Mißverständnis in der Nachfolge der Romantik sehen wollte, während seine Erscheinung eine Wiederkehr der deutschen Klassik ist – deren Göttin nun allerdings nicht mehr Helena, sondern Ariadne heißen sollte! Diese Verwandtschaft mit dem entscheidenden Ereignis unserer Geschichte, diese Wiederholung der Neugeburt, die den deutschen

Geist ein Jahrhundert vorher erschüttert hatte – denn genau hundert Jahre nach Götz von Berlichingen, Werther und Prometheus trat Nietzsche mit der Geburt der Tragödie und den Unzeitgemäßen Betrachtungen hervor –, dieser denkwürdige Rhythmus der Zeiten gibt dem Jugendwerk Nietzsches eine besondere Bedeutung und fordert uns auf, es auch zur Geschichte der nachfolgenden Jahrzehnte, vor allem aber zu unserer eigenen Gegenwart in die ernsteste Beziehung zu setzen.

Im Leben des Genius gibt es keine Zufälle. Alle Begegnungen sind schicksalhaft. So wie Goethe zur rechten Zeit mit Herder zusammengetroffen ist, der sein Ohr für die Wunder der Uröne aufschließen sollte, so hat die Bestimmung den jungen Nietzsche zu Richard Wagner geführt. Die Natur hatte ihn zu einem Künstler der seltensten Art bestimmt, zum erkennenden Dichter und Mythenbildner, und so mußte sie ihn am Anfang seines Weges einmal die ganze Herrlichkeit des Schaffens von Angesicht zu Angesicht erfahren lassen. Mochte er auch später gerade dieses Künstlertum beargwöhnen und verurteilen – die Feuertaufe mit dem Geiste, der in ihm selbst wohnte, hat ihn für die Kämpfe und Eroberungen seiner ungeheuren Laufbahn geweiht und gefeilt.

Aber dieselbe Schickung, die ihn den Flammenausbruch des großen Kunstwerkes miterleben ließ, hatte ihm schon längst den mächtigsten Schutzgeist gegen alle romantischen Verführungen an die Seite gegeben, der ihn Schritt um Schritt in strenger Arbeitsamkeit erzog und es ruhig geschehen ließ, geraume Zeit für einen Angehörigen jener romantischen Musikwelt zu gelten, – bis er im rechten Augenblick mit seiner ganzen Größe zwischen ihn und die Welt trat, die nicht die seine war. Dieser Schutzgeist, dieser Treiber und Mahner, dieser Zauberer, der ihm das Dasein in einem Riesenspiegel zeigte, war der Geist des Griechentums.

Zu dem genialischen Schüler sprach dieser Geist zuerst durch den Mund tüchtiger Schulmänner und anerkannter Altertumsforscher, deren Methoden er sich mit so spielender Leichtigkeit aneignete, daß er die Schule als ein Wissender, die Universität als ein Meister verlassen konnte. Aber schon in der Frühzeit leuchtete er ihn mitunter so gewitterhaft an, daß die emsige Feder des jungen Gelehrten plötzlich

stockte und neu ansetzte zu Wahrprüchen über das Menschentum, die jener hohe Geist diktierte, der ihm immer unmittelbar nahe blieb, während er den andern längst hinter den Bergen der Vergangenheit versunken war. Auch darin wiederholte sich bei Nietzsche der geistige Prozeß der gleichen Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts, daß der Zauber des Griechentums die kostbarsten Schätze seiner eigenen Tiefe ans Licht rief und die Größe hellenischer Art ihn mit Staunen verstehen lehrte, was er selbst war und sein sollte. Das entfremdete ihn den Meistern des 18. Jahrhunderts, Winckelmann, Goethe, Schiller, Hölderlin, durchaus nicht, sondern machte sie ihm erst recht bedeutend. Stellte er doch die entschiedene Forderung (in den Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten), daß der Deutsche sich durch seine deutschen Klassiker zu einem lebendigen Verständnis der Griechen erziehen lasse, weil nur das Lebendige das Leben, nur die Schöpfung das Schöpferische deuten lehrt; und mit fanatischem Ingrimme verdammt er die Erziehung durch die gelehrtenhafte Historie, deren Objektivität gewissermaßen in die leere Luft baue. Von solchen Meistern eingeweiht, stieg Nietzsche zu dem ihm vorbehaltenen Schauen empor. Denn was sich jetzt offenbaren sollte, war nicht mehr jenes späte, wie unter wehmütig-heiterem Abendhimmel in stiller Schönheit sich vollendende Griechentum. Inmitten einer selbstzufriedenen Gegenwart, die den Traum ewigen Fortschritts träumte, spürte er schon das Erdbeben kommender Katastrophen. Er fühlte voraus, mit welchen Krämpfen sich das übermütige Gepränge der Technik, der bequeme Liberalismus, die mechanisierte Wissenschaft und Bildung in sich selbst verwickeln und erwürgen müßten. »Überstolzer Europäer des 19. Jahrhunderts, du rasest!« Schon jetzt vernahm sein Ohr das Ringen eines in Not geratenen Lebens. Und da trat ihm das ungeheure Bild des frühen Griechentums, des kampfgewohnten, mit Kolossen spielenden, tapferen, wissenden und tragischen, vor Augen. »Irgendeinmal mag es erlaubt sein«, ruft er in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung aus, »unsere Vorbilder mutigen Blicks in der altgriechischen Urwelt des Großen, Natürlichen und Menschlichen zu suchen. Dort aber finden wir auch die Wirklichkeit einer wesentlich unhistorischen Bildung und einer trotzdem oder vielmehr deswegen unsäglich reichen und lebensvollen Bildung.«

Die Begegnung mit jener Größe wäre nicht das lebendige Ereignis gewesen, von dem seine frühen Aufzeichnungen zeugen, wenn sie nicht durch fortgesetzte Erschütterungen den Bau anezogener Gelehrsamkeit ins Wanken gebracht und schließlich gesprengt hätte. »Wahrheit will er«, so schreibt der noch nicht Dreißigjährige von dem echten Historiker, »der den Trieb und die Kraft zur Gerechtigkeit besitzt«, »doch nicht nur als kalte folgenlose Erkenntnis, sondern als die ordnende und strafende Richterin, Wahrheit nicht als egoistischen Besitz des einzelnen, sondern als die heilige Berechtigung, alle Grenzsteine egoistischer Besitztümer zu verrücken, Wahrheit mit einem Wort als Weltgericht und durchaus nicht etwa als erhaschte Beute und Lust des einzelnen Jägers«.

Und wie erging es ihm? Nicht anders, ja schlimmer noch als den Großen, deren Vereinsamung ihn so ergrimmt, daß er in den Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (1872) dem gebildeten Publikum zuruft: »Bei keinem unserer großen Genien habt ihr mitgeholfen – und jetzt wollt ihr ein Dogma daraus machen, daß keinem mehr geholfen werde?« Solange er rüstig fortschritt auf längst gebahnten und gesicherten Wegen, war er die große Hoffnung der gelehrten Welt, der Stolz und die Freude seiner Lehrer und Freunde, gefeiert, geliebt, über alles Maß gefördert – bis zu dem Augenblick, wo die Antike, die er als einen Gegenstand historischen Scharfsinns behandeln sollte, mit der ganzen Gewalt des Lebens, das ihn längst in Träumen beunruhigt hatte, als erwachter Riese vor ihm stand und durch ihre erschütternde Gegenwart die Tiefen seines eigenen Lebens aufregte! Jetzt, wo das geschah, worauf alle Vergangenheit zu warten scheint: keine »folgenlose Erkenntnis«, sondern Wirkung vom Leben zum Leben – jetzt war er allein, von den älteren Fachgenossen gemißbilligt, von jüngeren gehöhnt, von dem einzigen Freunde nur noch auf eine kurze Strecke begleitet, bis auch dieser erkannte, wohin der Weg führte. Allein – mit den Genien, zu denen er sich in allen Schriften und Vorträgen mit glühender Verehrung bekannt hatte.

Die Hüter der Wissenschaft dachten seiner nur noch als eines Mißratenen, vor dem die Jugend nicht ernstlich genug gewarnt werden könne. Noch in den ersten Jahren nach seinem Tode ist er in öffent-

licher Rede sogar beschimpft worden. Und wenn auch der Respekt vor seinen späteren Hauptwerken eine solche Mißachtung jetzt nicht mehr zuläßt, weigern die meisten sich doch noch immer, dem jungen Nietzsche ernstlich Gehör zu schenken. Sie ahnen nicht, daß die Ratlosigkeit, in der sie sich heute befinden, von dem Ausgestoßenen vorausgesagt und vorbereitet worden ist. Dies beharrliche Still-schweigen macht auch die Empfänglichsten unter seinen Lesern irre. Sie fragen sich ängstlich, ob der begeisterte Kunder des Dionysischen und Apollinischen die alten Griechen wirklich verstanden habe, ob seinem historischen Urteil nicht doch die notwendige Objektivität fehle, so daß man sich besser an die Feststellungen der Fachwissenschaft, so trocken sie auch sein mögen, oder allenfalls an Goethe halten werde.

Was heißt Verstehen? Eben mit dieser Frage hat der Philologe Nietzsche gerungen. Und die Antwort trat ihm lebendig entgegen im Verkehr mit Richard Wagner, den er ja auch späterhin als den einzigen bezeichnet, der ein Gefühl dafür hatte, was es mit ihm selbst »auf sich habe« (1886). Das Verstehen des Lebendigen ist kein Nachrechnen und Kombinieren von Tatsachen, sondern die Antwort des verwandten Lebens; und nur die Fülle vermag auf das Erfüllte zu antworten. »Gleiches durch Gleiches!«, heißt es in der 2. Unzeitgemäßen. »Wer nicht Einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehn.« Zu solchem Verstehen fühlte er sich berufen. In dem Wetterleuchten seiner eigenen Seele, das Kämpfe und Vernichtungen vorausahnen ließ, erhellte sich ihm das Zeitalter, in dem die Tragödie geboren wurde. Mit schauernder Lust sah er in die Tiefen der vielgerühmten griechischen »Heiterkeit« und erkannte, daß das Schrecklichste dort am wenigsten verleugnet wird, wo die Welt sich zur Vollkommenheit klärt. Er sah Geschlechter edelster Männlichkeit, Unerschrockenheit und Ehrlichkeit, die der Blick in den Entsetzensabgrund des Daseins nicht schwindelig machte, die in keinen Asylen, weder religiösen noch moralischen, Schutz suchten, sondern die ganze Erkenntnis ertrugen, weil sie es vermochten, das

Sein in Gestaltungen schöpferisch zu vollenden. »Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und bewahrenswürdig und groß ist« (z. Unzeitgemäße). Im Spiegel dieser Worte läßt uns Nietzsche wenige Jahre nach dem Erscheinen der Geburt der Tragödie die ungeheure Aufgabe erkennen, die ihm gestellt war.

Während alles um ihn her in dem Wahne des glänzendsten Aufstiegs lebte, stellte er schon die Rechnung aller Fragwürdigkeiten auf und sah, daß sie sich zum Verdammungsurteil summierte. Aber sein Pessimismus trieb ihn nicht zur Flucht, sondern zum heroischen Entschluß, und er begann, den Kampf im voraus zu kämpfen, der für alle bevorstand. Denn je unerschrockener er der Wahrheit ins Gesicht sah, um so mächtiger fühlte er das Dionysische Kreißen der Seinsgründe – und es war im rechten Augenblick, daß ihm die Welt der griechischen Tragödie gegenübertrat. Er fragte – und der Pfeil des kritischen Philologen konnte ihn nicht treffen, weil er mit seiner Fragestellung in einer Höhe wohnte, zu der keine philologische Methode hinaufreicht –, er fragte nach dem wesenhaften Urgrund der Tragödie. Mochte der Prozeß ihrer Formwerdung so oder so verlaufen sein: welche innere Notwendigkeit, welcher Dämon drängte sie auf ihrem Wege vorwärts, bis sie in der vollendeten Gestalt ganz zu sich selbst gekommen war?

Kann man die erhabene Lust an der Katastrophe des Menschentums leugnen, das Hochgefühl der Trauer um die Verhängnisse und Verstrickungen des stolzesten Lebens und seinen Untergang durch das Ewig-Übermenschliche? Kann man es gering anschlagen, daß diese Schreckenslust sich nicht etwa nur im ahnungsvollen Mythos hervor- tut, sondern eine zuschauende Gemeinde in lebendigem Geschehen mit unmittelbarer Gegenwart überfällt? Und doch hat die Erschütterung nichts von der Tränenlust und Todestrunkenheit der Romantiker. Sie zeugt von einer Bezauberung des Erkennenden, der angesichts des Furchtbaren, das er weiß, keine Art von Beschönigung und Ausflucht gelten läßt, sondern es als riesenhaftes Bild ewiger Wahrheit vor sich aufrichtet. Die ungeheure Doppelheit und Widersprüchlichkeit dieser Erscheinung, den Zusammenstoß zweier Welten, hat Nietzsche,

in echtgriechischer Weise, mit Götternamen bezeichnet: mit den Namen Apollon und Dionysos. Und wiederum war es echtgriechisch, daß ihm das, was sich in beiden Welten ereignet und beide miteinander verbindet, zum Mythos wurde – der, wie die Platonischen Mythen, hoch über den Realitäten der Wissenschaft seine Wahrheit sucht.

Nietzsche hatte vom Reiche des Dionysos mehr erfahren als seine Vorgänger und Nachfolger, weil er selbst dazu geboren war, den Ruf aus den Abgründen des Seins zu vernehmen und als Wissender vor die Geschichte zu treten. Er kannte es als das Reich des wahrhaft tragischen Gottes, das Reich des in den Lebensrausch verschlungenen Todes, des Wiederaufstiegs der Urwelt und der Verwandlung des Menschen ins Urwesenhafte. Und wenn nun Nietzsche die seltsame Widersprüchlichkeit der Schreckenslust zu zergliedern begann und dabei auf den Zwiespalt zwischen klarster Bildhaftigkeit und dem dunkelsten Abgrundschauder stieß, so war es kein leerer Wahn, das Geheimnis aufgerüttelter Tiefen dionysisch zu nennen und die Tragödie nicht bloß, der Überlieferung gemäß, auf Dionysischen Kultbrauch zurückzuführen, sondern geradezu aus dem Dionysischen Sein und seiner ewigen Wahrheit abzuleiten. Und wiederum war es kein leerer Wahn, in der Klarheit und bewegten Schönheit der Gestalten den Geist Apollons zu erkennen, des aus der Ferne blickenden und ordnenden Gottes, und das kühne Wort zu sprechen, daß diese Gestaltenwelt um so klarer und schöner in den leuchtenden Tag geboren werde, je dunkler und tiefer die Erschütterung durch das Dionysisch-Ungeheure war. Seit Platon ist oft wiederholt worden, daß eine Art Rausch und Wahnsinn die notwendige Vorbedingung alles schöpferischen Gestaltens sei. Dem jungen Nietzsche war die Erkenntnis vorbehalten, daß der Rausch und Wahnsinn des tragischen Künstlers aus den Seinsgründen aufsteige, aus den vom Blitz des Dionysos aufgerissenen Tiefen des Werdens und Vergehens, der Verwandlung und der Einheit von allem. Der Erkenntnis suchende Philologe mußte wahrhaftig zu den Müttern hinabsteigen, um das Werk zu verstehen, das die Jahrtausende bewegt.

Aber Nietzsche blieb nicht bei der Tragödie stehen. Die Frage ihrer Schöpfung wurde ihm zur Frage der Kunstschöpfung überhaupt.

Und in der Antwort auf sie konstituierte sich der *Philosoph Nietzsche*, trotz des zur Schau getragenen Schopenhauerianismus und Wagnerianismus, frei von Schopenhauer und Wagner, ja entschieden gegen sie beide, mit dem ganzen Einsatz seines Menschen- und Welt Denkens. Er hatte die sogenannte Heiterkeit der griechischen Werke durchschaut und auf ihrem Grunde ein schwermütiges Wissen gefunden, eine Erfahrung, die sich mit erschreckender Offenheit in dem Worte ausspricht, daß es das Beste für den Menschen wäre, nie geboren zu sein. Sollte es feige Flucht und Selbstbetrug gewesen sein, daß diese so erkennende Menschenart ihren Willen zur Schönheit wandte? Dem widerspricht diese Schönheit selbst, denn sie ist eine Schöpfung, und nie kann Schöpfung aus Ohnmacht, Fülle aus Mangel erzeugt werden. Der junge Nietzsche sprach den großen Gedanken aus: daß die leuchtende Vision lebendiger Gestalt aus der Erkenntnis des Ungeheuren selbst emporgestiegen sei als letzte Wandlung und Vollendung. Das war kein Gewaltakt des Denkens, das war keine Nachwirkung der Schopenhauerischen Erlösungslehre. Durch diesen Gedanken hat Nietzsche den Pessimismus Schopenhauers überwunden und an die Stelle der orientalischen Erlösungslehre die europäische gesetzt! Angesichts der Tragödie und ihrer grandiosen Gestaltschöpfung offenbarte sein eigenes Künstlertum ihm, wie einst Goethe, daß die vollkommene Gestaltung der Zauber sei, durch den das Leiden der Welt sich von sich selbst erlöse. Je schwerer und grausamer das erkannte Weh, um so wundervoller die Gestaltung, die ihm die Schwere abnimmt und das Leid, im Anblick seiner selbst, in Lust verwandelt. Das scheint ein psychologischer Prozeß, aber vor Nietzsches Geist enthüllt es sich plötzlich als Seins- und Weltprozeß. Die Gestalt vermöchte ja nicht zu erlösen, wenn sie nicht auf geheimnisvolle Weise dem Sein selbst angehörte und in vollem Sinne wesenhaft wäre. Und die Erkenntnis des Tragischen hätte nicht die Kraft, Schönheit zu gebären, wenn nicht das Sein der Dinge selbst danach drängte, in der Gestalt sich zu vollenden. Zu allen Zeiten haben die Schaffenden gewußt, daß erst die Schöpfung des Bildes ein Schicksal zu dem Ende führt, das trotz der Furchtbarkeit des Erlebens wunderwürdig ist und bleibt. Aber erst Nietzsche hat die Bedeutung dieser Erfahrung erkannt und damit das menschliche Schaffen in den Prozeß der Natur

und des Seins eingeordnet. Er erst hat das, was wir immer noch mit dem verfänglichen Worte »ästhetisch« benennen müssen, zum Problem des Seins in Beziehung gesetzt, ja noch mehr: er hat die Seinsfrage überhaupt von hier aus neu gestellt – und vielleicht kann man das Ereignis seines Eintritts in die Philosophie gar nicht besser bezeichnen als mit dieser Tatsache.

Es ist die spezifische Eigenart des griechischen und des ihm verwandten und verpflichteten europäischen Wesens, dem Lustvollen wie dem Schrecklichen, ja allem Wesenhaften mit der Schöpfung des Werkes Echo und Antwort zu geben. Daß dies nur in einem eigentümlichen Verhältnis zum Wesen der Dinge selbst begründet sein könne, ist die entscheidende Erkenntnis des jungen Nietzsche. Hier hat er, mit seinem ersten Einsatz, den Zentralpunkt des europäischen Seinsgefühls – im Gegensatz zum orientalischen – getroffen und zum Zentralpunkt seines Denkens gemacht. Mit einer Einsicht, deren Tiefe nur mit der Platonischen vergleichbar ist, hat er dem Schöpferischen des Menschengestes metaphysische Bedeutung gegeben und die Metaphysik selbst auf das Urphänomen des Schöpfertums hingewiesen. Das Bedeutende dieses Schrittes war ihm, wie die Selbstkritik der Geburt der Tragödie aus dem Jahre 1886 zeigt, in späterer Zeit wohl bewußt. Damit hat seit Platon zum ersten Male wieder der Künstler im wahren Sinne, der Schaffende, und das heißt: der wesenhaft Seiende, in der Philosophie das Wort ergriffen.

Die Bedeutung dieser Einzigartigkeit ist Nietzsche im Fortschritt seines Lebens immer klarer und erregender zum Bewußtsein gekommen.

Wenn wirklich das Schöpferische vom letzten Sinne des Daseins Zeugnis gibt, dann kann niemand ein Erkennender sein, der nicht zum Schaffen berufen ist; und nichts darf mit dem ernstesten Namen der Erkenntnis benannt werden, was nicht unmittelbar lebensgestaltend und umgestaltend wirken muß. Um das Dasein zu verstehen, auch wenn es sich als Vergangenheit darbietet, muß man einer seiner Baumeister sein, wird der junge Nietzsche nicht müde zu wiederholen. Alles Bauen aber setzt jenen ersten Akt des Versinkens in der grausamen Tiefe der Geburten und Zerstörungen voraus, dem Nietzsche mit Recht den Namen des Dionysischen gibt. Dazu können nur

wenige geboren sein, jene »kleine Schar von Auserwählten«, von denen der Sechszwanzigjährige sagt, daß ihr Auge sich vor dem »schrecklichen Glanz der Wahrheit« nicht verbirgt, daß sie, »um sich wenig besorgt, von einem schmerzlich vorwärtstreibenden Stachel in jene fressende Helle hineingeführt werden, – um dann mit verklärten Blicken zurückzukehren, als ein Triumph des Dionysischen Willens, der durch einen wundervollen Wahn auch noch die daseinverneinende letzte Spitze seiner Erkenntnis, den stärksten Speer, der gegen das Dasein selbst gerichtet ist, umbiegt und zerbricht«. Der Ausdruck »Wahn« darf uns hier nicht irreführen. Denn das »Wundervolle«, von dem Nietzsche spricht, ist die Geburt der Gestalt – wir könnten auch sagen: der Mythos –, des wahren Erlöserkindes, das die Daseinsverneinung in Bejahung umwandelt und alsbald aufbauend ins Leben wirken muß. So war die Lebensverneinung Schopenhauers aus dem Pessimismus selbst heraus überwunden, indem der zum Schaffen Berufene erkannte, daß das Eeben selbst auf seine dunkelsten und schwersten Fragen keinen Richterspruch und keine Absage erwartet, sondern Tat und Schöpfung.

Im Hochgefühl der eigenen Ergriffenheit durfte Nietzsche glauben, daß dem deutschen Volke, in das er hineingeboren war, eine neue Dionysische Bewegung bevorstehe. Und wir haben, trotz seiner späteren Enttäuschung, die Zuversicht, daß er Recht behalten werde, daß seine gigantisch aufgerichtete Gestalt selbst den Jugendglauben bestätige.

Und damit beginnen wir, von seiner Epoche, von seinem Volke, von uns selbst zu sprechen.

Der junge Nietzsche, der dazu geboren war, in der Geisterwelt das tiefe Summen und Dröhnen, das Lachen und Weinen der Dionysischen Urgewalten zu vernehmen, wie hätte er nicht das Wagnerische Musikdrama und vor allem seinen Schöpfer selbst mit dem Jubel der Gewißheit begrüßen sollen, daß jetzt der Augenblick gekommen sei, wo die Urtiefe des deutschen Wesens erbeben und ein Tag echter Kultur heraufziehen müsse. Aber bald genug hat der Hellsichtige sich warnen lassen müssen und seiner Jugendhoffnung selbst ein böses Grablied gesungen. Seitdem suchte er die wahre Dionysische

Musik. Zuweilen horchte er auf und glaubte etwas von ihrem Flügelschlag zu vernehmen, er, der noch in den letzten Jahren der Gesundheit von sich selbst sagte, es habe wohl noch keinen Philosophen gegeben, der so sehr Musiker gewesen wäre wie er, und seine Komposition des »Hymnus an das Leben« zum Gedächtnismal bestimmte, falls von seiner Philosophie wenig übrig bleiben sollte. Aber es ist viel übrig geblieben. Und das setzt uns in Stand, heute von der Dionysischen Musik mehr zu sagen, als er selbst aussprechen konnte.

Im Leben der Völker gibt es Augenblicke, wo eine Urwelt, ihre eigene Urwelt, gewaltsam aufbricht, das geregelte und gezähmte Leben in den Strudel und Sturm ewigen Werdens zurückruft, die kraftvollsten Herzen mit grenzenloser Lust und grenzenlosem Wehe zerreißt und durch den Mund der Genien enthusiastische, wilde, rücksichtslose Worte spricht, jauchzend-furchtbare Hymnen der endlich wiedererwachten Urtiefe, in der Leben und Tod bei einander wohnen. Das ist Dionysische Bewegung.

Eine solche Zeit brach für uns an, als der junge Goethe vor dem Straßburger Münster stand und eine Welt erborgter Formen vor der Ausdrucksgewalt versank, in der er das ureigenste Leben wiederzuerkennen glaubte. Was damals seine Seele ergriff, war etwas von der Erschütterung, die dem heiteren Optimismus des Aufklärungszeitalters das Ende bereiten sollte. Von ihr zeugt der rauhe Ernst und die rücksichtslose Geradheit des Götz von Berlichingen, die Selbstzerstörung des jungen Werther, der Titanentrotz des Prometheus, die Grenzenlosigkeit des Faust. Wir hören ihren Sturm in den Empörungsdramen des jungen Schiller und noch in den Gewittern der Beethovenschen Musik. Mit Stolz gedenken wir des klassischen Geistes, der sich aus solchen Stürmen zur Vollendung geklärt hat, und der romantischen Nachblüte aus dem fast erschöpften, vom Tode träumenden Leben. Aber wir sollen auch verstehen, daß ein erneutes Erdröhnen der Dionysischen Tiefen andere Gestalten wecken mußte. Denn die Entwicklung, die auf jene bewegten Epochen folgte, ist uns zu unserem Schmerze bekannt genug. Und doch dürfen wir wiederum mit erhobenem Gefühl erkennen, daß die erstarrende Welt des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts von einem neuen Dionysischen Erdbeben heimgesucht worden ist. Sein Name heißt: Friedrich

Nietzsche! Aber diesmal stieg kein Chor von Geistern empor wie damals, wo ein Großer dem andern von Gipfel zu Gipfel zurufen konnte. In der wankenden und stürzenden Welt, die nicht zum frohen Ansiedeln brüderlicher Genien lockte, stimmte er allein das Dionysische Lied an und sang es dionysischer, als es je zuvor gesungen worden. Denn er sah den Nihilismus nicht bloß voraus, sondern vollendete ihn selbst und riß die aufgesprungene Kluft tiefer und tiefer hinab bis zum Chaos, aus dem die Dionysische Melodie wieder heraufquoll. Und daß er es sang, er, der Prophet und Gründer, ist uns die Gewähr, daß die Erschütterung nicht bloß die des Untergangs, sondern zugleich die der Geburt war.

Welch eine Welt, von der der junge Nietzsche sich umgeben sah! Alle Luft voll von dem Triumphgeschrei erreichter Ziele – ihm aber, dem Einsamen, drängten sich Worte des Ekels auf die Lippen. Und dieser Ekel kostete im voraus, was die nächste Zukunft bringen sollte. Er sah die geistigen Gewalten zertrümmert, die einst den gierigen Willen aller einzelnen gebändigt hatten; das Christentum, die Reformation, die doch selbst so vieles der individuellen Willkür preisgegeben, entkräftet; die menschliche Gesellschaft in Atome zerfallend, deren jedes für sich den brutalen Kampf um Erfolg und Genuß zu kämpfen aufgerufen war. Eine dem Fortkommen dienende Durchschnittbildung breitete sich aus, die im ganzen nur dazu angetan war, der wahren Bildung den Weg zu vertreten und den berufenen Sprechern ins Wort zu fallen. Nach dem Schwinden der Ideale, deren Gegenwart die strengste Zucht und Unterwerfung der Zahl unter die Qualität forderte, ballte die Mittelmäßigkeit sich im Namen der Freiheit zusammen, um den kleinlichen Interessen eines nach Aufklärung, billiger Rührung und bequemem Genuß trachtenden Lebens eine ungeheure Stimme zu verschaffen. Das Instrument, das dieser Geist sich geschaffen, ist der Journalismus, diese dämonische Veranstaltung, dem Menschen alles Getane und Gedachte augenblicklich als Gegenstand der Neugier darzubieten, um ihn so von dem verantwortlichen Ernst des Tuns und Denkens abzulenken und in einem neuen Glauben zu befestigen, in dem Glauben an die Sicherheit und Beruhigungskraft eines erlernbaren und von zahllosen Tagesschriftstellern erlernten Wissens.

Die Wissenschaft selbst begann diesem Geiste zu erliegen; – mit Schrecken sehen wir sie heute an mehr als einer Stelle in den Journalismus übergehen! In dem Maße, als sie sich spezialisierte und technisierte, wurde sie ein Beruf, den man mit einem Bruchteil seiner Seelenkräfte betreiben kann. Oder umgekehrt: je mehr sie zu einem Beruf dieser Art wurde, um so weiter schritt sie auf der Bahn der Spezialisierung vorwärts – ein Wechselverhältnis, das sehr zu denken gibt. So exakt die Feststellungen im einzelnen waren, so oberflächlich wurde das Gesamtbild, und das einst so vornehme Gelehrtenwerk diente im ganzen nicht wenig dazu, den Menschen dem Dasein und seiner Verantwortlichkeit gegenüber leichtfertig zu machen. Ein Denker, der aus tiefer Not und Erschütterung Fragen stellte, von deren Beantwortung seine eigene Lebensgestaltung mit unerbittlicher Konsequenz abhängen mußte, wurde zum belächelten Sonderling neben dem ungerührten Forscher, der mit Fleiß und Methode einen Gegenstand bearbeitete, der ihn nichts anging, und sich ebendadurch gegen die Sorge um das, was ihn wahrhaft angehen mußte, sicherstellte. Was sollen wir weiter sagen über die Selbstgewißheit einer Gesellschaft, die sich in dem künstlichen Netze, mit dem sie das Glück zu fangen wähnte, immer heilloser verstrickte und durch lauter Erfolge die eigene Zerstörung vorbereitete! Da es zu Ende war mit den vornehmen Idealen, die den Menschen allmächtig zur Aufopferung getrieben hatten und noch immer durch die Majestät stehengebliebener Monumente zur Gegenwart sprachen, blieb kein anderer Sinn des Daseins, der Gemeinschaft, der Kultur mehr übrig als das größtmögliche Behagen der größtmöglichen Menschenzahl. »Und«, sagt Nietzsche, »nie soll einer finden, was er suchen muß, lautet der böse Grundsatz der Natur.«

In dieser verödenden Welt geschah die Geburt des Genius, der wiederum die Urmelodie Dionysischer Musik vernahmen sollte. Er hörte sie in allen Lebensstürmen des deutschen Geistes, in der deutschen Reformation, in der deutschen Philosophie, in der deutschen Musik. Er hörte sie aus nächster Nähe in der heroischen Erkenntnis Schopenhauers und in den rauschenden Tonfluten Richard Wagners. Wir dürfen stolz sein, daß dieses Weltereignis im deutschen Geiste geschehen sollte – aber welche Verpflichtung! Mag Nietzsche sich

später, mit gutem Grunde, weit von seinen Erweckern entfernt haben, der Dionysische Ton, der ihn in den Schoß alles Seins und Werdens zurückrief, löschte die heiter-geschäftige Welt aus und ließ aus dem Dunkel das Zauberbild wahrer Kultur und wahren Menschen- und Volkstums emporsteigen. Eine männliche, strenge Schönheit, kein bloßes Schmuckstück, kein Kranz, den sich das gesättigte und gesicherte Leben am Ende noch aufsetzen möchte, sondern heiligster Wille der Natur und Kampfpfeil der heroischsten Tapferkeit.

Wenn es wahr ist, daß der Mensch, daß das Volk dazu da ist, das zu werden, was sie sind, d. h. sich über ihre unmittelbare Wirklichkeit hinauszuhoben und, ohne Rücksicht auf Frieden und Genuß, die kühnste Idee, die mit ihrer Urwesenheit gesetzt ist, zu verwirklichen, – wenn es wahr ist, daß jeder Mensch, dessen Flammenseele das Eis toter Gewohnheit zerschmolzen hat, sich, wie Nietzsche sagt, danach sehnt, ein Erkennender, ein Schaffender, ein Heiliger zu sein, oder als solcher wiedergeboren zu werden, – wenn dies wahr ist, dann gibt es keine höhere Pflicht, als – mit Nietzsches Worten – »die Geburt des Genius und das Reifwerden seines Werkes in sich und um sich vorzubereiten«. Das ist der Sinn des berühmten und vielen anstößigen Satzes, daß ein Volk keine andere Bestimmung und Aufgabe habe, als den Genius zu erzeugen oder seinen Aufstieg zu erleichtern. Das heißt natürlich nicht, daß alle arbeiten sollen, damit einer genießen und mit einem unermesslichen Erbe als Lieblingskind selbstherrlich schalten könne. Auch wenn alle ihm den Weg erleichtern, bleibt er doch für den Genius der schwerste. Denn er hat die ungeheure Aufgabe, »an der Vollendung der Natur zu arbeiten«, das Menschentum und die Natur, der es angehört, zu der Höhe zu führen, auf der ihr Dasein »gerechtfertigt« ist. Die Kultur hat nichts zu tun mit den Bestrebungen, das Leben zu verschönern, es bequem, üppig und vor allem gefahrlos zu machen. Sie hat metaphysischen Sinn. Sie ist die Urforderung des Menschentums, dessen Wesenheit durch sie erst zu sich selbst kommen soll. Und um dieses Ziel, in dem sie allein ihr Dasein rechtfertigt, zu erringen, macht die Natur den Millionenaufwand der Individuen, die nur in der Treue des Dienstes am Genius sich zu bewähren haben.

Das ist freilich eine harte Lehre, unzeitgemäß in allen den Zeiten, die sich selbst im Spiegel der öffentlichen Meinung betrachten. Aber mit dieser harten Lehre gibt Nietzsche zu erkennen, daß er selbst zu jenen Schaffenden gehört. Denn er beurteilt, als Mahner, das Dasein genau so, wie es alle Zeiten wahrhafter Größe mit ihrem Tun beurteilt haben. Ihre vornehmsten Werke – seien es Lebensordnungen, Kultformen oder Monumente – sollten alle keinem Zwecke dienen, am wenigsten dem Glücke der Meisten, sondern Verwirklichung sein und Ausdruck, und damit Rechtfertigung und Erlösung des in seinen Tiefen von Ewigkeitsschauern erschütterten Menschseins.

Dieser hohen Aufgabe steht, wie Nietzsche wohl erkannte, nichts mehr im Wege als das, was man Freiheit zu nennen gewöhnt ist: die Leichtfertigkeit unserer Bildungsanstalten, den Heranwachsenden in dem Alter, wo er der Führung und des Vorbildes bedarf, selbst urteilen, sich selbst bestimmen zu lassen; die Lässigkeit, die es jedem Beliebigen gestattet, mit seiner Meinung hervorzutreten – verhängnisvoller als je in einer Zeit, die durch ihre Technik der Massenproduktion dem Virtuositentum eine niedagewesene Möglichkeit gibt, sich geltend zu machen. Er erkannte den geheimen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Entfesselung und den als Fortschritt gepriesenen Spezialisierungen und Arbeitsteilungen in der geistigen Welt, die in Wahrheit ihrer fortschreitenden Entweihung dienen. Er durchschaute ihre Wesensverwandtschaft mit der alles erobernden historischen Betrachtungsweise, die das Wesenhafte, dessen Qualität sich nur dem wesenhaften Geiste – also den Wenigen – erschließt, in ein berechenbares Werden umsetzt, an dem sich jeder Grad von Fleiß und Intelligenz erproben kann. In all dem verriet sich ihm die Tendenz, dem Großen und seinen Forderungen an den ganzen Menschen auszuweichen. Und dieser kleinsinnigen Welt setzte Nietzsche die seine hart entgegen: die Welt, die den Genius will. In ihr darf die Organisation der geistigen Ausbildung und Betätigung durchaus nicht darauf angelegt sein, die Menschen möglichst frühzeitig und in möglichst großer Zahl erfolgreich und selbstgefällig zu machen. Von der Erziehung und dem gesamten Bildungswesen wird erwartet, daß sie die Individuen in strengste Zucht nehmen, weil sie lernen sollen, das Erhabene zu verehren und dadurch zu seiner Erscheinung und

Förderung, jeder in seinem Teile, mitzuhelfen. Diese Ehrfurcht vor dem Erhabenen ist das Gegenteil der schnellurteilenden Selbständigkeit, die das Erziehungswesen schon bei den Jugendlichen zu erwecken strebt, und der Freiheit, mit der die Hochschule einen jeden seinen Weg selbst suchen läßt. Die Zeit dieses Individualismus ist immer eine Zeit ohne große Aufgaben, eine Zeit des Spielens und der Unverantwortlichkeit.

So unzeitgemäß dieser Ruf zur Zucht auch klingen mochte: daß er durch den Mund des jungen Nietzsche mit solcher Gewalt ertönte, ist uns ein Zeichen, daß der deutsche Geist sich wieder anschickte, seine unendliche Forderung zu stellen. Wohl gingen Jahrzehnte hin, und es mußte scheinen, als sollte die geistige Kultur jetzt erst recht in Selbstbetrug und Trägheit versinken. Aber mit Nietzsches Auftreten ist eine neue Lebensstunde angebrochen, und seitdem ist an uns die Frage gestellt, wie viel Kraft wir haben werden, sie die unsere zu nennen. In Nietzsches Ernst- und Hart- und Grausamwerden, in seiner unbedingten Verherrlichung des Meisters, der auch der furchtbarsten Wahrheit unerschrocken standgehalten, in seinem Willen zum Heroismus – in dieser ganzen so unzeitgemäßen Haltung gibt sich eine neue Tiefenbewegung zu erkennen, die sehr wohl verglichen werden darf mit der Erschütterung, die hundert Jahre vorher, zur Zeit des jungen Goethe, Herder, Schiller, den deutschen Geist erfaßt hat. »Die Lust an der Tragödie«, sagt Nietzsche später, »kennzeichnet starke Zeitalter und Charaktere«. Die Lust an der Tragödie aber ist der absolute Gegensatz zu der Lustigkeit des Fortschrittszeitalters, seinem ungläubigen Lächeln über höhere Berufung und seinem Glauben an den Anspruch aller auf gleiches Recht und größtmögliches Glück.

Unmittelbar nach dem Kriege (22. Februar 1871) schreibt der sechs- undzwanzigjährige Nietzsche an Richard Wagner: »Die einzige produktive politische Macht in Deutschland ... ist jetzt in der ungeheuersten Weise zum Siege gekommen und sie wird von jetzt ab das deutsche Wesen bis in seine Atome hinein beherrschen. Diese Tatsache ist vom äußersten Werte, weil an jener Macht etwas zu Grunde gehen wird, das wir als den eigentlichen Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung hassen, ein Krankheitszustand, an dem das

deutsche Wesen vornehmlich seit der großen französischen Revolution zu leiden hat und der in immer wiederkehrenden gichtischen Zuckungen auch die bestgearteten deutschen Naturen heimsucht, ganz zu schweigen von der großen Masse, bei der man jenes Leiden, mit schön-der Entweihung eines wohlgemeinten Wortes, »Liberalismus« nennt. Jener ganze auf eine erträumte Würde des Menschen, des Gattungsbegriffes Mensch, gebaute Liberalismus wird samt seinen derberen Brüdern an jener starren vorhin angedeuteten Macht verbluten; und wir wollen die kleinen Reize und Gutartigkeiten, die ihm anhaften, gerne drangeben, wenn nur diese eigentlich kulturwidrige Doktrin aus der Bahn des Genius weggeräumt wird ...« Und weiter: »Wenn es wahr ist, was mein Glaubensbekenntnis genannt sein mag, daß jede tiefere Erkenntnis schrecklich ist, wer anders als der Deutsche wird jenen tragischen Standpunkt des Erkennens einnehmen können, den ich als Vorbereitung des Genius, als das neue Bildungsziel einer edel strebenden Jugend fordere? Wer anders als der deutsche Jüngling wird die Unerschrockenheit des Blicks und den heroischen Zug ins Ungeheure haben, um allen jenen schwächlichen Bequemlichkeitsdoktrinen des liberalen Optimismus in jeder Form den Rücken zu kehren und im Ganzen und Vollen »resolut zu leben?«

Trotz allem, was der Vereinsamte später ausgesprochen hat, – sein Glaube kann keine Jugendtäuschung gewesen sein. Was er vorausgesagt, was er vorausgelebt hat, ist schon angebrochen. Eine Erschütterung geht durch die Welt, geht vor allem durch unsere deutsche Welt, so dunkel, so ernst, so gewaltsam, wie er vorausgesehen. Die Heiterkeit des Zeitalters, dem er sich entgegenstellte, ist verschwunden. Mit der vergnügten Zuversicht des wirtschaftlichen Fortschrittes, der Sicherstellung und immer behaglicheren Gestaltung des Einzellebens ist es vorbei. Der Optimismus der Wissenschaft, der so viele in sorgloser Emsigkeit beschäftigte, hat den schwersten Stoß erlitten. Das Dasein hat begonnen, eine harte Sprache zu sprechen. Die Tiefen regen sich. Ein Volk erwacht zum Bewußtsein gemeinsamer Not und gemeinsamer Pflichten. Das Sein der Welt, mit dem das rationale Denken so selbstsicher gespielt hatte, steht wieder als Sphinx vor uns mit ungeheuren Rätseln, und wir wissen plötzlich wieder, daß das Rätselraten kein geistreicher Wettstreit ist, sondern

daß für den Ratenden selbst alles auf dem Spiele steht. Es ist, als ob der Weltgeist selbst sich schwer machte, und für kein Volk so sehr wie für unser deutsches, dem also wohl auch besondere Aufgaben zugefallen sein mögen. Und so erwacht nun auch, im Gegensatz zu der Behaglichkeit des vergangenen Zeitalters, das Nietzsche mit dem alexandrinischen verglich, der Wille zum Schwersten und die Ehrfurcht vor dem Heroismus.

Und so wird es uns nun erst recht deutlich, daß er die Erschütterung unserer geistigen Welt im voraus erfahren, ja, daß er sie in einem noch nicht auszudenkenden Maße vorausgelebt, vorausdurchlebt – und überwunden hat, als Baumeister der Zukunft.

Der metaphysische Sinn der Schöpfungen hatte sich ihm angesichts der griechischen Tragödie erschlossen. Aber darin lag noch eine Idee, die erst in seinen späteren Werken deutlich heraustreten sollte. Die höchste tragische Schöpfung ist der tragische Mensch selbst, der »Typus«, wie es im »Willen zur Macht« heißt, »eines die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hineinnehmenden und erlösenden Geistes! ... (wo) das Sein als heilig genug gilt, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu ...« So erhebt sich also aus der tragischen Erkenntnis ein neuer Sinn, eine neue Schöpfung des Menschen. Die Dionysische Erschütterung, die dem jungen Nietzsche zum Verständnis der Tragödie geholfen, gebar ein neues Menschenideal, das sich schon in der Erstlingsschrift ankündigt, in den Gedanken des Einsamen immer heller aufstrahlt und uns, in denen jene Erschütterung fortzittert, durch Nächte und über Abgründe vorausleuchtet.

Aber damit habe ich schon weit über den Rahmen einer Betrachtung, die das Gedächtnis des jungen Nietzsche feiern sollte, hinausgegriffen und selbst an die Geheimnisse des Dionysosbuchs und der »ewigen Wiederkunft« gerührt. Darum will ich mir nur noch mit wenigen Worten einen Ausblick erlauben.

Das Dasein mit allen seinen Fragwürdigkeiten, bis in die Schrecknisse und Verschüttungen hinab, nicht bloß zu erkennen, ihm nicht bloß ohne Ausflüchte standzuhalten, sondern es so, wie es ist, zu heiligen

und zu verherrlichen, das war die unvergleichliche Größe des schöpferischsten aller Völker, des griechischen, gewesen. Und das hat nach Jahrtausenden, unter einem verschlosseneren Himmel, auf einer härteren und ärmeren Erde, ein einzelner wieder erkämpft, er, der als schöpferischer Geist in die Philosophie eingetreten war. Was er als Fünfundzwanzigjähriger an der griechischen Tragödie gelernt, das hat er als Gereifter am Menschenbilde selbst sich ereignen sehen: das Aufleuchten der grandiosesten Heiterkeit aus den erkannten, ertragenen und bejahten Furchtbarkeiten der Existenz; die Verherrlichung des Schicksals, vor dessen Tragik sich Jahrtausende in ihren Religionen verstecken, durch die Erscheinung der vom letzten Weltwillen geforderten großen Menschengestalt und ihren Ruf: »War das das Leben? Wohlan, noch einmal!«

»Wer wird das Bild des Menschen aufrichten, während alle nur den selbstsüchtigen Wurm und die hündische Angst in sich fühlen und dergestalt von jenem Bilde abgefallen sind, hinab ins Tierische oder gar in das Starr-Mechanische?«, so fragen die »Unzeitgemäßen Betrachtungen«. Er war es, der es aufrichtete! Und so wenden wir nun auf ihn selbst an, was er einst von Schopenhauer gesagt hat: »Hier habt ihr den Philosophen – nun sucht die zu ihm gehörige Kultur!«

Er steht als Wahrzeichen vor unserer Zukunft.

Sein eigener Ausgang vom Dionysischen und von der Musik erlaubt es wohl, über das Geheimnis dieser Zukunft unter dem Bilde der Musik ein letztes Wort zu sagen.

Die Begegnung mit Wagner ließ ihn einen Augenblick glauben, daß die große Zeit für die deutsche Musik jetzt anbreche, ja, daß die Geburt eines neuen Mythos unmittelbar bevorstehe. Aber heute sagen wir mit ihm selbst: was er als einen Anfang begrüßt hat, war ein Ende, das Ende der europäischen und der deutschen Musik. Aber wir verstehen auch die Bedeutung dieses Schicksals. Die europäische Musik, mit all ihrer Tiefe und Schönheit, kann keine Zeitgenossin des Geistes sein, der die neue Welt erschüttert und sich in Nietzsche den Propheten erweckt hat. Dieser Prophet hat Jahrtausende übersprungen, um in dem alten heroischen und tragischen Hellenentum die Urverwandten zu finden und griechische Götter zu Symbolen seiner Offenbarungen zu machen. Und wie die bisherige Musik vor den Augen

griechischer Götterbilder ersterben muß, so stirbt sie auch vor der Gewalt der Rede dieses Propheten. Denn seine Rede ist aus der Dionysischen Musik geboren, und was er selbst von der Tragödie gesagt, gilt von seiner eigenen Sprache. Sein Werk ist das Neuaufwachen des Dionysischen Geistes in einer harten Zeit, der die Gestalt des Kosmos zerbrochen ist.

Wird die deutsche Musik noch einmal aufstehen – und damit das Herz der Seele wieder seine Sprache finden? Dann wird sie von den Dionysischen Klängen erfüllt sein, die wir jetzt dunkel in seiner Rede vernennen. Und sie werden verkünden, daß die »einzigste Gestalt«, die der deutsche Geist »sehnsüchtigster Gewalt« ins Leben ziehen will, nicht mehr, wie bei Goethe, Helena heißen wird, die Seligkeit des reinen Anschauens, sondern Ariadne, die ewige Liebe des leidenden Gottes.

Der geistige Zusammenhang zweier großer Kulturvölker ist ein unerschöpflicher Gegenstand des Nachdenkens, zumal wenn das eine der Nachkomme und Erbe der Römer ist und noch in seiner Sprache und in der inneren und äußeren Form seiner Schöpfungen etwas von der Schönheit der Antike bewahrt, das andere gewissermaßen aus dem Urgeheimnis neu aufgestiegen ist und trotz der Erziehung durch die ältere Kultur vom Atem einer Tiefe lebt, die seinen Gedanken und Werken Unendlichkeit verleiht. Man möchte sagen, daß die Vorsehung nie eine glücklichere Verbindung herbeigeführt hat. Wenn unsere Großen immer die Berührung mit der klassischen Kultur der alten Griechen und Römer für unser größtes geistiges Glück gehalten haben, so war und ist die Berührung mit der italienischen in gewissem Sinne die Begegnung mit jener Antike als leibhaftiger Gegenwart; und hier durften wir nicht mehr bloß die Empfangenden und Lernenden sein, sondern von unserem Eigensten mitteilen, ja, nicht selten den italienischen Geist zu ganz neuem Verstehen seiner großen Tradition erwecken. Wo zwei Völker in dieser Weise auf einander bezogen sind, da tritt oftmals Gemeinsames hervor, ohne daß eine unmittelbare und nachweisbare Beeinflussung festzustellen wäre, und so will ich gerade heute von solchen geistigen Vorgängen sprechen, die scheinbar ganz unbeeinflusst und originell bei dem einen wie bei dem anderen sich vollzogen haben. Vielleicht sind das überhaupt die interessantesten Gemeinsamkeiten, zumal die anderen, soweit sie große Bedeutung besitzen, meistens so offenkundig und vielbesprochen sind, daß es nicht nötig ist, noch einmal auf sie hinzuweisen. So werde ich von den allbekanntesten Zusammenhängen auf dem Gebiete der Kunst, namentlich der Musik, gar nicht sprechen, so verlockend es wäre, den wunderbaren Vorgang genauer zu untersuchen, wie die zauberhafte Melodie, die wir als Zöglinge des Südens empfangen, bei unseren Meistern eine weltbedeutende Tiefe und Macht gewann und

zu dem größten Sange answoll, den die ganze Menschheit bisher erlebt hat.

Bei weitem weniger bekannt sind die fruchtbaren Berührungen im Reiche der Gedanken.

Zwar weiß jeder einigermaßen Gebildete, was wir der Wiederentdeckung der Antike, vor allem der griechischen, in Italien verdanken, der Auferstehung des Homer und des Platon, überhaupt dem italienischen Humanismus und der Renaissance. Eben in diesem Augenblick ist in Berlin ein neues Institut eröffnet worden, das mitten in den Stürmen des Krieges die geistige Verbundenheit der beiden Völker auf Grund ihrer ehrwürdigen Überlieferungen bekunden soll: die »Studia Humanitatis. Institut unter der Schirmherrschaft der Königlichen Italienischen Akademie«, und nicht ohne Bewegtheit spreche ich gleichzeitig hier von dem Gemeinsamen unseres Geistes.

Nicht weniger bedeutungsvoll aber als das hier flüchtig Berührte ist der Austausch der Gedanken beim Aufbau der neuen Weltanschauung, die wir von der großen Kopernikanischen Entdeckung an rechnen. Die Konsequenzen dieser ungeheuren Entdeckung – in Wahrheit Wiedergewinnung des schon von den Griechen etwa 300 Jahre vor Christus errungenen Wissens – für das Dasein des Menschen hat der Nolaner Giordano Bruno, etwa 50 Jahre nach Kopernikus' Tode, mit beispielloser Kühnheit und Leidenschaft gezogen. Hier spricht der Mensch, der nach dem Unendlichen der Welt verlangte, um seine eigene Unendlichkeit darin auszubreiten. Es ist ein Jubel ohnegleichen, die Welt unendlich zu wissen, die starren Sphären, an denen man die Gestirne befestigt dachte, als Wahn zergehen zu sehen und in jedem Weltkörper ein lebendiges Wesen von eigener Notwendigkeit und Freiheit anzustaunen. Daß unsere Erde mit allem, was auf ihr geschieht, aus dem Mittelpunkt des Alls weichen und in dem zahllosen Sternenheer untertauchen mußte, war eine Einbuße, die reichlich aufgewogen wurde durch das Bewußtsein, daß in allen dieselben Elemente und dieselbe Lebenskraft gegenwärtig seien und das Licht des fernsten Gestirnes uns als Wesensverwandte begrüße. Eine neue Religiosität kündigte sich an, die Religiosität des erkennenden und schöpferischen Menschen, in der etwas von dem Geist der griechischen Naturfrömmigkeit wiederauflebte. Wir wun-

dern uns kaum, daß der Denker und Dichter, der all diese Empfindungen und Überzeugungen mit herausforderndem Stolz ausgesprochen, am 17. Februar 1600 den Feuertod als Ketzler erleiden mußte.

Aber nicht nur Kopernikus hat den Ideen des Giordano Bruno einen so mächtigen Anstoß gegeben. Von nicht geringerer Bedeutung für seine Gedankenwelt war ein deutscher Philosoph, den er den »göttlichen« nennt, und dessen Sätze er vielfach wörtlich in die leidenschaftliche Rede seiner Schriften aufgenommen hat. Das ist Nicolaus Cusanus, geboren in Cues an der Mosel 1401, einer der größten Geister, die Europa hervorgebracht hat, am Ende der mittelalterlichen Scholastik stehend und Begründer der neueren Philosophie. Von ihm empfing er die wunderbare Lehre von der Einheit der Gegensätze, von dem Zusammenfallen des Mannigfaltigen und Widersprüchlichen der Welt in der unendlichen Einheit, die wir Gott nennen. Es wäre schön zu zeigen, wie von den schlicht ausgesprochenen und doch in ihrer Großartigkeit hinreißenden Grundgedanken des Nicolaus, der mehrere Menschenalter vor Melancthon und Erasmus lebte, der Weg zu dem großen Neapolitaner Giambattista Vico und weiter zu unserem Schelling führte. Wie der Cusaner, so hat Vico, der Begründer und Meister der Kulturphilosophie, der Gegner des Cartesianischen Rationalismus, die schöpferische Ideenbildung des Menschen, im Gegensatz zu der sogenannten exakten Wissenschaft, für das wahre Wissen erklärt und genau so wie später Schelling (in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung) an den Anfang aller Kultur, ja sogar der Bildung des Volkstums, als deren Ermöglichung und Lebenskraft, die religiöse Idee gestellt. Die Kenner der Kulturkunde werden wissen, daß diese tief sinnige wahre Lehre in neuester Zeit sich fortgesetzt hat durch Leo Frobenius.

Aber ich will nach diesen allgemeinen Andeutungen jetzt zu einem speziellen Thema übergehen, dessen Interesse nicht zweifelhaft sein kann.

Die größte Gefahr der Neuzeit ist der Nihilismus und der Pessimismus, ihre Überwindung die höchste Aufgabe des europäischen Geistes.

Friedrich Nietzsche hat sich selbst als den Überwinder bezeichnet, und er führt uns zu dem Italiener Leopardi, den der große Verkünder des Pessimismus, Schopenhauer, als seinen nächsten Geistesverwandten geehrt hat. Aber er kannte Leopardi nur ungenügend. Beide, Leopardi und Nietzsche, haben in ihrer Weise den Pessimismus überwunden; und da Nietzsche zwar die als »pessimistisch« berühmten Schriften Leopardis gekannt hat, nicht aber seine kritischen Aufzeichnungen, so ist es eine lohnende Aufgabe zu zeigen, wie der deutsche und der italienische Geist scheinbar unabhängig eine so ähnliche Richtung eingeschlagen hat, daß man an eine schicksalmäßige Verbundenheit glauben möchte.

Da ich die nähere Bekanntschaft mit Leopardi hier nicht voraussetzen darf, werde ich von ihm ausführlicher sprechen als von Nietzsche.

Das Jahrzehnt, in dem wir stehen, vereinigt die hundertjährigen Gedenktage zweier Männer, deren sich die befreundeten Nationen Italiens und Deutschlands mit Recht rühmen. Im Frühjahr 1937 gedachte Italien des 100. Todestages seines großen Dichters Giacomo Leopardi; im Herbst 1944 werden wir den 100. Geburtstag unseres großen Denkers Nietzsche begehen.

Wenn ich Leopardi nur als Dichter bezeichnete, so wissen die mit seinen Schriften Vertrauten sehr wohl, daß er, wie Nietzsche, Philologe und darüber hinaus ein scharfer, tiefer und kühner Denker gewesen ist. Und bei Nietzsche ist der poetische Geist und die schöpferische Gestaltungskraft, auch wenn man von seinen Dichtungen absieht, in seinen philosophischen Werken unverkennbar. Aber die geistige Verwandtschaft dieser beiden Gestalten ist viel tiefer begründet. Wir dürfen sie als Repräsentanten des Gemeinsamen, das uns trotz der Verschiedenheit verbindet, betrachten. Und wenn ich es heute wage, einen Vergleich zwischen ihnen anzustellen, so hoffe ich, auch für diejenigen, die keine genauere Kenntnis von der Hinterlassenschaft Leopardis besitzen, verständlich zu sprechen. Denn ich werde mich auf die Hauptgedanken beschränken, die von selbst einleuchten und die uns geradewegs zu den großen Daseinsfragen führen, in deren Beantwortung die Völker und die Zeiten ihre Gemeinsamkeit wie ihre Eigenart bekunden.

Leopardi hat sich als Dichter unsterblichen Ruhm erworben, weit über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus, während seine Prosaschriften außerhalb Italiens nicht so viele Leser gefunden haben. Aber auch aus seinen Dichtungen spricht ein Denker. Nietzsche stellt ihn einmal unmittelbar neben Pindar, indem er, mit schroffer Ablehnung der deutschen Gefühlslyrik seiner Zeit, erklärt (10,490): »Ich halte nur noch Dichter aus, die unter anderm auch Gedanken haben, wie Pindar und Leopardi.« Er ist wohl durch Schopenhauer mit ihm bekannt geworden, der erst an seinem Lebensabend (1858) auf ihn aufmerksam wurde und mit Verwunderung konstatierte, daß zu Anfang des Jahrhunderts (1818/19) die 3 größten Pessimisten, Byron, Leopardi und er selbst, gleichzeitig in Italien gewesen seien, ohne von einander zu wissen. In den Ergänzungen zum 4. Buch der »Welt als Wille und Vorstellung«, Ende Kap. 46 (Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens) rühmt er (1859), nach Aufzählung vieler älterer Zeugen für seine Lehre, den Leopardi als denjenigen, der diesen Gegenstand in neuerer Zeit am gründlichsten und erschöpfendsten behandelt habe. Schopenhauer bezieht sich hier auf die Prosaaufsätze, die Nietzsche gut gekannt hat. Mit Bezug auf sie nennt Nietzsche den Leopardi einmal »vielleicht den größten Stilisten des Jahrhunderts« (10,374). Im Jahr 1874 wurde ihm selbst von Bülow nahegelegt, sie ins Deutsche zu übersetzen, was er aber aus Mangel an Zeit und Kraft ablehnte. Er mußte sich zu Leopardi um so mehr hingezogen fühlen, als auch dieser Philologe war. Er erkennt in ihm ein Muster des höheren, zu seiner Zeit in Historismus herabgesunkenen Gelehrtentums, also einen Gesinnungsgenossen der vornehmsten Art.

Nichts zeigt den Unterschied des Philologen Leopardi von dem zu Nietzsches Zeit und heute noch herrschenden Typus deutlicher als die Einheit von Wissen und Können, von Forschung und Leben. Leopardi hat keine gelehrte Schule durchgemacht und ist von keinem zeitgemäßen Wissenschaftsinstitut approbiert worden. In der Stille der väterlichen Bibliothek, wo er vom 10. Lebensjahr seine Tage und fast auch seine Nächte verbrachte, waren die Geister der großen Toten selbst seine Lehrmeister, und nicht nur das Wissen, sondern auch die Methode, das Urteil, die Kritik, die andere sich in den Lehr-

gängen der Hochschulen erwerben, wuchsen in diesem Umgang in ihm selbst zur Meisterschaft.

Wie anders Nietzsche, der seine Ausbildung in einer berühmten humanistischen Erziehungsanstalt und dann unter den bedeutendsten akademischen Lehrern von Bonn und Leipzig erhalten hat und der eine Zeitlang den Typus des hoffnungsvollsten deutschen Gelehrten, mit all dem Fleiß, der Entsagung, dem rastlosen Spürsinn im Dienste eines durch zeitgenössische Meister vorgezeichneten Forschungs-ideals, darstellte.

Allerdings sehen wir jetzt, seitdem man angefangen hat, seine gesamte Hinterlassenschaft zu veröffentlichen, wie früh schon der philosophische Gedanke sich gewissermaßen in jede Atempause der philologischen Arbeiten eindrängte. Mit dem Antritt der Baseler Professur wird er zum eigentlichen Ziel und Wertmesser der philologisch-historischen Untersuchungen, wie die Homerrede, die Vorarbeiten zur Geburt der Tragödie, die Bemerkungen zu Homers Wettkampf und anderes zeigen. Aber eben damit geriet er mit der allein herrschenden Richtung der Historik in den Zwiespalt, der schließlich dazu führte, daß er, wie er selbst sagt, das Haus der Gelehrten verließ und die Türe hinter sich zuschlug.

Seitdem ist schon mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen, ohne daß sich in der Haltung der Gelehrten viel geändert hätte. Um so wichtiger ist es, auf eine Gestalt wie Leopardi zurückzublicken, in dem sich noch die große Tradition des alten Humanismus fortsetzt, dem die antike Überlieferung ein Höchstes von Sprachgestalt, Schönheit, Wissen und Seelengröße war. Leopardi wollte nicht sowohl Historiker und Kritiker der Überlieferung sein, als vielmehr Lerner, der sich selbst in seinem Denken und in seinem Schaffen durch den dauernden Umgang mit den Meistern erzieht und vervollkommenet. Er hatte den Plan (seit 1826), die Lebensregeln aller antiken Philosophien, der Sokratischen, kyrenaischen, stoischen, akademischen, skeptischen etc., in Einklang zu bringen und so ein »Handbuch der praktischen Philosophie« zu schreiben (Nachweise bei Vossler, S. 368).

Die Bedeutung dieser Erscheinung hat Nietzsche klar gesehen. Er weiß wohl, daß die Philologie bei ihrem ersten Auftreten in Griechen-

land die Sache dichterisch begabter und erprobter Männer war, und daß sich auch im alten Humanismus das selbständige Können und Hervorbringen mit dem Eifer des Forschens und Wissens verband. So sagt er in dem leider nicht zur Vollendung gekommenen Philologenbuch von der »Entstehung der Philologen« (10, 369): »Dem großen Kunstwerk wird sich beim Erscheinen desselben immer ein Betrachter gegenüberstellen, der seine Wirkung nicht nur empfindet, sondern sie auch verewigen möchte. So auch dem großen Staate, kurz allem, was den Menschen erhebt. So wollen die Philologen die Wirkung des Altertums verewigen: das können sie nur als nachschaffende Künstler.« Und er fügt die Frage hinzu: »Nicht als nachlebende Menschen?« »Leopardi«, sagt er in denselben Aufzeichnungen (10, 349), »ist das moderne Ideal eines Philologen; die deutschen Philologen können nichts *machen*«. Und es ist von der größten Bedeutung, mit wem er hier Leopardi zusammenstellt. Unmittelbar auf die soeben angeführte Bemerkung über die »Entstehung der Philologen« spricht er vom »Untergang der *Philologen-Poeten*« und fährt fort: »Ihre Art wächst später weiter, wie zum Beispiel Goethe und Leopardi solche Erscheinungen sind. Hinter ihnen pflügen die reinen Philologen-Gelehrten nach.«

Aber eben hier tut sich eine mächtige Kluft auf: Nietzsche, der Revolutionär, der Erschütterer aller Traditionen, der Umwerter aller Werte, verbeugt sich vor Leopardi und seinem Humanismus, aber er rechnet ihn dem Vergangenen und Abgeschlossenen zu. In der Schrift »Richard Wagner in Bayreuth« (1876) kommt er am Schluß zu einer Formulierung für das, was Wagners »Kunst gegen alle Kunst der neueren Zeiten abhebt«. Wir wissen durch ihn selbst, daß er mit allen grundsätzlichen Feststellungen zu Ehren Wagners in Wahrheit sich selbst, d. h. seinen eigenen Beruf, gemeint hat. Da heißt es denn: Wagners Kunst »stellt sich in Gegensatz zu aller *Kultur der Renaissance*, welche bisher uns neuere Menschen in ihr Licht und ihren Schatten gehüllt hatte ... Da erscheinen uns Goethe und Leopardi als die letzten großen Nachzügler der italienischen Philologen-Poeten ...« Das vollkommen Neue, das Nietzsche bei Wagner, im Gegensatz zu allen Bisherigen, zu erkennen glaubt, das unmittelbar Lebendige, keiner Schule, keinem geschlossenen Bildungskreise mehr Ange-

hörige, das ist es, dessen Nietzsche sich selbst bewußt war. Er fühlte seine Berufung, als Philosoph eben das zu sein, von dem er einmal geglaubt hatte, daß Wagner es als Künstler sei.

Dieses Neue bedeutet für ihn die Überwindung des Nihilismus, zu dem die Wissenskultur der Neuzeit führen mußte, und des Pessimismus, als Folge einer Dekadenz des Empfindens und Wollens, eine Überwindung nicht mit den Idealen der vergangenen Jahrhunderte, sondern mit der aus der Tiefe erweckten titanischen Macht des Lebens. Auch Leopardi hat den Ruf zur Natur erhoben, auch er weiß von einer Überwindung des Nihilismus und des Pessimismus, zu dessen Vertretern er selbst gerechnet wird. So ist nicht leicht etwas aufschlußreicher als ein Vergleich dieser beiden Kämpfer, der zugleich ein Vergleich zwischen zwei bedeutenden Epochen und Völkern ist.

Was bei Nietzsche Pessimismus heißen kann, stammt aus der Lehre Schopenhauers. Aber schon die Schriften aus der Zeit seiner Schopenhauerverehrung sind, so seltsam es klingen mag, recht eigentlich Gegenschriften gegen die Grundlehren des Meisters. Davon soll erst später die Rede sein. Bei Schopenhauer selbst verrät sich hinter der scharfsinnigsten Dialektik ein tiefer Groll, ja eine geheime Rachsucht gegen das, was ist, die erst ihre Befriedigung findet in dem Urteilspruch, daß der Grund alles Seins etwas unsagbar Schreckliches, in seiner absoluten Sinnlosigkeit Wahnwitziges sei: der ewig unselige und Unseligkeit schaffende Weltwille, dem der höhere Mensch nur mit Verneinung und Entsagung begegnen kann. Und seltsam berührt es uns, wenn wir sein eigenes Leben in entschiedenem Widerspruch zu seiner Lehre sehen.

Wie anders Leopardi! Wie sein ganzes Wesen der antiken Art ähnlich ist, so gleicht auch sein Pessimismus dem antiken in der einfachen Klarheit der Einsichten und der Worte. Kein wildes Ungeheuer wird angeklagt, kein Abgrund von Grausamkeit, Zerstörungslust und Selbstzerfleischung wird aufgedeckt. Sein stiller Blick prüft alles Leben und Streben und endet mit dem Urteil, daß es eitel sei. Nicht »daß wir nichts wissen können«, ist seine Klage, wie die des Faust, sondern daß wir wissen und wissen müssen.

Ein großer Dichter, und Pessimist! Soll man es glauben? Bei Byron, den Schopenhauer neben Leopardi stellt, verstehen wir den Pessimismus als romantische Verdüsterung, während Leopardis Dichtung sich der schönen Natur des Klassischen nähert. Und doch darf man sagen, daß das Leiden am Leben bei keinem so tief begründet ist wie bei ihm. Das Bewußtsein, daß unser Los ein unseliges ist, durchdringt sein ganzes Wesen mit einer Mächtigkeit, wie sie wenige Menschen an sich erfahren haben. Er weiß das selbst und nennt als einen dieser Seltenen Tasso (Zibald. 727)¹. Ein Selbstbekenntnis unter der Maske einer seiner Dialogpersonen sagt aus, sein Wissen von der Wertlosigkeit aller Dinge sei nicht nur ein Erkennen, sondern ein Sehen, ein Schmecken und Tasten der Nichtigkeit von allem, was ihm am Tage begegne. Selbst seinen Schmerz über diese allgemeine Nichtigkeit nennt er einmal nichtig (Zibald. 72). Und doch glaubte er an die ewige Weisheit und Güte der Natur, die nicht wollte, daß der Mensch das Dasein als unselig erkenne (Zibald. 66). Ja noch mehr! Er weiß sogar von einer gottähnlichen Sphäre unserer Existenz.

In einem seiner Essays nennt er die echte dichterische Phantasie »das zweite, teurere, und trotz der vielen Tränen, die es benetzen, dem Göttlichen ähnlichere Leben«. Scheint es nicht, als ob ein Genius ewiger Trauer mit einem himmlischen Genius des Entzückens und der Seligkeit stritte? Leopardi hat nicht versucht, sie mit Gewalt in Übereinstimmung zu zwingen. Der innere Widerstreit des in sich zwispältigen Menschenloses bleibt bei ihm offen. Um so mehr verlangt es uns, die Wesensart seines Pessimismus genauer kennen zu lernen. Hier müssen wir aber achthaben, daß wir bei der Prüfung seiner Gedanken nicht in Verwirrung geraten.

Wir müssen unterscheiden zwischen seiner Verneinung der Möglichkeit des Glückes, in der er unerschütterlich ist, und einer ganz anderen Verneinung: nämlich der Wahrheit unserer Erkenntnis und unserer Ideale.

Beide Male spricht er von Illusionen, was im zweiten Falle zunächst befremdet, sich schließlich aber als wohlbegründet erweist, obwohl das Wort »Illusion« hier einen anderen Sinn hat.

¹ Tassos Liebe zum Tod: Brief von 1587 (zitiert in der Ausgabe Flora, S. 17).

Zuerst nun über seinen berühmt und berüchtigt gewordenen Pessimismus, als radikale Verneinung der Glücksmöglichkeit des Menschen.

Das oberflächlichste und darum leider bis zum heutigen Tage vorwiegende Urteil sieht den Grund seiner dunklen Auffassung des Daseins in dem persönlichen Unglück des Dichters. Leopardi, der Sproß eines alten Grafengeschlechts, ist in dem Haus seines Vaters, wie in der dumpfen Enge eines Kerkers, aufgewachsen, und von dem Tage an, wo sich dem schon 24-jährigen die leidenschaftliche Sehnsucht nach Freiheit und Welt erfüllen sollte, hat er sein ganzes Leben mit Not und Kummer jeder Art zu kämpfen gehabt. Und er war krank, sein durch maßloses Studium in den Entwicklungsjahren angegriffener Körper nicht bloß leidend, sondern sogar auffällig verunstaltet. Wer die endlosen Klagen seiner vertrauten Briefe liest – auch hier wird man oft an den ebenfalls kranken Nietzsche erinnert –, erhält den traurigen Eindruck einer mit immerwährenden Schmerzen und Behinderungen hoffnungslos ringenden Existenz. Enttäuschungen in der Liebe blieben nicht aus. Aber nur die Platttheit kann sich gegen die Urteile dieses vornehmen Denkers mit so billigen Mitteln zur Wehr setzen. Er selbst kannte diese Auffassung. »Ehe ich sterbe«, schreibt er in einem Briefe vom 24. Mai 1832, »will ich gegen diese Erfindung der Schwäche und der Gemeinheit Verwahrung einlegen und meine Leser bitten, sich lieber um die Widerlegung meiner Beobachtungen und Gedanken zu bemühen, als meiner Krankheit die Schuld zu geben«.

Gegen die vergnügten Philister, denen es so leicht wird, diesen Pessimismus zu widerlegen, muß gesagt werden, daß er ein Kennzeichen der großen und vornehmen Seelen ist. Das griechische Wort des Silen, daß es für den Menschen das beste wäre, nicht geboren zu sein, und das zweite, sobald als möglich zurückzukehren, woher er gekommen ist, tönt jedem, der Nietzsches Geburt der Tragödie gelesen, im Ohr. So sang der Chor im Oidipus auf Kolonos des Sophokles, und Hölderlin hat die Sophokleischen Worte als Motto über seinen Hyperion gesetzt.

Der Pessimismus Leopardis stammt aus dem Adel und der Größe der reinsten Menschenseele. Er ist einer jener Einsamen, die in diese

Welt verschlagen scheinen wie ausgestoßene Engel, mit einem Wissen vom Vollkommenen und Göttlichen, von dem sie aber vergessen haben, daß es irgendwo existiert, daher ihnen nur die grenzenlose Enttäuschung bleibt. Seine Pensieri (67.68) sprechen von der schmerzlichen Öde aller großangelegten Geister in einer Welt, die ihnen mit ihren Weiten und Höhen eng und dürrig erscheint, und von der schauerlichen Fremdheit, die eine zum Schönen und Edlen, ja zum Erhabenen geborene Natur in einem Lebenskreise empfinden muß, den Christus zum ersten Mal mit dem Namen »die Welt« gekennzeichnet hat. Hier lernen wir den Pessimismus in seiner düsteren Erhabenheit kennen, so wie er den edlen Herzen, allen hohen Geistern der Weltgeschichte mindestens zuzeiten nahegetreten ist. Er hat noch tiefere Gründe als den Schmerz über die unentrinnbaren Schicksale des Lebens, der den König Xerxes, nach Herodots Erzählung (7,45), beim Anblick seines unermesslichen Heeres, mitten in der stolzen Freude, in Tränen ausbrechen ließ, weil in wenigen Jahren keiner von diesen Tausenden mehr am Leben sei; worauf sein Begleiter ihm sagte, daß das Menschenleben selbst noch Bejammernswürdigeres mit sich bringe: denn in diesem kurzen Leben sei kein einziger so glücklich, daß ihm nicht oftmals der Tod wünschenswerter erscheine als das Leben. Leopardi schreibt einmal an eine schöne Frau (5. Dezember 1831), von der er sagt, daß sie von der Natur privilegiert sei: »Ich weiß, daß auch Sie zur Melancholie neigen, wie von jeher und in alle Ewigkeit alle edlen und geistvollen Seelen.« Man kann seine Stimmung nicht deutlicher kennen lernen als durch ein Gedicht wie »Il Sabato del villaggio«, jene durch ihre Wahrheit ergreifende Beschreibung der Vorbereitungen und Vorfreuden des Vorabends vor dem Feste, dessen Glanz doch nur auf der Erwartung liegt und mit ihr untergehen muß.

Kann ein Mensch an solchem Unglauben das ganze Leben hindurch festhalten? Gibt es in dem Leben eines Dichters keine Empfindungen, die die Seele in den Himmel heben, die das Unmögliche wahr machen? Gibt es die Liebe nicht? So haben viele gefragt. Ja, Leopardi hat von Seligkeit mehr gewußt als die kindlichen Fragesteller. In der Beschreibung seines Äußeren spricht sein Freund Ranieri von einem »unsagbaren, fast himmlischen Lächeln«. Auch de Sanctis, der ihm als

junger Mensch einmal eine Stunde nahe sein durfte, ist dieses Lächeln unvergeßlich geblieben. Aber es schwebte, wie der Zauber seiner Gedichte, über einem Abgrund von Schmerz. So atmen seine Gedichte einen Geist von Liebe und Seligkeit, obwohl sie von hoffnungsloser Trauer erfüllt sind, einer Trauer nicht über Vergänglichkeit und Scheiden und Meiden, sondern über das unabänderliche Los des Menschen, der tief genug ins Leben geblickt hat, um zu wissen, daß das menschliche Dasein eitel ist und statt des Glückes nur Illusionen bereit hat.

Woher dieser Zauber, der dem Schmerz und Unglauben einen himmlischen Ausdruck verleiht, so daß wir aus den Beweisen von der absoluten Unseligkeit des Daseins eine Melodie der Seligkeit vernehmen? Und was ist der Ursprung dieser rückhaltlosen Lebensverneinung, die sich, sooft sie hervortritt, einen so wundervollen, man möchte sagen: beglückenden, beseligenden Ausdruck schafft? So seltsam es klingt: in seinem Enthusiasmus selbst liegt der Keim des Todesverlangens.

In einem seiner Gedichte (»Amore e morte«, 1832) nennt Leopardi Liebe und Tod die unzertrennlichen Geschwister: »Schöneres als sie hat hienieden die Welt, haben droben die Sterne nicht; von ihr entspringt das größte Glück, das man im Meer des Seins finden kann, das andere löscht jeden großen Schmerz und alles große Leiden aus ... Wenn in der Tiefe unseres Herzens ein Gefühl der Liebe neu erwacht, zugleich mit ihm spürt unser Busen weh und müde ein Sehnen nach dem Tode...« Hier spricht nicht das allein, was wir Liebe zu nennen pflegen, hier spricht eine der edlen Leidenschaften, die das Leben über die Nichtigkeit erheben und die doch alle auf geheimnisvolle Weise mit dem Tode verschwistert sind. Leopardis ganzes Leben und Sein ist von der Liebe und der Schönheit durchglüht und zugleich geadelt. Eines seiner erhabensten und ergreifendsten Gedichte (»Il Pensiero dominante«) ist dem »beherrschenden Gedanken« gewidmet, dem »süßesten, mächtigsten Herrscher meines innersten Gemütes, dem schrecklichen und doch teuren Geschenk des Himmels ... Wie einsam ist mein Geist geworden, seit du in ihm Wohnung genommen! Jählings mit Blitzesschnelle sind alle anderen Gedanken mir entschwunden. Wie ein Turm im einsamen Gefilde

stehst du allein, gigantisch, mitten in der Seele.« Auf alles, was klein, unwürdig und feige ist, das Urteil der Menschen und ihr ganzes Tun, blickt der von diesem Gedanken beherrschte Geist mit Verachtung herab; das Niedrige ist unbegreiflich geworden und das Große die einzige Notwendigkeit. Wer von solchen Empfindungen lebt, der gehört zu den heroischen Geistern, deren Lebensüberschwang zugleich ein Wille zum Tode ist. Der Tod ist ihm zwar der Befreier von aller Niedrigkeit dieses Daseins, zugleich aber eine ahnungsvoll ersehnte Vollkommenheit, eine Form der Schönheit und der Liebe. In die Musik der Worte, die er ihm weiht, mischt sich ein Klang von frommer Zärtlichkeit, weil der Tod im Italienischen weiblich ist; so schließt das Gedicht »Liebe und Tod« mit den Worten:

*Still zu erwarten jenen Tag allein,
An dem ich neige mein entschlummert Haupt
An deine jungfräuliche Brust.*

Das ist nicht die mystische Todestrunkenheit eines Novalis in den »Hymnen an die Nacht«. Es ist die stille Gefäßtheit der griechischen Antike dem Tode gegenüber, den sie als den dunklen und doch liebevollen Bruder des Schlafes sah. Ihr ist, trotz ihrer Lebensfreude, dies Einverständnis mit dem Tode nahe gewesen, und sein Bild war von einer geheimen Seligkeit verklärt, nicht von der Erwartung künftigen Glückes, sondern von der Seligkeit des vollendeten, still gewordenen, über Lust und Leid erhobenen Lebens, einer Seligkeit, für die wir keinen Namen haben.

Bei Leopardi, dessen innerstes Wesen ein Traum von Schönheit ist, lernen wir die Wahrheit des Satzes erkennen, daß alles vollkommen Schöne von einem Hauch der Trauer umweht ist. Was bei anderen im Hintergrunde bleibt und nur in seltenen Augenblicken hervortritt, ist bei ihm zur herrschenden Stimmung des Lebens geworden. Seine mit ihrem ganzen Wesen dem Schönen zugewandte Seele war dazu bestimmt, den Tod, den andere fürchten, zu lieben.

Das ist der geheimnisvolle und wahre Grund seiner Lebensverneinung, die Schopenhauer mit Unrecht für ein Gegenstück seiner eigenen gehalten hat. Für diesen Pessimismus, wenn er echt ist und solchen Grund hat, wie bei Leopardi, gibt es keine Überwindung.

Aber warum nennt er auch das, was die Seele erhebt, *Illusion*? Ist er auch in dem Sinne Pessimist, daß er den Höhenflug unseres Geistes, die edlen Leidenschaften unseres Herzens für nichtig erklärt, für die ohnmächtigen Anstrengungen eines unglücklichen Wesens, dem die Wahrheit immer verschlossen bleibt?

Hier sind wir bei dem zweiten, für uns wichtigsten Punkte angekommen, der ihn vollends von Schopenhauer trennt.

Auch die Entzückungen über die Natur, die großen Ideen vom Sein der Dinge, unsere Erhebungen der Seele, unsere Ideale nennt er Illusionen. Aber diesen Illusionen steht er nicht ungläubig gegenüber. Im Gegenteil: er wagt dem Verstande gegenüber, dem sie nur als leere Phantasien, Täuschungen, »Illusionen« im eigentlichen Sinne gelten können, die Behauptung, daß gerade sie das einzige Reale sind. Ihnen entspringt alles Große unseres Daseins, in Gedanken und Handlungen. Darum ist der abstrakte Verstand, der uns zum Unglauben überredet, unser größtes Unglück. Nicht gegen die Illusionen, sondern umgekehrt, gegen ihren Erzfeind, den sich wissenschaftlich nennenden Verstand, kämpft Leopardi mit der ganzen Leidenschaft seines Geistes. Er ist es, der uns im eigentlichsten Sinne unglücklich machen muß, nicht etwa, weil er uns im Genuß der Lebensgüter stört – denn um dieses Glück handelt es sich jetzt nicht mehr –, sondern weil er uns hindert, groß (und damit, im höheren Sinne, glücklich) zu sein.

Es war nicht der Wille der Natur, erklärt Leopardi, daß wir mit unserem kritischen Denken in die Geheimnisse unseres Lebens eindringen und die Frage nach der Glücksmöglichkeit stellen sollten, die, vom bloßen Verstande gestellt, immer eine negative Antwort finden muß. Die Natur wollte unsern Glauben an das Leben. Denn in diesem Glauben ist auch die Hingabe der Seele und des Geistes an die erhabenen Ziele des Wollens, an die Ideale, eingeschlossen; in ihm auch das Zutrauen zu unseren hohen Gedanken über Natur und Welt. Mit diesem Glauben bauen wir die Kultur; ohne ihn versinken wir, mit all unserer Wissenschaft, in die Barbarei.

Was er als Dichter, dem alles Philosophieren fern liegt, nicht sagt, darüber spricht er sich in seinen Prosaufsätzen mit Klarheit und Schärfe aus. Wir sind das Opfer unserer Verstandeskultur und

Wissenschaft, betont er immer wieder und erinnert dabei nicht selten an Nietzsche, deren Fluch es ist, daß sie dem Menschen verwehrt, wahrhaft groß und wahrhaft glücklich zu sein. »Sokrates versicherte«, sagt er in den »*Detti memorabili di Filippo Ottonieri*« (I, S. 948), »es gebe in der Welt nur ein Gutes, und das sei das Wissen, und ein Übel, die Unwissenheit: über das Wissen und die Unwissenheit in der Antike will ich mir kein Urteil erlauben, aber für unsere Welt möchte ich gerade das Gegenteil behaupten«. Diese Kritik an Sokrates ist, wie man sieht, sehr viel vorsichtiger als die von Nietzsche geübte. Und so urteilt er ein andermal (Zibald. 1360) mit bemerkenswerter Einsicht, daß das Erkennen und Wissen, das Sokrates meinte, von anderer Art sei als unser abstraktes Denken. »Die Philosophie des Sokrates hatte großen Anteil an der Natur ... Sie war nicht weit entfernt von dem, was die Natur selbst den in der Gemeinschaft lebenden Menschen lehrt.«

Mit Schauern erkennt Leopardi, wohin wir mit unserer stolzen Wissenschaftlichkeit, d.h. mit dem Vorherrschen des rechnenden Verstandes, gelangt sind. Unsere Welt fällt in zwei Teile auseinander: in die Welt des exakten Verstandes und in die Welt der Phantasie. Jene gilt als die wirkliche, diese als ein Spiel, das wir uns eigentlich gar nicht erlauben dürften, weil es sich vor der Wirklichkeit nicht verantworten kann.

Durch dieses Auseinanderfallen ist der Geist öde und unschöpferisch, das Gefühl zügellos, die Phantasie unverantwortlich geworden. Es fehlt die Beglaubigung der großen Ideen, die einst die Menschheit gestaltet und in die Höhe geführt haben. Und was haben wir statt dessen erhalten? Ist denn der Anspruch unserer Wissenschaft, wenigstens unser Denken über das Sein der Welt aufzuklären, gerechtfertigt?

Der Zustand, in dem die Wissenden der Neuzeit sich befinden, sagt Leopardi (Scritti vari, S. 193 f.), ist gegen die Natur. Die Natur verbirgt sich vor uns. Mit tausend Listen und Kunstgriffen und Maschinen muß man sie hervorziehen und pressen und foltern, um ihr mit Gewalt ihr Geheimnis zu entreißen. »Aber eine so vergewaltigte Natur schenkt uns nicht mehr die Entzückungen, die sie vorher freiwillig darbot.«

Eine Abhandlung im Tagebuch (Zibald. 21 f.) knüpft an die in der griechischen Schrift vom Erhabenen aufgeworfene Frage an, woher es komme, daß die großen Seelen jetzt so selten seien. Während der antike Autor den Grund im Verlust der politischen Freiheit oder in der überhandnehmenden Habgier, Schwelgerei und Feigheit findet, erklärt Leopardi, das seien nicht die Ursachen, sondern Parallelerscheinungen. Sie alle miteinander haben ihren Ursprung in den Fortschritten der Verstandeskultur, in dem Verlust der »Illusionen«, ohne die es keine Größe der Gedanken, keine Kraft und Glut der Seele, keine großen Handlungen gibt. Mit dem Vorherrschen des Verstandes und der Aufklärung verleugnet ein Volk die Natur, und jedes der Natur entfremdete Volk ist barbarisch.

Aber was heißt es denn nun, daß die Ideale »Illusionen« sind, und mit ihnen alles, was Poesie und Kunst zu sagen haben?

Sie gehören einer Sphäre an, für die der Verstand keine Begriffe besitzt, in der sich aber eine Wirklichkeit dem Menschen öffnet, ohne die auch die Verstandesoperationen leer und unfruchtbar bleiben, es sei denn zur Schaffung einer künstlichen Welt der toten Mechanismen, in der wir leider heute leben müssen.

Wer Leopardi nur als Dichter kannte, begegnet jetzt mit Erstaunen dem Denker, und dieser Denker steht in einer Geistesverwandtschaft, die von den Humanisten der italienischen Renaissance über Giambattista Vico bis in die Neuzeit reicht. Seine Aufzeichnungen lassen einen folgerichtigen Gedankengang erkennen, der die Phantasiewelt des Dichters nicht nur in Schutz nimmt, sondern mit kühner Wendung ihre Widersacher selbst in Frage stellt durch eine Kritik des Wahrheitsstrebens und des wissenschaftlichen Verstandes.

Die »Illusionen«, d. h. die idealen Vorstellungen und Motive, die Geschöpfe unserer Einbildungskraft, so erklärt er (z. B. Zibald. 51), gehören, ebenso wie wir selbst mit unserem ganzen Sein, der Natur an. Sie sind (in gewissem Sinne) »real«, da sie wesentliche Bestandteile des Systems der menschlichen Natur sind, von der Natur selbst gewollt und dem Gesamtorganismus der Dinge mit Notwendigkeit eingeordnet. Wie könnte es auch anders sein, fahren wir im Sinne Leopardis fort, da sie sich von jeher als lebensfördernd und schöpferisch im höchsten Sinne erwiesen haben und da sie allein das Glück be-

wirken, das nicht ein vorübergehender Genuß ist, sondern die Erfüllung der menschlichen Existenz. Wenn nun aber von seiten des Verstandes eingewandt wird, daß unsere Einbildungskraft (immaginazione) niemals der Wahrheit, sondern nur des Scheines habhaft werde, so dreht Leopardi den Spieß um und fragt, was denn der exakte Verstand (ragione), der sich allein berufen glaubt, das Wahre zu erkennen, tatsächlich leistet. Eine höchst bedeutende Eintragung in das Tagebuch vom August 1823 (Zibald. 3237 ff.) lautet: »Wer die Natur der Dinge mit dem bloßen Verstande untersucht, ohne die Einbildungskraft (immaginazione) und das Gefühl (sentimento) zu Hilfe zu nehmen, ... wird wohl analysieren können, d. h. die Natur auflösen und zerstören, nicht aber sie wieder zusammensetzen;... die eigentlich großen und bedeutenden Wahrheiten werden ihm immer entgehen.« Hier spricht derselbe Geist, der sich bis zu Nicolaus Cusanus, also dem Anfang der Renaissance, zurückverfolgen läßt und seinen schärfsten Ausdruck bei Giambattista Vico gefunden hat: von Natur und Welt gibt es kein Wissen, im exakten Sinne. Solches Wissen besitzt nur Gott, der die Dinge selbst geschaffen hat. Wenn wir sie eigentlich erkennen könnten, dann besäßen wir auch das Vermögen, sie selbst zu machen. Was wir tatsächlich an ihnen mit Exaktheit erkennen, sind nur Maße und Zahlen, die ihren Ursprung in uns selbst haben. Aber wir sind im Besitz der *Wahrscheinlichkeit*, d. h. der Bilder, die sich der Einbildungskraft des Dichters und Künstlers zu erkennen geben. Das Wahrscheinliche ist kein Produkt der freien Phantasie. In ihm eröffnet sich uns das Sein der Dinge. Für alle unsere Erkenntnis des Wesens der Dinge, fährt Leopardi fort, wird »die Einbildungskraft (immaginazione) und Gefühlstiefe (sensibilità) gefordert ... Und diese sind fähig zu erkennen, weil wir selbst ein Teil der Natur und des Alls sind, die wir untersuchen ... Von dem rechnenden Verstande (ragione) gilt das nicht, also sind jene viel geeigneter, die Natur zu erraten, als der Verstand ... Sie allein vermögen einzudringen in die großen Mysterien des Lebens, der Bestimmungen, der Absichten der Natur.« Hier erscheint der für Vico so wichtige Begriff der »Wahrscheinlichkeit«. Die Einbildungskraft und das Gefühl allein, erklärt Leopardi, sind fähig »zur Schaffung eines philosophischen, metaphysischen, politischen Systems, ... das die möglichste Wahr-

scheinlichkeit (simile al vero) besitzt.« Die großen Wahrheiten lassen sich nicht finden ohne einen gewissen Enthusiasmus des Verstandes«, heißt es ein anderes Mal (Zibald. 3382 ff., vgl. auch 1383). Und schon in den älteren Partien des Tagebuches lesen wir mit Staunen: »Da alles Reale ein Nichts ist, gibt es kein anderes Reales und kein anderes Wesenhaftes in der Welt als die Illusionen« (Zibald. 99), und begegnen mitten in andersartigen Überlegungen plötzlich dem Ausruf: »O unendliche Nichtigkeit des Wahren!« (Zibald. 69). –

So hohen Rang also hat das, was von seiten des Verstandes als Illusion bezeichnet werden muß. Sie gehört dem Lebenszusammenhang der Natur an, durch sie öffnet sich die Natur aber nicht dem rechnenden Verstande, sondern der lebendigen Einbildungskraft des Menschen. Leopardi erklärt einmal: »Der Dichter ahmt die Natur nicht nach: die Wahrheit ist, daß die Natur in ihm und durch seinen Mund spricht.« Und mit leiser Veränderung des schönen Wortes in Dantes Purgatorio (24, 52) »I' mi son un che, quando / Amore spira, noto, e a quel modo, / Che detta dentro, vo significando« schreibt er: »I' mi son un che quando / Natura parla etc.«, und nennt dies »die wahre Definition des Dichters« (Zibald. 4372, vom 10. September 1828). Mit dieser Natur, sagt er immer wieder, war der Mensch in seinem ursprünglicheren Zustand, ehe er mit dem rechnenden Verstand und mit Künstlichkeit die Wahrheit suchte, in Harmonie, und daher war er in dem ungeheuren Maße schöpferisch, erkennend sowohl als bildend, wie wir es bei den Alten sehen (vgl. Zibald. 491–494).

Hier ist die Verwandtschaft mit der Geisteshaltung des jungen Nietzsche deutlich; und zugleich erinnern wir uns an das schöne Wort Hölderlins: »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde« (6, 25). Wenn das aber das Wesen und der Sinn unserer »Illusionen« und Ideale ist, dann verstehen wir auch den Ursprung eines neuen Glückes, das mit ihnen verbunden ist, jener erhabenen Lust, die auch über dem Leide und dem Schicksalsdunkel leuchtet: sie sind die Erfüllung unserer Existenz. »Wie kommt es,« – schreibt schon der 22jährige Leopardi, mehr als ein halbes Jahrhundert vor Nietzsche, in sein Tagebuch (Zibald. 259f.) – »daß die Dunkelheit des Daseins, ja seine ganze Nichtigkeit, wenn sie nicht verheimlicht oder beschönigt, sondern im Gegenteil

klar erkannt und entschieden ausgesprochen wird, aber vom Genius, eine Größe, ja eine unfäßbare Herrlichkeit zu offenbaren scheinen, die das Herz erhebt und groß macht und in ein wunderbar aus Schmerz entsprungenes Glück versetzt?«

Also einigt sich für Leopardi das Dichterische schließlich doch mit dem Philosophischen. Ja, er kann die Behauptung wagen (Zibald. 3383, vom September 1823), »daß der wahre Dichter im höchsten Grade befähigt ist, ein großer Philosoph zu sein, und der wahre Philosoph, ein großer Dichter; ja, keiner von beiden kann in seinem Berufe vollkommen und groß sein, wenn er nicht in bedeutendem Maße Anteil an dem des anderen hat«.

So weist alles darauf hin, daß Leopardi die große Tradition der Renaissance und damit der Antike fortsetzt.

Nietzsche aber gehört einem anderen Kreise an. Die Großen, deren Weg er fortsetzt, sind die geistigen Revolutionäre Rousseau, Kant, Schiller, Fichte; während Goethe, wie Nietzsche selbst sagt, die Tradition der Renaissance abschließt. In gewissem Sinn darf man also zu seinen Verwandten, trotz allem, auch Richard Wagner rechnen. Aber die Verwandtschaft reicht viel weiter zurück, bis zu dem Reformator Luther, ja zum Apostel Paulus und zu dem Stifter des Christentums selbst. Darüber mag sich mancher verwundern; aber wer ein Ohr für den Tonfall der Sprache hat, wird es nicht unsinnig finden.

Bei den der Renaissance und der Antike nahestehenden Geistern, zu denen Leopardi und Goethe gehören, ist das entscheidende Wort: Natur – sie, die ewige, gütige und wissende Macht, schließt den Menschen mit allem, was er ist und kann, in sich, und das Größte, zu dem er fähig ist, seien es Gedanken oder Taten, ist in Wahrheit immer nur ihre Offenbarung. In dem Kreise, zu dem Nietzsche gehört, steht eine ganz andere Macht im Vordergrund: der Wille. In dem antiken, humanistischen und Goetheschen Kreise ist die Zeit aufgehoben: die ewige Natur, die ewigen Formen, der ewige Mensch, das Uralt-Unvergängliche ist der heilige Gegenstand der Andacht, der Ursprung und das Ziel alles Denkens und Gestaltens. In dem anderen Kreise dagegen ist das zeitliche Moment von größter Bedeutung. Denn hier wird eine radikale Umkehr, ein Neuwerden gefordert, hier

wird dem Vergangenen, das überwunden sein soll, ein siegreiches Zukünftiges entgegengesetzt. Und doch einigen sich beide Kreise in einem Höchsten.

Damit ist auch schon gesagt, daß Nietzsche niemals im eigentlichen Sinne Pessimist sein konnte. Der geheime Grund der Lebensverneinung, den wir in Leopardis Grundstimmung zu erkennen glauben, trifft bei Nietzsche in keiner Weise zu. Und jene durch Schopenhauer berühmt gewordene Bilanz der Freuden und Schmerzen des Lebens liegt weit hinter ihm.

Sehr bezeichnend ist es, wie er das von Schopenhauer angeführte Wort des Goethefreundes Merck: »Die garstige Präntension an Glückseligkeit ... verdirbt alles auf dieser Welt« in ganz anderem Sinn sich zu eigen macht als Schopenhauer selbst. Bei diesem soll es als Hinweis darauf dienen, daß man bei bescheidenen Ansprüchen sich doch immerhin einigermaßen zufrieden fühlen kann. Nietzsche dagegen wendet es gegen die Frage nach dem Glück überhaupt, und die Zentralstellung des Problems der Glückseligkeit in der späteren griechischen Philosophie gilt ihm als deutliches Merkmal der Dekadenz. Seine Frage war dieselbe, die im letzten Grunde auch Leopardis Frage war: ob und wie wir *groß* sein können. Und ob unser Wille zur Größe im Ganzen der Welt etwas zu bedeuten hat oder etwa nur als eine für das Sein der Dinge blinde Phantasterei des Menschen zu betrachten ist. Als er Leopardi kennen lernte, ehrte er, wie sein ganzer Kreis, in ihm den von Schopenhauer gerühmten Vertreter des Pessimismus. Aber in einem späteren Rückblick unterscheidet er den Pessimismus seiner ersten von Schopenhauer beeinflussten Schriften als einen Pessimismus der Fülle und Überfülle von dem passiven, müden, dekadenten Schopenhauers. Wie hätte er auch mit der Kühle, Hoffnungslosigkeit und Lebensverneinung des Schopenhauerschen Pessimismus je vollen Ernst machen können, da er sich selbst in dem Rausch der Wagnerschen Musik wiederfand und aus dem Orgasmus des gesteigerten Lebens seine entscheidenden Gedanken über Menschheit und Welt empfing! Daher schwankt die Ausdrucksweise der Geburt der Tragödie hin und her zwischen dem Schopenhauerschen Weltwillen, der nichts als Wehe und Wahn ist, und einem in ganz anderem Sinne unergründlichen, der namenlose, unendliche Lust ist.

Und so kommt es nur zu einer scheinbaren Klarheit, wenn gelehrt wird, daß auch aus dem Urgrunde der Lust ein Leben voll Schrecken und grausamer Verwirrung hervorgehe.

Nietzsche selbst hat in späteren Jahren seine Erstlingsschrift schonungslos kritisiert. Aber auf *einen* Gedanken ist er stolz gewesen. Es war die Lehre, daß das Dasein der Welt nur als »ästhetisches Phänomen« gerechtfertigt sei. Die Idee des Schönen und der Kunst hat also für ihn einen ähnlichen Wert wie für Leopardi. Auch für ihn ist sie das Wunder, dem das menschliche Dasein zustrebt, und in dem allein es etwas von wahren Glück erfahren kann. Auch darin ist er mit Leopardi einig, daß die Ideale im Wesen der Natur selbst begründet sind, daß die Natur uns durch sie im Dasein erhalten will, und daß der Mensch, der sie zerstört, einen traurigen Kampf gegen das Leben selbst kämpft.

Wenn aber Leopardi, trotz dieser Überzeugung, das Leben, das wir tatsächlich leben müssen, unglücklich nennt, also mit all seinem Glauben an das Ideal doch Pessimist bleibt, so meint Nietzsche das Wort von der Rechtfertigung des Daseins durch Schönheit und Kunst in vollem Ernst. Der Schüler Schopenhauers sieht im Grunde des Daseins die grenzenlose Wildnis des Schreckens und der Selbstzerstörung. Aber er wagt es, in der Schönheit und Kunst einen geheimnisvoll-notwendigen Zusammenhang mit dem Sein der Tiefe zu erkennen. Nur weil die Griechen, meint er, tiefer als alle anderen in die Finsternis gesehen haben, sind ihnen die zauberischen Lichtgestalten ihrer Götter erschienen. Nur weil Dionysos unendlich gelitten, ist er durch das Lächeln der Ariadne unendlich beglückt worden. Die vielgerühmte griechische Heiterkeit ist der Sieg der leidensfähigsten und heroischsten Herzen. Also ist das Schöne, das Ideale, und damit unser höchstes Glück trotz allem eine Offenbarung des Welt- und Lebensgeistes selbst, eine Verwirklichung, zu der das Sein selbst mit seinem Wesen hindrängt.

Nietzsches Geburt der Tragödie, wenn wir sie mit anderen Schriften und Aufzeichnungen der Baseler Zeit zusammen lesen, enthält eine folgenschwere Kritik des Schopenhauerschen Standpunktes. Mit Erstaunen sehen wir ihn auf demselben Wege wie Leopardi. Er erklärt die Lehre, daß unsere Vorstellungen mit dem Wesen der Dinge, wie

sie an und für sich sind, nichts gemein hätten, für reine Willkür. Ist nicht unser ganzes Vorstellungsvermögen, und daran anschließend unser Denken, auf unsere Sinnesorgane gegründet, die doch selbst das Werk der Natur und ihr angehörig sind, vor allem auf das Auge? Was wäre denn unser Denken ohne das Auge und das Licht? Das Auge ist nicht nur Empfänger des Lichtes, Organ der Vorstellung des Hellen. »Das Auge«, sagt Goethe, »hat sein *Dasein* dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußern entgegenetrete.« Unser Denken ist gewissermaßen schon vorgebildet in der Konstruktion des Auges, in der Existenz des Lichtes (der Sonne). Und soll nun plötzlich, auf Grund des Auges, des Lichtes und Sehens, im Menschen ein leerer Wahn entstehen, abgetrennt vom wirklichen Wesen der Dinge, ohne Bedeutung im Ganzen der Welt? Das hieße, den Menschen aus dem Zusammenhang der Natur losreißen, das hieße, der Natur zutrauen, daß sie mit dem Menschen ein Geschöpf hervorgebracht hätte, das mit seiner lebendigsten Aktivität und eben mit dem, wodurch es Mensch ist, sich im Kreise herumdrehte, ins Nichts auslief! Und nun tritt Nietzsches Grundhaltung hervor. Sein Wille ist nicht der Betrachtung, der Theorie zugewandt, sondern dem Schöpfertum – wie der Leopardis.

Die Natur ist das Schöpferische. Wir selbst gehören der Natur an. In uns selbst setzt sie sich schaffend fort, mit ihren Kräften und Formen, auch in unseren Vorstellungen und Gedanken. Wenn wir schöpferisch sind, als Künstler, so ist es immer noch dieselbe Schöpferkraft der Natur, die durch die ganze Welt hindurch, von den Sternen bis zu den Atomen, gestaltbildend wirkt. Unser Schaffen liegt auf dem Weg ihrer ewig lebendigen Tätigkeit.

Die sichtbare Welt ist die Schöpfung des Ur-Willens selbst, der in der Gestalt, und das heißt: in der Schönheit, sich selbst über seine Schwere und Dunkelheit erhebt. Der Wille, der Urgrund aller Dinge, für Schopenhauer nichts als die ewig ziel- und trostlose Begierde, ist in Wahrheit der »Urkünstler der Welt«. Der menschliche Künstler aber, der Genius, ist derjenige, der »im Actus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt«. Ja, die Schöpfung, die sich

im Menschen vollzieht, ist die höchste, durch die der »Urkünstler« in eine Höhe emporsteigt, wo die Welt gerechtfertigt ist.

Die Verwandtschaft zwischen den Gedanken Leopardis und des jungen Nietzsche, von dem allein ich hier gesprochen, ist unverkennbar. Und doch welch ein Unterschied! Leopardi, der zur hohen Dichtung Berufene, sucht in der Einsamkeit seine Gedanken zu klären und überrascht uns durch die Tiefe seiner Einsichten und die Schärfe seiner Beweisführung. Wenn aber der Geist über ihn kommt und ihm Urworte in den Mund legt, dann sind alle Ideale und Erhebungen, die dem Leben seinen Wert geben, Kinder der großen Liebe, die mit dem Tode verwandt ist, der alles Leben aus der Nichtigkeit dieser Welt in seine heilige Stille ruft.

Aus Nietzsche dagegen spricht ein ungeheurer Wille. Die Leiden des Lebens, auf die Leopardi mit schmerzlichem Lächeln herablickt, sind ihm eine grandiose Wildnis der Schrecken, aus der dieselbe Urkraft, die das Chaos der Selbstvernichtung schuf, als Endoffenbarung die Göttergestalten und das Schöne ans Licht bringt. Und dieser Wille fordert nun auch mit der Strenge eines Reformators, daß alles, was Staat und Gesellschaft vermögen, dazu dienen solle, dem Genie, als der höchsten Erscheinungsform des Urwillens, den Weg zu bereiten.

Hier ist der Pessimismus, trotz mancher an Schopenhauer erinnernder Wendungen, völlig überwunden. In Gegenwart des unbedingten Willens und seines weltbedeutenden Zieles kann kein Glücksverlangen seine Stimme erheben. Diesem echtdeutschen Idealismus gegenüber erscheint uns Leopardi – ja, man möchte sagen: der geborene Dichter überhaupt – wie eine Blüte der Schönheit, deren Leben der Tod umwittert, – »traurigfroh«, nach dem Worte Hölderlins:

*Traurigfroh, wie das Herz, wenn es, sich selbst zu schön,
Liebend unterzugehen,
In die Fluten der Zeit sich wirft.* (3, 56)

Noch ein Schlußwort über den späten Nietzsche. Nach der schroffen Abwendung von Wagner und dem Wagnerschen Musikrausche, nach der strengen Selbsterziehung der folgenden Jahre ist jener Wille Nietzsches erst wahrhaft schöpferisch geworden und hat dem

»Nein« Schopenhauers das erhabenste »Ja« des Lebens entgegengesetzt. Durch die Umwertung aller Werte, durch die Erduldung und Überwindung des Nihilismus ringt sich der Gedanke eines neuen Menschen und einer neuen Welt ans Licht: der Gedanke des Willens zur Macht, des Übermenschen und der ewigen Wiederkunft, mit dem neuen »kategorischen Imperativ«: lebe jeden Augenblick (welcher Art er auch sein mag) so, daß du wünschen kannst, wünschen mußt, ihn in alle Ewigkeit immer wieder so zu erleben!

Die ewige Wiederkunft des Gleichen hat Nietzsche seinen Freunden zuerst nur flüsternd, als eine atemraubende Offenbarung, mitteilen können. Wie Nietzsche selbst sie auch begründet haben mag, sie kam mit Gewalt über ihn – man zeigt noch den Felsblock, in der Gegend von Sils Maria, wo das geschehen ist. Der Philosoph ist zum Propheten geworden, Zarathustra! Der allmächtige Wille, zu allem Seienden ja zu sagen, die unendliche Lust, auch im Schmerze noch das Leben zu umfassen, hat im Entzücken der aufleuchtenden Ewigkeit den neuen Mythos geboren.

Im Vergleich mit diesem Sturm des Geistes erscheint die Stille der Leopardischen Dichtung bescheiden und resigniert. Und doch enthält sie ein verwandtes Element. Die Kenner der Gedichte Leopardis erinnern sich an die ergreifenden Bilder des einfachen, durch die Jahrtausende immer sich wiederholenden Lebens und Tuns. Auch hier weht Ewigkeitsluft, auch hier stehen wir unter dem Zauber einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, und er ist der Grund, weswegen uns diese Bilder so bewegen, als hörten wir die geheimnisvolle Melodie des Lebens selbst. Es ist die Ewigkeit Homers, von der die Gleichnisse der Ilias und Odyssee zeugen.

Hier verschwindet jedes Einzelwesen wie eine Welle im Meere des Seins. Der Wille zur Macht aber erobert sich die Ewigkeit und hebt den Widerstreit von Lust und Leid, von Sein und Vergehen, in dem dionysischen Wunder des Ja-Sagens auf.

»Schmerz ist auch eine Lust«, sagt Zarathustra. »Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so saget ihr Ja auch zu *allem* Wehe ... oh, so *liebt* ihr die Welt, – ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Denn alle Lust will – Ewigkeit!«

Wir legen hier Hans v. Arnims nachgelassene Übersetzung des achten und neunten Buches der Nikomachischen Ethik des Aristoteles vor. Der Philologe ehrt H. v. Arnim als einen der gründlichsten Kenner der antiken Philosophie und insbesondere des Aristoteles, als gelehrten und scharfsinnigen Bearbeiter ihrer schriftlichen Überlieferung, als Verfasser zahlreicher größerer und kleinerer Werke über Einzelprobleme ihrer Geschichte. Dem Laien ist er hauptsächlich als Übersetzer der Tragödien des Euripides bekannt geworden. Seine vielen Schüler und Hörer aus den Jahrzehnten der Wiener und der Frankfurter Lehrtätigkeit wissen, daß das Übersetzen für ihn der notwendige Ausdruck des vollkommenen Verstehens war. Und so hat er, mit der ihm eigenen Hingabe an alles Große, sich niemals auf bloße Interpretation und Kritik beschränkt, sondern unermüdlich gerungen um die sinn- und formgerechte Wiedergabe in deutscher Sprache. Von diesen vielen Bemühungen ist die Übersetzung der Aristotelischen Abhandlung über die Freundschaft erhalten geblieben. Und das ist kaum ein Zufall. Der Gedanke der Freundschaft hat das vornehme Herz dieses Mannes vielleicht am tiefsten berührt. Wir hören den Interpreten des Aristoteles gewissermaßen selbst sprechen, und wenn wir die Meisterschaft seiner Wiedergabe bewundern, fühlen wir zugleich die Wärme seiner persönlichen Anteilnahme.

Er hat es verstanden, den Stil des Aristoteles ohne Zwang in unsere Sprache zu übertragen: jene eigentümlich gelöste Sprechweise, die ebenso einfach wie suggestiv ist, zuweilen fast mehr ein Denken als ein Sagen, und doch immer klar und deutlich, überreich an Beobachtung und von so lebendiger Unmittelbarkeit, daß ihr die Bilder, Weisheiten und Redensarten aus dem Gemeinbesitz des Volkes, ja aus der gewöhnlichen Alltäglichkeit zuströmen. Ohne Scheu vor Unterbrechungen oder Wiederholungen, aber immer sinnvoll, schreitet die Rede fort, wie ein Zwiegespräch des Geistes mit sich selbst, wo die

Gedanken sich gegenseitig verhören, bezweifeln, klären, erweitern und vertiefen, so daß der Leser gewissermaßen zum Zuhörer wird und an einer Entwicklung teilnimmt, die ohne Gewaltsamkeit vom Nächstliegenden bis zum Erhabenen aufsteigt.

Es war keine geringe Kunst – man vergleiche etwa die so oft unscharfe und in die Breite gehende Übersetzung von A. Lasson –, diese geistvolle Einfachheit und Unmittelbarkeit nachzubilden; zumal an Stellen, wo dem modernen Leser, wenn er nicht selbst Gelehrter ist, gewisse Voraussetzungen fehlen. In solchen Fällen, d.h. wenn etwa die Kürze des Ausdrucks oder die Ungeläufigkeit einer Anspielung das Verständnis erschweren, hat der Übersetzer ohne Bedenken, statt Erklärungen unter dem Text zu geben, den Satz und Gedanken ausgeführt, auch, wo es nötig schien, an Stelle einer flüchtigen Erinnerung das ganze Zitat mit Angabe des Dichters gesetzt. – Der griechische Text liegt in der Form zugrunde, wie Arnims umsichtige Kritik ihn gelesen hat, mit gelegentlich notwendigen Ergänzungen, Umstellungen, Weglassung von Doppelfassungen usw., was im einzelnen nachzuweisen nicht die Aufgabe dieser Publikation ist.

Der Religion der Liebe hat man oft vorgeworfen, daß sie in ihrer Ethik keinen Raum für eine Freundschaftslehre habe. Hier nun haben wir die Freundschaftsgedanken einer Lebensanschauung, die das Wort aussprechen konnte, daß die den Freunden erwiesenen Wohltätigkeiten die schönsten seien (wie wir gleich zu Anfang unserer Abhandlung lesen). Die Lehre von der Freundschaft nimmt bekanntlich in der antiken Ethik einen hervorragenden Platz ein. Von den vielen, meist verloren gegangenen Erörterungen ist unsere Aristotelische die berühmteste und folgenreichste. Sie verbindet die lebendigste Erfahrung mit philosophischer Erkenntnis, so daß das freundschaftliche Verhalten schließlich sein Gesetz und sein Ziel aus der Grundidee vom Wesen des Menschen empfängt.

Unser Freundschaftsbegriff ist viel enger als der, den der Grieche mit dem Wort *Filia* bezeichnet, wodurch ein Übersetzer nicht selten in Schwierigkeit gerät. Aber um so mehr verdient es unsere Aufmerksamkeit, daß hier ein menschliches Verhältnis in seiner Vielgestaltigkeit als Ganzes aufgefaßt wird, das an die leidenschaftliche Ergriffen-

heit wie an die nüchterne Berechnung angrenzt und doch keines von beiden ist, sondern seinen eigenen Charakter in den mannigfaltigsten Formen und Abstufungen bewahrt: das wohlwollende Sichverstehen, Sichvertragen und Sichgutes tun vernünftiger Wesen, die von Natur oder durch Neigung oder Notwendigkeit auf einander angewiesen sind. Und so gibt es auch eine Freundesweise zwischen Liebenden, ohne daß sie mit der Leidenschaft gleichbedeutend wäre, und nicht weniger zwischen Armen und Reichen, Lohnempfängern und Auftraggebern, Gehorchenden und Gebietenden, ohne daß sie mit dem Nützlichkeitswillen und mit der bloßen Fügsamkeit zusammenfielen. Sie beruht auf einem Bedürfnis der menschlichen Natur, das durch Erfüllung aller anderen Bedürfnisse, so wichtig sie sein mögen, nicht gestillt ist. Denn nach »Förderung verlangt der Bedürftige, nach einem Gefährten seiner Tage auch der Glückselige« (1157 b 20f.).

So erörtert der Philosoph unter demselben allgemeinen Gesichtspunkt die Probleme der Eltern- und Kindesliebe, der Verbundenheit von Bluts- und Artverwandten, von Liebenden, von Kameraden, von Bürgern eines Staates, wie von Lehrern und Schülern, von Auftraggebenden und Dienstleistenden usw.

Wenn aber die Freundschaft ein Bedürfnis der Natur ist, so ist sie beim Menschen doch nicht nur ein Streben nach dem Angenehmen und Förderlichen, sondern eine Forderung seiner vernünftigen Natur. Die vollkommene Freundschaft setzt Einsicht, Erkenntnis des wesenhaft Guten voraus, und dazu ist nur derjenige fähig, der selbst wesenhaft gut ist. Denn nur da, wo über alle Nützlichkeit und Annehmlichkeit hinaus ein hoher Eigenwert ist, ein in sich ruhendes Sein, erweist man die Freundlichkeiten ganz um des Freundes selbst willen. Und dann ist man gegen den Freund ganz wie gegen sich selbst. Der Freund ist ja ein »zweites Selbst« (1166a 31f.). Der Edle harmoniert mit sich selbst und strebt mit allen Teilen seines Wesens nach denselben Zielen. Ihm ist wohl im vertrauten Umgang mit sich selbst, weil dieser Umgang ihm durch keinen Widerspruch und keine Mißbilligung verleidet wird. Und er wünscht und tut sich selbst alles Gute rein um seiner selbst willen, nämlich um dessentwillen, was sein eigentliches Selbst ist. Das eigentliche Selbst des Menschen aber ist das, was in ihm denkt. »Denn die Regsamkeit des Geistes ist

Leben.« Darum ist die ideale Selbstliebe das Vorbild der Freundschaft, und wer so sich selbst Freund ist, der kann es auch anderen sein. So führt die Freundschaft den Denkenden mit innerer Notwendigkeit auf den Punkt, wo die Idee vom Menschen selbst den Sinn und die Regel geben muß.

Allen denen, die das Glück hatten, mit *H. v. Arnim* befreundet zu sein, wird dies Übersetzungswerk das Bild des Mannes, der im schönsten Sinne Freund sein konnte, lebendig vor Augen führen. Sie wissen, von welchem Adel jeder Ausdruck seines Wesens war und in welchem Maße den Regionen, die seine Denkkraft in Anspruch nahmen, auch sein Herz und sein Dasein gehörten. Und so werden sie auf den Höhen der Freundschaftsphilosophie ihn selbst wiederfinden und sich freuen, daß sein Andenken mit der Idee der Freundschaft verbunden bleiben wird.

In diesem Sommer ist ein Jahrhundert vergangen, seit der große Repräsentant der Bonner Philologie, Franz Bücheler, zu Rheinfelden am Niederrhein das Licht der Welt erblickt hat. Sein Name, in der Altertumswissenschaft für alle Zeiten unvergeßlich, ist nicht sehr weit über ihre Grenzen hinausgedrungen. Um so mehr muß die Nachwelt darauf aufmerksam gemacht werden, daß sie in ihm einen Meister unserer geistigen Vergangenheit zu erkennen hat, eine Genialität, deren Bild in der Ehrenhalle der großen deutschen Lehrer nicht fehlen kann. Mit seinem Tode war die große Epoche der Bonner Universität, als eines Zentrums der klassischen Studien, beendet. Fast ein Jahrhundert lang hatte sich Bonn auf der Höhe zu halten vermocht, die in der ersten Periode durch die Namen Welcker, Jahn und Ritschl, in der zweiten durch die Namen Usener und Bücheler gekennzeichnet wird. Ja, man darf sagen, daß in der zweiten Periode der Gipfelpunkt erreicht worden ist. Zahllose Lehrer, viele Forscher ersten Ranges sind aus Büchelers Schule hervorgegangen. »Wir haben unser Haupt verloren«, so schrieb unmittelbar nach seinem Tode einer der bedeutendsten.

Franz Bücheler hat die neuere Erforschung des Lateinischen und der altitalischen Dialekte begründet; er hat viele Denkmäler der lateinischen und griechischen Sprache, von den vornehmsten bis zu den schlichtesten und unbeholfensten herab, dem Verständnis erschlossen; und er hat mit allem, was er schuf, zwei Generationen von Gelehrten Vorbild und Anregung gegeben. Aber hier ist nicht der Ort, von seinen wissenschaftlichen Leistungen zu sprechen, auf die der Fachmann ohnehin immer wieder hingeführt wird. Es soll vielmehr der persönlichen Gestalt gedacht werden, die so viele Begabungen zu erwecken, soviel geistiges Leben zu entzünden vermocht hat. Auf die Leser hat Bücheler seine große Wirkung durch lauter Publikationen kleinen und kleinsten Umfangs ausgeübt. Ein tiefer Widerwille gegen

die Unverantwortlichkeit des Meinens, Vermutens und Konstruierens machte ihn als Schriftsteller wortkarg. Sein Sinn für das Unmittelbare ließ ihn vor der Eigenmächtigkeit vielbewunderter Theorien erschrecken; und während andere kühne Gebäude aufrichteten, die keine Generation überdauern sollten, blieb er dem Lebendigen in fortwährender Beobachtung nahe.

Dieses Lebendige war das wunderbare Phänomen des Sagens. Nicht dem Ursprung der Sprache oder dem gemeinsamen Grundbau der indogermanischen Sprachen glaubte er nachspüren zu müssen, auch nicht dem Wesen des Geistes und der Kultur, das sich in den sprachlichen Denkmälern offenbart. Nichts lag ihm ferner als ein offener oder versteckter Übergreif ins Philosophische. Seine Aufmerksamkeit war ganz auf das lebendige Sagen gerichtet, auf den wunderbaren Bau der Formen, in denen der Gedanke und das Gefühl zur Sprache werden; und die Genialität der Beobachtung, die ihn zu einem Kenner ohnegleichen machte, erweckte aus jedem Sprachdenkmal, dem er fragend gegenübertrat, die längst verklungene Rede, so daß es war, als hörte man über die Jahrtausende hinweg seine Stimme wieder. Wohl hat er als eigentlicher Sprachforscher Unübertreffliches geleistet. Aber seine Größe zeigte sich am lebendigen Wort. Die Kraft, der versunkenen Rede den Ton des Lebens wieder abzugewinnen, diese eigentümliche Genialität, über deren Wesen noch wenig nachgedacht worden ist, hat keiner so besessen wie er. Und hier erlebte man, was sich bei allen Großen wiederholt, aber doch immer wieder ins Gedächtnis gerufen werden muß: Das Feuer ergriff auch den Fernstehenden, und die scheinbare Sprödigkeit der Materie hat nicht verhindern können, daß mancher hier von dem Wunder des Verstehens den ersten Hauch verspürte und jene Augen sein Leben lang nicht vergessen konnte, in deren Aufblitzen ihn die hohe Idee des Forschens zum ersten Male angeleuchtet. Und so war er ein Lehrer der vollkommensten Art: nicht durch Methode und Organisation, sondern durch die Überzeugungskraft und den Zauber der geistigen Persönlichkeit, mit deren Existenz allein sich die Frage nach dem absoluten Wert wissenschaftlichen Forschens beantwortet. Er hatte es nicht nötig, sich und anderen Rechenschaft zu geben. Und wie es geniale Kenner der Pflanzen und der Tierwelt gegeben hat, die

so viel Anschauung besaßen, daß sie nicht an Theorien dachten, so machte ihm die unmittelbare Berührung mit dem Lebendigen den Verzicht auf Systematisierung und Spekulation, in denen andere glänzen mochten, leicht und bewahrte ihm zugleich die reine, verehrungswürdige Kindlichkeit, die bis zur Todesstunde ihre Frische und Wärme nicht verlieren sollte.

Die Verbundenheit mit dem Wesenhaften, das zarte Gefühl für das Ursprüngliche und Gewachsene machten ihn bescheiden, so wie nur Begnadete bescheiden sein können. Er stand viel zu andächtig vor der Rede, die er wieder vernehmbar machen sollte, um selbst das Wort zu ergreifen und nach literarischem Ruf zu streben. Hinreißend im mündlichen Vortrag, wenn er die Sprache antiker Denkmäler, und wäre es auch die ärmlichste Grabschrift gewesen, vor den andächtigen Zuhörern wiederauferstehen ließ, hat er mit seinen Veröffentlichungen nie den Anspruch erhoben, als Schriftsteller zu erscheinen. Auch darin war er einzigartig, und wenn wir es recht bedenken, müssen wir sagen: von einzigartiger Größe. Mit ihm hat das Wesen der Philologie den reinsten und vollkommensten Ausdruck gefunden. Das zeigte sich auch in der beispiellosen allgemeinen Anerkennung. So heftig sich die Geister damals bekämpften, in seiner Verehrung waren alle einig. Wie nahe aber seine Natur dem Reiche der künstlerischen Gestaltung stand, haben alle seine Schüler erfahren. Denn seine Interpretationen von Dramatikern und Lyrikern pflegten auf eine dichterische Übersetzung hinauszulaufen, die sich wie von selbst einstellte, ohne vorhergehende Ankündigung und ohne ein Wort über den Urheber. Veröffentlicht aber hat er von alledem nichts.

Und so hat er sich auch sein Leben lang auf keinem Gebiete der Kunst zu betätigen gesucht. Aber wie durch geheimnisvolle innere Notwendigkeit hat sich ein lebhafter Musendienst in seiner persönlichsten Umgebung entfaltet. Während er in seiner hochgelegenen Studierstube mitten zwischen Büchern und Inschriften auf den Gesang der Vögel hörte oder den Flügelschlag der Taube, für die er immer Futter bereit hielt, erwartete, versammelten sich im unteren Stockwerk die jungen Musiker, die Freunde seiner ungewöhnlich musikalischen Kinder. Sie durften es wagen, selbst Chorwerke von der Größe der Missa solemnis zur Aufführung vorzubereiten; und

allen schien es von Bedeutung, wenn er plötzlich selbst unter den Zuhörern erschien. Was seine Seele bewegte, was ihn erhob, was als letzte Verehrung und Andacht hinter allem seinem Tun und Denken stand, pflegte er nicht unmittelbar auszusprechen, ganz verschieden hierin von seinem Freunde H. Usener. Aber er war doch kindlich genug, um sich zuweilen durch ein Wort zu verraten. Unvergesslich ist es dem Schreiber dieser Zeilen, wie er in seinen letzten Lebensjahren, nach einer einsamen Alpenwanderung, im Haus einer alten Freundin von der Majestät des Gebirgs erzählte, so wie er im vertrautesten Kreis erzählen konnte, und plötzlich mit den Worten schloß: »Da habe ich auch gebetet.«

Der Lehrer von zwei Generationen war ein Berufener, der schon in zartem Alter seine Bestimmung begriff und in einer Zeit, in der auch die Begabten gemeinlich erst zu lernen anfangen, schon zum Meister heranreifte, ohne jedoch die Frühreife mit vorzeitigem Ermatten bezahlen zu müssen. Denn als ihn der Tod kurz vor der Vollendung des 71. Jahres überraschte, war ihm die traurige Erfahrung schwindender Kräfte gänzlich erspart geblieben. Schon mit fünfzehn Jahren Student, hatte er mit zwanzig promoviert, mit einundzwanzig die erste Professur in Freiburg erhalten und mit fünfundzwanzig das Meisterwerk der großen und kleinen Ausgabe des Petronius vollendet, auf das die Wissenschaft noch heute stolz ist.

LEO FROBENIUS

AN LEO FROBENIUS

Zum 29. Juni 1933

An Ihrem 60. Geburtstage, zu dem eine Reihe von Freunden ihre Glückwünsche in Gestalt wissenschaftlicher Untersuchungen darbringen wollen, blicken Sie auf ein Leben zurück, das an Geschaffenem und Errungenem ungewöhnlich reich gewesen ist. Sie haben sich in der Wissenschaft, der Ihr Geist von früher Jugend an, wie durch Vorbestimmung, zugewandt war, einen großen Namen erworben. Geniale Intuition und ein fast beispielloser Gelehrtenfleiß vereinigten sich hier mit der Kühnheit, dem weltweiten Planen und der eisernen Energie des großen Entdeckers zu einer Schaffenskraft, wie sie im Reiche der Forschung nur selten auftritt. Und diese Kraft hatte von allem Anfang an ein Ziel, das hoch über der Fachwissenschaft lag: eine neue Wissenschaft von der menschlichen Kultur und ihrer Geschichte. So sind Sie in den Kreis der wenigen getreten, die berufen sind, zu den Denkenden der ganzen Nation zu sprechen. Und Sie dürfen sich schon heute, im Rückblick auf 4 Jahrzehnte unablässiger Tätigkeit, sagen, daß Sie eine bedeutende Wirkung auf das Denken Ihrer Zeitgenossen hervorgebracht haben. Wenn man einmal ermessen wird, wie sehr sich die Anschauung vom Menschen und von menschlicher Gemeinschaft im Laufe weniger Jahrzehnte wandeln konnte, dann wird man der Förderung rühmend gedenken, die diese Bewegung Ihrem Lebenswerke zu verdanken hatte.

Um davon in diesem Augenblicke, wo Sie, nicht bloß zurück-, sondern vorwärtsdenkend und planend, in das 7. Jahrzehnt Ihres Lebens eintreten, ein bescheidenes Wort zu sagen, erlaube ich mir, Ihnen eine Betrachtung zu widmen, die unter dem frischen Eindruck der großen Ergebnisse Ihrer vorletzten afrikanischen Expedition niedergeschrieben worden ist.

Möge auch das 7. Jahrzehnt Ihres Lebens Ihnen vergönnen, immer neue Schätze aufzuschließen und unser Wissen vom Menschengeschlecht und seiner Geschichte auf das glücklichste zu erweitern!

Der Gelehrte, der uns von seiner letzten afrikanischen Studienreise jene zahllosen, zum Teil völlig neuen, ja ungeahnten Felszeichnungen mitgebracht hat, spielt in der Geschichte der deutschen Kulturforschung eine Rolle, über deren Bedeutung man sich heute klar werden muß, nachdem die Grundsätze, die er einst mit unerhörter Kühnheit aufgestellt hat, zu anerkannten Denk- und Forschungsformen geworden sind.

Die Zeit, in der die Völkerkunde als Wissenschaft begründet worden ist, war ganz von dem Geiste der mechanistisch denkenden Naturwissenschaft beherrscht; daher vermochte sie auch in der menschlichen Kultur und deren Geschichte nichts anderes zu erkennen als ein gesetzmäßiges Produkt des Kampfes oder des Zusammenwirkens blinder Kräfte. Mitten in dieser Periode des strengsten Rationalismus, im Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, hat der Schüler Richthofens, der mit einem seltenen Maß von Energie und Forschungsleidenschaft in die junge Wissenschaft eingetreten war, den Gedanken gefaßt, eine Sammlung von Beobachtungen und Nachrichten über alle Erscheinungen menschlicher Kultur, wie sie bis dahin nie geschaffen, ja nicht einmal gedacht worden war, zu gründen. Schon damals dachte der 21 jährige, der zunächst nur auf seine eigene Kraft angewiesen war, an ein großes Archiv, in dem die Sammlung unter vielen Händen beständig wachsen und sinnvoll geordnet werden sollte, als lebendiger Schatz von Urkunden des Werdens und Wachsens menschlicher Daseinsformen. Dieser Traum sollte sich verwirklichen in dem Afrika-Archiv und dem Institut für Kulturmorphologie, die heute im Besitze der Stadt Frankfurt a. M. sind.

Aber die Schöpfung von Frobenius unterscheidet sich grundsätzlich von den meisten Sammlungen, die im vergangenen Jahrhundert gegründet und in dem jetzigen so gewaltig ausgebaut worden sind. Als er im Jahre 1920, bei der Abfassung seines »Paideuma«, auf die 25 jährige Arbeit zurückblickte, da wußte er wohl, welcher Geist es gewesen war, der aus der Riesensammlung von allem Anfang an mächtig und erschütternd zu ihm gesprochen hatte. Es war der Geist des *Lebendigen* und *Organischen*. Und dieser Geist forderte eine

Art der Betrachtung und Untersuchung, die für die damalige Zeit völlig neu war, obwohl sich im Grunde schon Goethe ihrer bedient hatte. Frobenius selbst nannte sie »Intuition«. Sie unterscheidet sich durchaus von der bekannten rationalen Methode, die ihren Gegenstand in seine kleinsten Teile zerlegt, um seine Gesamtbeschaffenheit hernach aus dem gesetzmäßigen Zusammenwirken aller Einzelkräfte zu verstehen. Ihr Blick dagegen ist auf das *Ganze* des Gegenstandes gerichtet und will in der lebendigen Anschauung der *Totalität* jenes eigentümliche Sein erkennen, das als sein *Wesen* bezeichnet werden muß. Diese Forschungsweise, die durch die Schule der »Phänomenologie« heute wieder zur Anerkennung gekommen ist, fordert eine spezifische Begabung, die Frobenius in solchem Grade besaß, daß man sagen darf, er sei für sie geboren worden.

Und sie hat ihn schon frühzeitig zu den Ideen geführt, die für seine ganze Lebensarbeit entscheidend geworden sind. Die wichtigste von ihnen war die, daß jene Ganzheiten, deren spezifisches Wesen sich ihm aus tausend Einzelbeobachtungen offenbarte, den lebendigen Organismen ähnlich sind und wie diese geboren werden, wachsen, blühen und verfallen. Die *Kultur* ist nicht die Summe der Eigenschaften und Funktionen aller Individuen und ihrer Umgebung: sie ist ein »drittes Reich« über dem Anorganischen und dem Organischen. Wie im Reich des Organischen das Ganze dem Wesen nach früher ist als die Teile, so ist die Kultur »über« den Menschen und bildet die Individuen zu Trägern und Funktionären. Aber auch sie, die jenes dritte Reich gestaltet, ist eine echte Erscheinungsform der Natur, und daher sind ihre verschiedenen Ausprägungen ursprünglich mit bestimmten Menschenarten und Landschaften notwendig verbunden.

Diese Theorie hat allen Arbeiten des unermüdlichen und in seltenem Maße produktiven Forschers den Anstoß und die Richtung gegeben. Am deutlichsten ist sie auseinandergesetzt in seinem im Jahre 1920 erschienenen Buch »Paideuma« (zweite Auflage in »Erlebte Erdteile« IV, 1925). Sie stand schon mehrere Jahre vor dem Beginn unseres Jahrhunderts fest und hat unter dem Namen der »*Kulturkreislehre*« wachsende Anerkennung und Anwendung gefunden. Ihrem Gedanken diente schon seit 1894 die ungeheure Sammelarbeit, die später

zur Gründung eines Archivs und eines Instituts geführt hat; von ihrem Geist sind die ersten größeren Veröffentlichungen, wie die »Weltanschauung der Naturvölker«, der »Ursprung der afrikanischen Kulturen«, die »Naturwissenschaftliche Kulturlehre« und andere, getragen; sie prägt sich in den Zusammenfassungen der Folgezeit, wie im »Zeitalter des Sonnengottes« (1904), aus; und sie war es, die den zahlreichen afrikanischen Forschungs Expeditionen, von denen die erste im Jahre 1904 begann, den tieferen Sinn und das letzte Ziel gegeben hat.

Diesem wahrhaft philosophischen Geiste, der durch eine seltene Gabe der Beobachtung ausgezeichnet war, konnte das Studium der Berichte ältester und neuester Zeit auf die Dauer nicht genügen. Er ahnte, daß er mehr als andere sehen würde, und diese Ahnung hat ihn nicht getäuscht. Das Neue, das er von allen seinen Expeditionen mitbrachte, waren nicht nur die Beobachtungen über den jetzigen Zustand der Stämme, die er besucht hatte. Viel wichtiger war sein Studium der Vergangenheit, in der die Kulturen, die jetzt verfallen und überwuchert sind, noch in voller Blüte standen. Hier hat ihn der aus dem Leben geschöpfte Glaube geleitet, daß auch Ältestes nicht verschwindet, sondern in vielen Formen des Tuns und Gestaltens, in historischen Überlieferungen und mythischen Erzählungen, bis zum heutigen Tage weiterlebt. Wie reich diese Quellen fließen können, haben unter anderem seine 12 Bände afrikanischer Märchen (Atlantis, 1921–28) zu unserem Staunen gezeigt, ein Werk, dessen ganze Bedeutung erst in der Zukunft recht erkannt werden wird. Es läßt uns hohe Kulturen ahnen, die dem Europäer trotz des Reichtums seiner eigenen Überlieferungen verehrungswürdig sein müssen.

Nun aber stellte die ungeheure Fülle der Beobachtungen und die Lebendigkeit der Eindrücke ganz neue Forderungen an den Kulturforscher. Er konnte sich nicht darauf beschränken, das Leben einzelner Stämme nach altem Brauche mit möglichster Genauigkeit zu beschreiben. Denn sein Ziel war niemals die Feststellung bloßer Tatsachen; und wenn er die Kultur als ein Ganzes begreifen und darstellen wollte, so mußten die bisherigen Methoden der Zusammenfassung und Kartenzeichnung versagen, weil ein *lebendiger Organismus* wie die Kultur in beständigem Werden begriffen ist und daher in der

Beschreibung des Gewordenen seinem wahren Wesen nach nicht verstanden werden kann. Keine Kultur ist so in sich abgeschlossen, daß sie nicht aus der Berührung mit der Nachbarwelt immer neue Antriebe empfinde; keine ist in solcher Ruhe versunken, daß sich nicht alles in ihr beständig wandelte und jeder Wandel des einzelnen in der Umbildung aller anderen Bestandteile weiterwirkte. Um in diesem Sinne das gewaltige Material der Beobachtungen, die an keiner Erscheinung des physischen und geistigen Lebens vorübergingen, aufschlußreich zu machen, hat Frobenius die *kartographische Methode* des »Atlas Africanus« erdacht, deren Prinzip und Bedeutung in der ersten Lieferung (1921) dieses Monumentalwerkes klar auseinandergesetzt sind. Die Ausarbeitung dieser Kulturkarten, von denen schon viele Hefte erschienen sind (1921 ff.) (jetzt im Verlag de Gruyter & Co., Berlin), bildet die Hauptaufgabe des Instituts für Kulturmorphologie in Frankfurt a. M. Zunächst ist es Afrika, dessen Kulturen auf diese Weise erfaßt werden; wie denn dieser den fremden Einflüssen und der Forschung länger als andere verschlossen gebliebene Erdteil den Ausgangspunkt der Frobeniusschen Kulturstudien gebildet hat – ihm sind in neuerer Zeit die hervorragenden Werke: »Das unbekannte Afrika« (1923), »Das sterbende Afrika« (1923), »Monumenta Africana« (1929) gewidmet –, aber als Plan für die Zukunft steht der »Atlas Mundi« schon deutlich vor Augen. Die Kulturbewegung über die ganze Erde hin, vom Westen nach Osten und vom Osten nach Westen, hat schon ein früheres Werk in großen Zügen zu zeichnen unternommen (»Vom Kulturreich des Festlandes«, 1923, zweite Bearbeitung in den »Monumenta Terrarum«, 1929).

Im Verlauf dieser Forschungen soll eine Idee, die unsere Aufmerksamkeit im höchsten Maße verdient, ihre Verdeutlichung und Bestätigung finden. Die Beschäftigung mit dem Wesen der Kultur und die Untersuchung des Ursprungs und der Wanderung ihrer wichtigsten Erzeugnisse hat Frobenius die Überzeugung aufgedrängt, daß der Sinn für das Nützliche und Zweckmäßige, aus dem wir alle Erfindungen und sogenannten Fortschritte abzuleiten gewohnt sind, bei den Urschöpfungen der Kultur keine entscheidende Rolle gespielt hat. Was den Menschen aus dem primitivsten Zustande, dem seine äußere Existenz durchaus angepaßt war, herausgetrieben hat, war

nicht der Wunsch und Wille, seine materielle Lage zu verbessern, sondern der – noch nicht ausgesprochene – Mythos von Himmel, Erde, Mensch, Tier und Pflanze, dem er durch sein Tun und die Gestaltung seines Lebens antworten mußte. Nicht nur ist die Kultur selbst ein Ganzes, sondern die Welt steht ihr auch als Ganzes gegenüber, und aus diesem Geiste entspringen die wichtigsten Motive ihrer Formungen und Schöpfungen.

Mit solchen Ideen steht Leo Frobenius als einer der bedeutendsten Forscher in einer Zeit, die sich in der Philosophie vom Materialismus und Rationalismus abgewandt hat und in der Menschheitsgeschichte mit immer lebhafterem Interesse den vorliterarischen Epochen zuwenden wird, dank den großartigen Entdeckungen der Prähistorie, zu denen seine Felsbilderstudien einen der wichtigsten Beiträge geliefert haben.

ZUM TANZ DER ELIZABETH DUNCAN SCHULE
in Tübingen, 4. Mai 1949

Die heutige Darbietung, deren erstes Stück Sie gesehen haben, wurde noch von Elizabeth Duncan selbst geplant und vorbereitet. Aber der Tod, der sie hier in Tübingen überraschte, ist dazwischentreten.

Es geziemt sich, ein Wort zu Ehren der geistvollen, ja einzigen Frau zu sagen; und das soll in aller Kürze geschehen, indem ich nicht von ihrer Person und ihrem Leben, auch nicht von dem, was ihr als Erzieherin gelungen ist, spreche, sondern nur von dem Geiste, der sie geführt hat; und ich hoffe, daß meine wenigen Worte es vermögen, etwas diesem Geiste Verwandtes zum Ausdruck zu bringen.

Was Sie gesehen haben (und noch sehen werden), ist nicht Tanz in dem üblichen Sinne des Lustig-Erregten, den einschmeichelnden Klängen eines Rhythmus wiegend Hingegebenen. Es ist eine *Urform menschlichen Daseins*, ja, Sie haben vielleicht gefühlt, daß sich darin zugleich eine *Urform des Seins überhaupt* offenbaren wollte, des Seins der Wolken, Winde, Wasser und Gebirge bis hinauf zur Sonne und den Sternen.

Und so wage ich es zu sagen: Der Tanz in seiner altehrwürdigen kultischen Art ist die Wahrheit und zugleich die Rechtfertigung des Seins der Welt, von allen Theodizeen die allein unwiderlegliche und ewige. Er lehrt nicht, er diskutiert nicht – er schreitet nur, und mit diesem Schreiten bringt er ans Licht, was im Grunde aller Dinge ist: nicht Wille und Macht, nicht Angst und Sorge, und was man alles der Existenz aufbürden will, sondern das Ewig-Herrliche und Göttliche. Er ist die Wahrheit des Seienden, am unmittelbarsten aber die Wahrheit des Lebendigen.

Sobald das Leben ganz es selbst ist, d. h. losgelöst vom Momentanen und von allem Bedürfnishaften und Zweckdienlichen, da wird es erfaßt von dem Rhythmus und der Harmonie, von der urgöttlichen Mathematik, die im Grunde aller Dinge waltet und wiederum sichtbar wird in der Vollendung der Gestalt. Da sind Freude und Trauer keine

tragischen Gegensätze mehr, sondern beide geeint und durchleuchtet von der Heiligkeit des Urwesenhaften.

Das ist der Augenblick, wo das Lebewesen sich aus den Fesseln des Alltäglichen befreit und in die langsamen oder schnellen, gehaltenen oder erregten, aber immer großen und feierlichen Urbewegungen übergeht. Das bedeutet: es ist mit dem All-Leben eins geworden, ist nicht mehr Individuum oder Person, sondern *der* Mensch als Urgestalt, und steht nicht mehr den wechselnden Erscheinungen und Einzelwesen gegenüber, sondern dem All der Welt. Ja noch mehr: er steht nicht mehr bloß gegenüber, in Zwiesprache und Antwort, sondern er *ist* in ihm, er *ist* es selbst. Das Sein mit seiner Wahrheit spricht aus Gestalt, Gebärde und Bewegung.

Wenn alle Kunst, wie die Tieferdenkenden längst wissen, eben diese Grundbedeutung hat, so ist der Tanz noch ehrwürdiger und urtümlicher als alle ihre anderen Formen. Denn hier bringt der Mensch nicht etwas hervor durch stoffliche Gestaltung, sondern er ist selbst die Antwort, die Gestalt, die Wahrheit.

Das sind keine neuen, keine eigenwilligen Gedanken.

Die Griechen, das erleuchtetste Menschentum, haben sie schon aus ihrer wunderbaren Nähe des Göttlichen empfangen und gedacht.

In seinem berühmten Hymnos auf Zeus hat *Pindar* erzählt, wie der oberste Gott in dem Augenblick, als er die Ordnung der Welt vollendet hatte und die Götter alle staunend schwiegen, an sie die Frage richtete, ob noch etwas zur Vollkommenheit fehle. Da antworteten sie ihm, es fehle noch, daß er göttliche Geister erschaffe, diese hohen Werke und die ganze Weltordnung mit Worten und Tönen zu künden und zu verherrlichen.

Das heißt: daß der Weltgrund selbst seiner Wahrheit innewerden müsse durch das Wunder der Töne, der Worte und der Gebärden.

Die neuen Geister, die Zeus zur Krönung der ganzen Schöpfung erzeugte, waren die *Musen*, die im Himmel immer die Hymnen der Ewigen singen und auf Erden dem Sänger zur Wahrheit und zum Lobpreis den Mund öffnen.

Aber das Singen und Sprechen ist nur die Hälfte des Muischen. Die *Musen tanzen*. Ihre Leibesgestalt in Gebärden und Bewegungen ist

der Spiegel, die Antwort, die Selbst-Offenbarung des Alls, seiner Wahrheit und seiner Herrlichkeit. Was dichterische Worte, was erhabene Gedanken zu fassen suchen, das hat zuerst der bewegte Leib unmittelbar ausgesprochen.

Ist doch der Kosmos selbst, die erhabene Ordnung der Himmelsbewegungen, ein Reigen und Tanz. Nach altpythagoreischer Anschauung tanzen um das Zentrum des Alls die göttlichen Himmelskörper, Sonne, Mond, unsere Erde und die Planeten. Daher verehrt sie der Mensch, indem er ihnen tanzend Antwort gibt, sich tanzend zu ihrem Bilde macht. Das ist der Ursinn der kultischen Tänze der Griechen und aller frommen alten Völker.

So ist, um es noch einmal zusammenfassend zu sagen, der Tanz des Menschen in seiner ursprünglichen kultischen Form und Bedeutung, die, trotz allen Zeitenwandels, immer wieder in ihm auflebt, die Antwort des Menschen auf das All und seine Gestalten und Bewegungen. Und diese Antwort ist ebenso *wahr* wie die verwandte der musikalischen Töne und der Worte. Denn auch sie ist eine Sprache, ja, sie ist die älteste und ehrwürdigste von allen, und die unvergängliche, ewig gültige.

Von diesem Geiste berührt, hat Isadora Duncan einst es wagen können, den Tanz aus der gesellschaftlichen Konvention zu befreien und aus dem Rampenlicht in die freie Natur und unter den offenen Himmel zurückzuführen. Dieses Ideal hat ihre zur Meisterin geborene Schwester Elizabeth bei ihrer Erziehung von Kindern und Jugendlichen diesseits und jenseits des Ozeans vor Augen gehabt.

Man könnte nun wohl zweifelnd sagen: Wenn der Sinn ein so erhabener, das Ziel ein so hohes ist, darf dann jemand sich auf diesem Weg auch nur versuchen, ohne ein Genie zu sein?

Die Antwort ergibt sich aus dem schon Gesagten. Der Tanz hat den großen Vorteil vor jeder anderen Kunstübung, daß das Material, in dem er arbeitet, der beseelte Leib selbst ist, der selbst, wie die Griechen sagten, ein μικρός κόσμος, ein Kosmos im Kleinen, ist, also selbst den Bildner lehrt und leitet, wenn dieser auf seine angeborene Genialität zu achten versteht, ja, der selbst nach Erziehung und Bildung aus seinem mitgeborenen Adel verlangt. So kann der

Lehrende selbst von den Kindern, den noch ganz unverbildeten, lernen. Und so ist hier, im Unterschied aller anderen Künste, jeder wohlgeratene junge Mensch berufen, diesen Weg zu betreten, d. h. der Mikrokosmos, der er von Natur ist, im eigentlichen Sinne zu werden; wenn auch nicht jeder das Vollkommenste erreichen kann.

Diesen Ruf hat Elizabeth Duncan vernommen, und in seinem Sinne hat sie ihre Erziehungsanstalten gegründet und Jahrzehnte lang geleitet, als die Bildungsstätten eines schönen und edlen Menschentums, als die unermüdlich vorwärts strebende Schule, der ihr Geist zuruft mit den Worten Hölderlins:

*Liebe Brüder! es reift unsere Kunst vielleicht,
Da, dem Jünglinge gleich, lange sie schon gegärt,
Bald zur Stille der Schönheit;
Seid nur fromm, wie der Grieche war.*

Richard Wilhelm hat seinen Vater schon in der Kindheit verloren. So wuchs er in der Gesellschaft von Mutter und Schwester heran und war in seinen Entwicklungsjahren, auch außerhalb des engsten häuslichen Kreises, fast nur von Frauen umgeben. Dies Weibliche des Umkreises mag wohl beigetragen haben zur Bildung eines Charakters, der die männlichste Geistigkeit mit weiblicher Erdennähe und frauenhafter Anmut auf die liebenswerteste Weise verband. So entwickelten sich denn auch seine geistigen Anlagen ganz still und eigenartig. Die Begabung für Musik trat frühzeitig hervor. Ein altes Dämchen unterrichtete ihn im Violinspiel. Sie war Schülerin des berühmten Pianosvirtuosen und Komponisten Alard gewesen und trug dessen Photographie noch im Alter immer in ihrem Violinkasten. Mit den Schulkameraden des humanistischen Gymnasiums in Stuttgart, das er 10 Jahre lang besuchte, hatte er nicht viel Verkehr. Aber mit einigen Auserwählten fand er sich gerne zum Musizieren zusammen und spielte als Primaner das Beethovensche Streichquartett Opus 18 Nr. 1, zwar unvollkommen, aber mit hoher Begeisterung und echtem Verständnis.

Was ihn in diesen Jahren beschäftigt hat, das ließ sein erstes Auftreten als Tübinger Student (1891) deutlich genug erkennen. Für Poesie, Musik und bildende Kunst besaß er feinen Sinn und wußte erstaunlich viel von ihrer Geschichte. Das große Reich des Geistes, das sich im Studium der Philosophie eröffnete, zog ihn mächtig an. So wirkte er schon mit 18 und 19 Jahren als ein Gebildeter. Das Wichtigste aber war, daß er sich für das Studium der Theologie entschieden hatte. Das bedeutete bei ihm nicht weniger als die Zuwendung des Ganzen seiner Erkenntnis- und Empfindungskräfte zum Unvergänglichen und Ewigen. Die Studienordnung des Tübinger theologischen Stiftes brachte es mit sich, daß die ersten Semester des jungen Theologen dem Eindringen in die Philosophie gehören sollten.

Erst nach einer ernstlichen Beschäftigung mit den großen Denksystemen durfte er an die Exegese der kanonischen Schriften, an die Kirchengeschichte, an die Dogmatik herantreten. Und Wilhelm erwarb sich rasch den Ruf des besten Kopfes.

Nach welchen Ideen aber sein Geist vornehmlich gerichtet war, lehrt seine Verehrung für Hölderlin. Die stille, vornehme, göttliche Welt dieses Großen zog schon den Zwanzigjährigen mit schwärmerischer Liebe an. Aus seinen Gesängen tönte ihm die Gewißheit himmlischen Seins und göttlicher Gegenwart im vergänglichen Irdischen zauberhaft entgegen und bereitete ihn auf jene Weite des Frommseins vor, die ihm später mit vollem Bewußtsein aufgehen sollte.

Und doch hat er, wenn er sich selbst auch nicht klar darüber gewesen ist, dem andern Großen, den er verehrte, näher gestanden, nämlich Goethe. Es ist nötig, das zu verstehen, wenn man begreifen will, was die Weisheit der Chinesen einmal für ihn bedeuten mußte. Schon als junger Student war Wilhelm ein genauer Kenner der Goetheschen Schriften, und noch in späten Jahren ist es für ihn beinahe Herzenssache gewesen, von der inneren Verwandtschaft Goethescher und chinesischer Grundgedanken zu zeugen. Es ist der Goethe, der in den Gedichten von »Gott und Welt« zu uns spricht. In seinen »Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten« findet sich eine Strophe, die Wilhelm besonders lieb geworden ist, und die er nach seiner Rückkehr aus China gerne als Ausdruck der Einheit östlichen und westlichen Denkens anführte:

*Mich ängstigt das Verfängliche
Im widrigen Geschwätz,
Wo nichts verharret, alles flieht,
Wo schon verschwunden, was man sieht;
Und mich umfängt das bängliche,
Das graugestrickte Netz, –
»Getrost! Das Unvergängliche,
Es ist das ewige Gesetz,
Wonach die Ros' und Lilie blüht.«*

Damit greifen wir schon voraus. Aber bei dem Manne, der schon in jungen Jahren war, was er in alten geworden ist, bedeutet es kein

unberechtigtes Vorwegnehmen. Was an diesem jungen Theologen am meisten erstaunte, das war die Freiheit und Ruhe des Geistes und des ganzen Seins. Er nahm an allem teil, er liebte, er schwärmte – und doch war es unverkennbar, daß er zu allen Dingen anders stand als seine Freunde. Sein stiller, heiterer Blick zeugte von einer Gelöstheit, die imstande war, mehr anzuerkennen, weil sie weniger für sich haben wollte. Der jugendliche Überschwang, mit dem auch er die Welt umfaßte, hatte nur eine scheinbare Ähnlichkeit mit dem faustischen Drange, der in Wahrheit den einsamen Geist ins Unendliche treibt, den ruhelosen ins Grenzenlose. Wer fähig gewesen wäre, tiefer zu blicken, hätte schon damals in ihm die Liebe zum Seienden, in dem das Göttliche allgegenwärtig ist, erkennen können, eine Liebe, die zu gleicher Zeit Einsicht war. Er ahnte wohl ein ewiges Gesetz alles Seins und Wachsens, eine sinnvolle und zugleich heilige Ordnung der Dinge und des Geschehens; und es ist kein Zweifel, daß Spinoza, den er damals kennenlernte, und seine Lehre von der geistigen Liebe zu Gott, der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, einen großen Eindruck auf ihn gemacht hat. Zwar scheint er in späteren Jahren selten von ihm gesprochen zu haben, aber es ist gewiß, daß sein eigenes Wesen und Sein keinem der Großen des alten Europa so nahe verwandt war wie Spinoza. Hat nicht auch er in der Laetitia, der Freude, die vollkommene, dem Lebendigsten und dem Ewigen zugewandte Stimmung der Seele erkannt und diese Überzeugung durch sein ganzes Leben bestätigt? So erschließt sich uns das Verständnis für seine Frühzeit erst recht durch die Gestalt seiner Reife.

Er krankte in seinen ersten Studentenjahren an einem Lungenleiden, das bald völlig heilte, ihn aber damals zu einer gewissen Zurückgezogenheit zwang. Aber je mehr er sich von den lärmenden Vergnügungen fernhalten mußte, um so enger und lebendiger wurde seine Verbindung mit einem kleinen Kreise echter Freunde. Man las gemeinsam Shakespearesche Dramen und sprach sich mit Begeisterung Hölderlins Verse vor. Auch für bildende Kunst zeigte Wilhelm eine in seinem Alter seltene Kennerschaft und Begabung, und manches feine Urteil wanderte von Mund zu Mund. Am häufigsten aber führte die Musik die Freunde zusammen. Es war ein großes Ereignis für sie, als im Jahre 1894 Hugo Wolf in Tübingen erschien und die schönsten

seiner Lieder selbst am Flügel begleitete. Der Musikprofessor Kaufmann hatte in einer Zeitschrift mit begeistertem Lob von seinen Kompositionen gesprochen, und der Einsame, von der Welt Unbeachtete und mit ihr Zerfallene hatte sich in der Freude des Verstandenseins unmittelbar darauf persönlich bei ihm eingestellt. Das waren Festtage, deren Jubel und Zukunftsgewißheit die Freunde noch enger zusammenschlossen.

Nicht lange danach bestand Wilhelm das theologische Examen und trat bald darauf eine Vikarstelle bei dem Pfarrer Christoph Blumhardt in Bad Boll an. Sein Schicksal hatte ihm einen seltenen Mann zum ersten Leiter in der christlichen Seelsorge gesetzt, einen Prediger, auf den die Suchenden und Bedürftigen mit grenzenloser Verehrung blickten, während die Kirche ihn argwöhnisch betrachtete; sie hat ihn denn auch später ausgestoßen. Seinem starken Geist und lebendigen Glauben war es erlaubt, unbesorgt um alle Festsetzungen und Unterscheidungen nur der unmittelbaren Verbindung mit dem Höchsten zu dienen. Es ist von der größten Bedeutung, daß diese christliche Frömmigkeit es war, die in Wilhelm den Gedanken erweckte, als Missionar zu den Chinesen zu gehen. Wenn er also schon bei seinem Eintreffen in China, wie er selbst erzählt, die »grundlegende Bemerkung« machte, daß »es gar keine Heiden an sich gibt; denn ein Heide ist nur etwas, wofür man einen anders gearteten Menschen hält, damit man ihn entweder bekehren oder zur Hölle verdammen kann« – so muß man glauben, daß er seine Mission nicht mit dem Gedanken angetreten hat, Umnachtete und Verdorbene für die alleinige Wahrheit zu gewinnen. Er hat es voraus gewußt, daß er einer achtunggebietenden geistigen Kultur begegnen werde, und wenn er als Christ mit der Zuversicht hinausging, eine kostbare Botschaft in die Ferne zu tragen, so darf man gewiß sein, daß ihn schon damals die unbestimmte Vorstellung einer geistigen Annäherung zwischen dem Westen und dem Osten leitete. Und doch hat er nicht gehaut, von welcher Bedeutung das sein würde, was ihm in China zu finden bestimmt war.

Im Jahr 1899 erhielt er als Stadtvikar in Backnang die Berufung zum Missionar und Pfarrer für Kiautschou. Er konnte noch kein Wort Chinesisch, als er in dem kleinen, ärmlichen Fischerdorf

Tsingtau eintraf. In der »Seele Chinas« erzählt er anschaulich von seinen ersten Tagen auf chinesischem Boden, und wir erleben es mit ihm, wie er gleich anfangs in einen Gegensatz zu den Europäern trat, deren unmenschliches Mißverstehen des anderen Seins und Denkens ihn tief befremdete. Die unglücklichen Folgen, die der Boxerkrieg 1900 für die chinesische Bevölkerung hatte, riefen ihn allein zum Werk der Menschlichkeit auf, und während seine Landsleute in den Notleidenden nur Fremde und Feinde sahen, trat er ihnen als Helfer entgegen und schützte sie vor der gedankenlosen Härte und Gleichgültigkeit der Europäer. Mit solchem Tun erwarb er sich als christlich Handelnder in kurzem mehr Sympathien als viele andere mit dem Eifer ihrer Verkündigung. Seine Achtung vor der chinesischen Kultur bewies schon die ungewöhnliche Organisation der deutsch-chinesischen Schule, die er in Tsingtau eröffnete; denn sie verlangte von den chinesischen Zöglingen, die hier im Deutschen unterrichtet wurden, die gründlichste Beschäftigung mit den chinesischen Bildungsgütern. Durch diese Schule kam Wilhelm auch mit einheimischen Gelehrten in lebendige Berührung, und durch ihre freundschaftliche Hilfe gelang es ihm, der als Ankömmling erst die Anfangsgründe der chinesischen Sprache hatte lernen müssen, so tief in das Schrifttum und die geistige Welt der Chinesen einzudringen, daß er nach etwa zehnjährigem Studium mit dem großen Vermittlungswerke beginnen konnte. Der Eindruck, den er als Lernender empfangen hatte, war so überwältigend gewesen, daß er, der als Kündler europäischer Lehren hinübergekommen war, nicht ruhen konnte, bis er sich das Vermögen zutrauen durfte, den ganzen Reichtum chinesischen Denkens vor dem Westen auszubreiten. Dafür ist der Seelsorger zum Gelehrten geworden.

Viele haben gemeint, er sei in China ein anderer geworden, und der oberflächliche Betrachter mochte wirklich diesen Eindruck bekommen. Nach seiner endgültigen Rückkehr in die Heimat konnte er bisweilen fast als Chinese erscheinen, und er selbst erzählte gerne, daß man ihn dort in Gesinnung und Ausdruck chinesischer gefunden habe als manchen Eingeborenen. So glaubte man, er müsse in China eine völlige Wandlung erlebt haben, seinen europäischen Anschauungen und seinem Christentum untreu geworden sein. Diejenigen,

die Zeugen seines Wirkens in China gewesen sind, wissen, daß dem nicht so ist; und diejenigen, die etwas von Wilhelms Wesensart geahnt haben, wissen, daß dem nicht so sein konnte. Zu dieser Wesensart gehörte eben das, daß alle scheinbare Wandlung nur ein erneute Annäherung an das von Anfang an vorgezeichnete Ziel war. Seine geistige Natur trug das Gesetz in sich, das sich von Periode zu Periode deutlicher an ihm ausprägen mußte. Solche Menschen sind es, die im höheren Sinne Glück haben. Nicht bloß daß ihnen, wie es in der Bibel von denen, die Gott lieben, heißt, alle Dinge zum Besten dienen müssen; sie müssen auch all dem Großen begegnen, das ihnen zur Erfüllung ihrer Lebensaufgabe förderlich ist. Und die Anwendung jenes Bibelspruches auf ihn ist kein bloßes Spiel; denn wie von Spinoza, so kann man auch von ihm sagen, daß der Amor Dei das Gesetz seines Wesens war, jener große Amor Dei, für dessen Weite die Grenzen jedes dogmatischen Bekenntnisses zu eng werden mußten. Wer Richard Wilhelm wirklich gekannt hatte, fand nach seiner Rückkehr denselben Menschen wieder, nur geweitet, gereift und durch die Erfüllung des einst Geahnten verklärt. Er war dazu geboren, über die Besonderungen von Volkstum und Nation hinauszuwachsen ins Menschliche. Es ist schon viel, ein Europäer sein zu können, aber nur Seltenen ist es bestimmt, die Idee des Menschlichen zu verwirklichen. Zuweilen scheint ein Vielerfahrener dieses Ziel erreicht zu haben durch Beweglichkeit, Anpassung und eine letzte Skepsis den Entscheidungen gegenüber, deren Ernst die Menschenarten voneinander trennt. Hier aber war ein lebendiger Geist den Wesensgründen der eigenen Menschenart so nahe gekommen, daß die Scheidewände zwischen ihr und der fremden fallen mußten. Das widerfährt nur den ruhigen und gesammelten Naturen – denn im Grunde alles Seins ist Festigkeit und Ruhe – und nur denen, die zur Reife und Vollendung berufen sind.

Es war schicksalsmäßig, daß Richard Wilhelm jene gewaltige Wirkung chinesischer Weisheit an sich erfuhr; aber er lernte nur kennen, was ihm gemäß war, und wonach sein geistiges Leben, ohne es zu wissen, verlangt hatte. Dem Glauben an die Welt, an die heilige Einheit von Himmel und Erde, die von menschlichem Eigensinn und Besserwissenwollen, zum Schaden des Glücks und der Voll-

kommenheit, nur gestört werden können, diesem Vertrauen auf das Gute des unentwehten Natur- und Weltgeheimnisses und auf die Seligkeit des Nichtwiderstrebenden stand er schon vor seiner Begegnung mit China näher als dem griechischen Mythos Hölderlins, den er doch so dankbar verehrte. Was ihn im besonderen von der Ausprägung des griechischen Denkens entfernte und dem chinesischen näherte, war seine eigene Verwandtschaft mit der Tiefe des Elementaren, mag man sie erdhafte, astral oder magisch nennen. Er war dem Sinn des Geschehens und seiner Zusammenhänge, den Bedeutungen von Ort und Zeit, Stein, Blume und Stern näher als die meisten Menschen; und keinem zweiten Europäer hat sich das Geheimwissen des ältesten China bis zur Genialität der Prophetie des Hier und Jetzt erschlossen.

Und bei alledem war und blieb er Europäer und ein durchaus moderner Mensch, der alles Junge liebte und seine Hoffnungen darauf setzte. Nichts war ihm fremder und mehr zuwider als das künstliche und gefallsüchtige Spielen mit exotischer Art und vergangenen Formen. Und eben in dieser unbedingten Gegenwärtigkeit war er der lebendigste Zeuge für die Ewigkeit tausendjähriger Größe und Weisheit.

Wie in der Platonischen Geisteswelt über allem Seienden und noch über der Erkenntnis und Wahrheit die Idee des Guten steht, so gab es auch für Wilhelm kein Verstehen, das nicht Verstehen und Förderung des Lebens ist. Welch eine Erscheinung in einer Zeit, die aus der Erkenntnis ein zersplittertes Fachwissen gemacht und die Forschung des Gelehrten von seinem Leben ganz abgerissen hat! Hier stand ein echter Gelehrter vor uns, ein unermüdlich Forschender und Schaffender, der auch den Ungelehrten zur Verehrung zwang, weil er von der Wirklichkeit so viel mehr wußte als die Erfahrensten. Das machte die Wirkung aller seiner Reden so zauberhaft, weil die Zuhörenden, wovon er auch immer mit seiner ruhigen Stimme sprechen mochte, die beherrschende Gegenwart eines höheren und reineren Geistes spürten.

Was er als *aktiver* Mensch zum Wohl aller Hilfsbedürftigen zu tun vermochte, das hat er namentlich während des Weltkrieges in der schweren Zeit Tsingtaus gezeigt. Da war er es, der alle aufrecht erhielt. Die Frische und der Mut, der Glaube und die Liebe des

einen Mannes reichten hin, um eine ganze Kolonie in erhobene Stimmung zu versetzen. Seine Erfindsamkeit und Kraft schienen unerschöpflich zu sein in der Gründung von Gemeinschaften, in der Einrichtung von Vorträgen und Kursen, in der Erteilung von Unterricht, in Predigt und Seelsorge wie in der Ermunterung zu Fröhlichkeit und Spiel. Unter den vielen, die das miterleben durften, wird keiner sein, der nicht bis an sein Ende mit Verehrung und Dank an ihn dächte.

Im Jahre 1922 wurde Wilhelm zum wissenschaftlichen Beirat an der Gesandtschaft in Peking berufen. Das Jahr darauf erhielt er eine Professur an der Pekinger Reichsuniversität. Schon geraume Zeit vorher hatte die Heimat ihn mit dem theologischen Doktorgrad geehrt. Außer den zahlreichen Schriften, durch die er schon berühmt geworden war, riefen jetzt die Vorträge, die er in Deutschland an vielen Orten veranstaltete, den lebhaften Wunsch hervor, ihm in dem Lande seiner Geburt eine Stätte dauernder Wirksamkeit zu schaffen. So erteilte ihm denn im Jahre 1924 die philosophische Fakultät der Universität Frankfurt außer dem philosophischen Ehrendoktor einen Lehrauftrag, und kurz darauf trat er als ordentlicher Honorarprofessor in ihren Lehrkörper ein. Im Jahre 1927 konnte diese Honorarprofessur auf Grund einer Stiftung in ein Ordinariat für Sinologie verwandelt werden. Unmittelbar nach seinem Einzug in Frankfurt gründete Wilhelm das China-Institut, das erste in Deutschland, und gab ihm die Aufgabe, eine lebendige Verbindung zwischen den Kulturen des Ostens und Westens herzustellen und für die in Deutschland studierenden Chinesen einen Mittelpunkt zu bilden. Was er in der Verfolgung dieses Zieles als Leiter des Instituts während der vier Jahre bis zum Ausbruch seiner Krankheit und noch als Schwerkranker zu leisten vermochte, dafür zeugen die vielen Veranstaltungen, Vorträge und Veröffentlichungen, die alle von seinem Geiste und von seiner Kraft getragen waren. Und in derselben Zeit entfaltete er nicht bloß eine staunenerregende schriftstellerische Produktivität, hielt Vortrag auf Vortrag vor der begeistertsten Zuhörerschaft zahlloser deutscher Städte, sondern besaß noch Jugendfrische und Genußfähigkeit genug, um zu allem Lebendigen und Glänzenden ja zu sagen.

Wie bestrickend war er in der Unterhaltung im kleinen und im großen Kreise, geistreich und witzig, lachend bis zu kindlicher Ausgelassenheit, für alle und jeden gütig und verständnisvoll, oft mitten im Scherz durch ein bedeutungsvolles Wort zum Nachdenken stimmend, und gleich darauf wieder ganz unbefangen und heiter. Er war der Ausdauernde in der Fröhlichkeit und im Genießen des Guten, und zugleich der Erste und Eifrigste am Werk des Tages. Und bei alledem lag auf seiner Stirne jener Schimmer des Fernen, der schon den Jüngling über seine Altersgenossen und Freunde erhoben hatte. So haben wir ihn in seinen letzten gesunden Tagen gekannt: immer gegenwärtig und immer jenseitig zugleich.

In den letzten Monaten seiner Krankheit, als alle noch hofften, sagte er einmal zu mir, daß er sich zu einer großen Wandlung vorbereite. Jetzt ist kein Zweifel mehr, daß er, ohne es zu wissen, von der großen Wandlung sprach, die wir den Tod nennen. Trauernde Freunde sagen, er sei vor seiner Vollendung abgerufen worden, ehe er noch sein Werk ganz erfüllen konnte. Wer zweifelt, daß er uns noch viel geschenkt hätte, wenn es uns vergönnt gewesen wäre, ihn länger zu behalten? Aber er war vollendet. Er hatte sein Gesetz erfüllt, die Gestalt seiner Größe gefunden, sein irdisches Werk zum Ende geführt. Wie alles in und an ihm sinnvoll war, so muß es auch sein Tod gewesen sein. Ohne Ungeduld und Klage ist er ferner und ferner gerückt worden. Es ist, als ob er selbst sich abgewandt hätte, nachdem sein Dasein und seine Aufgabe bei uns erfüllt waren. Als er schon nicht mehr sprechen konnte, hat er noch freundlich gelächelt und gütig genickt und bald darauf still den Kopf geschüttelt. So ist der Nichtwiderstrebende, der Weise, der Freund von uns gegangen.

DER URSPRÜNGLICHE MYTHOS IM LICHT DER
SYMPATHIE VON MENSCH UND WELT

I

Ich habe den Inhalt meines Vortrages in die Titelworte zusammengefaßt: »*Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt*«.

Damit ist gesagt, daß die vielerörterte Frage nach dem Wesen des Mythos eine Erhellung erfahren wird durch die Besinnung auf den lebendigen Zusammenhang und Einklang von Mensch und Welt, Menschsein und Weltsein.

Das soll aber nur gelten für den *ursprünglichen* Mythos.

Was ist der ursprüngliche Mythos?

Es gibt also auch einen unursprünglichen, unechten, zweifelhaft echten.

Das ist nur natürlich und zu erwarten. Der Mythos gehört doch fraglos zu den das menschliche Dasein bewegenden Phänomenen. Und alles Große im Leben der Menschheit hat das Unursprüngliche, Unechte neben sich. Freilich müssen wir uns hier, wie überall, vor der Gefahr der Radikalität in acht nehmen. Es gibt zweifellos neben dem Echten nicht bloß das Unechte, sondern zwischen ihnen viele Stufen der Annäherung und Abweichung und außerdem auch innerhalb des Echten selbst Größeres und Kleineres, Aufsehenerregenderes und Schlichteres.

In diesem Sinne sind die folgenden Urteile aufzunehmen. So auch, wenn ich sage: Neben der Religion gibt es eine unechte, zum mindesten fragwürdige Religion, neben der Kunst eine unechte Kunst, neben der Wissenschaft eine unechte Wissenschaft.

Sie unterscheiden sich alle von den echten Gestalten dadurch, daß sie nur äußerliche Züge nachahmen, eine Sprache sprechen, die nicht aus derselben Tiefe kommt, also trotz allem Bemühen nicht überzeugend wirken.

Aber Religion, Kunst und Wissenschaft sind unter uns ganz offenbar noch lebendig. Die religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen

Menschen haben, auch ohne genauere Untersuchungen, ein sicheres Gefühl für das, was in ihrem Bereiche ursprünglich und echt und was bloß nachgeahmt und unecht ist.

Wie steht es aber beim Mythos?

Er ist scheinbar ganz verschwunden. Er gehört, wie man glaubt, einer längst vergangenen Epoche der Menschheit an, wenn er nicht, wie manche meinen, in einer gewissen Art von Träumen wieder auftaucht. Wer will da unterscheiden, was ursprünglicher und echter und was unechter Mythos ist?

Daher ist auch die Frage niemals im Ernste gestellt worden. Und doch ist sie von der höchsten Dringlichkeit!

Denn darüber im unklaren zu sein ist nicht weniger bedenklich, als wenn wir nicht mehr unterscheiden könnten zwischen echter und falscher Kunst, zwischen echter und unechter Religiosität. Die Frage ist nicht bloß wichtig, sondern – ich wage es zu behaupten – eine der wichtigsten, die wir überhaupt zu stellen haben.

*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt
Der Mensch auf dieser Erde.*

sagt Hölderlin. Wir können ebenso und genau in demselben Sinne sagen: »Mythisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.«

Wir begegnen dem Mythos tatsächlich, meist ohne Wissen, überall, wo wir auf der Spur des Wahren sind – freilich auch auf der Spur des Unwahren, wenn es nämlich der verfälschte Mythos ist. Darum ist unsere Frage so dringlich.

Wir begegnen ihm als Handelnde im täglichen Leben. Wir handeln ja tatsächlich nicht, wie die Ethiken und unser Denken uns einreden, nach Gesetzen oder Grundsätzen, sondern nach Vorbildern, also Bildern, Gestalten, Idealen. Und in diesen Gestalten, die wir vor Augen haben, die sich nicht abweisen lassen, denen wir folgen müssen, oder die uns beschämen, wenn wir ihnen nicht nachfolgen, sie sind es, in denen der Mythos sich offenbart.

Aber noch weiter! Wenn man, wovon noch die Rede sein wird, das Mythische als eine besondere Denkart auffaßt, so ist dem entgegenzuhalten: Es gibt überhaupt kein Denken jenseits des Mythischen, höchstens (und auch das ist fraglich) in dem Rechnen mit mathe-

Der ursprüngliche Mythos

matischen Chiffren. Eine kurze Überlegung muß uns davon überzeugen.

Denken und Sprechen sind eines. Wir sprechen nicht aus, was wir denken, als wenn das Denken ein selbständiger Akt wäre und die Sprache nur eine Bezeichnung, Verlautbarung des Gedachten. Wir denken, indem wir sprechen, wir denken in der Sprache.

Die Sprache aber, wenn wir sie gründlich betrachten, ist durchaus mythisch. Jedes Wort ist ursprünglich ein lebendiger Mythos und bewegt sich daher im Satzzusammenhang, der selbst ein Mythos ist, ganz wie ein Lebewesen. Das ließe sich leicht an der Hand jeder Grammatik zeigen. Aber hier ist nicht Ort und Zeit dazu. Einiges nachher!

Also ist auch unser Denken nicht ohne den Mythos. Man dreht sich also im Kreise herum, wenn man den Mythos aus dem Denken, als eine Denkart, zu verstehen glaubt. Der Mythos ist keine Unterart des menschlichen Denkens, sondern ihm übergeordnet.

Aber noch weiter! Steigen wir hinauf aus dem scheinbar Profanen ins Religiöse (obgleich in dem sogenannten Profanen, von dem bisher die Rede war, für den Tieferblickenden das Religiöse schon innewohnt).

Wir sprechen gerne von frommen Gefühlen, mystischen Erlebnissen des Unsagbaren und glauben hier in die Ursprungstiefen des Wissens vom Göttlichen zu blicken, während wir das Ausgesprochene, die mythische Gestalt, für sekundär, für eine Trübung, wenn nicht gar Verfälschung des Ursprungswesens halten, weil sie in die Begrenztheit des Wortes, in die Sinnfälligkeit der Gestalt eingeschlossen sind. Daher die immer wieder auftretende Polemik gegen den Mythos, die Forderung, ihn aus dem Heiligtum auszuschließen – aus keinem anderen Grunde, als weil man ihn nicht kennt und nicht versteht.

Man spricht dem Goethischen Faust nach, der Gretchen belehrt:

*Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.*

Aber Hölderlin läßt den himmlischen Boten zu der Jungfrau Germanien sagen:

Der ursprüngliche Mythos

*O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels ...
und bei den Namen derselben
Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.*

Der Name ist der erste Mythos, ist die dem Menschen geschenkte Selbstoffenbarung der Gottheit, ist die lebendige Begegnung mit ihr. Das hat der erleuchtete Hölderlin gewußt. Ich könnte aus seiner Dichtung mehr als ein bedeutendes Zeugnis dafür anführen.

Aber nicht nur von ihm belehrt, sondern auch vom Studium der Völker der Erde, wage ich endlich zu behaupten:

Nie würde ein Mystiker, wie wir ihn auch nennen mögen, bei Kulturvölkern oder sogenannten Primitiven, ein Göttliches in ekstatischer Schau oder in der eigenen Seelentiefe erlebt haben, wenn es sich ihm nicht zuvor in der klaren Gestalt des Mythos offenbart hätte. Der Mythos ist nicht nur unserem vernünftigen Denken übergeordnet, sondern auch unserem Religionswesen.

Dagegen werden die Gläubigen der verschiedenen Religionen der Welt am wenigsten einzuwenden haben, denn sie führen ja alle von jeher ihren Glauben auf die gestalthafte Erscheinung der Gottheit selbst zurück.

Die Wissenschaft dagegen hält es für ihre Aufgabe, das als später aufgetretenen Irrtum zu entlarven.

Mit all dem hier Gesagten habe ich schon weit vorgegriffen und muß auf spätere Verdeutlichungen im zweiten Teile vorausweisen. Aber das wird doch einleuchtend geworden sein, wie dringlich unsere Frage nach der Unterscheidung zwischen ursprünglichem und verfälschtem Mythos ist.

Unter Mythos versteht man gewöhnlich alle Arten bedeutender Erzählungen und Vorstellungen um höhere Dinge, sofern ihre Aussage dergestalt ist, daß sie nicht eigentlich, nicht wörtlich wahr sein kann. Das Kennzeichen des Mythischen in diesem Umkreise ist also das zwar Bedeutende, aber Unglaubwürdige, weil unserem Wissen von der Natur der Dinge, von den Gesetzen des Seins und Geschehens Widersprechende.

Gibt es aber ein fragwürdigeres Kennzeichen?

Es verführt den Kritiker, im Namen der Wissenschaft unwissenschaftlich zu urteilen.

Der wissenschaftliche Physiker muß notwendig alles ablehnen, was im Gegensatz zu den von ihm erkannten Naturgesetzen steht. Daraus machte der Laie mit einem Taschenspielerkunstgriff den Grundsatz, daß allem, was die Wissenschaft mit ihren exakten Methoden nicht bestätigen könne, der Glaube zu versagen sei.

So hat kürzlich der Theologe Bultmann, der die radikale Entmythisierung der christlichen Lehre fordert, in einer Auseinandersetzung mit Jaspers erklärt, die Dämonenaustreibungen, von denen die Evangelien erzählen, müßten gestrichen werden, denn »wir wissen ja, daß es keine Dämonen gibt«. Das hat eine verdächtige Ähnlichkeit mit dem, was der Mitverschworene Cassius, Anhänger der materialistischen Philosophie des Epikur, zu M. Brutus gesagt hat, als dieser ihm von der schrecklichen Geistererscheinung erzählte, die sagte: »Ich bin dein böser Dämon, Brutus, bei Philippi wirst du mich sehen«: »Es ist nicht glaubwürdig, daß es Dämonen gibt.« (Plut. Brutus 39).

Welcher unserer großen Physiker würde sich erlauben, so etwas zu behaupten?

Sollte es nun wirklich Dämonen geben, so wären die Erzählungen von ihnen, nach dieser Begriffsbestimmung, kein Mythos mehr. Aber sie wären doch immer noch genau dasselbe wie vor dieser Feststellung. Was ist das also für ein Kennzeichen?

Erfahren wir nicht immer aufs neue, daß Erscheinungen, die vor kurzem für unmöglich galten, als tatsächlich von der Wissenschaft erkannt und anerkannt werden? Müssen wir also bei jedem Mythos abwarten, was künftige Erfahrung lehren wird, um dann eventuell zu erklären, die bisher als Mythos erklärte Vorstellung sei gar kein Mythos, sondern Wirklichkeit?

So würde uns der Mythos unter den Händen verschwinden, und es blieben nur einige ganz phantastisch erscheinende Vorstellungen übrig, von denen wir es für ausgeschlossen halten, daß sie jemals von der Wissenschaft bestätigt werden können.

Und soll denn nun dieses Phantastische das Wesen des Mythos ausmachen? Ist das nicht ein absurder Gedanke? Aber eben darauf be-

stehen die Theoretiker des Mythos fast durchweg. Der Mythos muß das Unlogische, Unwahre sein.

Da nun aber nicht geleugnet werden kann, daß gewisse Mythen – welche aber, ist schwer zu sagen – einstens sehr ernst genommen worden sind, also kein freies Spiel der Phantasie waren, so entsteht die Frage, wie die alten Völker zu so absonderlichen, so offenkundig unwarhen Vorstellungen kommen konnten.

Man erlaubt sich heute nicht mehr, diese Vorstellungen, wie noch um die Jahrhundertwende K. Th. Preuß, aus der »Urdummheit« der prähistorischen Menschen herzuleiten. (Freilich hat noch ein Jahrzehnt später Ludwig Deubner zwar diesen Ausdruck nicht in den Mund genommen, aber tatsächlich die ältesten Begriffe der altrömischen Religion auf diese Urdummheit zurückgeführt und damit den Beifall des ersten Fachmanns G. Wissowa gefunden!)

Aber wir sind im allgemeinen vorsichtiger geworden und erlauben uns nicht mehr so leicht zu behaupten, daß die mythischen Vorstellungen dem vernünftigen Denken hohnsprechen. Sie sollen immerhin logisch sein, aber im Sinne einer anderen Logik, als die unsere ist, »mentalité primitive«, einer prälogischen Denkweise, die im Grunde ebenso berechtigt sei wie die unsere, nur für wissenschaftliche und technische Operationen ungeeignet. (Ich denke hier vor allem an Lévy-Bruhl und E. Cassirer.)

Aber die meisten der Gelehrten, die sich mit der »mentalité primitive« beschäftigen, haben niemals inmitten eines Stammes von Primitiven gelebt. Ihren Anschauungen, die an und für sich geistreich sein mögen, wird heute von Ethnologen, denen die sogenannten Naturvölker durch langdauernde Lebensgemeinschaft bekannter sind, entgegengehalten, daß bei diesen Menschen nichts von jener prälogischen Denkweise zu finden sei. Sie halten zwar gewisse Zusammenhänge, für die wir keinen Blick haben, oder an die wir nicht glauben, für wichtig und berufen sich dafür auf unzählige Erfahrungen; sie halten an merkwürdigen Begebenheiten der Vorzeit, die uns ungläubwürdig erscheinen, mit großer Treue fest (man möchte fragen, ob sie ihrerseits nicht die bei uns geltenden Anschauungen derselben Kritik unterziehen würden); diese mythischen Erzählungen und Bilder stehen ganz für sich – ähnlich wie die heutigen Offenbarungen und Bekennt-

nisse unseres kirchlichen Lebens –, dürfen nicht vor jedermann, zu jeder Zeit, an jedem Orte ausgesprochen werden, im Unterschied von allen anderen nützlichen oder unterhaltenden Geschichten. Im übrigen aber zeigen sich die Menschen ebenso vernünftig und sachlich denkend wie wir, und von einer Neigung zu einer ganz anderen, »prälogischen« Denkweise ist nichts zu bemerken.

Aber auch schon eine Beobachtung, die jeder längst machen konnte, hätte davor warnen sollen, den Mythos auf eine besondere »Denkweise« zurückzuführen. Die Sprache des Dichters ist bis zum heutigen Tage der mythischen so ähnlich, daß es eine der nötigsten Aufgaben der Mythenforschung sein müßte, festzustellen, was es mit dieser Ähnlichkeit auf sich hat.

Wenn Mörike sein Gedicht »Um Mitternacht« beginnt:

*Gelassen stieg die Nacht ans Land,
Lebnt träumend an der Berge Wand,
Ihr Auge sieht die goldne Waage nun
Der Zeit in gleichen Schalen stille ruh'n ...*

so erkennen wir hier dieselben Gestalten, wie sie uns im Mythos begegnen. Aber niemand wird glauben, daß Mörike sie aus alten Mythen entlehnt habe, noch weniger aber wird man auf den Gedanken verfallen, daß es eine besondere oder gar primitive »Denkweise« sei, die der Dichter verrate.

Was aber geht eigentlich vor sich, wenn ein echter Dichter spricht? Viele waren und sind der Meinung, wenn wir darüber im klaren wären, wäre auch das Rätsel der Geburt des Mythos gelöst. Der Platonische Sokrates schreibt bekanntlich die Mythen den Dichtern zu, ja, er erklärt die Mythenbildung für die Hauptaufgabe der Dichtung. So viel dürfte doch der Vergleich von Mythos und Dichtung klar machen, daß es verkehrt ist, die übernatürlich erscheinenden Gestalten und Begebenheiten des Mythos auf eine urtümliche Denkweise, eine heute nicht mehr gebräuchliche Logik zurückzuführen. Was Lévy-Bruhl als »mentalité primitive« darstellt und den sogenannten Naturvölkern oder urzeitlichen Kulturen allein zuschreibt, ist niemals überwunden worden und läßt sich zu allen Zeiten selbst bei den

gebildetsten und scharfsinnigsten Denker feststellen. Und überall hat es viel mehr den Charakter einer Erfahrung als einer Denkungsart.

Damit stimmt auch der Name »Mythos« überein. Wir können das Wort *μῦθος* zwar nicht etymologisch erklären, aber seine älteste Bedeutung in der griechischen Sprache ist bekannt. Es bedeutet nichts anderes als das »Wort«, die »Rede«. Aber die griechische Sprache unterscheidet sehr fein zwischen den verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des »Wortes«. Neben *μῦθος* steht *λόγος*, ebenfalls das »Wort«, die »Rede«, zugleich aber der »Sinn«, »Gedanke«. Das, was der Grieche mit *μῦθος* bezeichnet, hätte nie *λόγος* heißen können. Denn hier war kein Gedachtes oder Bedachtes, keine Sinnggebung. *Μῦθος* bedeutet ursprünglich das »Wort«, insofern es Tatsächliches kundgibt, von Geschehenem berichtet oder etwas, das geschehen soll, ausspricht. Es ist das »wahre Wort« in dem doppelten Sinn als zuverlässige Aussage und als autoritatives Geheiß.

Es ist begreiflich, daß dieses »wahre Wort«, wenn es von göttlichen Dingen berichtete, wegen seiner Wunderbarkeit in späteren Zeiten für unglaublich gegolten hat und man sich daran gewöhnte, das Fabelhafte, als wenn es eben darauf ankäme, mythisch zu nennen. Immer aber gehörte es zum Begriff des Mythos, daß ihm ein tiefer Ernst innewohnen müsse. Nun sollte seine Wahrheit nicht mehr unmittelbar zutage treten, sondern in gleichnishaften Bildern sich zu erkennen geben. So dichtet Sokrates bei Platon seine Mythen vom Jenseits und den Schicksalen der Menschenseele und erklärt ausdrücklich, daß es töricht wäre, sei für wörtlich wahr zu halten; aber daß die Wahrheit ungefähr von dieser Art sei, das getraue er sich zu behaupten.

Aber von dieser Art kann der ursprüngliche Mythos nicht sein. Der sogenannte Mythos des Sokrates ist ja etwas Ausgedachtes, der, obgleich mit dem Auge des Dichters geschaut, doch auf philosophischer Spekulation beruht.

Der ursprüngliche Mythos muß von der Art der Vorstellungen sein, die als Erleuchtung über den Menscheng Geist kommen und ihn nicht durch nachprüfbare, vom vernünftigen Denken bestätigte Richtigkeit überzeugen, sondern unmittelbar durch sich selbst. Von seiner Wahrheit muß gelten, was Spinoza (Eth. II, 43) sagt: »Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi.«

Das schließt natürlich nicht aus, daß er in späteren Zeiten, unter gänzlich veränderten Daseinsbedingungen, und gar unter anderen Himmelsstrichen, nicht mehr als wahr erkannt wird.

Wenn ich nun aber gleich nachher erklären werde, daß der ursprüngliche Mythos nicht von den Daseinsbedingungen, der Daseinsgestaltung abhängt, sondern, umgekehrt, dem Dasein erst seine Gestaltung gebe, so widerspricht das dem oben Gesagten nicht.

Ein ursprünglicher Mythos wird nur darum nicht mehr als wahr erkannt, weil ein anderer ihn verdrängt oder verdunkelt hat.

So wird der griechische Göttermythos nicht mehr als wahr erkannt, obgleich er sich den erlauchtesten Geistern, von Homer bis Pindar und Sophokles, mit der Kraft echter Offenbarung bezeugt hat, seit der christliche Mythos, dem niemand die Ursprünglichkeit absprechen kann, ihn verdeckt hat.

Eine Erfahrung dieser Art nennt Goethe ein »Urphänomen«, wie z. B. die »Schönheit«, etwas nicht Definierbares, weil nicht mit anderem Vergleichbares, auf nichts Zurückführbares – hinter dem unmittelbar die Gottheit steht.

Es soll also hier gar nicht der Versuch gemacht werden zu definieren. Nur äußere Merkmale seien aufgezeigt.

Ihr wichtigstes Kennzeichen, das sie von allen anderen Arten der Erkenntnis unterscheidet, ist ihre unmittelbare Einwirkung auf den ganzen Menschen und seine Daseinsgestaltung. So der Urmythos von der Göttergestalt.

Ich muß hier etwas vorgreifen.

Es ist seltsam, daß wir von dem, was uns am nächsten liegt, von der christlichen Religion und ihren Wahrheiten, nicht lernen wollen. Weil wir das Wesen des Mythos verkennen und ihn daher mißachten, wagen wir es nicht, diese christlichen Wahrheiten Mythen zu nennen, und verwenden diesen Namen nur für uns unglaubwürdig erscheinende Geschichten des Alten Testaments und der Evangelien, die man angeblich leichten Kaufes preisgeben kann.

Und doch, wieviel könnte man hier lernen!

Ist die Göttergestalt des Vaters, der durch die Hingabe seines einzigen Sohnes die Menschheit erlöst, kein Mythos? Als echter Mythos hat er die Kraft gehabt, das Leben zahlloser Menschen, ja einer ganzen Welt

neu zu gestalten und sich in grandiosen Werken immer von neuem zu offenbaren. Dieser Zentralmythos hat, wie jeder große Mythos, andere ausgestrahlt, bei denen die kritischen Theologen überhaupt erst auf das Mythische aufmerksam werden, weil sie mit unserem Wissen vom Naturgeschehen unvereinbar zu sein scheinen und außerdem nach ihrer Meinung leicht entbehrlich sind. So die jungfräuliche Geburt, die Auferstehung von den Toten usw. Aber man darf sie nicht allein, vom Zentralmythos losgelöst, betrachten – so wenig wie Josuas Ruf: »Sonne, stehe still!« –; von ihm haben sie Lebenskraft und die grenzenlose Macht, ins Leben und Tun der Völker einzuwirken. Hat es je eine Gestalt gegeben, die mehr und größere Lebensgestalten und Schöpfungen hervorgerufen hätte, in denen sie ihre Wesenheit manifestiert, als die jungfräuliche Gottesmutter?

Ganz dasselbe gilt aber auch von dem Göttermythos der Griechen. Die Religionswissenschaft bemüht sich zu zeigen, wie aus dem Geist der griechischen Frühkultur die Gestalten einer Athene, eines Apollon hervorgegangen sein können. Das heißt, sie glaubt, wissenschaftlich zu sein, wenn sie das, was über allem Verstande ist, mit Verstandesprinzipien erklärt. Und ihre Rechnungen stimmen, weil sie das, was herauskommen muß, vom Anfang an voraussetzt. Aber jener Geist der Frühkultur, er ist gar nichts anderes als Athene und Apollon. Ihre Gestalten sind es, denen die altgriechische Kultur ihr Sein verdankt. Solches kann man von dem einzigen Philosophen lernen, der allein etwas vom echten Mythos verstanden hat: Schelling, in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie. Wie wichtig diese Beobachtung von der Fruchtbarkeit des echten Mythos ist, wird sich später deutlicher erweisen.

Was fruchtbar ist, allein ist wahr.

Fruchtbar in dem Sinne des Leben Schenkenden.
Das kann nur das Lebendigste.

So aber sind durchaus nicht alle Vorstellungen und Erzählungen, die man mythisch zu nennen pflegt.

Die vielen sogenannten Mythen, die dazu bestimmt sind, irgendeine Merkwürdigkeit zu erklären – man nennt sie »aitiologisch« –, bringen

gemeinlich gar keine Bewegung hervor. Dasselbe gilt zumeist von staunenerregenden Geschichten, von Helden oder überhaupt großen Menschen. Man nennt sie daher besser »Sagen« oder »Legenden«. Ihre Wirkung ins Leben ist mit der zu vergleichen, die von aller echten Dichtung ausgeht.

Danach können wir schließlich die Art des ursprünglichen Mythos bestimmen.

Seine mächtige Wirkung ins Menschenleben hängt damit zusammen, daß sich das Übermenschliche in ihm offenbart. Nicht irgendwelche, wenn auch noch so bedeutende und lebenswichtige Wirklichkeiten, sondern das Sein, von dem alle Wirklichkeit getragen wird. Darum ergreift er nicht nur, wie andere Erkenntnisse, das Denken, sondern das Sein des Menschen und hebt es zu sich empor.

Damit haben wir unter den vielen verschiedenartigen Kundgebungen und Überlieferungen, die man alle als Mythen zu bezeichnen pflegt, und die doch nichts anderes gemeinsam haben, als daß sie Wunderbares, dem rationalen Verstande Unbegreifliches aussagen, wie das Märchen, nur mit dem Unterschied, daß sie ernst genommen werden wollen, – unter ihnen allen haben wir eine Kategorie herausgehoben, die von so eigentümlichem und bedeutendem Charakter ist, daß sie als der ursprüngliche Mythos bezeichnet werden darf.

Daß dieser ursprüngliche Mythos späterhin oftmals auf allerlei Weise nachgeahmt worden ist, so wie die Erscheinung eines göttlichen Heilbringers später von Sektenstiftern nachgeahmt wird, kann uns nicht wundernehmen. Aber wir haben nun ein Kennzeichen, um sie zu unterscheiden: das Kennzeichen einer gestalthaften, übermenschlichen Wahrheit, die sich selbst bezeugt und eine mächtige Wirkung auf das menschliche Leben ausübt.

Das klingt noch sehr unbefriedigend, weil es scheinbar auf manches anwendbar ist, das kein Mensch als Mythos bezeichnen wird. Aber es scheint nur so, solange nicht deutlich geworden ist, was mit »gestalt-haft« gemeint ist, und welche Art von Wirkung es ist, die der ursprüngliche Mythos hervorruft.

Ehe ich darauf eingehe, will ich das Wesen des echten Mythos an drei Beispielen anschaulich machen, von denen jedes den Mythos in seiner Echtheit und in seiner Verfälschung zeigt.

Es sind die Mythen 1. von Orpheus,

2. von Oidipus,

3. von Kronos und Uranos.

Die beiden ersten gehören nicht eigentlich dem Göttermythos, sondern der Heldensage an. Daher hat ihre Wahrheit keine so große Macht über das menschliche Dasein, wie vorhin vom ursprünglichen Göttermythos gesagt wurde. Aber es ist die Art des griechischen Heroenmythos, daß er mit dem Göttermythos untrennbar verbunden ist, wie nicht bloß Homer, sondern auch die Tragödie, in der nach griechischer Anschauung nur Könige auftreten können, deutlich zeigt. Nur Könige, das heißt die Großen der Menschenwelt, die unmittelbar den Göttern gegenübertreten, mit ihnen ringen und als Menschen in ihrer Größe an ihnen ihr Schicksal finden. Denn die griechische Tragödie ist kein Trauerspiel, das auch ein bürgerliches Trauerspiel sein könnte, sondern die grandiose Wette zwischen Mensch und Gott. So kommen auch Orpheus und Oidipus in ihrer fast übermenschlichen Größe an dem, was über ihnen ist, am Göttlichen, zu Fall. Auch die Blindheit des Oidipus, auf die ich hinweisen werde, gehört als Charakter zu seiner Größe. Sie ist, um griechisch zu reden, eine Art Hybris, die Gefahr der großen Naturen.

Im Falle des Orpheus und des Oidipus gehört die verfälschte Gestalt des Mythos erst der Neuzeit an. Aber sie ist darum für uns nur um so lehrreicher.

Der Mythos von Kronos und Uranos aber ist echter Göttermythos, den wir also hier in seiner Ursprünglichkeit kennenlernen werden. Dabei wird es besonders lehrreich sein, daß die verfälschte Form uns schon in frühen Jahrtausenden begegnet.

Das erste Beispiel betrifft also eine neuzeitliche Verfälschung, die aber in der Gegenüberstellung den Charakter des ursprünglichen, echten Mythos deutlich in die Augen springen läßt.

Es ist der Mythos von Orpheus und Eurydike.

Als man in der italienischen Renaissance den Versuch machte, die antike Tragödie neu erstehen zu lassen, und damit die Oper ins Leben rief, stellte sich wie von selbst der tragische Mythos von Orpheus als Gegenstand ein. Im Jahr 1607 wurde der »Orfeo« des Monteverdi in Mantua zuerst aufgeführt. Eineinhalb Jahrhunderte später stellten sich Gluck und sein Textdichter Calzabigi die große Aufgabe, die inzwischen verwilderte italienische Oper zu ihrem ursprünglichen dramatischen Ernst und ihrer Wahrheit zurückzuführen, und die erste seiner Reformopern war wieder ein Orpheusdrama: die 1762 in Wien als italienische Oper aufgeführte Schöpfung »Orfeo ed Eurydice«, zehn Jahre später in französischer Bearbeitung in Paris aufgeführt, wovon die heute noch bei uns gebräuchlichen deutschen Wiedergaben abhängen. Den Gegenstand bildet, wie bekannt, der berühmte Mythos von dem über den Tod seiner Gattin Eurydike untröstlichen Sänger Orpheus, der es wagt, mit seiner Leier zu den Toten hinabzusteigen, und wirklich durch seinen Gesang das Totenreich so bezaubert, daß er die Verstorbene wieder zurückerhält, aber mit der einzigen Bedingung, daß er sich auf dem Weg zur Oberwelt nicht nach ihr umblickt und nicht zu ihr spricht, bis sie droben angekommen sind; denn sobald er sich umblicke, werde sie für immer verschwinden. Er verspricht alles, aber Sehnsucht und Liebe sind mächtiger; er wendet sich nach ihr um und verliert sie auf ewig. Darauf, so fährt der antike Mythos fort, nimmt er selbst ein tragisches Ende. Er macht sich den Dionysischen Frauen, den Mainaden, verhaßt, so daß sie über ihn herfallen und ihn zerreißen. Sein abgeschlagenes Haupt soll singend übers Meer geschwommen sein und die Leier noch lange von selbst getönt haben. Der Grund der Feindseligkeit der Dionysischen Frauen wird verschieden angegeben, aber vielleicht laufen die Varianten der Erzählung auf dasselbe Grundmotiv zurück, das sich in einem Teil der Berichte so darstellt, daß Orpheus nach dem endgültigen Verlust seiner Eurydike nichts mehr von Frauenliebe wissen wollte und dadurch die Frauen des Dionysoskreises empört habe.

Dieser Mythos wird nun in der Oper Glucks so dargestellt:

Die Götter erbarmen sich über den verzweiferten Orpheus und schicken ihm den Amor, der ihn trösten und ihm in ihrem Namen erlauben soll, zur Unterwelt hinabzusteigen und dort mit seinem Gesang

von den Furien Einlaß zu erleben. Die Götter erlauben ihm, seine Eurydike zurückzuführen, aber nur unter der Bedingung, daß er sich, solange sie noch nicht zur Oberwelt gekommen sind, nicht nach ihr umwendet und nicht zu ihr spricht (also auch nicht von diesem Gebot Kenntnis gibt). Orpheus ist erfreut und erschrocken. Er sieht voraus, daß seine Festigkeit auf eine ungeheure Probe gestellt werden wird, denn Eurydike wird sein Verhalten als Kälte auffassen und ihm mit ihren Bitten und Vorwürfen das Herz schwer machen. So kommt es denn wirklich. Eurydike fühlt sich betrogen, will ihm nicht weiter folgen, sondern lieber zu den Toten zurückkehren, bricht kraftlos zusammen, ruft ihm Lebewohl zu – und er kann nicht mehr an sich halten, wendet sich nach ihr um, und sie verschwindet. Wie er nun ihren Verlust beklagt, erscheint Amor, von den Göttern gesandt, zum zweitenmal. Die Probe war zu schwer gewesen – das hätten die Götter von Anfang an wissen können –, die Übertretung wird verziehen, seine Eurydike soll ihm lebend wiedergegeben werden. So endet alles in Jubel und Liebesglück.

Die Oper Glucks – die einzige Oper aus der vormozartischen Zeit, die sich bis heute lebendig erhalten hat – ist so groß, edel und schön, daß wir nicht gerne Kritik an ihr üben. Und es soll auch keine Kritik an ihr sein, wenn wir darauf aufmerksam machen, daß der antike Mythos in ihr nicht nur neu gestaltet worden ist – das hätte an sich in seinem Sinn geschehen können –, sondern sein Wesen, seinen Sinn vollständig verloren hat, aus einem echten und wahren ein falscher und unwahrer Mythos geworden ist. So bietet uns Glucks musikalisches Drama bei unserem Suchen nach dem Wesen des ursprünglichen Mythos ein lehrreiches Beispiel.

Der ursprüngliche Mythos unterscheidet das Reich des Lichtes und der Lebenden (mit seinen Göttern) streng von dem Reich des Dunkels und der Toten (mit seinen Göttern), und da ist keine Gemeinschaft. Die verstorbene Eurydike gehört dem Reich der Vergangenheit an, das durchaus kein Reich des Nichtigen ist, sondern sein eigenes, unverbrüchliches Sein hat: das Sein des Gewesenen. Da haben die Götter des Lichtes (des Himmels) nichts anzuordnen. Dort herrscht die Königin der Toten, Persephone. Der Zeussohn Herakles kann die verstorbene Alkestis, ehe die Todesgötter sie abgeholt hat, im

Kampf mit ihr zurückerobern. Der Gott Dionysos kann selbst in die Unterwelt hinabsteigen und seine sterbliche Mutter Semele mit der Wunderkraft seiner Gottheit aus dem Schattenreich befreien, um sie in den Himmel einzuführen.

Andererseits kann das Totenreich selbst einen Toten für gewisse Zeit der Oberwelt zurückgeben. Der Mythos weiß von Fällen, wo die Totenkönigin sich dazu bewegen ließ. So wird von dem listenreichen Sisyphos erzählt, daß es ihm gelungen sei, die Persephone zu beschwatzen, daß sie ihn für kurze Zeit entließ. Ernster ist die Erzählung von Protesilaos, der unmittelbar nach der Vermählung mit der schönen Laodameia in den Krieg gegen Troia ausziehen mußte und als erster Grieche gleich bei der Landung fiel. Er konnte im Hades keine Ruhe finden, bis ihm Persephone erlaubte, seine junge Gattin für eine einzige Nacht zu besuchen. Auch sie härmte sich zu Tode um den Einziggeliebten, und als sie ihn plötzlich leibhaftig in den Armen hatte, war das Ende, daß er sie mit sich hinabzog.

Unser innerstes Gefühl sagt uns: dies alles ist wahr, ist echter Mythos; da ist keine Willkür menschlicher Phantasie oder Spekulation. Hier reden die Dinge selbst, Leben und Tod reden hier selbst. Die mancherlei Geschichten von Totenerweckungen rühren wohl die gläubigen Gemüter, aber sie haben nicht diesen unmittelbar überzeugenden Wahrheitsgehalt.

Was der Mensch als Mensch zu erwarten hat, bezeugt ein denkwürdiger Bericht aus Pindars Leben. Dieser große Dichter ist nicht nur in seinen Dichtungen, sondern, wie wir wissen, auch im Leben den Göttern begegnet. Nicht lange vor seinem Tode erschien ihm Persephone im Traum und beklagte sich, daß er unter allen Göttern nur ihr noch keinen Hymnos gedichtet habe. Er werde dieses Lied aber bald zu ihren Ehren in der Unterwelt singen. Und eine alte Verwandte von ihm soll erzählt haben, daß er ihr nach seinem Tod im Traum begegnet sei und das Persephonelied vorgesungen habe.

Aber es ist insbesondere gegen die Echtheit und Wahrheit des Mythos, wenn die himmlischen Götter dem Orpheus willkürlich als Gehorsamsprobe die Bedingung, daß er sich nicht umwende, stellen, die sie dann auch ebenso willkürlich wieder zurücknehmen und ihn begnadigen können. Nur das Totenreich selbst darf eine solche Bedin-

gung stellen – und muß es, denn sie entspringt keiner Willkür, sondern der Natur der Dinge selbst. Der Verstorbene, auch wenn er freigegeben wird, kann nicht ohne weiteres, und zumal nicht, ehe er wieder im Licht ist, mit den Lebenden in Verbindung treten. Er ist immer noch geisterhaft von den Schatten des Totenreiches umweht. Bei der Auferweckung des Lazarus, von der nur der Evangelist Johannes etwas weiß, kann freilich der aus dem Grab Gerufene ohne weiteres ins Familienleben zurückkehren. Das ist bezeichnend für den Charakter dieser Erzählung. Aber die dem Tode abgerungene Alkestis des Euripides kann und darf drei Tage lang nicht sprechen, bis sie völlig vom Totenreich gelöst ist (V. 1144). Man kennt den uralten, weltweiten Glauben, daß man sich nach Geistern nicht umblicken dürfe, sonst geschieht etwas Furchtbares, oder sie verschwinden augenblicklich. Undenkbar, daß Eurydike spricht, eifersüchtig klagt usw. Man vergleiche auch ihre Haltung auf dem berühmten Relief. Unser rationales Denken mag dazu sagen, was es will: wir haben es hier mit einem Urwissen der Menschheit zu tun. Und diese geheimnisschwere Wahrheit, kein willkürliches Gebot von Göttern, die Gehorsam fordern, liegt dem ursprünglichen Mythos zugrunde. Daher ist es auch undenkbar, daß der Übertreter wieder begnadigt werden könnte, wie es in dem verfälschten Mythos geschieht. Der ursprüngliche Mythos weiß, daß Lebende und Tote zeitweise verbunden sein oder mit Opfern und Segnungen einander berühren können, aber im Dasein durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander für immer getrennt sind.

Auch das Schöne, heißt es in Schillers »Nänien«, muß sterben!

Das Menschen und Götter bezwinget,

Nicht die eberne Brust rührt es des stygischen Zeus.

Einmal nur erweichte die Liebe den Schattenbeherrscher,

Und an der Schwelle noch, streng, rief er zurück sein Geschenk.

»Er rief sein Geschenk zurück« – das wäre an und für sich leicht so aufzufassen, als wäre hier – wie unsere Religion zu denken pflegt – ein persönlicher Gotteswille entscheidend, der nach Belieben schenken und nehmen kann. So verstanden, wäre es, wie schon gesagt, der falsche Mythos. Der echte, ursprüngliche Mythos ist der, der aus dem

Sein der Dinge mit seiner Urwahrheit spricht. Dem Orpheus wird das kostbare Geschenk nicht durch das selbstherrliche Gebot eines Gottes wieder abgenommen, sondern er verliert es, weil er das Maß nicht zu halten vermag. Der Lebende kann den Toten, selbst wenn er ihm übergeben würde, nicht festhalten. Er entgleitet ihm, weil die Leidenschaft des Blutes, so ureigen sie dem Lebenden ist, so fremd dem Geiste des Toten oder aus dem Tode soeben erst Erwachenden ist.

Dem Mythos von Orpheus und Eurydike, obgleich er alle Züge der Echtheit aufweist, fehlt doch das, was für die echten Göttermymen bezeichnend ist: er erscheint nicht in der Form einer kultischen Handlung. Denn Orpheus ist nicht eigentlich ein Gott. Er steht zwar über allen berühmten Sängern. Selbst Platon (Tim. 40 b) sagt, daß man sich über die Generationen der Götter, d.h. über das, was den Verstand übersteigt, von ihm, als Göttersohn, belehren lassen müsse. Auch noch im Tode hat sein abgeschlagenes Haupt fortgesungen und seine Leier weiter getönt. Aber er ist aus dem Tode nicht wiedererstanden wie Dionysos, der nach dem Mythos ebenso wie Orpheus zerrissen worden ist, also den Tod erlitten hat. Ihn suchten und fanden die Dionysischen Frauen jedes Jahr in der Winterzeit zu Beginn ihrer Tänze auf den Höhen des Parnas als neugeborenes Kind in der Wiege, feierten also in der Form einer kultischen Handlung das mythische Geschehen seiner Neugeburt – so wie wir noch in denselben Wintertagen die Geburt des Christkinds nicht als Abbild bloß von etwas vor Jahrtausenden Geschehenem, sondern als etwas in voller Wirklichkeit jetzt eben sich Ereignendes!

Orpheus ist ein »menschlicher« Dionysos, ein als Mensch inkarnierter Gott, so wie im griechischen Mythos neben jedem Gott ein ihm verwandter Gottmensch zu stehen pflegt, z.B. Iphigenie neben Artemis usw.

Das zweite Beispiel ist Oidipus.

Der älteste Zeuge des Mythos ist Homer. In der Odyssee, II, 271 ff., berichtet Odysseus, wie er in der Unterwelt auch die »Mutter des Oidipus« gesehen, »die schöne Epikaste«, »die etwas Ungeheuerliches getan in Unwissenheit, ihren Sohn heiratend; und der hatte seinen Vater erschlagen, als er heiratete. Gar bald aber machten es die Götter

den Menschen kund. Er aber herrschte in Theben, von Leiden heimgesucht durch den verderblichen Ratschluß der Götter; sie aber ging in den Hades, nachdem sie sich in ihrem Leide mit einem Strick an der Decke des Gemaches aufgehängt; und ihm hinterließ sie zahllose Leiden, wie der Mutter Rachegeister sie auswirken.«

Aus späteren Zeugnissen erfahren wir, was natürlich zum ursprünglichen Mythos gehört, daß Oidipus schon vor der Geburt dazu bestimmt war, den Frevel zu begehen. Ein Orakel warnte seine Eltern, Laos und Iokaste, einen Sohn zu erzeugen, denn er werde sich in solcher Weise versündigen.

Also ein furchtbarer Greuel, das Entsetzlichste, was ein Mensch gegen die heiligsten Ordnungen der Natur sündigen kann! Dafür erhängt sich ja die Mutter Iokaste, sobald sie weiß, was geschehen ist, und Oidipus muß in der Homerischen Fassung des Mythos schwer leiden unter dem Fluch der Mutter, während er in der von der Tragödie befolgten Fassung sich sofort blendet und aus dem Lande stoßen läßt als ein Ungeheuer, das des Himmelslichtes und der Heimerde nicht mehr würdig ist.

Was ist der ursprüngliche Geist dieses schrecklichen Mythos?

Unter den neuzeitlichen Auffassungen ist die modernste, durch die er eine traurige Berühmtheit erhalten hat, zweifellos die leichtfertigste und unwahrste: die der Psychoanalyse.

Sie ignoriert alles, was dem echten Mythos wesentlich ist, und geht von der willkürlichsten und verfälschtesten Mythengestalt aus, in der nur noch das eine bleibt: daß Oidipus den Vater erschlägt und die Mutter heiratet. Der entsetzliche Frevel wird im Mythos unter einer Art von Schicksalszwang natürlich unwissend begangen, und doch müssen die Beteiligten sich, sobald sie ihn entdeckt haben, selbst vernichten. Trotzdem bringt man es fertig, ihn auf eine geheime Lust und Begierde zurückzuführen. Es soll nämlich Menschen geben, die im Kindesalter mit erotischem Verlangen so an der Mutter hängen, daß sie den Vater als Störenfried dieser Verbindung zu ermorden wünschen (Ödipuskomplex). Wenn daran irgend etwas wahr sein sollte, so ist es zweifellos anders aufzufassen, als die Psychoanalyse es tut, worüber ich hier nicht sprechen will. Aber man möchte fast sagen, daß der ursprüngliche Mythos alles getan habe, um zu ver-

hindern, daß eine Deutung solcher Art je aufkommen könne. Oidipus hat ja seine Mutter als Mutter nie gekannt. Gleich nach der Geburt wurde er im Gebirge ausgesetzt, um zugrunde zu gehen, und nur durch ein Wunder gerettet und zu einem anderen Elternpaar, weit weg von der Heimat, gebracht. Und als er hörte, was ihm bestimmt war, tat er alles, was er konnte, um dem furchtbaren Frevel zu entgehen. Er verließ die, die er für seine Eltern hielt, für immer.

Es steht jedem frei, mit den alten Mythen nach Belieben geistreich zu spielen. Aber es ist unverzeihlich, den Ernst und die Großartigkeit eines Mythos in die Unterwelt seelischer Deformationen herabzuziehen.

Genug davon!

Den Ernst und die Großartigkeit des Oidipusmythos haben alle die recht empfunden, denen sein ihm auferlegtes Schicksal Problem geworden ist. Sie knüpfen naturgemäß an die Tragödie an.

Einen *Οἰδίπους* haben alle drei großen Tragiker auf die Bühne gebracht. Aber weder von dem des Aischylos noch dem des Euripides können wir sagen, wie sie den Mythos dargestellt haben. So bleibt denn nur der allein uns erhaltene »Oidipus« des Sophokles.

Auch hier gehen die Erklärer fast durchweg von einer falschen Vorstellung des Mythos aus. Sie fassen den »König Oidipus« des Sophokles als eine »Schicksalstragödie« auf und den Mythos selbst als »Schicksalsmythos«.

Welch ein furchtbares Problem! Ein Mensch wird mit einem Schicksal geboren, das schon vor seiner Erzeugung festliegt, dem Schicksal, die entsetzlichsten Frevel unwissend zu begehen, und je mehr er sich bemüht, diesem Schicksal auszuweichen, um so sicherer fällt er in seine Gewalt. Also einem völlig Unschuldigen ist es mit blinder Notwendigkeit auferlegt, zum schuldigsten aller Menschen zu werden!

»Einfach weil es so der Wille der Gottheit war«, sagt E. Rohde (*Psyche* 2, S. 237), »mußte Ödipus unbewußt und schuldlos den Vater erschlagen, die Mutter zum Weib nehmen, sich selbst in tiefstes Elend stürzen. Den Grund und Sinn dieses Willens lernen wir nicht kennen ..., klar wird nur die völlige Schuldlosigkeit des Ödipus ...«

Was sollen wir davon denken? Ist der ursprüngliche Mythos wirklich ein Schicksalsmythos, der die Unentrinnbarkeit des an und für sich

sinnlosen, völlig blinden Schicksals an einem besonders schrecklichen Beispiel zeigen will?

Halten wir uns an die eingehendste und eindrucksvollste Darstellung im »König Oidipus« des Sophokles.

Der Gegenstand dieser Tragödie ist gar nicht die schicksalshafte Tat, denn Vaternord und Mutterehe sind längst geschehen, wenn das Stück beginnt. Es zeigt uns nur, wie sie entdeckt werden. Eine furchtbare Pest ist über das Land gekommen, und das Orakel verkündet, sie werde nur aufhören, wenn man den Mörder des früheren Königs Laios gefunden und bestraft habe. Oidipus, dessen Klugheit und Tatkraft die Stadt schon einmal von einem katastrophalen Übel, von der Verheerung durch die Sphinx, befreit hat, Oidipus, der machtvolle Held, der in allen Situationen den rechten Rat weiß und die rechte Hilfe bringt, tritt befreiend vor das verängstigte Volk und verspricht ihm auch diesmal die Errettung. Er wird den Schuldigen bald aufgefunden haben und ihn, wer es auch sein mag, erbarmungslos vernichten. Und nun werden wir mit atemloser Spannung Zeugen, wie der Mann der Klugheit und Energie mit jedem Schritt der Wahrheit näher kommen muß: daß er selbst der gesuchte Verbrecher ist.

Sieht das nach einer Schicksalstragödie aus?

Hat sie und ihr Mythos – der ursprüngliche Mythos ohne Zweifel! – uns nicht etwas ganz anderes zu sagen?

Wer ist denn dieser Oidipus? Neuere Mythologen haben sich darüber in törichten Phantasien ergangen, die nicht wert sind, angeführt zu werden. Ernstlich ist diese Frage überhaupt noch nicht gestellt worden, weil man gar nicht damit rechnete, daß ein uralter Mythos in seiner ursprünglichen Fassung einen geistreichen Sinn, eine tiefe Wahrheit haben könne.

Es ist ein Grundfehler der heutigen Religionswissenschaft, daß sie die Götter des ältesten Mythos gar nicht als Gestalten und Charaktere sieht, sondern als wesenlose Kräfte, von denen erwünschte oder unerwünschte Wirkungen ausgehen. Erst die spätere Phantasie soll sie zu lebendigen Gestalten gemacht haben. Wie verhängnisvoll diese von den oberflächlichsten Vorurteilen eingegebene Vorstellung ist, braucht hier nicht gesagt zu werden.

So ist es aber auch bei der Heldensage. Oidipus ist für die Mythologen irgendeiner, der schuldlos ein schreckliches Schicksal zu tragen hat. Aber der ursprüngliche Heldenmythos handelt so wenig wie der Göttermythos von irgendeinem, der etwas Bestimmtes tut oder erleidet, sondern von lebendigen Wesenheiten und Charakteren, die das, was sie tun oder leiden, selbst sind.

Wer Oidipus ist, wird uns von Sophokles klar genug gesagt. Aber nicht erst von ihm. In der ältesten Dichtung, die für uns nicht bloß von seiner Greueltat, sondern von ihm selbst redet, in der Thebais, die von gewichtigen Zeugen der frühen Antike dem Homer selbst zugeschrieben wird und kaum jünger sein kann als die Ilias, ist er der jähzornige, gewalttätige Mann, der auch nach seinem Sturze mit leidenschaftlicher Eifersucht auf seine Ehre bedacht ist und den eigenen Söhnen, von denen er sich beleidigt glaubt, flucht, daß sie sich im Bruderkampfe gegenseitig umbringen sollen. Und genau derselbe ist er auch noch im Elend der Verbannung nach der Selbstblendung, wie Sophokles ihn im »Oidipus auf Kolonos« darstellt: Der Leidgeprüfte, der jetzt von den Göttern, ja zu den Göttern abgerufen wird und von seinem Grabe aus Segen über das Land bringen wird, ist keineswegs, wie unser moralistisches Empfinden verlangen möchte, »geläutert«, sondern noch genau derselbe jähzornige, gewalttätige Mann wie von Anfang an.

Aber er ist ein großer Mann! Er ist alles, was er ist, auch das, was wir zu tadeln geneigt sind, als ein Großer!

Er ist wirklich der Kluge, der allein imstande war, das Rätsel der Sphinx zu lösen. Er ist wirklich der heldenhaft Tatkräftige, der aus allen Nöten zum Siege führen kann. Eine große Königsgestalt! Mit Recht steht er vor seinem Volke als der wahre Heilbringer.

Aber im Bewußtsein seiner Geistesgröße und Macht ist er zugleich der Blinde, noch ehe er sich die Augen aussticht. Wenn es seine eigene Person angeht, dient sein bewunderungswürdiger Scharfsinn – vgl. seine Argumentationen im »König Oidipus« – nur dazu, ihn die Wahrheit nicht sehen zu lassen.

Ist nicht sein Verhalten, soweit es ihn selbst angeht, geradezu ungläublich verblendet?

Er wächst in Korinth auf bei dem Königspaar, das er für seine Eltern hält. Als junger Mann hört er aus dem Munde eines Kameraden, daß er ein angenommenes Kind sei. Das läßt ihm, trotz der Gegenrede seiner Pflegeeltern, keine Ruhe. Er begibt sich zum Delphischen Orakel; der Gott sagt ihm aber nichts weiter, als daß er seinen Vater erschlagen und seine Mutter heiraten werde. Daß der Gott ihm auf die Frage nach seiner Abstammung überhaupt nicht antwortet, sondern nur jene schrecklichen Greuel voraussagt, macht ihn nicht stutzig. Gerade dies hätte ihn doch hellhörig machen müssen. Wie wäre es zu denken, daß er, der doch in liebevollster Eintracht mit seinen vermeintlichen Eltern in Korinth lebte, seinen Vater ermorden und seine Mutter heiraten könnte? Das mußte einen Aufmerksamen doch, zusammen mit dem merkwürdigen Schweigen Apollons über seine wahre Abstammung, mindestens auf die Vermutung führen, daß dies eben nicht die richtigen Eltern seien. Und was tut Oidipus? Kaum hat er das Delphische Heiligtum verlassen, so erschlägt er einen ihm begegnenden König, der ihm auf dem Wege zu nahe getreten – und selbst noch nach Jahren, in dem erregten Gespräch mit Iokaste (Soph., 813 ff.), wie sich die schreckliche Möglichkeit vor ihm auftut, daß dieser König eben jener Laios gewesen sein möchte, dessen Mörder er sucht, fällt ihm nicht ein, daß er sein Vater gewesen sein könnte! Und so geht es weiter. Er kommt nach Theben und gewinnt durch Überwindung der Sphinx die Hand der Königin Iokaste. Obwohl noch in den besten Jahren, muß sie doch sehr beträchtlich älter als er gewesen sein. Er fragt sie nicht nach ihrem verstorbenen Mann, er fragt nicht, ob sie schon einmal ein Kind geboren; er zeugt mit ihr vier Kinder, ohne an die Drohung des Orakels noch zu denken. Der große Mann, der königliche Held und Heilbringer – für sich selbst ganz blind! Daß er unwissend, unschuldig in die furchtbarste Sünde stürzt, das ist kein blindes Schicksal, das ist sein Charakter, sein Wesen!

Ein tragischer Charakter im wahren Sinn! Man versteht nichts von der echten Tragödie der Griechen, solange man das Tragische in den Dingen, in Geschehnissen oder Schicksalen sucht und nicht im Menschen, im tragischen Charakter großer, königlicher Menschen – denn nur der königliche Mensch ist Gegenstand der griechischen Tragödie.

Er allein erhebt sich in seiner Absolutheit, Unbeugsamkeit und Ehrenforderung – er fordert die Ehre nicht aus schnödem Ehrgeiz, sondern weil sie, wie Aristoteles sagt, wirklich das Höchste ist, da wir sie ja den Göttern nach ihrem Willen erweisen –, er erhebt sich so zum Mitsprecher der großen geheiligten Ordnungen. Er allein ist es, der mit den Göttern »gewürfelt und gewettet« hat. Und so muß er im Titanenkampfe untergehen, indem er am Throne der Götter zusammenbricht.

Auf dieser Grundlage hat jeder der großen Tragiker in seiner Weise seine Handlung aufgebaut.

Und dieser königlich-tragische Mensch bleibt bis zum Ende, der er ist. Er ändert und »läutert« sich nicht. Oidipus geht nach unendlichem Leiden, das als Leiden ihn heiligt, in ein höheres Sein in der Nähe der Götter ein, wie wir es am Schluß des »Oidipus auf Kolonos« des Sophokles erleben.

Das ist Oidipus!

Das dritte Beispiel: Kronos.

Die bisherigen Beispiele zeigten den ursprünglichen Mythos im Gegensatz zu seiner Verfälschung in neuerer Zeit. Jetzt betrachten wir ihn neben einer schon in frühen vorchristlichen Jahrtausenden eingetretenen Verfälschung.

Der Mythos von Kronos ist nicht auf Griechenland beschränkt, sondern viel älter als das Griechentum und einem weiten vorgeschichtlichen Kulturkreis angehörig, der von Europa bis tief nach Asien hinein sich erstreckte. Das zeigt schon die in Griechenland und Vorderasien gleichlautende Form der drei Herrscherstufen, die nach dem Urweltlichen des Chaos oder des Meeres die Göttergeschichte aufbauen: 1. Himmelsgott; 2. sein mächtigerer Abkömmling, der ihn entthront; 3. der endgültig herrschende Abkömmling, der den Vorhergehenden mit Gewalt vom Thron gestoßen hat. Auch die Namen weisen deutlich auf die Gemeinsamkeit eines Urmythos hin. So wird Kronos ausdrücklich nicht nur dem italischen Saturnus, sondern auch dem semitischen El oder Baal gleichgesetzt. Und wie Kronos »König« heißt, so sein Doppelpänger im Semitischen »Moloch«, und bei beiden erscheint der fremdartige Mythos des Verschlingens der Kinder.

Ja, wir können diesen kosmogonisch-theogonischen Mythos bis nach Indonesien verfolgen, wo sogar beinahe wörtliche Übereinstimmungen mit Hesiod in die Augen springen.

Daß Hesiod, der Hauptzeuge für die griechische Theogonie, den Inhalt seiner theogonischen Dichtung nicht erfunden hat, sondern daß dieser unberechenbar viel älter ist als er, darüber hat man sich nie täuschen können. Seit nun gerade in neuester Zeit wichtige Bruchstücke orientalischer Theogonien gefunden worden sind und durch sie die Richtigkeit griechischer Zeugnisse, daß gewisse Semiten eine Theogonie hohen Alters, der Hesiodischen ähnlich, besessen hätten, bestätigt worden ist, seit wir babylonische, hethitische, churritische Theogonien gefunden haben, die um mehr als tausend Jahre älter als die Hesiodische sind, wird die Frage des Verhältnisses zwischen diesen allen viel erörtert, und es scheint das natürlichste zu sein, die um so viel später niedergeschriebene Hesiodische Theogonie auch inhaltlich für die jüngste, von den erhaltenen asiatischen Dichtungen als Vorbildern abhängige zu erklären. Sehen wir genauer zu, ob das zutrifft, ob also der Urmythos uns in den orientalischen Fassungen am echten und wahrsten entgegentritt, mit anderen Worten, auf welcher Seite die Verfälschung zu erkennen ist.

Schon im Altertum wurde behauptet, daß Hesiod von einer viel älteren semitischen Theogonie abhängt.

Man berief sich auf einen gewissen Sanchuniathon, den Verfasser »Phönizischer Geschichten«, der vor dem Troischen Kriege unter Semiramis gelebt haben sollte. Wir kennen sein Werk durch die griechische Übersetzung des Herennius Philon von Byblos, die uns zwar ebenfalls verlorengegangen ist, aus der aber Eusebios (praepar. evang.) wichtige Abschnitte zitiert. Auch Porphyrios hat sie gekannt und benutzt. Lange Zeit hat man dieses Werk für ein hellenistisches Mischprodukt gehalten und demgemäß geringgeachtet. Neuerdings aber neigte man dazu zu glauben, daß Philon tatsächlich den Sanchuniathon zugrunde gelegt habe. Das bestätigte sich vollkommen durch die neuen Funde phönizischer Tafeln in Ras Schamra (s. namentlich O. Eißfeldt, Sanchuniaton von Berut und Ilumilku von Ugarit, 1952).

Diese neuentdeckten Texte, zusammen mit den noch zu besprechenden Funden hethitisch-churritischer Theogonien, machen es un-

zweifelhaft, daß Hesiod im Orient bedeutende ältere Vorläufer hatte.

Wenden wir uns zunächst dem Sanchuniathon zu.

Die Abfolge der göttlichen Herrscher entspricht unverkennbar den Persönlichkeiten und der Reihenfolge bei Hesiod. Den dreien, die bei Hesiod Uranos, Kronos und Zeus heißen, gehen voraus »Eliun, genannt der Höchste« und sein Weib Beruth. Es folgen die Kinder Uranos und Gaia. Hysistos stirbt und wird vergöttlicht. Uranos vermählt sich mit seiner Schwester Ge. Ihr Sohn ist Elos (also der semitische El), der auch Kronos heißt. Uranos verkehrt auch mit anderen Weibern, so daß die eifersüchtige Ge sich von ihm lossagt und seine Annäherungen abzuweisen sucht, wobei ihr Sohn Kronos (El) ihr beisteht. Dieser macht sich ein eisernes Sichelschwert (Harpe), bekriegt und stürzt seinen Vater Uranos. Nun herrscht Kronos, dessen Bundesgenossen die Eloeim (gleich dem hebräischen Gottesnamen Elohim) sind. Ihm werden drei Söhne geboren, darunter Zeus Belos (= Bel, Baal). Aber die Streitigkeiten mit dem alten Uranos dauern fort. Endlich, im 32. Jahre seiner Regierung, lauert El (Kronos) seinem Vater Uranos auf, bekommt ihn in seine Gewalt und entmannt ihn. Das Blut tropft »in die Quellen und die Wasser der Ströme, und noch heute zeigt man den Ort«. Dann aber wird Uranos vergöttlicht.

Daher, sagt Philon, stammt der hellenische Mythos des Hesiod, mit vielen Fälschungen.

Unzweifelhaft verwandt mit diesen Göttergeschichten sind die neugefundenen hethitisch-churritischen Bruchstücke eines theogonischen Epos, worüber besonders Güterbock, Kumarbi, 1946, orientiert. (Die babylonische Kosmogonie lasse ich hier beiseite, weil dort die Abfolge der Göttergeschlechter nicht deutlich genug ist. Mit der Hesiodischen ist die babylonische Theogonie nur insofern verwandt, als auch da der endgültige Herrscher nach Überwindung der Urmächte den Thron besteigt: es ist der in Babylon obenanstehende Marduk.)

In der hethitisch-churritischen Überlieferung entspricht dem El (Kronos) Kumarbi.

Auch hier folgen drei Götterdynastien aufeinander:

1. Anu (der bekannte babylonische Himmelsgott, Vater der Erd- und Muttergöttin Ba'u). Er entspricht dem Uranos.

2. Kumarbi. Daß er dem El (Kronos) entspricht, wird bestätigt durch einen in Ras Schamra gefundenen Text, der den Doppelnamen Il Kmr̄b, d. i. El Kumarbi, bietet.

3. Tešub (Wettergott, Hauptgott der Churriter). Er spielt die Rolle des griechischen Zeus.

Wie in der Theogonie des Sanchuniathon vor Uranos noch ein Urgott steht, Eliun, »der Höchste« (Hysistos), so geht hier dem Anu als Herrscher des Uranfangs Alalu (entsprechend dem babylonischen Alala) voraus.

Besonders bemerkenswert ist, daß auch hier beim Sturz des Anu (= Uranos) die Entmannung erscheint. Kumarbi ist Mundschenk des Anu. Es kommt zu einem Machtkampf zwischen beiden, und Anu, der dem Kumarbi nicht standhalten kann, fliegt zum Himmel. Aber Kumarbi jagt hinter ihm her, packt ihn an den Füßen und zieht ihn herab. Er beißt ihm das Geschlechtsglied ab. Da erfährt er von Anu, daß er durch diese Tat von ihm geschwängert worden sei mit drei furchtbaren Göttern, von denen einer ein Trabant des Wettergottes, also des nachmaligen höchsten Gottes (dem Zeus entsprechend), ist. Mit der Prophezeiung, daß Kumarbi einmal in Verzweiflung geraten werde, fliegt Anu zum Himmel empor und verbirgt sich. Der Kenner der Hesiodischen Theogonie erinnert sich an die ganz entsprechende Verwünschung und Voraussage des Uranos nach der Entmannung durch Kronos. Also deutlich die 3. Stufe des endgültig herrschenden höchsten Gottes (= Zeus) angekündigt.

Die Abfolge der Herrscher, von denen einer deutlich dem Uranos, der zweite dem Kronos, der dritte dem endgültig herrschenden Zeus entspricht, dazu die Entmannung des ersten durch den zweiten, all dies, phönizisch bei Sanchuniathon wiederkehrend und in der vom Babylonischen ausgehenden hethitischen Theogonie, hat man als schlagenden Beweis angesehen, daß die Linie der Überlieferung von Osten (Churriter, Hethiter, Babylonier) über Phönizien zu Hesiod geführt habe. Dazu rechnet man auch das Motiv der Verschlingung der Kinder durch Kronos. Dies ist aber, wie mir scheint, bei Kumarbi zu unsicher, als daß man es in Anschlag bringen dürfte.

Diese Zusammenschau hat zweifellos im großen und ganzen recht. Wir erkennen deutlich das Grundschema einer Theogonie des Ostens, das auch zu den Vorstufen des Hesiod gehört. Besonders bedeutsam ist das Motiv der Entmannung zusammen mit seinen tragischen Folgen. Auch bei Hesiod sagt Uranos dem Kronos und den Seinen großes Unheil voraus.

Aber dem aufmerksamen Betrachter kann es nicht entgehen, daß das Motiv der Entmannung bei den Orientalen eigentlich sinnlos geworden ist, während es bei Hesiod einen echten und offenbar urtümlichen Sinn hat.

Bei den Orientalen ist es nur eine Episode im Kampf um die Macht. Hier ist alles zu einer Palastrevolution und zum Sieg des Stärkeren geworden, dessen Machtmittel und Künste zuweilen phantastisch ausgemalt werden.

In der phönizischen Theogonie wird ein langer, wechselvoller Kampf von El-Kronos mit seinem schon entthronten Vater Uranos geführt, und erst nach langen Jahren kommt er zur endgültigen Entscheidung, wobei dann der Vater entmannt wird. Der Ursprung der Feindseligkeiten ist die Eifersucht der Erdgöttin, die den ungetreuen Uranos, der sich ihr immer wieder nahen will, endgültig loszuwerden wünscht und daher ihren Sohn Kronos gegen ihn aufruft, der zwar, ähnlich wie bei Hesiod, ein Sichelschwert erhält, aber zunächst den Vater nur entthront, worauf er selbst der Herrscher wird und ihn nach langdauerndem Krieg auch entmannt. Daß hier etwas nicht recht stimmt, ist klar. Aus einem offenbar kosmischen Urmythos ist eine Ehe-tragödie und ein Machtkampf geworden.

In der Kumarbi-Theogonie fehlt eine Begründung des Kampfes überhaupt, und die Entmannung ist nur ein nicht mehr recht verständliches Moment im Ringen um die Herrschaft.

Aber in einer weit entfernten Gegend findet sich eine genaue Parallele zu dem Mythos, wie Hesiod ihn erzählt.

In Polynesien (s. Bastian, Die heilige Sage der Polynesier; Sir George Grey, Polynesian Mythology), wird erzählt:

Im Anfang der Dinge herrschte immerwährendes Dunkel, denn Rangi und Papa (Himmel und Erde) lagen fest aufeinander. Ihre Söhne versuchten die Eltern mit Gewalt zu trennen, aber ohne Er-

folg, bis endlich Tane, der Gott der Bäume, sich dazwischen stemmte und den Himmel hoch über die Erde hinaushob. Der Bericht schließt mit den Worten: »Sogleich bei der Trennung von Himmel und Erde wurde das Volk sichtbar, welches bis dahin in den Höhlungen an ihrer Eltern Brüsten verborgen gewesen war.« Das entspricht fast wörtlich der Erzählung bei Hesiod, daß Uranos seine Kinder, statt sie ans Licht kommen zu lassen, im Dunkel der Erde birgt.

Also der Urgedanke der Trennung von Himmel und Erde, dem wir bei vielen Völkern begegnen, als bekannte bildliche Darstellung in Ägypten. In Ägypten sagt Isis (inschriftlich): »Ich bin es, die den Himmel von der Erde getrennt hat.« In Babylon geschah die Trennung durch Enlil.

Immer wird das ursprüngliche Dunkel hervorgehoben.

Es heißt (bei Hesiod) ausdrücklich: Uranos kam mit der Nacht herab zur Erde in Liebesbegierde. Und er wurde so von ihr geschieden, wie der Mythos erzählt.

Da müssen wir noch etwas Wesentliches lernen über den ursprünglichen Mythos.

Sallustius, der geistvolle Freund des Kaisers Julian, sagt einmal, nach Erzählung eines Mythos: »Dies ist nie geschehen, ist aber immer!« Der echte Mythos versetzt sich zwar in die Vergangenheit wie ein einmaliges Geschehen, aber diese Vergangenheit ist die eigentlich zeitlose Urzeit. Er ist das, was immer ist und geschieht. Und er ist und geschieht immer wieder in der regelmäßig wiederholten Kulthandlung (worüber noch später zu sprechen sein wird).

Jeden Tag, jede Nacht wiederholt sich das Ungeheure des Kronos-Uranos-Mythos. Der göttliche Himmel, als liebender Erzeuger, senkt sich im Dunkel herab zur göttlichen Erde und wird wieder von ihr getrennt – und was von seiner Zeugungsmacht übrigbleibt, wird die goldene Aphrodite, die nun alle Wesen bezaubert und in die Umarmung führt. Dies ist nie geschehen, ist aber immer! Ist echter Mythos! Diese Trennung von der (mütterlichen) Erde geschieht bei Hesiod durch die Entmannung. Das muß ihr ursprünglicher Sinn sein. Und ihre Folge: »Und es ward Licht.«

Davon blieb im Kumarbi-Mythos, daß Anu nach der Entmannung in den Himmel hinauf fliegt und dort verborgen bleibt. Aber hier gibt es

keine Erdgöttin. Alles ist kämpfende Auseinandersetzung zwischen mächtigen Männern.

So hat also die orientalische Tradition das Wesentliche des Ursinnes verloren oder verdunkelt, und wir dürfen nicht, wie die Gelehrten heute, die erhaltenen Zeugnisse der orientalischen Theogonie als Vorstufe der Hesiodischen betrachten, sondern müssen beide auf eine gemeinsame Vorstufe zurückführen, eine Urerzählung, der Hesiod in wesentlichen Punkten näher kommt als die Orientalen.

Von entscheidender Bedeutung für den Urmythos ist es, daß die Entmannung, die bei Hesiod an der richtigen Stelle steht, im Kult wiederkehrt.

Attis, der Beisitzer der Großen Mutter, der Erdgöttin, entmannt sich selbst im Mythos, und ebendies tun ihre Priester, die Galli, bis in späte Zeiten. Darauf hat schon Schelling hingewiesen. Und auch die Verschlingung der Kinder durch Kronos (El) kehrt im Kultus wieder: Dem Moloch (= »König«, wie Kronos) werden Kinder in den Rachen geworfen, in denselben Rachen, den wir aus den Mithrasheiligümern kennen: Dort steht ja der löwenköpfige Gott, Feuer im Innern, den man Zervan Akarana (»ewige Zeit«) nennt oder Kronos, Saturn. Wir wagen es nicht, hier die Frage des ursprünglichen Sinnes zu stellen.

Der Kultus zeigt also die Ursprünglichkeit und Echtheit des Mythos an.

3

Der eigentliche Mythos ist immer Göttermythos. Zu ihm gehört auch der Heroenmythos. Denn er hat nicht nur den Göttermythos zu seiner Voraussetzung, sondern zeigt seine Verwandtschaft mit ihm durch den Kultus, mit dem auch er untrennbar verbunden ist.

Der rationale Mythos, der zur Erklärung auffälliger Erscheinungen dienen soll, geht uns hier nur insofern an, als seine Erklärungsversuche den Götter- und Heroenmythos zu Hilfe nehmen.

Es ist noch nicht lange her, daß man durch sorgfältige Erforschung der Kulte bei Primitiven und Kulturvölkern zu der Einsicht gekommen ist, daß es keinen Kultus ohne Mythos gibt und je gegeben hat.

Heute müssen wir lernen, daß es keinen echten (ursprünglichen) Mythos ohne Kultus gibt und je gegeben hat. Sie sind also auf eine noch zu bestimmende Weise eines und dasselbe.

Schon diese notwendige Feststellung beweist, daß die bisherigen Deutungen des Wesens des Mythos unhaltbar sind. Er ist kein Werk des Denkens über Welt und Dasein. Vielmehr ist er all diesem Denken schon vorgegeben. Er ist es, der ihm seine Richtung und Bestimmung gibt. Man kann keinen größeren Irrtum begehen, als – wie leider fast immer geschieht – den Mythos aus der jeweiligen Daseinsform mit ihren Erfahrungen, Notwendigkeiten und Bedürfnissen erklären zu wollen. Gerade umgekehrt: durch ihn erst bekommt das Dasein die Gestalt, aus der die entscheidenden Antriebe, Notwendigkeiten und Bedürfnisse herstemmen.

Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür verdanken wir den Ceram-Forschungen von Adolf Jensen (Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, 1947). Hier lernen wir ein urtümliches Dasein kennen, über dem als ordnende Gestalt ein großer Mythos vom Sterben einer übermenschlichen Person steht, durch das die Feld-Fruchtbarkeit und die Zeugung in die Welt treten. Diesem Mythos muß sich alles fügen, was im öffentlichen und privaten Leben geschieht. Die unumgänglichen Handlungen werden vom Mythos vorgeschrieben, der sich als ewig gültige Form in allem, was der Mensch unternimmt, wiederholen und verwirklichen muß. Mythos und Gottesdienst sind also untrennbar eines, und es gibt eigentlich den Unterschied von Sakralem und Profanem nicht.

Wo aber, bei Kulturvölkern, dieser Unterschied gemacht wird, da finden zu regelmäßigen Zeiten heilige Begehungen statt, deren Sinn nichts anderes ist als die Wiederholung des mythischen Geschehens, und zwar in dem Sinne, daß es sich genau wie ehemals und mit denselben heilsamen Wirkungen immer von neuem vollzieht. So hat, um ein Beispiel aus dem griechischen Bereich zu wählen, in Tanagra am Hermes-Feste der schönste Jüngling als Vertreter des Gottes mit einem Schafbock auf den Schultern die Stadt umwandelt und ihr dadurch den Segen des Gottes gebracht, von dem man sagte, daß er einst bei einer schweren Seuche, die die Stadt heimsuchte, sie in ebendieser Weise als Heilbringer umwandelt habe.

Die im materialistischen und rationalistischen Denken befangene Wissenschaft des 19. Jahrhunderts und der jüngsten Vergangenheit kann sich nicht vorstellen, daß eine solche Kulthandlung – für die zahllose Parallelen angeführt werden könnten – etwas anderes bezweckt hätte, als eine unmittelbare Wirkung auf das Befinden der Stadt und ihrer Bewohner hervorzubringen. Da wir selbst nun nicht begreifen können, wie jener kultische Umgang dazu imstande sein sollte, nimmt man seine Zuflucht zur Magie. Auf Grund einer sogenannten magischen Denkweise sollen die Alten den absurden Glauben gehabt haben, daß von der Umwandlung als solcher eine wunderwirkende Kraft ausgehen könne.

Wer die phantastischen Hypothesen der Religionswissenschaft einigermaßen kennt, der weiß, daß diese Erklärung für alle die vielen Umläufe, Umritte, Umwandlungen bei Kulturvölkern und Primitiven immer wieder erhalten muß und für durchaus einleuchtend gilt. In Wahrheit steht – wenn auch in späteren Zeiten unbewußt – überall ein Mythos im Hintergrund. Was der Umwandelnde tut, ist immer die Nachahmung oder, besser, die Wiederholung und Verwirklichung von dem, was Götter oder kosmische Gestalten getan haben und immer wieder tun. Die kultische Handlung ist nichts anderes als die Handlung der göttlichen Wesen in Menschengestalt. Also ist der Kultus ebendasselbe wie der Mythos.

Sie sind beide im Grunde eines. Und wir verstehen, wie sie eines sind. Die sprachliche Aussage ist nur eine der Formen, in denen der Mythos erscheint, also das Göttliche sich offenbart.

Ehe das deutlicher gemacht werden soll, noch ein Wort über den Mythos, der nicht notwendig als Kultus im vollen Sinne des Wortes erscheint, aber um so bedeutsamer ist, weil er unsere ganze Sprache und unser Denken beherrscht, so wenig man sich dessen bewußt zu sein pflegt.

»Gerechtigkeit«, »Freiheit«, »Liebe«, »Glaube« usw. nennen wir abstrakte Begriffe und Worte, und doch erscheinen sie uns bis heute zuweilen als persönliche, ja göttliche Wesen. Den Lesern griechischer oder lateinischer Texte fällt es auf, daß solche Worte häufig groß geschrieben werden müssen, als Namen für übermenschliche Wesen. Noch heute setzen wir ihnen Standbilder.

In Salzburg wird jetzt das alte Schauspiel »Jedermann« aufgeführt, und niemand wird ohne Ergriffenheit die Gestalt des »Glaubens« usw. erscheinen und sprechen hören. Sie sind mehr als Allegorien!

Hölderlin redet in der berühmten Hymne, deren letzte Fassung kürzlich gefunden worden ist, den »Frieden« ausdrücklich als eine Gottesgestalt an.

Wir nennen das »Personifikation«. Gelehrte Schriften erscheinen über das Phänomen der Personifikation, und niemand ahnt, welchem Trugbild man mit methodischer Exaktheit zu Leibe rücken will.

Wie soll der Mensch auf die absurde Idee verfallen sein, etwas zu personifizieren, das seinem eigentlichsten Wesen nach nicht persönlich sein kann! Aber die allgemeine Unklarheit über das Wesen des Dichterischen findet hier keine Schwierigkeit.

Es gibt keine Personifikation, sondern nur eine Entpersonifizierung – wie es keine Mythenschöpfung (im echten Sinne) gibt, sondern nur eine Entmythisierung. Schelling hat gesagt, die Frage, wie der Mensch zu Gott kommt, sei sinnlos; nur das sei zu fragen, wie der Mensch von Gott weg kommt.

Die sogenannten abstrakten Begriffe und Worte wären nie ins Persönliche erhoben worden, wenn sie nicht von allem Anfang an persönliche, ja göttliche Gestalten gewesen wären. Daß sie das waren, lehrt die Mythologie auf Schritt und Tritt. Und heute lehrt es auch in vielen Fällen die Sprachwissenschaft. »Victoria«, der Sieg, bedeutet ursprünglich »die Siegerin«, die siegende Göttin; ähnlich ist wahrscheinlich auch Εἰρήνη zu verstehen. Und so ist der »Friede« für Hölderlin wieder der »Friedensgott«. Dies nur ein Beispiel. Wie interessant wäre es, dem nachzugehen! Die Geschichte der Sprache würde zur Rechtfertigung und Erläuterung des angeblichen Wortes des ersten Philosophen Thales: πάντα πλήρη θεῶν.

Nun aber der Mythos von den großen, weltbedeutenden Göttergestalten. Die drei Formen, in denen er auftritt, sind die folgenden:

1. Steinsetzung, Tempelbau, Bildnisschöpfung usw. Sie sind unmittelbare Offenbarungen, sie sind der Mythos vom Göttlichen. Ihre direkte Verehrung als Fetischismus zu bezeichnen und zu verurteilen bleibt dem oberflächlichen Rationalismus überlassen.

2. Die Erscheinung des Mythos (Offenbarung des Gottes als Gestalt) am Menschen selbst. Schon die aufrechte Haltung des Menschen, die, wie man mit Recht gesagt hat, den Menschen über alle Tiere zum Himmel, zur Sonne erhebt, aber auch leichter zu Fall bringt, kann man als Mythos, echten Mythos, bezeichnen.

Dann aber die eigentlich kultischen Haltungen und Handlungen: das Stillstehen, Erheben der Arme, Falten der Hände usw., das Schreiten, das Tanzen, bis zu dramatischen Handlungen – das alles sind echte Erscheinungen des Mythos (der gar nicht in Worte gefaßt zu sein braucht), echte Offenbarungen der Gottheit als Gestalt.

Wir haben Zeugnisse genug, daß der Mensch bei diesen kultischen Haltungen und Handlungen der Gottheit nicht bloß nahe ist, sondern ihresgleichen, sie selbst.

Der echte Mythos, als Kultus, ist der Aufstieg des Menschen ins Göttliche (und daher das »Wissen« von ihm).

3. Endlich der Mythos im Worte: Lobpreisungen, Gebete, heilige Erzählungen. In ihnen allen offenbart sich die Gottheit als Gestalt, und zwar natürlich menschenähnliche Gestalt. Er ist die Herabkunft des Göttlichen. Dieses Menschliche des Mythos geringzuschätzen und gar aus der Religion verbannen zu wollen ist ein arges Mißverständnis. Der Mythos im Worte ist die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen.

Von hier aus können wir noch weitergehen. Der Mythos als kultische Handlung, als Lebensgestaltung und als Wort muß uns darauf aufmerksam machen, daß er der gesamten Daseinshaltung des Menschen zugrunde liegt.

Wir dürfen gar nicht fragen, wie sich der Mythos zu unserer Welt-erfahrung, unserem logischen und wissenschaftlichen Denken verhält. Er steht gar nicht als eine Besonderheit neben dem Rationalen und Praktischen. Das Rationale selbst ist gar nicht ohne den Mythos.

Unsere Sprache (und das heißt: unser Denken), wenn wir ihr auf den Grund gehen, ist durchaus mythisch.

Zum Schluß versuche ich zusammenzufassen, was der ursprüngliche Mythos eigentlich ist, indem ich ihn mit der Dichtung, mit dem Kunstwerk überhaupt vergleiche.

Die Dichtung, das Kunstwerk haben unbestreitbar große Ähnlichkeit mit dem Mythos und sind doch von ihm unterschieden. Sie sind nicht lehrhaft, nicht dogmatisch – und sprechen doch eine Wahrheit aus, die uns tiefer ergreift als alle Richtigkeit der Wissenschaften. Das haben sie mit dem Mythos gemein. Sie erheben uns in eine Höhe, die oft als himmlische Höhe empfunden wird – aber für Augenblicke, denn sie haben nicht die Kraft, uns zu ihrem Bilde zu machen, unser Leben von Grund auf umzugestalten, wie es der ursprüngliche Mythos tut.

Inwiefern hat der Platonische Sokrates recht oder unrecht, wenn er die Mythenbildung für die Aufgabe des Dichters erklärt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuallererst fragen: Was halten wir von der Dichtung? Denn sonst machen wir den eiteln Versuch, wie so oft, zwei ungeklärte Dinge miteinander vergleichen zu wollen.

Wir nennen heute allgemein die Dichtung, das Kunstwerk, eine Schöpfung – wie wir überhaupt mit der Prädizierung des Schöpferischen sehr freigebig geworden sind. Es ist uns dermaßen zur Gewohnheit geworden, daß wir erstaunen, wenn wir hören, wie kurz es her ist, daß man diese Charakterisierung des Kunstwerks lächerlich gefunden hatte. Sie kam – und zwar zunächst zur allgemeinen Befremdung – auf im Anfang des 18. Jahrhunderts, des Jahrhunderts des größten Menschenstolzes. Zum erstenmal lesen wir sie in dem »Soliloquy« des Lord Shaftesbury und in der »Nuova Scienza« des Giambattista Vico. Hier wurde erklärt, der echte Dichter sei ein »zweiter Prometheus«, ein zweiter »Schöpfer« neben oder unter Gott. Das wurde insbesondere von Klopstock aufgenommen, der viel verspottet wurde als der »kleine Geistschöpfer«, mit Bezug auf das kirchliche Pfingstgebet: »Veni, creator spiritus«, das nun der »schöpferische« Künstler für sich in Anspruch nahm. Die gewaltigste Form hat dieses Schöpferbewußtsein bekanntlich bei dem jungen Goethe gefunden, der selbst später erzählt, daß er sich in diesem Bewußtsein auch von der Gottheit »abgesondert« habe. So läßt er seinen Prometheus sagen:

Der ursprüngliche Mythos

*Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, weinen,
Genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.*

Es war die Zeit, in der die Prometheusgestalt in eine Glorie aufgenommen wurde, in der sie heute noch vor uns steht, die Urgestalt des Erfinders, Entdeckers, Technikers, die das ganze Altertum hindurch eine bedenkliche Figur, ein Warnungsexempel gewesen ist.

Der Rückschlag auf diesen Schöpferstolz kam sehr bald. Noch bei Shelley ist Prometheus, wie er im Mittelalter ein Bild des durch Leiden die Menschheit erlösenden Heilands war, der große Dulder, dessen trotziges Ausharren die Macht des Bösen vom Throne stürzt. Aber schon Leopardi behandelt den Prometheus mit der bittersten Ironie, und genau ein Jahrhundert nach Goethes Prometheus entwarf Nietzsche eine Prometheusdichtung, die darauf hinausläuft, daß der Schöpfer Prometheus den Wissenden zum Spott wird. Nietzsche, selbst ein genialer Dichter wie Platon und wie er ein Warner vor den Dichtern. In dem Aphorismus »Zum Ruhme Shakespeares« hat er es Shakespeare am höchsten angerechnet, daß er sich im »Julius Cäsar«, wie Nietzsche sagt, als Dichter vor Brutus, dem Mann der Wahrheit und der Tat, unbedingt »in den Staub geworfen« habe. Und wer kann das grandiose Gedicht aus den Dionysosdithyramben ohne Erschütterung lesen, das den Titel und Refrain hat:

*Du der Wahrheit Freier?
Nur Narr! Nur Dichter!*

Das ist also aus dem himmelsstürmenden Schöpferstum schon nach hundert Jahren geworden!

Den Griechen ist dieser Begriff völlig fremd gewesen. Sie würden, wenn sie von ihm gehört hätten, ihn als die frevelhafteste, gefährlichste Hybris bezeichnet haben.

Der ursprüngliche Mythos

»Sing, unsterbliche Seele ...«, beginnt der »Schöpfergeist« Klopstock seinen Messias.

Wie beginnt die Ilias Homers?

Singe, Göttin, den Streit des Peleussobnes Achilleus!

Und ähnlich die Dichtungen nach Homer.

Der Dichter ist also so wenig ein Schöpfer, daß er nicht einmal eigentlich selbst singt, sondern die Göttin (die Muse) ist die Singende. Er ist wohl der Begnadete, der Freund, der Diener, der Prophet, ja der »Sohn« der Muse – aber begnadet als der Hörende, der ihre Stimme vernimmt und sie aus seinem eigenen Munde tönen lassen darf. Das ist der Grundgedanke – vielmehr die Grunderfahrung! –, die die griechischen Dichter immer wieder bezeugen.

Aber durchaus nicht bloß die griechischen Dichter. Ihre Erfahrung ist nicht allein an die griechische Religion gebunden, sie hatten nur das Glück, sie an eine Göttergestalt (Muse) anknüpfen zu können.

Der Prometheuswahn des 18. Jahrhunderts ist bald verflogen. Auch die Neuzeit bietet uns Zeugnisse von Dichtern genug, die das Bewußtsein haben, nicht die Schöpfer ihres Werkes zu sein, sondern es »empfangen« zu haben; ja, sie bekennen, genau wie die Griechen, daß ihrem eigenen Sprechen ein Hören vorausging, ein Hören des inneren Ohres, ein Hören einer Musik, das als ein Wunder über sie gekommen war und sie nicht losließ, bis sie es in hörbare Töne und Worte gefaßt hatten.

Pindar und seine Geistesverwandten nennen sich »Propheten« der Musen. Προφήτης ist an und für sich kein Zukunftskünder, sondern ein im Namen der Gottheit Sprechender. So können wir auch heute noch den ursprünglichen Dichter (natürlich nur diesen!) im echt religiösen Sinne einen »Propheten« nennen. Darum – und darum allein – ergreifen uns seine Worte, was er auch sagen mag, oft bis zu Tränen.

Und der Mythos?

Der Mythos im Worte, den ich vorhin neben den Mythos in Haltung und Tun gestellt habe, ist natürlich irgendeinmal zuerst ausgesprochen worden.

Aber von wem?

Von einem Menschen, den wir wohl mit dem Dichter vergleichen dürfen. Aber von einem »Hörenden«, dem die göttliche Stimme unendlich viel gewaltiger tönte als allen denen, die wir Dichter nennen. Nennen wir diese göttliche Stimme nach griechischer Weise »die Muse«.

Von ihr hat ein Hymnos Pindars erzählt, daß nach der Neuordnung der Welt, also eigentlich ihrer Erschaffung durch Zeus, als alle Götter in sprachlosem Staunen still standen, der Göttervater sie gefragt habe, ob zur Vollkommenheit noch etwas fehle. Sie antworteten: es fehle noch die göttliche Stimme, die ganze Größe und Herrlichkeit zu künden und zu preisen. Eine göttliche Stimme also!

Und so erweckte Zeus die göttlichen Musen.

Ihr erster und ewiger Gesang, den die Begnadeten hören durften, war der ursprüngliche Mythos. Die Begnadeten, d. h. jene Großen der Urzeit, von denen Hamann sagt:

»Sieben Tage im Stillschweigen des Nachdenkens oder Erstaunens saßen sie; und taten ihren Mund auf zu geflügelten Sprüchen.«

Darum hat jener ursprüngliche Mythos die Eigenschaften, die ich jetzt zusammenfasse:

In der Form einer Erzählung von urweltlichem Geschehen Zeitloses, Ewiges zu künden,
und es so zu künden, daß seine Wahrheit den ganzen Menschen erfaßt, gestaltet und zu dem macht, was er von Anfang an sein sollte: ein Bild der Gottheit. Ein Gespräch mit Gott.

Ich halte es nicht für nötig, zum Schluß noch ausführlich darzutun, daß wir hier ein bedeutendes Dokument der Sympathie von Menschsein und Weltsein (im göttlichen Sinne) haben.

Seit den Tagen der Romantik hat der Mythos die Geister nicht so lebhaft beschäftigt wie heute. Zwar gibt es immer noch Anhänger des Rationalismus der vergangenen Epoche, der den Mythos für eine veraltete Denkweise erklärte, die ihr Recht hatte, solange die Menschheit noch unerfahren war und mehr phantasierte als dachte. Aber es ist bemerkenswert, daß unser Zeitalter, während es in erschreckender Weise der Technisierung zu verfallen scheint, dem Mythos eine Ehrfurcht entgegenbringt, die den letzten Generationen ganz verlorengegangen war. Wo man sich noch vor kurzem nur kritisch und ablehnend verhalten hat, ist man jetzt wieder geneigt, auf ihn zu hören. Ja, die Stimmen mehren sich, die nach dem Vorbild des ebenfalls erst kürzlich wieder auferstandenen Hölderlin eine Wahrheit in ihm erkennen wollen, die unvergänglich ist und uns trotz aller wissenschaftlichen Fortschritte dringend nottäte.

Aber wo finden wir den echten Mythos?

Schon im Altertum hat man vielerlei Vorstellungen und Erzählungen unterschiedslos mythisch genannt, wenn sie bedeutungsvoll erschienen, aber in ihrer Form der natürlichen Wirklichkeit widersprachen. So hießen nicht nur die uralten Aussagen über Götter und ihr menschenähnliches Sein und Wirken Mythen, sondern auch die zur Belehrung erdichteten Fabeln des Aisop von redenden Tieren und dergleichen. Mythen waren auch die wunderbaren Geschichten, die zur Erklärung alter Gebräuche, Stiftungen und Einrichtungen dienen sollten und daher als aitiologisch bezeichnet werden. Der Platonische Sokrates dichtet die berühmten Mythen, die ein Bild geben sollen von dem, was alle menschliche Erfahrung übersteigt, bemerkt aber ausdrücklich, daß es unvernünftig wäre, an die Wirklichkeit solcher Darstellungen zu glauben (Phaid. 114d).

Nach Platon sind alle Mythen, auch die altertümlichsten, die wir bei Homer und Hesiod vorfinden, von Dichtern verfaßt.

Ja, Sokrates bezeichnet es geradezu als die Aufgabe des Dichters, Mythen zu schaffen (Phaid. 61b).

Dem können auch wir beistimmen. Wenn zum Beispiel Mörike ein Lied beginnt:

*Gelassen stieg die Nacht ans Land,
Lebte träumend an der Berge Wand ...*

so hören wir den mythenschaffenden Dichter.

Auch wo sich mythische Geschichten nach Art der Volkslieder scheinbar von selbst einstellen, müssen wir annehmen, daß sie einmal in Worte gefaßt worden sind von einem, den wir Dichter oder Sänger nennen.

Wenn wir das aber auf die großen alten, aus vorgeschichtlichen Jahrtausenden überlieferten Mythen anwenden – und wir müssen uns darüber klar sein, daß auch die Gottheit selbst als Gestalt zu ihnen gehört –, so macht sich ein wesentlicher Unterschied bemerkbar. Diese alten Mythen sind von ihren Sängern, wie von den Zuhörern, nicht als Bilder für verborgene Wahrheiten verstanden worden, sondern als die Wahrheit selbst.

Das liegt schon in der griechischen Bezeichnung, die die europäischen Sprachen auch heute noch verwenden, $\mu\theta\omicron\varsigma$ und sein Gegensatz $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ bedeuten beide das Wort. Aber Logos ist das Wort als gedachtes, sinnvolles, überzeugendes. So war ihm in der Geschichte des griechischen Denkens eine großartige Laufbahn beschieden, und noch heute ist es uns im ganzen Bereich des »Logischen« unentbehrlich. Mythos aber bedeutet von Anfang an, und in der ältesten Sprache durchaus, das Wort von dem, was geschehen ist oder geschehen soll, das Wort, das Tatsachen berichtet oder durch seine Aussprache Tatsache werden muß, das autoritative Wort. Daher konnte der Logos zu immer höherer Würde emporsteigen, während der Mythos, der Geschichten erzählte, die im Laufe der Zeit ungläubwürdig erschienen, zur Bezeichnung des Erdichteten und Phantastischen herabsank. So hat sich der Sinn des Ausdrucks $\mu\theta\omicron\varsigma$ allmählich in sein Gegenteil verkehrt. Denn ursprünglich meinte er ja gerade das wahre Wort, das keinen Zweifel und keine Nichtachtung zuläßt (mag es auch zuweilen mißbraucht werden), das Wort des berufenen Zeugen oder des

gebietenden Herrn, während $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ das wohlbedachte und darum nicht bloß belehrende, sondern auch überredende Wort bedeutet.

Die alten Mythen wollen also als volle Wahrheit verstanden und heilig gehalten werden, und dies im Unterschied von allem, was sonst für richtig oder wahr gelten kann, was sinnvoll und nützlich ist, aber jene einzigartige Würde nicht beanspruchen darf.

Ganz ebenso unterscheiden die sogenannten Primitiven ihre Mythen als heilige und unverbrüchliche Wahrheiten von allen ihren sinnreichen und belehrenden Erzählungen, die wir, weil sie nicht wörtlich wahr sein können, ebenfalls mythisch nennen. Ihr öffentlicher Vortrag muß zeitlich und räumlich von dem der echten Mythen getrennt werden (vgl. Pettazzoni, Die Wahrheit des Mythos, Paideuma 1950). Wenn wir unsererseits den Unterschied der Glaubwürdigkeit hier nicht mehr machen, so müssen wir doch immerhin zwischen primären und sekundären Mythen unterscheiden. Denn es kann kein Zweifel sein, daß jene geringer geachteten Erzählungen ihren übernatürlichen Charakter von den altheiligen Mythen überkommen haben, wenn sie auch deren Anspruch auf unbedingten Glauben nicht mehr erheben dürfen.

Nun aber widersprechen diese alten Mythen mit dem, was sie als Wahrheit verkünden, dem aufgeklärten Denken und Wissen so sehr, daß schon griechische Philosophen, wie Xenophanes und Platon, sie als törichte oder gar schädliche Erfindungen dem Gelächter preisgegeben haben.

Wie ist das zu verstehen?

Das Nächstliegende, worauf denn auch die Erklärer immer wieder verfallen, scheint die Annahme zu sein, daß hier eine primitive, oder jedenfalls eine veraltete Denkweise am Werke war, die durch das gereifte und sachgemäßere Denken überwunden werden mußte. Dem widerspricht aber die ursprüngliche Wesensbestimmung des Mythos, wie wir gesehen haben, auf das entschiedenste. Sie unterscheidet ihn ja gerade von allen Denkweisen als unmittelbare und gültige Erfahrung und Offenbarung. Und wenn wir schon von einer Denkweise reden wollen, ist sie denn wirklich überwunden worden?

Lassen wir den sogenannten Aberglauben beiseite. Die Dichtung spricht auch heute noch mythisch und wird es tun, solange sie lebt.

Ja, sie hält sogar an den Gestalten fest, die aus dem alten Mythos vererbt sind. Was wir auch von ihnen denken mögen, sie sind dem Dichter von einem Wert, wie ihn auch die geistreichsten Phantasien nicht haben können, sondern nur das, was sich selbst in ergreifender Weise als wahr bezeugt. Und sie stellen sich nicht nur gelegentlich bei ihm ein, sondern sind mächtig genug, noch nach Jahrtausenden bedeutende dichterische Schöpfungen ins Leben zu rufen. Das wäre unbegreiflich, wenn sie wirklich von einer primitiven und überwundenen Denkweise herkämen, und nicht vielmehr so, wie sie sind, eine Wahrheit offenbarten, die von keiner anderen widerlegt werden kann. Hat nicht Goethe in seiner Auseinandersetzung mit Jacobi feierlich erklärt, daß er »als Dichter und Künstler Polytheist« sei, also von einer Vielheit göttlicher Gestalten wisse, und sich entschieden dagegen verwahrt, daß dieses Wissen neben dem naturwissenschaftlichen als Phantasie gelten sollte?

So werden wir immer wieder auf die Wahrheit des Mythos hingewiesen. Aber wie sollen wir sie fassen?

Um darüber ins klare zu kommen, müssen wir statt der Vielfältigkeit der Mythen den Grundcharakter, der allen gemeinsam ist, vor Augen haben.

Sagen wir ruhig: Dieser Grundcharakter ist das für den Verstand Unmögliche. Sie alle kreisen um einen Mittelpunkt der Unmöglichkeit. Aber dieses Unmögliche im Zentrum ist der *Gott!* Die Welt des Mythos ist seine Welt. Hier haben alle Denkweisen den Sinn verloren, denn es gibt nichts Vergleichbares. Der Gott kann nur erscheinen und erfahren werden, oder nicht. Von seiner Einzigkeit hat alles Mythische um ihn die Einzigkeit (oder Unmöglichkeit) seines Wesens, nicht von einem Denken, das Unglaubliches oder Unbeweisbares denkt. Weil seine Gestalt den Mittelpunkt aller Mythen bildet – der echten, nicht der das Mythische bloß nachahmenden und spielenden –, muß ihre ganze Art so wunderbar sein. Seine Gestalt ist also der Urmythos, den wir nicht aus dem Auge verlieren dürfen.

Hier aber tritt uns die Kritik des Mythos mit dem Ernst des Religiösen entgegen, da die Gottheit selbst im Spiele ist. Er kann, so sagt man, das Gottesbewußtsein nur trüben, das um so reiner und heiliger sei, je entschiedener es sich von Namen und Gestalt, also von allem

Mythischen frei halte. Der Mythos wird also verworfen, weil er den echten Glauben in Aberglauben zu verfälschen drohe. Im Sinne solcher Mißachtung des Mythos läßt Goethe seinen Faust die berühmten Worte sprechen:

*Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.*

Worauf Margarete:

*Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen andern Worten.*

Wie anders aber Hölderlin! In seiner Hymne auf Germanien ruft der himmlische Bote der Jungfrau zu:

*O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
Und Wetter im Wald und bei dem Namen derselben
Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.*

Das Göttliche *tönt* im Namen! Die wunderbare Tatsache, daß das Sein sich in Tongestalten zu erkennen gibt, wird uns später noch beschäftigen. Der tönende Name ist das erste Offenbarwerden des Göttlichen, das, wie alle Seinsoffenbarung, in der Gestalt geschieht. Die Gestalt verbildlicht nicht, sie symbolisiert nicht: sie ist das Sein des Göttlichen selbst, seine unmittelbare Erscheinung, wie es sich dem Menschen zeigt, die Sprache, in der es zu ihm spricht. So ist der Name der erste Mythos. Und da die Gestalt, die er offenbart, lebendige Gestalt ist, muß sie sich in einem Umkreis lebendiger Gestalten, das heißt mythischer Wesen und Geschehnisse, fortsetzen.

Daher sind alle Religionen in ihrer Frühzeit mythisch. Das bedeutet nicht, daß sie noch von Wahnvorstellungen verdunkelt wären, wie man mit gröblicher Verkennung zu denken pflegt, sondern daß sie dem Ursprünglichen der Gestaltsoffenbarung noch am nächsten stehen. Bekanntlich führen die Religionen selbst ihre Frömmigkeit auf Gestaltsoffenbarungen der Gottheit zurück. Erst die Ungläubigkeit, der die Welt und alle Sichtbarkeit enttheiligt ist, kann den Mythos nicht mehr

ertragen und muß sich in die Heimlichkeit des Gefühls oder in das Seelenmysterium flüchten. Aber kein Mensch würde je von dem »Gefühl«, das nach Fausts Meinung »alles« ist, ergriffen worden sein, wenn sich die Gottheit nicht einmal als Gestalt geoffenbart hätte und »genannt« worden wäre, und wenn ihre Gestalt nicht immer neues Leben erweckte. Ohne diesen Mythos würde kein Mystiker sie in der Seelentiefe finden, so wenig ein Schamane seine Seele in den Himmel schicken würde, um dort mit Geisteraugen zu schauen, wenn der Mythos ihn nicht belehrt hätte.

Die Mythen sind von verschiedenem Range. Ihre Dignität hängt durchaus davon ab, wie nahe sie dem Urmythos von der Gestalt des Gotte stehen, also von dem Maße, in dem sie an seiner Heiligkeit teilhaben.

Der ursprüngliche Mythos bezeugt sich selbst dadurch, daß er eine *Macht* ist, die ins Leben greift, *in den Haltungen und Handlungen der Menschen* zur Erscheinung kommen muß. Diese Notwendigkeit, die zu seinem Wesen gehört, unterscheidet ihn von allem, was ihm mehr oder weniger verwandt und ähnlich ist.

Dafür haben wir erst kürzlich aus dem Bereich der primitiven Kulturen ein lehrreiches Beispiel erhalten durch die religionswissenschaftliche Forschung auf der Molukkeninsel Ceram (vgl. Ad. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1947). Hier steht über dem ganzen Dasein der große Mythos vom Sterben eines übermenschlichen Wesens, durch das erst Zeugung, Fruchtbarkeit und Tod in die Welt gekommen sind. Es ist im Grunde derselbe Mythos, den wir unter verschiedenen Namen und Formen auch bei Kulturvölkern finden. Hier, bei den Primitiven, sehen wir, daß er für alle Betätigungen des öffentlichen wie des privaten Lebens bestimmend ist. Was man bisher wegen seiner Fremdartigkeit aus einer absonderlichen Logik herleiten zu müssen glaubte, erhält im Lichte des Mythos einen bedeutenden, überall maßgebenden Sinn. Das mythische Urgeschehen ist von der Art, daß es mit zwingender Notwendigkeit in allem entscheidenden Tun des Menschen nachgeahmt oder, richtiger gesagt, wieder vollzogen werden muß. Die im Mythos offenbar gewordene Urgestalt der Weltwirklichkeit muß sich in den Handlungen und Ordnungen des Menschenlebens immer von neuem vergegenwärtigen.

Dasselbe könnten uns auch die Kulturvölker in ihrer für die künftige Entwicklung maßgebenden Frühzeit lehren. Je mehr aber das Rationale den Mythos zurückdrängt und die Welt entheiligt wird, muß sich das ursprüngliche Wissen vom Göttlichen in das Gefühl, in die Herzensinnigkeit zurückziehen. Das Profane tritt neben das Religiöse und nimmt bald den weitaus größeren Raum ein. Während einst, wie wir bei jener Frühkultur sahen, die wichtigen Handlungen und Einrichtungen alle kultischen Charakter hatten, beschränkt sich nun das Kultische mehr und mehr auf einzelne, vom profanen Leben ausgesonderte Zeiten und Akte.

Die Frage, wie *Mythos und Kultus* sich zueinander verhalten, ist im Lauf der Zeiten verschieden beantwortet worden. Der Positivismus des vergangenen Jahrhunderts hat den Kultus, dessen Ursprung er in der Magie zu erkennen glaubte, an den Anfang gestellt und aus ihm den Mythos als nachträgliches Produkt abzuleiten gesucht. Aber es hat sich herausgestellt, daß es den Kultus ohne Mythos überhaupt nicht gibt und niemals gegeben hat. Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Wir müssen hinzufügen: *Der Mythos fordert den Kultus*. Sie sind im Grunde eines und dasselbe. Es ist die Art des echten Mythos, daß er in der Form kultischer Handlungen oder Verlautbarungen erscheinen oder sich verkörpern muß. Das Göttliche will die Inkarnation. Und das geschieht auf dreifache Weise oder in drei Stufen, die aber nicht als zeitlich aufeinanderfolgend verstanden werden müssen. Das Offenbarwerden des Mythos geschieht:

1. In der Körperhaltung des Menschen.
2. In Handlungen.
3. Im Wort.

All dies weist auf eine Uroffenbarung hin, die in der mythischen Haltung, in der mythischen Handlung und im mythischen Wort ans Licht tritt. Diese mythischen Gestalten sind keineswegs nur Darstellungen oder Gleichnisse: Sie sind der Urmythos selbst in gestalthafter Erscheinung. Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß es verkehrt wäre, den Mythos als Wort für ursprünglicher und echter zu halten als die heiligen Haltungen und Handlungen.

Zum Ersten: Schon die aufrechte Haltung des Menschen ist ursprünglich eine Gestaltwerdung dieser Art. Kein anderes Lebewesen nimmt, außer etwa vorübergehend, diese Haltung an. Sie alle, auch wenn sie sich wie die Vögel in die Luft erheben, blicken immer nach unten auf die Erde. Die zum Himmel gerichtete Haltung des Menschen ist der erste Zeuge des Mythos von Himmel, Sonne und Sternen, der hier nicht im Wort, sondern im Emporstreben des Körpers sich anzeigt. Bei anderen, seit undenklicher Zeit gebräuchlichen Haltungen ist uns die religiöse Bedeutung wohl bewußt. So das andächtige oder entzückte Stehenbleiben, das Erheben der Arme und Hände oder umgekehrt die Verbeugung bis zum Niederknien oder sich zu Boden Werfen, das Falten der Hände und vieles andere, an das nur erinnert zu werden braucht. Diese Haltungen sind in ihrem ursprünglichen Wesen nicht etwa abhängig von einem ins Wort gefaßten Wissen oder Glauben, sie sind auch nicht der Ausdruck einer unaussprechlichen Ergriffenheit: sie sind der offenbar gewordene Mythos, sie sind er selbst.

Zum Zweiten: Der Mythos offenbart sich als Gestalt in der Bewegung und im Tun des Menschen. Hier tritt etwas in Erscheinung, das mit der später zu besprechenden Gestaltung des Mythos im Worte verwandt ist.

Das feierliche Schreiten, die Erhabenheit der Gesten, der Rhythmus und die Harmonie der Tänze, sie alle sind die Selbstbezeugung einer mythischen Wahrheit, die zutage treten will. Sie sind der offenbare Mythos.

Dasselbe gilt für die Werke von Menschenhand. Ein Stein wird aufgestellt, eine Säule aufgerichtet, ein Tempel gebaut, ein Bildnis geschaffen. Dem grobsinnigen Verstand bleibt es überlassen, ihre Heilighaltung als »Fetischismus« zu bezeichnen. Sie sind auch keine Denkmäler für etwas, das gedacht oder erinnert werden soll. Sie sind der Mythos selbst, das heißt die sinnfällige Erscheinung des Wahren, das mit seiner Göttlichkeit im Sichtbaren gestalthaft wohnen will.

Die kultischen Handlungen endlich, in denen ein mythisches Geschehen vor Augen tritt, sind für uns leichter zu verstehen, weil einiges davon auch heute noch erhalten ist. Unsere kirchlichen Feste und heiligen Begehungen, die auf die Heilsgeschichte hinweisen,

sind ja viel mehr als Erinnerungsfeiern. Sie bedeuten nicht bloß, was einmal geschehen ist, sie sind das göttliche Geschehen selbst in regelmäßiger Wiederkehr. So auch die alten und ältesten Kult-handlungen, die uns fremd geworden sind. Mag hier der Mythos für uns im Dunkeln bleiben, weil seine Gestalt im Worte verklungen ist, auch sie sind unmittelbare Erscheinungen eines mythischen Geschehens, das sich in der Gestalt menschlicher Handlungen offenbaren muß. Nichts hat die wissenschaftliche Forschung so in die Irre geführt wie das moderne Vorurteil, solche Handlungen müßten einer wirklichen oder vermeintlichen Nützlichkeit wegen ins Leben getreten sein. Natürlich erwartet man von ihnen einen Nutzen oder ein Heil. Aber sie versprechen es, weil sie wahr sind, nicht umgekehrt.

Zum Dritten: Der Mythos im Worte.

In der sprachlichen Ausprägung scheint der Mythos unserem Verständnis am nächsten zu kommen. Ist uns doch die dichterische Rede vertraut, und daß sie mit der mythischen wenigstens verwandt ist, kann nicht bezweifelt werden. Zwar sind die meisten alten Mythen uns rätselhaft geworden, ja, viele wirken ungeheuerlich und sogar abstoßend, während uns die mythischen Gestalten der Dichter mit lebendiger Überzeugungskraft ansprechen. Aber wir können uns wohl denken, daß in Urzeiten, als der Mensch noch Auge in Auge mit der elementaren Natur lebte, das Sein der Dinge anders zu ihm gesprochen hat, und daß diese Sprache immer fremder klingen mußte, je mehr das Dasein verbürgerlicht, rationalisiert oder gar, wie heutzutage, mechanisiert wurde, so daß der willensmäßige und der technische Mensch an die Stelle des Empfangenden und Schauenden trat. So hat ja auch das Mythische der Dichtung, sosehr wir seine innere Wahrheit empfinden, bei weitem nicht mehr die Macht, die der echte alte Mythos besitzt, unmittelbar und mit zwingender Notwendigkeit gestaltend ins menschliche Leben einzugreifen.

Und doch kann uns die Dichtung zu allen Zeiten lehren, was es heißt, daß der Mythos, wie er sich in Haltungen und Handlungen verkörpert hat, auch als tönende Sprache hervortreten mußte.

Wenn der Dichter spricht, ist es zwar die Sprache, die sich in Jahrtausenden gebildet hat, aber sie ist verjüngt und jugendfrisch geworden, als ob sie jetzt zum erstenmal ertönte. So alt ihre Formen

auch sein mögen, sie blühen mit der bezaubernden Neuheit ihrer ersten Geburt hervor. Hier allein, und nicht bei dem allgemeinen Gerede oder beim Stammeln der Kinder, die doch nur den Erwachsenen nachsprechen, können wir Zeugen des ursprünglichen Sprechens sein. Der Dichter will keine Mitteilung machen, wenn es auch oft so scheinen mag. Er spricht, weil er sprechen *muß*, weil das Sein der Dinge offenbar werden will und seine Offenbarung die Tongestalt des Wortes ist. So ist auch das Sprechen von Anfang an nicht aus dem Bedürfnis, sich mitzuteilen, erklärbar. Eine ganz andere Notwendigkeit muß es hervorgerufen haben. Der Urmensch, an dessen Phantasiebild man zu zeigen versucht, wie die primitiven Merk- und Mitteilungsbedürfnisse ihn zum Sprechen bringen konnten, hatte in Wahrheit an den Ausrufen und Gesten, mit denen die Tiere und noch heute einfache Menschen sich ausgezeichnet verständigen, völlig genug, um seine lebenswichtigen Beobachtungen und Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Man sehe sich die Sätze, die von den Sprachtheoretikern als Musterbeispiele für einfachstes und ältestes Sprechen vorgeführt werden, nur einmal an, ob sie nicht auf der Stufe jenes Urmenschen, wie man ihn sich vorstellt, völlig überflüssig sind. Wie so oft, so drehen sich auch hier die Erklärer im Kreise herum, indem sie das, dessen Ursprung sie begreiflich machen wollen, unbemerkt schon voraussetzen. Die scheinbar so einfachen und den natürlichsten Bedingungen entsprechenden Sätze hätten nie ausgesprochen werden können, wenn die Sprache nicht schon dagewesen wäre. So bleibt die Sprache ein Wunder, wie das Seinsverständnis ein Wunder ist, und beide sind ein und dasselbe Wunder. Der Mensch spricht nicht, weil er denkt, sondern er denkt, indem er spricht. Da das Seinsverständnis im Grunde mythisch ist, weil das Sein sich in Gestalten offenbart, hat die Sprache, wie jeder Einblick in ihre Bildungen zeigt, durchaus mythischen Charakter. Das unterscheidet die natürliche Sprache von den künstlichen, die nur dem Verkehr dienen wollen. Sie sind das, von dem man irrtümlicherweise glaubt, daß es die Sprache von Anfang an gewesen sei: ein Verständigungsmittel. Wir werden also der Sprachdeutung am besten dienen, wenn wir beim Mythos anfragen, nämlich beim *Mythos im Wort*.

Der echte Mythos nimmt nicht etwa die Sprache zu Hilfe, um etwas Erfahrenes, Empfundenes oder Gedachtes mehr oder weniger klar zum Ausdruck zu bringen. Er ist selbst im Worte gegenwärtig. Das Wort *ist* der offenbare Mythos. Genau so, wie die heiligen Haltungen und Handlungen der Mythos selbst sind, so auch das heilige Wort. Die *Gebete* sind Selbstoffenbarungen der mythischen Wahrheit. Sie offenbaren zuerst die Anwesenheit des Gottes und werden dann erst zu Bitten um sein Herbeikommen oder schließlich um irgendein Gut. Die erste und einfachste Form ist der Name des Gottes, von dessen Bedeutung als offenbar gewordener Gottesgestalt schon die Rede gewesen ist. Im erzählenden Mythos, der zuerst eine Form der hymnischen Anrufung ist, setzt sich die Erscheinung der Gottesgestalt weiter fort, indem das göttliche Geschehen, das von ihr ausgeht und sie zum Mittelpunkt hat, im Worte zutage tritt. Daß das Sein der Dinge mit seiner Göttlichkeit im Worte sich offenbaren will, das ist das größte Ereignis des Mythos. Wir wissen, daß Sprache und Musik ursprünglich eins waren und die selbständige Musik sich erst nachträglich vom Worte gelöst hat, nicht ohne immer wieder zu ihm zurückzuverlangen. Es gehört also zum Wesen des Seins, in der hörbaren Gestalt der Musik sich offenbar zu machen. Sprachmusik und Mythos sind eins. In der vertraulichen Berührung mit den Elementen und Kräften der Natur – man denke an Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage« – ist das heilige Geheimnis des Seins als Laut- und Sinngestalt, das heißt als echter Mythos in der Form von Musik und Sprache, offenbar geworden und hat dem Menschen den Mund geöffnet, daß er von Göttern und Gottverwandten singen mußte. Daß die Sprache, in der so Großes geschieht, ihren Ursprung in einem Wunder hat, nämlich in dem Sichzeigen und Einwohnen der Göttlichkeit des Seins im lebendigen Wort, sagt bei den Griechen der Mythos selbst deutlich genug aus. Sie haben das Singen und Sagen als solches einer Gottheit zugeordnet, die die Sangeskunst nicht nur schenkt, sondern im eigentlichsten Sinne selbst die Singende, selbst der Gesang ist. Das ist die *Muse*, die bei keinem anderen Volk ihresgleichen hat. Schon die Eingangsverse der Ilias und der Odyssee

bitten sie nicht etwa, dem Sänger beizustehen, sondern selbst zu singen. Die Musen sind Töchter des höchsten Gottes Zeus und der Titanin Mnemosyne, der Göttin des Gedenkens. Ihre Wohnstätte ist der Olymp; und zum Zeichen, wie nahe sie dem Vater der Götter und Menschen stehen, werden sie allein die »Olympischen« genannt, wie sonst kein Gott außer Zeus selbst. Was bedeutet aber diese Nähe?

In dem leider verlorengegangenen Zeushymnos des Pindar (fr. 12 Bowra) war von ihrer Erzeugung und Geburt erzählt. Als Zeus, nach der Überwindung der Titanen, das Wunderwerk der Neugestaltung vollendet hatte, setzte er sich nieder und blickte auf die Götter, die das Geschaffene in schweigender Verzückung betrachteten. Endlich stellte er an sie die Frage, ob noch etwas zur Vollkommenheit fehle. Ja, antworteten sie, eines fehle noch: die Geburt göttlicher Wesen, die es vermöchten, diese großen Werke in Worten und Tönen gebührend zu rühmen. Darauf erzeugte Zeus die Musen, deren Gesang vor allem der göttlichen Welt gilt.

Zu diesem Künden und Preisen werden also keine Menschen erwählt. Es bedarf einer göttlichen Stimme. Aber auch die weltregierenden Götter sind nicht dazu berufen; gehören sie doch selbst zu der Ordnung des Seins, die Zeus gestiftet hat. Es muß eine Stimme sein, die zum Schöpfungswerk als letztes hinzutritt, und in der es sich erst vollendet. Die Welt vollendet sich in der Geburt der Gestalt, die ihr Sein offenbart und es selber ist. Und diese Gestalt ist das Wort und der Gesang, beide ursprünglich eins, aus keinem menschlichen Vermögen hervorgebracht, sondern aus dem Sein der Dinge selbst aufleuchtend; eine göttliche Erscheinung: die Muse. Sie ist der Geist und die Kraft des Mythos von der Welt, in seiner Offenbarung als Tongestalt.

Als Titel meines Vortrags wurde angegeben: »Der Mythos als Sprache«. Das ist in der Tat wichtig genug. Denn wenn der Mythos auch in anderen Formen auftritt, z. B. im Tanz, so ist doch die sprachliche ohne Zweifel die vorzüglichste.

Was ich aber eigentlich zeigen möchte, würde besser durch die andere Form ausgedrückt werden: »Die Sprache als Mythos«. Denn ich werde darzulegen versuchen, daß die Sprache in ihrem Grundbestand durchaus mythisch ist, Sprache und Mythos also eines und dasselbe sind. Dafür sind einige Vorbemerkungen allgemeiner Art unumgänglich.

Was ist die Sprache, was vermag sie, was will sie?

Das ist dieselbe Frage wie die: Was ist der Mensch, was vermag er, was ist sein Beruf?

Die höheren Tiere stoßen Laute aus, mit denen sie auf etwas aufmerksam machen, warnen, fordern, erschrecken, ihren Schmerz oder ihre Lust kundtun. Von derselben Art sind die sogenannten Interjektionen innerhalb der menschlichen Rede, die aber keine Sprache sind.

Der Mensch allein hat die Sprache und mit ihr das Menschsein und seine Welt. In und mit ihr eröffnet sich ihm das Sein der Dinge und des Weltganzen.

Der Mensch ist das *sprechende* Wesen. Er beschränkt sich nicht darauf, wie die anderen Lebewesen, lustvolle, klagende, lockende und warnende Laute auszustoßen oder artgemäße Melodien zu singen, mit denen sie sich gewissermaßen selbst darstellen, wie die Vögel in der Luft. Er reicht mit seinem Wesen in eine helle, freudige Region hinauf, die für die anderen nicht existiert, in die Region des Geistes. Sie ist die freudige, weil sie die Region des Geistes ist, in der Lust und Schmerz ausgeglichen und aufgehoben sind in der Freiheit und Klarheit, da sich das Wesen der Dinge selbst eröffnet. Hier begegnet man

den Dingen nicht, um mit ihnen zu experimentieren und ihre geheimsten Kräfte für sich brauchbar zu machen; aber auch nicht als einem Du in Liebe und Abwehr. Sondern der Geist macht sich bereit, daß die Dinge selbst zu ihm kommen und ihr wesenhaftes Sein in ihm aufleuchten lassen. Da gibt es das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht mehr. Beide sind aufgehoben in dem einen Sein, und es gibt das vielberedete und mißdeutete Wort des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Alles wesenhaft Seiende ist hell und voll von Begeisterung. Es ist im Grunde nichts anderes als das Lichtreich des Olymp, wo auch das Traurigste freudig sein kann, ja erst recht, wie Hölderlin von der Dichtung des Sophokles gesagt hat. Das olympische Lichtreich, das Schiller wünschte einmal in seinem reinsten Glanze darzustellen.

Hier, in dieser erhabenen Höhe des Geistes, hier allein ist die Heimat der Sprache zu finden. Die Wissenschaft fragt: Aus welchem Grunde ist die Sprache entstanden? Und die Antwort lautet gemeiniglich: aus dem Mitteilungsbedürfnis. Aber was sollte sie denn mitteilen? Solange es die Sprache noch nicht gab, hatte der Mensch, wie die Tiere, an den Ausrufen und Gesten völlig genug, wenn er Notwendiges mitteilen wollte. Erst wo die Sprache ihm zu Gebote stand, gab es die Dinge, über die gesprochen werden konnte, und es entstand die Möglichkeit, sich in dieser Weise dem Nebenmenschen mitzuteilen.

Die Sprache ist in erster Linie Erkenntnis und Erleuchtung. Denken und Sprechen sind eins, wie es schon die griechischen Worte λέγειν und λόγος zeigen.

Das Sprechend Gedachte muß nicht, aber es kann unter anderem auch mitgeteilt werden.

Die Sprache muß also einen ganz anderen Ursprung und Grund haben.

Die Sprache spricht, wie Heidegger bedeutungsvoll sagt. Sie spricht, um zu sprechen, – so wie die Rose blüht, um zu blühen, nicht, um in anderen Aufmerksamkeit oder Gegenäußerung hervorzurufen. Was man auch im übrigen über ihre Herkunft und ihr Wesen denken mag, sie ist sich selbst genug.

Mit dem eben genannten wissenschaftlichen Mißverständnis hängt ein zweites, nicht weniger folgenreiches, zusammen. Die Entwicklungs-

theorie verlangt, daß man die Sprache auf ganz primitive Anfänge zurückführe, von denen aus sie sich allmählich ausgebildet habe. So suchte Herder in seiner berühmt gewordenen Abhandlung zu zeigen, daß zuerst einzelne Worte, als Namen von Dingen, aufgetreten seien. Andere bemühen sich, kurze Sätzchen als Beispiele für die Möglichkeiten des ersten Sprechens auszudenken, die freilich mehr an grammatische Lehrbücher als an gesprochene Sprache erinnern. Aber sie haben recht, wenn sie die Sprache nicht mit einzelnen Worten, sondern mit Sätzen beginnen lassen.

Wer sieht aber nicht sofort, daß solche scheinbar primitiven Sätzchen in Wirklichkeit die ganze Sprache voraussetzen? Es ist ein typischer *circulus vitiosus*, der das, was als Ursprung gezeigt werden soll, schon voraussetzt.

Das Unbegreiflichste aber ist die Ignorierung der bekannten Tatsache, daß die Sprachen, so wunderbar es erscheinen mag, gerade am Anfang am formenreichsten, ja am kompliziertesten sind, daß sie sich also nicht zur Mannigfaltigkeit und Ausdrucksfähigkeit entwickeln, sondern im Gegenteil durch den Gebrauch immer mehr verarmen und erstarren.

Sie können also nicht für einen außer ihrer selbst liegenden Zweck geschaffen sein. Sie gehören nicht zu den Operationen des Verstandes und des Willens, zur Brauchbarkeit in welchem Sinn immer, sie sind von der Art der Kunstschöpfungen, die für sich selbst da sind, mit einem ungeheuren Enthusiasmus ins Dasein treten, von Inspiration und Offenbarung zeugen und nicht mit dem Kleinsten, sondern mit dem Größten anheben.

Man hat schon oft behauptet, die bildende Kunst sei aus der *Magie* entsprungen, d.h. aus dem Willen, das Leben des Tieres oder Menschen durch das Abbild in seine Gewalt zu bekommen. Für den wissenschaftlichen Verstand ist das ein törichter Aberglaube; und man muß sich wundern, wie man nur den Mut haben konnte, aus einer Absurdität so Fruchtbare und Großes erwachsen zu lassen. Tatsächlich aber liegt diesem sogenannten Aberglauben ein viel tieferer Sinn zugrunde, als viele Theorien über Wesen und Ursprung des Kunstwerks wissen.

Die malerische oder plastische Darstellung ist kein Abbild des sogenannten Gegenstandes; der Bildner nimmt sich keinen Abzug aus

dem Zusammenhang der Dinge (wie etwa der Photograph), um ihn festzuhalten. Er eignet sich nicht willkürlich an, was er braucht. Die Dinge kommen auf wunderbare Weise selbst zu ihm mit ihrer Wesenhaftigkeit. Die sogenannte Abbildung ist nichts anderes als das Ding selbst in vollem Glanz seiner Wahrheit. In dem, was wir Bild nennen, ist das Sein selbst gegenwärtig. Darum kann man unter anderem auch zaubern damit.

Wichtig aber für uns ist das Phänomen der Begeisterung, die alle bildnerische Tätigkeit immer und überall begleitet. Der Bildner rührt an den Urgrund des Seienden, an die Tiefe und Wahrheit des Seins.

Dasselbe gilt auch von der *Sprache*. Ja, sie hat von jeher in der Magie eine größere Rolle gespielt als die Bilder, wenn auch kaum je zu behaupten gewagt worden ist, daß sie aus dem Willen zu zaubern entstanden sei.

Hier kann nun gar nicht mehr die Rede davon sein, daß der Mensch sich ein Abbild von den Dingen macht, um sie sich anzueignen. Für die nicht sprechenden Wesen gibt es nur Nützliches oder Schädliches, Genußreiches oder Abstoßendes, Freudiges oder Leidvolles. *Dinge* (im wahrsten Sinne des Wortes) gibt es nur in der Sprache, im sprechenden Denken oder denkenden Sprechen. Sie können also nicht abgebildet sein..., weil die Dinge im Sprechen einfach gegenwärtig sind und an Stelle des Verhältnisses eines Subjekts zu einem Objekt der *Geist* getreten ist und die Großartigkeit einer dem Göttlichen verwandten Begeisterung. Ohne sie wäre die ganze Welt der Sprache mit ihrem überquellenden Reichtum und Leben undenkbar.

Um es noch einmal zu sagen: Das, was in der Sprache sich ausspricht (oder im sprechenden Denken), ist nur in der Sprache gegenwärtig. Es ist kein Meinen, keine Rede über etwas, das richtig oder falsch sein könnte, sondern das Wesenhafte selbst, das Sein des Seienden in unmittelbarem Dasein... Die Sprache *ist* das Wesen und das Herz der Welt. Daher ihr unbeschreibliches Hochgefühl, das wir Begeisterung nennen, ihre Macht, zu erheben und von allen irdischen Beschwerden zu lösen in die Freiheit.

Wie geschieht das? Wie ist es möglich? Wie kann in und mit der Sprache das Sein der Welt nicht etwa nur gedacht werden, sondern wahrhaftig gegenwärtig sein, so daß sie sich also selbst genügt

und wohl auch mitgeteilt werden kann, aber nicht der Mitteilung wegen da ist?

Die Antwort gibt der *Rhythmus*.

Alles ist im Grunde Rhythmus (Hölderlin). Alles Seiende gründet sich und wächst aus dem Rhythmus.

So entspringt auch die Sprache dem Rhythmus. Das haben viele Dichter, d. h. Menschen, die die Sprache noch ursprünglich (nicht zu Gebrauchszwecken) sprechen, von sich selbst mit aller Deutlichkeit bekannt.

Wenn alles Wesenhafte Rhythmus ist, dann muß der Mensch der *Hörende* sein. Diesem Hören ist alles Schöpferische entsprungen. Es ist das Fruchtbare, von dem Goethe sagt, daß es allein wahr sei. Welch ungeheurer Unterschied zwischen dem *hörenden* Menschen früherer Zeiten und dem zugreifenden und experimentierenden Menschen der Neuzeit. (Hier bietet sich eine Antwort auf die schwerwiegenden, immer beunruhigenden Fragen, die wir uns stellen, wenn wir einen Blick auf den Wandel der Zeiten werfen.)

Das erste, was das Hören des Weltens (durch das innere Ohr) hervorrief, war der *Tanz*. Er ist kein menschlich versuchendes Abbild des allmächtigen Rhythmus der Dinge, sondern dieser Rhythmus selbst im eigentlichsten Sinne.

Alles im hohen Sinne Wahre ist durch den Tanz zu den Menschen gekommen. Natürlich nicht durch den Gesellschaftstanz..., sondern durch die Bewegungen, die wir kultischen Tanz nennen können. In ihnen ist der ewige Rhythmus selbst gegenwärtig, in dem die Götter zu den Menschen kommen. Das lassen die Religionen der alten Völker unmißverständlich erkennen. Jeder Gott ist mit und in einem solchen Rhythmus und Tanz bei den Menschen eingezogen und hat sich so geoffenbart.

Das Bedeutsamste für uns aber ist, daß aus dem Rhythmus des Seins der Dinge die Melodie und die Rede entwachsen, die beide ursprünglich eines sind. Auch für sie gilt dasselbe wie vom Tanze. Melodie und Wort sind kein irgendwie geartetes Abbild, keine Art von Übertragung des Rhythmus der Dinge, sondern er selbst in unmittelbarer Gegenwartigkeit.

Die Sprache also, das lernen wir hier – ich betone es zum zweiten Mal –, ist keinerlei Nachahmung der seienden Dinge, auch nicht eine Ant-

wort des Menschen auf das Sein der Dinge, sondern dieses Sein selbst, also die Wesenhaftigkeit der Welt. Sie ist Erkenntnis, aber eine solche, die das, was sie erkennt, selber ist ...

So ist die Sprache kein Produkt menschlicher Subjektivität, sondern hängt unmittelbar mit der *Realität* der Welt zusammen, ja, sie *ist* diese Realität selbst im wahrsten Sinne.

Diese Bemerkungen waren notwendig zur Vorbereitung auf das nun Folgende.

Jedes Ding ist, wie Schelling in den Weltaltern bedeutend sagt, mehr als seine Erscheinung, mehr, als die Augen sehen und die Hände greifen können. So auch jedes Ereignis, jede Daseinsverfassung. Dieses *Mehr* ist keine bloße Zutat, die auch fehlen könnte, im Gegenteil, ohne das Mehr hätte das Ding überhaupt keine Existenz. Man kann es eine Aura nennen, von der das Ding umflossen ist, seine Art ist Rhythmus und Musik. Es ist ein Urphänomen im Sinne Goethes, der von den Urphänomenen sagt, daß unmittelbar hinter ihnen die Gottheit steht. Ohne das gäbe es keine Dichtung und keine Gottesahnung.

Aber wir könnten diese Aura nicht erkennen, wenn wir nicht eine verwandte in uns selbst trügen. So wie Goethe sagt:

*Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?*

Auch der innere Mensch, den wir sein Wesen oder seine Person nennen, ist von einer solchen Aura umflossen. Und wie Goethe sagt, daß das Auge, nur weil es selber sonnenhaft ist, das Licht der Sonne erblicken kann, indem das innere Licht dem äußeren begegnet, so begegnet das Rhythmisch-Musikalische und Höhere des Menschen selbst und sein Göttliches dem göttlichen Rhythmus der Dinge.

Überall, wo diese wunderbare Sphäre berührt wird, ist der Mensch in seiner Haltung und allen seinen Äußerungen verzaubert. Aus diesem Zauber allein erklärt sich der Mythos und die Sprache, die beide im Grunde dasselbe sind. Auch der ursprüngliche Tanz geht aus diesem Zauber hervor.

Während im (ursprünglich kultischen) Tanze das Erhabene, Gottverbundene nicht nur gegenwärtig ist, sondern der Tänzer es selbst ist, tritt im Sprachgesang ein bezaubertes Wissen zutage. Auch hier findet kein Subjekt-Objekt-Verhältnis statt. Die Gestalten des Rhythmus und der Sprachmelodie, das eben ist das höhere, gottnahe Sein der Dinge selbst. Es muß ein unermesslicher Jubel gewesen sein, als sich so das Sein der Dinge dem bezauberten Wissen eröffnete. Was sich da im Rhythmus und der Sprachmelodie eröffnete, ist aber nichts anderes als der Mythos. Mythos und Sprachgesang sind im Grunde ein und dasselbe.

Wenn ich hier vom Mythos spreche, so muß ich wenigstens kurz erklären, was ich unter dem Mythischen verstehe. Mythos ist ein griechischer Ausdruck für das Wort und die Rede. Unter den vielen Ausdrücken für Wort und Rede im Griechischen treten Mythos und Logos besonders hervor. Es ist von großer Wichtigkeit, sie voneinander zu unterscheiden. Logos meint die bedachte, also richtige Rede. Die Richtigkeit ist immer nur in einem Zusammenhang und unter bestimmten Voraussetzungen richtig, im Gegensatz zu der Wahrheit, die an und für sich gültig ist, ohne Voraussetzung und Zusammenhang. Mit Mythos ist ursprünglich das wahre Wort, die unbedingt gültige Rede gemeint, die Rede von dem, was *ist*. Daher gilt Mythos hauptsächlich von den göttlichen Dingen, die keines Beweises bedürfen, sondern unmittelbar gegeben oder geoffenbart sind. Daß dasselbe Wort späterhin gerade umgekehrt das Fabelhafte, also nicht eigentlich Wahre bezeichnete, nämlich, als man anfang, die ursprünglichen, göttlichen Wahrheiten zu bezweifeln, ist wohl zu verstehen. Ebenso ging es ja mit dem lateinischen Wort »fabula«, das zunächst die ernste Rede bezeichnete und erst nachträglich in die Bedeutung des Phantastischen übergang. Wenn ich vom Mythischen spreche, so meine ich also im ursprünglichen Sinne das wahre Wort.

Nach dieser Abschweifung fahre ich nun fort: Das alles bestätigt sich, wenn wir die Sprache, wie sie wirklich spricht, ins Auge fassen.

Ich halte mich dabei aus begrifflichen Gründen an die indogermanischen Sprachen. Sie sind aber auch die bewegtesten und formenreichsten. Aber auch bei den anderen Sprachstämmen müssen wir vorsichtig im Urteil sein, denn die Unbeweglichkeit und Formen-

armut kann sehr oft das Produkt eines Erstarrungsprozesses sein, wofür in Europa das Englische ein Beispiel ist. Selbst beim Chinesischen ließ es sich vor nicht langer Zeit nachweisen, daß seine Worte in der vorkonfuzianischen Zeit noch beweglich waren.

Betrachten wir nun also das Wort in der Sprache. Da tritt uns sogleich etwas sehr Merkwürdiges entgegen, nämlich, daß alle Worte in ihrer Form entweder männlich oder weiblich oder sächlich sind. Also nicht nur die Dinge haben ein Geschlecht, sondern das Wort selbst. Das ist seinerzeit dem hochverdienten Indologen F. Max Müller aufgefallen. Aber seine Bemerkung darüber ist von anderen nicht aufgenommen worden. Die Worte sind also nicht irgendwie zu denkende Abbilder von Dingen, auch nicht Gegenäußerungen des inneren Menschen, sondern die Dinge selbst, so daß sie Geschlecht und anderes, von dem noch zu reden sein wird, haben können. Freilich sind sie nicht die Dinge in ihrer gewöhnlichen Erscheinung, sondern in jenem Mehr, das an das Göttliche rührt, wovon vorhin die Rede gewesen ist. Daß dem so ist, geht aufs deutlichste daraus hervor, daß die Dinge im Wort alle mit dem Göttlichen eng verbunden sind. Nicht nur die lebenden, sondern auch die uns unelendig erscheinenden. Die Quelle und der Strom sind zwar nüchternes Wasser, gleichzeitig aber göttlicher Natur und tragen entsprechende Namen. Die Bäume und andere Gewächse sind untrennbar mit den göttlichen Nymphen verbunden, und so auch die Tiere. Das Wort *lupus* meint nicht einen Wolf, sondern *den* Wolf, so wie das Märchen heute von *dem* Wolf, *dem* Bären usw. spricht. Die Götter alle haben ein Tier als Begleiter, ja, das Tier erscheint selbst oft als Gott. Apollon hat nicht einen Wolf neben sich, sondern *den* Wolf, Athene *die* Eule. Das alles und noch vieles andere zeugt für das höhere Wesen des Dinges, das im Wort selbst gegenwärtig ist.

All dies weist auf die mythische Qualität des Wortes, in dem die Dinge mit ihrem höheren Sein gegenwärtig sind, hin.

Dieser Eindruck setzt sich fort, wenn wir das Wort in seinem Verhalten betrachten. Als sogenanntes Subjekt steht es aufrecht und unbewegt da. Ringsum aber spielt sich das Treiben der anderen ab. Sie nehmen überall auf ihre Umgebung Rücksicht, machen Gebärden, beugen sich, wenden sich zu oder ab in den »Fällen« der sogenannten

Deklination. Dazu treten an sich unselbständige Worte, wie das Adjektiv, das die genauere Beschaffenheit des Subjektwortes angibt, und das Verbum, in dem sein Handeln oder Erleiden in der Zeitfolge ausgesprochen wird.

Ganz deutlich im mythischen Bereich sind wir bei den Worten, in denen die Empfindungen und Affekte, die Freuden und die Leiden wohnen. Hier sagen auch wir noch, daß sie den Menschen befallen, angreifen, erschüttern. Sie werden also alle als richtige Lebewesen, ja Persönlichkeiten verstanden. Und wirklich sehen wir, daß sie alle früher als göttlich gedacht waren, ja, von einigen wissen wir noch, daß sie kultische Verehrung genossen haben.

Und da tritt uns nun eine Kategorie von Worten entgegen, von denen das im höchsten Sinne gilt. Das sind die sogenannten Abstrakta, wie Freiheit, Liebe, Treue, Gerechtigkeit, Heil oder Verderben. Man hat sich gewundert, daß in einem Lande, in dem so viel Altertümliches erhalten ist, gerade solche Gottheiten mit abstrakten Namen auftreten, z. B. die Chariten, Eros und andere. Aber genau dasselbe zeigt uns die altrömische Religion. So gehören z. B. *Salus*, das Heil, *Fides*, die Treue, nachweislich zu den ältesten Göttern Roms. Auch die Sprachwissenschaft kann uns hier belehren. *Victoria* heißt ursprünglich nicht Sieg, sondern die Siegerin, wie *Eirene* eine altgriechische Göttin ist. Was wir als abstrakte Begriffe verstehen und gebrauchen, sind ursprünglich göttliche Personen gewesen. Und von ihnen spricht die gehobene Sprache oft genug noch heute, ja, die bildende Kunst stellt sie uns sichtbar vor Augen.

So ist die Sprache in ihrem ursprünglichen Bestand durchaus mythisch und gibt Zeugnis für die Wahrheit des Wortes, das dem Philosophen Thales beigelegt wird: »Alles ist voll von Göttern.«

Sprache und Mythos sind also nicht von einander zu trennen. Ich habe zu zeigen versucht, wie der Mythos nicht nur als Sprache, sondern, was viel wichtiger ist, die Sprache als Mythos zu verstehen ist.

Von welcher Bedeutung das für das gesamte Phänomen der Sprache ist, kann leicht eingesehen werden. Vor allem eines: Die Griechen, die weit davon entfernt waren, den Dichter oder Sänger einen Schöpfer zu nennen – wie wir es seit zweieinhalb Jahrhunderten gewohnt sind –, wußten, daß die Muse die Singende und Sagende ist, der

Dichter aber der Hörende, der das vom inneren Ohr Vernommene mit seiner Stimme verlautbar macht. Das bezeugen schon die Eingangswörter der Ilias und der Odyssee.

Das gilt nun für die Sprache selbst. Sie entspringt keinem Ich und seinen Äußerungsbedürfnissen, sondern dem göttlichen Rhythmus aller Dinge, dem das gottverwandte höhere Sein des Menschen begegnet. Ist sie ursprünglich Anrede, dann ist sie nicht eine Anrede an den Nebenmenschen, sondern eine Zwiesprache des höheren Seins des Menschen mit dem Göttlichen der Welt. Sagen wir ruhig: die Zwiesprache des Menschen mit Gott.

Nur so versteht man die ungeheure, allgemeine Begeisterung, ohne die das Wunder der Gestaltung und des Aufbaues der Sprache nicht zu denken wäre.

Man kann das Gemeinte auch noch anders ausdrücken. Die Sprache gehört der erhabenen Region der *Freiheit* an. Über diese ist hier noch ein Wort zu sagen.

Noch heute setzen wir der Freiheit wie einer Göttin Standbilder. Sie muß also etwas eminent Positives sein. Im Altertum war sie der Name oder Beiname großer Götter. Vor allem des Dionysos, in dessen Kult die Stadt Eleutherai, wo auch die Mutter der Musen zu Hause ist, eine wichtige Rolle spielt. In Italien heißt er *liber pater*. Die Göttin *libertas* ist eine so große Gestalt, daß sie mit Iuppiter, ohne Rücksicht auf den Unterschied des Geschlechts, verbunden werden konnte (*Iuppiter libertas*).

Gegenüber dieser wesenhaften Bedeutung der Freiheit ist es seltsam, daß sie in unserer Begriffsdefinition nur negativ verstanden wird, als die Lösung von einem Zwang, sei es unter der Herrschaft eines Mächtigen oder unter der Übermacht der Leidenschaften und Begierden. Es ist natürlich, daß der Mensch kein Knecht oder Sklave sein will.

Sehen wir aber genauer zu, so müssen wir bemerken, daß die allermeisten gar nicht den Willen haben, im eigentlichen Sinne frei zu sein. Sie rufen nach einem Führer, sei es ein Mensch oder eine Lehre, nach einem Meister, der in jedem Falle sagt, was zu denken, zu tun und zu lassen ist. Sie wissen nichts von der positiven, wesenhaften Bedeutung der Freiheit, von der jene Göttergestalten zeugten.

Die dem Gefolge des Dionysos Angehörigen leben in göttlichem Enthusiasmus; wie der Gott Bakchos heißt, dürfen sie selbst Bakchos heißen. Hier findet keine Befreiung von unliebsamen Nötigungen statt, sondern etwas, das befreit werden könnte, nenne man es das Ich, die Person, oder wie immer, existiert gar nicht mehr. In diese Höhe könnte der Mensch sich nicht erheben, wenn in ihm selbst nicht etwas von der göttlichen Freiheit wohnte. Und so geschieht das, was Schiller in der letzten Strophe eines seiner bedeutendsten Gedichte sagt, daß:

*... der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.
Froh des neuen, ungewohnten Schwebens,
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.*

In dieser erhabenen Höhe der wesenhaften Freiheit geschieht alles, was wir schöpferisch denken und gestalten. Es ist die Sphäre, in der die Musen wirksam sind. Hier ist vor allem die Wohnung und die Geburt der Sprache...

Das alles mag vielen verstiegen vorkommen. Aber alles Ursprüngliche ist geheimnisvoll, ja heilig.

*Ein Rätsel ist Reimentsprungenes. Auch
Der Gesang kaum darf es enthüllen. (Hölderlin)*

Die Sprache ist, was man auch von ihr denken mag, in täglichen Gebrauch genommen worden, um Wichtiges und Unwichtiges, ja völlig Geistloses mitzuteilen und allerlei praktischen Zwecken zu dienen. Sie aber aus der Art dieses Gebrauchs verstehen zu wollen ist sinnlos, denn in ihm wächst sie nicht, gestaltet und entfaltet sich nicht, sondern verarmt zusehends, erstarrt, ja, geht ihrem Untergang entgegen, wenn z. B., wie es heute in immer größerem Umfang geschieht, in abgenutzten Formeln geredet wird oder in Abkürzungen oder gar statt der Worte schriftliche Anfangsbuchstaben dienen... Daß eine Sache, die in ihrem Anfang erhaben und heilig war, in den alltäglichen Gebrauch übergeht, ist nichts Einmaliges. Ich erinnere

nur daran, daß die Festtage, von denen die zehn Gebote sagen, daß man sie heiligen soll, heute im allgemeinen nur noch den Charakter von Freizeiten haben, an denen Ausflüge und andere Lustbarkeiten veranstaltet werden. Die Völkerkunde bietet uns zahllose Beispiele dafür, daß etwas, das ursprünglich heilig war, in täglichen Gebrauch überging. So der Stuhl, der zuerst erhabener Thronessel des Gottkönigs mit den Symbolen des Kosmos war und allmählich zur allgemeinen Sitzgelegenheit geworden ist. Nicht anders steht es mit der Sprache. Ist sie nicht der am meisten mißhandelte aller Märtyrer? ... Aber solange ... noch Hörende da sind, solange es noch Dichter im wahren Sinne des Wortes gibt, kann und wird sie immer noch in ihrer ursprünglichen Reinheit sprechen.

Kann nie Gesetzlosigkeit, Ungebundenheit sein! Ein gesetzloses Wesen ist überhaupt kein Wesen. Der absolut freie Wille ist wesenlos, ein völlig leerer Begriff.

Der Gegensatz zur Freiheit ist nicht das Muß oder die Notwendigkeit, sondern die *Angst*. Die »Angst« das Negative, aus dem nie Fruchtbare, Schöpfung! (Die Angst des neuzeitlichen Menschen! Heute schwer darüber zu reden.)

Freiheit kann nur heißen: an die eigenen Gesetze allein gebunden sein. In seinen Haltungen und Bewegungen nicht unter äußerem Zwang stehen. Aber auch das »Innere« selbst hat ein Äußeres, kann unfrei sein. Wenn Leidenschaften oder der sogenannte Eigensinn, die Laune es regieren. Nur wenn das innerste Gesetz des Wesens allein maßgebend ist, kann von Freiheit die Rede sein. D.h. wenn die »Natur« des Leibes und Geistes, ihre Wesenhaftigkeit, aus sich selbst, nach ihren eigensten Gesetzen sich verhalten und bewegen darf. Nur dann wird in der Gebundenheit kein Zwang empfunden, sondern das selbsteigene Leben, also die Freiheit.

Wie aber kann ein Leib- und Geistwesen so zu sich selbst kommen, daß es Gesetzen folgt, also wesenhaft ist, diese Gesetze aber gar nicht als solche (als Zwang oder Nötigung) empfindet, weil sie sein Wesen sind, also sein Wesen und Leben sich gerade in ihnen als völlig frei empfindet? Man sieht es den Haltungen und Bewegungen unmittelbar an: Die Leibesbewegungen sind unbeschwert, ungehemmt, leicht und »schön«, und so auch die seelischen und geistigen Bewegungen und Betätigungen.

Ein solches Wesen muß einen *Ruhepunkt* haben, einen Mittelpunkt oder Schwerpunkt, auf dem es sich wie schwebend im Gleichgewicht halten kann. Es muß eine Sicherung haben, eine Sicherheit in sich, eine Geborgenheit. Ohne sie gibt es keine echte Freiheit. Diesen Ruhe- oder Schwerpunkt kann kein lebendes Wesen sich will-

kürlich selbst geben. Er muß gefunden werden. Jedes Lebewesen ist ein Teil der Welt und steht zugleich der Welt gegenüber. Nur in der Begegnung kann der Mittelpunkt gefunden, oder vielleicht richtiger: erweckt bzw. aktiviert werden. (Die Begegnung ist für den antiken Menschen das Entscheidende, auch in seinem Bewußtsein.)

(Gewöhnlich denken wir bei »Freiheit« an die ganz äußerliche, daß keine fremde Macht über unser Verhalten entscheiden darf. So die soziale und politische Freiheit, in der man aber immer noch so unfrei sein kann, daß jene gerühmte Freiheit für die Person im höheren Sinne wenig bedeutet. In diesem höheren Sinne kann der Sklave freier sein als sein Herr; wenn nämlich das eigene Innere, aus dem die Antriebe kommen, unfrei ist. Nur davon sprechen wir jetzt.)

So (im höheren Sinne) ist das Kind frei. Wir sehen es an der Heiterkeit seines Wesens, an der Ungezwungenheit aller Bewegungen, die uns durch Anmut und Schönheit, das untrüglichste Zeichen der Freiheit, entzücken.

Und doch ist das Kind im gewöhnlichen Sinne nicht frei. Es darf nicht alles tun, was ihm im Augenblick beliebt. Das Gebot und Vorbild der Eltern steht maßgebend über ihm. Aber es ist das Gebot und Vorbild der *Liebenden* und *Geliebten*, ja des in einem wesensmäßigen Sinne *Eigenen*. Was in der Liebe geschieht, das ist das Gesetz des eigenen Innern, das eben darin frei ist. Die Liebe der Eltern (der Mutter) ist die *Sicherheit*, die das Kind sich nicht selbst geben kann und die doch seine *eigene* ist. So ist es, trotz der Nötigung durch die elterlichen Gebote, frei und kann sich in dieser Liebe von vornherein gesichert fühlen gegen alles Unbekannte, Unheimliche und Schädigende, dem es ohne solche Sicherung wehrlos ausgeliefert wäre, so daß es der »Angst« verfallen würde, der angustia, der Beengung und Beklemmung und Bedrängung des Innern, die das Zeichen der Unfreiheit sind, der Angst, die sich in lauter erzwungenen und peinvollen Bewegungen und Regungen kundgibt. Dies alles hält die *Sicherheit* in der Liebe dem Kinde so fern, als wenn es in aller Welt nicht da wäre. Und diese Sicherheit in der Liebe gibt ihm die unerschöpfliche Heiterkeit, das fröhliche Lachen und die lachende Unbeschwertheit, in der die leibliche und seelische Natur als Urnatur sich entfalten und

ausgeben kann, so daß der Erwachsene im Anschauen gerührt wird, wie von einem ihm selbst verlorenen Paradies der Freiheit.

Wenn die wahre Freiheit ein Ruhen, Geborgensein in der Liebe voraussetzt, so tritt mit dem Erwachsenwerden ein großer Unterschied in dieser Liebe ein. Der reife Mensch wird frei in der Geborgenheit nicht des Geliebteins, sondern des Liebens! Das Kind kann nicht im eigentlichen Sinne lieben, insofern es kein »Selbst« im eigentlichen Sinne ist, keine »Person«. Die alten Völker wußten, und die heutigen Naturvölker wissen, welche ungeheure Bedeutung das Reifezeitalter (Pubertät) für den Menschen hat, welche Wandlung hier mit ihm geschieht. Daher die rituellen Festzeiten mit ihren Prüfungen oft grausamer Art. Das Kind wird jetzt erst »Mensch«, empfängt jetzt erst oft seinen Namen. (Davon bei uns nur noch ein Schatten, in der »Konfirmation«, erhalten – aber die üppige Feier mit Mahlzeiten und Geschenken weist noch auf das Ältere hin: daß es sich hier nicht bloß um ein »Bekenntnis« handelt.) Hier, wo der Mensch geschlechtsreif wird, also erst eigentlich »Mann« und »Weib«, wiederholt sich dasselbe: daß er seine »Freiheit« in der Bewegung findet. Das jetzt erwachende »Selbst« empfängt sich durch das Gegenüber. Die Liebe geht auf, indem das »Holde« ihm begegnet. Die ganze Welt wird plötzlich »hold«, zum »Wunder«.

*Glücklich allein
Ist die Seele, die liebt!*

*Der Jüngling, froh wie in der Kindheit Flor,
Im Frühling tritt als Frühling selbst hervor,
Entzückt, erstaunt, wer dies ihm angetan?
Er schaut umher, die Welt gehört ihm an.
Ins Weite zieht ihn unbefangne Hast,
Nichts engt ihn ein, nicht Mauer, nicht Palast;
Wie Vögelschar an Wäldergipfeln streift,
So schweift auch er, der um die Liebste schweift ...*

*Das Auge sieht den Himmel offen,
Es schwelgt das Herz in Seligkeit.*

Nicht das »Geliebtwerden« ist die Seligkeit, sondern das Lieben! Das Selbst tritt hervor in seiner Freiheit, weil ihm das Geliebte begegnet, und mit ihm die ganze Welt, das ganze Sein als Geliebtes. Im Eros findet sich das Selbst und findet zugleich seine Freiheit. Denn es kann ganz es selbst sein, ohne Hemmung und Zwang sich entfalten, bewegen, ausbreiten, weil es geborgen ist, umfungen in der göttlichen Welt. Die Seele ist beflügelt, wie Sokrates-Platon sagt; die Flügel, die ihrer Urnatur angehören, sind ihr gewachsen in der Liebe, denn sie hat sich selbst und ihren Mittelpunkt gefunden durch das Geliebte. Dieses Freiwerden und Emporschweben hat Platon im Symposion als die erste Stufe eines immer höheren Fluges gedeutet, dessen Geliebtes schließlich die urgöttlichen Wesenheiten sind. Wie auch Goethe, »Selige Sehnsucht«:

*Nicht mehr bleibest du umfungen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.*

Was der Liebende in einer flüchtigen Bezauberung erfährt, und niemals wieder so wunderbar wie beim ersten Erwachen (»entzückt, erstaunt, wer dies ihm angetan?«), – die Göttlichkeit der Welt –, das geschieht dem reifen Menschen im höchsten Sinne, wenn er den Ruhepunkt, den Mittelpunkt, in sich selbst so gefunden hat, daß er ihn nicht wieder verlieren kann. Und das ist nur möglich, wenn er ein Gegenüber hat, das nicht mehr bloß flüchtiger Glanz ist, sondern ewige Wahrheit. Dann kann er im vollen Sinne frei sein. Diese Freiheit ist es, die wir an dem griechischen Menschen bewundern, und von der wir immer wieder fragen müssen, woher er sie empfangen hat, was ihn so gelöst, gewissermaßen schwebend gemacht hat in der Freiheit des Leibes und des Geistes? ...

Wenn Kant zum »Beschluß« der Kritik der praktischen Vernunft schreibt: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir«, so klingt darin etwas von dem an, was Goethe seinen Wilhelm Meister empfinden läßt.

Aber die Griechen waren mit einem Schauen begnadet, das weit hinausgeht über das Goethesche und Kantische und nur als Offenbarung verstanden werden kann. Was sie über sich sahen, war ihnen im eigentlichen Sinne göttlich – und dieses göttliche Gegenüber mußte ihnen eine ganz andere Ruhe und Freiheit geben, als alle Bewunderung und Ehrfurcht es vermögen.

Der Unterschied ist selbst in der philosophischen Sprache Platons noch deutlich. Plat. Tim. 47b: Die Götter gaben uns die *ἄφης*, *ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, ξυγγενεῖς ἐκείναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα.* (Danach Cic. Cato m. 77: Die Menschen leiblich geschaffen, *ut essent qui ... caelestium ordinem contemplantes imitentur eum vitae modo atque constantia.*) Aber noch viel mehr! Das *Licht* (vgl. über seine Bedeutung für das griechische Fühlen und Denken: Bultmann, *Philologus* 1948). *Φῶς* seit Homer überall, wo von Heil, Rettung, Sieg die Rede ist. Pind. Isthm. 5 (Theia). Abschied vom Licht, der Tod: Antigones Klage (879) οὐκέτι μοι τόδε λαμπρόδος ἱερὸν δῦμα θέμις ὄρᾶν ταλαίνα. Eur. Hek. 411 (Polyxena) ὡς οὔποτ' αὔθις, ἀλλὰ νῦν πανύστατον | ἀκτίνα κύκλον θ' ἡλίου προσόψομαι. 435 ὦ φῶς· προσεπέφην γὰρ σὸν ὄνομα ἔξεστί μοι, | μέτεστί δ' οὐδὲν πλὴν ὅσον χρόνον ξίφους | βαίνω μεταξύ καὶ πυρῶς Ἀχιλλέως. So Unzähliges! (Vgl. über den Sonnenaufgang Goethe, *Divan*, *Parsi Nameh*:

*Wer enthielte
Sich des Blicks dahin? Ich fühlte, fühlte
Tausendmal, in so viel Lebenstagen,
Mich mit ihr, der kommenden, getragen,*

*Gott auf seinem Throne zu erkennen,
Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen,
Jenes hoben Anblicks wert zu handeln
Und in seinem Lichte fortzuwandeln.)*

Eur. Alk. 206ff.: Die sterbende Alkestis will noch einmal (zum letzten Mal) die Sonne sehen. Dafür tritt sie, trotz der Todesschwäche, ins Freie hinaus; und dann ihr Gebet zur Sonne 244ff. So Kassandra in Aisch. Agam. (unmittelbar vor dem Hineingehen) 1323 ἡλίῳ δ' ἐπεύχομαι | πρὸς ὑστατον φῶς τοῖς ἐμοῖς τιμαόροις... Soph. Aias 856 σὲ δ', ὦ φαινηῆς ἡμέρας τὸ νῦν σέλας, | καὶ τὸν διφρευτήν Ἥλιον προσεννέπω, | πανύστατον δὴ κούποτ' αὔθις ὑστερον. Sogar der blinde Oidipus in O. K.

Noch mehr: Begrüßung am Morgen (z. B. Sokrates), Erzählung von Leid, Sorgen und bes. Traum.

Weiter: die Heiligkeit der Quellen, Flüsse, Berge, Tag und *Nacht*. Eur. Andromeda Prol. (fr. 114): ὦ Νύξ ἱερά, | ὡς μακρὸν ἵππευμα διώκεις | ἀστεροειδέα νῶτα διφρεύουσ' | αἰθέρος ἱερός τοῦ σεμνοτάτου δι' Ὀλύμπου. Eur. Or. 174 πότνια, πότνια Νύξ, | ὑπνοδότειρα τῶν πολυπόνων βροτῶν, | ἐρεβόθεν ἴθι, μόλε μόλε κατὰ πτερος | τὸν Ἀγαμεμνόνιον ἐπὶ δόμον. Alle ganz elementar, und doch zugleich persönlich als Gott im vollen Sinne. (Für die Nacht: Hermes; für den jungfräulichen Geist der freien Natur der Wälder, Höhen und Seen: Artemis usw.) Thales: πάντα πλήρη θεῶν. Aisch. Prom. 88ff.: ὦ δῖος αἰθὴρ καὶ ταχύπτεροι πνοαί | ποταμῶν τε πηγαὶ ποντίων τε κυμάτων | ἀνήριθμον γέλασμα παμμῆτορ τε γῆ, | καὶ τὸν πανόπτῃν κύκλον ἡλίου καλῶ ... Soph. Aias 859ff.: ὦ φέγγος, ὦ γῆς ἱερὸν οικείας πέδον | Σαλαμῖνος, ὦ πατρῶν ἐστίας βάθρον, | κλειναί τ' Ἀθήναι, καὶ τὸ σύντροφον γένος, | κρῆναί τε ποταμοί θ' οἶδε, καὶ τὰ Τρωικὰ | πεδία προσαιδῶ, χαίρετ', ὦ τροφῆς ἐμοί· | τοῦθ' ὑμῖν Αἴας τοῦπος ὕστατον θροεῖ.

(»Mutter Erde« (vgl. A. Dieterich): Hom. hymn. 30 (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων) »Ara Pacis.) Plat. Menex. 237c. Plin. nat. hist. 2, 154ff. (auf den Boden Legen bei Geburt und Sterben, tollere und deponere). Soph. O. K.: Der blinde Oidipus findet, von Hermes (und Persephone) geleitet (niemand soll ihn führen), die Stätte seines Grabes. Sein Verschwinden. Theseus mit der Hand über den Augen, und dann γῆν τε προσκυνουῦν' ἄμα | καὶ τὸν θεῶν Ὀλυμπον ἐν ταύτῳ λόγῳ (1650ff.).

Vgl. Hölderlin »Der Mutter Erde«. Für derartiges muß man sich in neuerer Zeit schon an Hölderlin wenden, oder etwa noch an Novalis (Hymnen an die Nacht).

Aber hier viel mehr: Alle die Angerufenen erwecken nicht nur ein heiliges Gefühl (Goethe, Ganymed:

*Wie im Morgenglanz
Du rings mich anglübst,
Frühling, Geliebter!
Mit tausendfacher Liebeswonne
Sich an mein Herz drängt
Deiner ewigen Wärme
Heilig Gefühl,
Unendliche Schöne!
Daß ich dich fassen mücht'
In diesem Arml ...)*

Es sind im vollen Sinn Götterpersonen, d. h. ihr Urgöttliches tritt dem Menschen so nahe, daß es ihm als lebendige Gestalt begegnet (und kultisch verehrt wird!).

Diese echte Gottesverehrung an einem großen Beispiel zu zeigen: Pindar! Aus seinen Gedichten geht ein ganz persönliches Verhältnis zu Göttern und Heroen hervor (*Theia*, Isthm. 5). Und die Götter (der Natur) hatten an ihm Gefallen. Man

habe zwischen Kithairon und Helikon den *Pan* eines seiner Lieder singen hören; worauf sein Danklied. Er selbst weihte vor seinem Haus in Theben der Μητήρ und dem Πάν ein Heiligtum. Berühmtes Lied auf beide. Großer Hymnos auf Zeus. Besonders seine Verehrung für den Pythischen Apollon. Das muß schon in seine Frühzeit zurückgehen (die ältesten Epinikien sind alle pythisch!). Frühzeitig er selbst hoch geehrt in Delphi. Sein Paian für Delphi, schon 490 (mit 28 Jahren), weist darauf hin. In Delphi zeigte man noch in späten Jahrhunderten (Paus. 10, 24, 5) nahe bei der ἐστία den θρόνος des Pindar, aus Eisen, auf dem er auf Apollon (solo) gesungen (in der Cella des Tempels, wo der Hestia-Altar mit dem ewigen Feuer; dort auch Statuen der Moiren und des Ζεὺς μοιραγέτης). Bei den Theoxenien wurde er bzw. seine ἀπόγονοι regelmäßig ἐπὶ τῷ δεῖπνον τῷ θεῷ gerufen. *Persephone* im Traum ihn tadelnd, daß er auf sie nicht gesungen, er werde es drunten tun; darauf sein Tod und seine Erscheinung im Traum der älteren Verwandten, das Lied auf Persephone singend, von dem Überreste. Noch vieles Ähnliche aus seinem Leben.

*Meister =
Kybele*

Diese Andeutungen sollten darauf hinweisen, welche Welt der Griechen sich gegenüber sah – wie viel mehr das ist, als was Goethe im Meister und Kant so ergreifend bezeugen. Hier erkennen wir den Grund seiner innersten Ruhe, Sicherheit und Geborgenheit – und daher seiner Freiheit.

Aber es ist nicht nur die Freiheit des im liebenden Gehorsam Lebenden, wie bei anderen Völkern. Denn die Götter, von denen er weiß, denen er begegnet, die ihn erheben, haben sich ihm anders offenbart als anderen Menschenarten und ihn einen Mittelpunkt und Ruhepunkt des Geistes finden lassen, der ihn in anderer Weise freigemacht hat als die andern neben und vor ihm. Das göttliche Selbst hat sich ihm in einer Freiheit geoffenbart wie nirgends sonst in der Welt.

Um das recht zu verstehen, müssen wir seine menschliche Freiheit zuerst verstehen lernen.

Für den Geist gilt dasselbe, was allgemein über die »Freiheit« gesagt worden ist. Wie der Mensch in seinem Daseinsgefühl frei sein kann durch eine Sicherung, die dieses Daseinsgefühl seinen Ruhepunkt, Mittelpunkt, Schwerpunkt finden, es eigentlich erst zu sich selbst kommen, seiner selbst inne werden und so frei sein läßt in all seinen Regungen und Bewegungen – das zeigte am schönsten das Bild des Griechentums, und zumal bei einem Großen, Wissenden, Schaffenden (Pindar). In welcher Welt er sich selbst und seinen Mittelpunkt finden konnte, und so seine Freiheit und seine unerschöpfliche Schaffens-

kraft! Diese Welt in all ihrer Mannigfaltigkeit, ja in ihren Dunkelheiten, Widersprüchen, Gefahren, war eine göttliche. Und in ihr sich selbst zu finden war die wundervollste Geborgenheit und Freiheit.

2 | Hier gibt es keine »Angst«, die dazu treibt, eine andere Welt zu suchen, um ihr sich anzuvertrauen.

Wir beginnen zu verstehen, wie der griechische Mensch seine eigene Gestalt gefunden hat – aus dem Göttlichen der Welt, aus einer »Offenbarung«. Denn er ist es nicht gewesen, der dieser Welt das Göttliche zugesprochen hat (wie die oberflächlichen Religionsgeschichter meinen), sondern es hat *ihn* erfaßt, ist ihm begegnet, in einer Wahrheit, die man nur Offenbarung nennen kann.

Aber ehe wir zum Letzten kommen, der göttlichen Menschengestalt, müssen wir noch von der *geistigen* Freiheit sprechen.

Auch der *Geist*, als bewußtes Denken, ist frei, wenn er ganz er selbst, ganz bei sich ist. Und dasselbe gilt für die *Sittlichkeit*, die im höchsten Sinne dem Geiste zugehört.

Also, wenn sie keiner Nötigung folgen, die nicht aus ihrem eigenen *Wesen* kommt, nicht ihre eigene Nötigung ist.

Sie müssen also ein *Wesen* haben und dieses Wesens habhaft und inne sein. Auch hier muß das *Wesen* seinen Ruhepunkt und Mittelpunkt gefunden haben, und auch hier geschieht es nur in der *Begegnung*, in der das Wesen erst zu sich selbst kommt.

Wir fragen zunächst nicht: Was *ist* der Geist? Sondern: Wie wird er seiner selbst inne?

Ganz beiseite für uns bleibt das Geistige, wie es – um nur die bedeutendsten Zeugen zu nennen – bei *Buddha* oder bei den *Mystikern* erscheint (auch in Griechenland eine »Mystik« – aber ganz am Rande, nicht bei den Repräsentanten!). Bei *Buddha* findet der Geist sich selbst in der Meditation, in der Vernichtung des Willens zum Dasein, in dem Sprung ins Jenseitige, Ganz Andere, ins »Nichts«, sofern es jenseits von allem Seienden und allem Sein dieser Welt ist, auch abseits vom menschlichen Selbst und seinem Wahrnehmen und Denken und Wollen; ins »Verlöschen«, Nirvana. Bei den *Mystikern* findet er sich und seine Wahrheit in der Abgrundtiefe der Seele, wo sich dem Versunkenen eine neue, unaussprechliche, unendliche und be seligende Welt auftut, die zugleich die Welt der ewigen Wahrheit ist.

Diese Lehren sollen hier nicht beurteilt werden, denn das Geistige ist hier von so ganz anderer Art als bei den Griechen und allem Menschentum, das auf dem griechischen Wege wandelt, daß wir ihm den Wert seiner zweifellos bedeutenden Erfahrung lassen müssen, ohne uns eingehender mit ihm zu beschäftigen. Nur wenn wir nach der »Freiheit« dieses Geistigen fragen, so müssen wir finden, daß der Geist hier auf der Flucht ist, daß eine ungeheure Bekümmernis und Bedrückung ihn zu dem Sprung in das Ganz Andere nötigt (wie denn die Reden Buddhas, die immer vom »Leiden« anfangen, zeigen), daß er unter der »Angst« steht (vor dem Sein dieser Welt) und seine Betätigung, sein Denken angetrieben ist von der Notwendigkeit, das »Heil« zu suchen (Rud. Otto). Wie könnte er also im griechischen Sinne ganz bei sich sein, um seinen eigenen Mittel- und Ruhepunkt sich bewegen, aus seinem eigenen Wesen heraus tätig sein (ἡ οὐ ἐπέργεια ζωῆ: Aristot.). Der Geist kommt zu sich selbst, findet sich und erkennt sich selbst (in seinem Mittel- und Ruhepunkt) – nicht durch Versenkung in sich selbst, sondern in dem (ewigen) Sein der Dinge (das er gewissermaßen selbst ist – sonst könnte er es nicht fassen. So Parmenides, und seine Formel: τὸ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι). Goethe zu Eckermann (2, 167, Oktober 1830): »Der Irrtum gehört den Bibliotheken an, das Wahre dem menschlichen Geiste; Bücher mögen sich durch Bücher vermehren, indessen der Verkehr mit *lebendigen Urgesetzen* dem Geiste gefällt, der das Einfache zu erfassen weiß, das Verwickelte sich entwirrt und das Dunkle sich aufklärt.« Dazu 2, 221 f. (21. März 1831): (Esprit und Geist) »Es liegt darin zugleich der Begriff von *Produktivität*, welchen das französische *esprit* nicht hat.« »*Produktiv*« – höchst wichtig und entscheidend. Weil er es mit dem Sein der Dinge zu tun hat, von ihm betroffen ist, seinen Mittelpunkt, sein Leben gefunden hat, »sich selbst« im begegnenden Sein als Sein und Wesen, und damit seine Freiheit und Schöpferkraft. Aristoteles: ἡ οὐ ἐπέργεια ζωῆ (Metaph. Λ). Goethe, Divan (Suleikabuch):

*Ach! wie schmeichelt's meinem Triebe,
Wenn man meinen Dichter preist:
Denn das Leben ist die Liebe,
Und des Lebens Leben Geist.*

D.h. das Zentrum der Liebe, ihr Innerstes und ihr Höheres ist der Geist, der hier als das Dichterische gefaßt ist (dem die Welt die Herrlichkeit ihres Seins erschließt). »Dichterisch wohnt der Mensch...«, Hölderlin. Wir haben vom Sein der Welt nur die Existenz übrig behalten – das Letzte und Leerste! Daher unsere Verarmung, Nihilismus. Mit dem Dichterischen eröffnet sich Gott, »der große Selige«!

Dieser »Geist« ist verwandt mit dem, was wir Verstand nennen, aber nicht ihm gleichzusetzen (Klages), nämlich in der Besonnenheit und Klarheit, in der Zugehörigkeit zu Licht und Auge. Die Werke des Geistes sind vom Verstand zwar nicht hervorzubringen, aber nachzurechnen und zu bestätigen. Ja, sie können überhaupt nicht von einander getrennt werden. So gegen alles Mystische, Schwärmerische Hölderlin in seinen Aphorismen aus der Frankfurter Zeit (3, 242): »Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Grenze deiner Begeisterung. Der große Dichter ist niemals von sich selbst verlassen, er mag sich so weit über sich selbst erheben, als er will. Man kann auch in die Höhe *fallen*, so wie in die Tiefe. Das letztere verhindert der elastische Geist, das erstere die Schwerkraft, die im nüchternen Besinnen liegt.« In demselben Sinne hat Goethe sich ausgesprochen, nur noch viel weitergreifend, indem er den Geist nicht nur mit der Besonnenheit notwendigerweise verband, sondern auf das entschiedenste betonte, daß er auch von den Organen der Wahrnehmung, von der Sinnlichkeit im allgemeinen, nicht zu trennen ist. So schreibt er in einer seiner naturwissenschaftlichen Betrachtungen 1824 (14, 432): »Wer nicht überzeugt ist, daß er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, *Sinnlichkeit* und *Vernunft*, *Einbildungskraft* und *Verstand*, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, welche von diesen Eigenschaften auch bei ihm die vorwaltende sei, der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen und niemals befreien, warum er so viele harträchtige Gegner hat und warum er sich selbst sogar manchmal als augenblicklicher Gegner aufstößt. So wird ein Mann, zu den sogenannten exakten Wissenschaften geboren und gebildet, auf der Höhe seiner Verstandesvernunft nicht leicht begreifen, daß es auch eine *exakte sinnliche Phantasie* geben könne, ohne welche doch eigentlich keine Kunst denkbar ist.«

Erst in der Zusammenfassung und Einheit von allem dem ist der Geist wesenhaft. Diese Wesenhaftigkeit aber kann er sich nicht selbst geben. Er kann sich freilich darauf vorbereiten, so wie Goethe sagt, daß er »alle Manifestationen des menschlichen Wesens zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse«. Aber wie ihm der lebendige Anstoß zur Einheit und Harmonie überhaupt, nach Wilhelm Meisters Erfahrung, von der Begegnung mit dem gestirnten Himmel kam, so erfährt und findet der Geist sich selbst und sein Wesen, seinen Mittelpunkt und seine Einheit erst wahrhaftig in der Begegnung mit dem *Wesen* der Dinge. Wie er selbst Wesen und Sein ist, so hat er es nicht mit dem Seienden, sondern mit dem *Sein* der Dinge zu tun, mit dem Sein, das sich, jenseits und über allem Zeitlichen, in der (ewigen) *Gestalt* offenbart. Der Geist, das »Denken«, im höchsten und eigentlichen Sinne, ist nicht ohne das *Sein* (der Dinge). Das bedeutet es, wenn Parmenides das berühmte Wort gesprochen hat: τὸ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι.

Und hier kommen wir wieder zu dem, was uns schon jenes *Lächeln* der griechischen Standbilder, das Lächeln überhaupt, gesagt hat: die Überhobenheit über die Enge, Beschränktheit, Bedrückung (»Angst«) in die *Freude*.

Der Geist ist das *Freudige*, im höchsten Sinn (daher Poseidonios alle seine wahrhaften Betätigungen der Gottesnähe zurechnete). So Hölderlin (in jenen Aphorismen, 244): »Aus Freude muß du das Reine überhaupt, die Menschen und andern Wesen verstehen, alles Wesentliche und Bezeichnende auffassen, und alle Verhältnisse nach einander erkennen, und seine Bestandteile in ihrem Zusammenhange so lange dir wiederholen, bis wieder die lebendige Anschauung objektiver aus dem Gedanken hervorgeht, aus Freude, ehe die Not eintritt; der Verstand, der bloß aus Not kommt, ist immer einseitig schief.«

Hier, in dieser Freude, haben wir die *Freiheit*, nach der wir suchen. Sie, die der Gegensatz zu aller aus »Not« geborenen »Angst«, zu allem »Pessimismus« ist. Und dann der entscheidende Satz in demselben Zusammenhang: »Da hingegen die *Liebe* gerne zart entdeckt (wenn nicht Gemüt und Sinne scheu und trüb geworden sind...) und nichts übersehen mag, und wo sie sogenannte Irren und Fehler findet... das Ganze nur desto inniger fühlt und anschaut. Deswegen

sollte alles Erkennen vom Studium des Schönen anfangen. *Denn der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann, ohne zu trauern.*«

Und über die Besonnenheit dieses Geistes, seine klare Verständigkeit: »Das ist ewige Heiterkeit, ist Gottesfreude, daß man alles einzelne in die Stelle des Ganzen setzt, wohin es gehört.« So Hölderlin!

Der Geist ist das Freudige, weil das Wesenhafte, dem er zugeordnet ist, das Ursprüngliche (»Reine«), Ewige leicht, hell und freudig ist. Im Grunde aller Dinge und Wesen ist das Unbeschwerete, Leichte und »Reine« des Mathematischen, Rhythmischen, Musikalischen. Auch im Menschenleben ist alles in seinem Urstande leicht und im edelsten Sinne heiter. Wenn die Liebe über den Menschen kommt, ist sie reiner Glanz, leuchtende Beschwingtheit. Nichts ist schöner als ein von der Liebe durchleuchtetes Gesicht, mögen seine Formen an und für sich auch unschön heißen müssen. Mit der begehrlchen Leidenschaft erst tritt die Schwere, die Not und Unfreiheit ins Leben. Das ist für den Menschen unvermeidlich. Dafür hat der Grieche die reine göttliche Welt der Aphrodite über sich, in der die Verzauberung der Liebe ihre ursprungshafte Reinheit, Unbeschwertheit und Freiheit ewig bewahrt. Und er kann auch aus seinen Verirrungen, Nöten und Zusammenbrüchen beseligt emporblicken zu diesem Ewigkeitsglanze. (Wenn aber alles Wesenhafte in seinem Urstande leicht und frei ist, so wird es in der Vollendung, wenn es durch Leidenschaft, Leiden und Not hindurchgegangen, wieder, und nun im erhabensten Sinne, leicht und frei, indem es auf der höchsten Stufe zum Ursprung wieder zurückkehrt.)

So erkennt und findet der Geist sich selbst als Wesen und Mittelpunkt in den Urgestalten des Seins. In ihrer Offenbarung, in der Begegnung mit ihnen wird er sich selbst offenbar und seiner Freiheit mächtig. Von dieser Freiheit erzählen uns die griechischen Menschenbilder. So konnte hier nicht nur eine Dichtung entstehen, die in ihrer Gott-erfülltheit freier ist als irgendeine andere, sondern auch eine Wissenschaft und Philosophie, die nicht, wie überall sonst, aus der Not, Bedürftigkeit, Zweckstrebigkeit ihre Antriebe erhielten, sondern aus dem Sein und der Wahrheit, die in ihrem Grunde göttlich sind, und deren reine Anschauung und Erkenntnis alle Not und Beschweris aufwiegen.

Von hier aus können wir endlich auch die *Freiheit des Sittlichen* recht verstehen lernen.

Freiheit des Sittlichen, wenn es nicht »Geboten« folgt mit »Gehorsam«, überhaupt nicht »Wille« ist (»Existenz«). Sondern (wie im Geistigen überhaupt) die Dinge selbst durch ihr Sein und aus ihm sprechen. So im Griechischen: »Einsicht«, »Wissen«. »Wahrheiten«. »Ewige Ordnungen« (sich offenbarend in »Urbildern«, »Göttern«). Es sind alles (Seins-)Gestalten, als solche »Urbilder«, »Vorbilder«. Und die »Liebe« zu ihnen – und zu dem Göttlichen, von dem sie zeugen, und das sie sind. Schärfster Gegensatz zu Augustin (Typus der Willenslehre), civ. d. 19, 25. Die mens ist nicht, wie Augustin, Dei imperio subiugata. Sie ist ihrer selbst mächtig geworden in der wahrhaften Begegnung mit den »Ordnungen« des Seins (es gibt für sie »Nature«), in der sie ihrer selbst inne geworden ist, und mit dem Göttlichen jenes Seins selbst von göttlichem Lichte erleuchtet, im höchsten Sinne frei.

Danach die Freiheit des Göttlichen selbst. Nicht ich-bezogen, eifersüchtig. Μάκαρες. Schelling: »Der große Selige« (Pindar). Goethe an Riemer über das »Leben der Welt« und über die »Subordination« (Briefe von und an Goethe, 1846; Aphorismen, 11. Dezember 1811): »In dem ungeheuren Leben der Welt, d.h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit), fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Haß und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und läßt uns gleichsam darin gebaren.« Ebenda S. 335 (9. August 1810): »Gott nur ist moralisch, kein Mensch ist es vis à vis von sich; man ist es nur gegen andere, denn niemand kann sich selbst subordinieren. Gott erzeigt uns die Ehre, uns für etwas gelten zu lassen, und nur im Fall der höchsten Not sich der Subordinierung zu entziehen, um sich selbst zu erhalten.« So lassen die Götter den Menschen gelten (Tragödie) – wenn er auch für seine Verirrungen leiden muß. Sie werfen es ihm nicht vor, daß er »Mensch« ist. Und wenn er irrt ...

Was sind nun die Götter in dieser Freiheit? Sie sind von der Art des »Geistes« (in dem weiten und großen Sinn, von dem die Rede war),

nämlich das Sein, in dem der Geist sich selbst findet und erkennt, und umgekehrt: von dem er weiß, sobald er (in dem besprochenen Sinne) ganz »er selbst« (Nic. Cus.: *sis tu tuus et ego ero tuus!*). Dieses Sein offenbart sich immer im »Sosein«, und das heißt: in der »Gestalt«. Daher das Beselgende der vollkommenen Gestalt (in Natur und Kunst). Beselgend kann nur sein, was in sich selbst »selig« ist (Mörke: »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.«). Es ist Offenbarung des Seins als eines Göttlichen. (Daher haben die Griechen nicht (wie unsere Theoretiker) gefragt, was das Schöne, Huld, Charis ist, wie es »definiert« werden kann. Es ist selbst ein Letztes, »Urphänomen«, »Ursprüngliches« – Selbstäußerung des Göttlichen, selbst göttlich: Charis, Aphrodite usw.)

Dieses Sein, als Sosein, Gestalt, steht nicht dem Nichtsein, Nichts, gegenüber. Es braucht kein Erkämpfen, Jasagen, Mut dazu usw. So wie das Leben nicht dem Tod gegenübersteht – ungeheurer Irrtum der Philosophie und Religion (»das Leben zum Tode« usw., die »Angst« vor dem Tode usw.). Das Leben (das Sein im wahren Sinne) hat zum »Tode« überhaupt kein Verhältnis (so wie die Olympischen Götter und die von ihnen Erleuchteten!), er ist ein leeres Wort; wie die Vergänglichkeit und alles Zeitliche in dem erfüllten »Augenblick« und seiner Ewigkeit.

Dieses Sein ist die »Liebe« – nicht insofern, als es den Menschen in seiner »Existenz« liebt, ihm die Zuversicht, Mut zum Existieren gibt, sondern insofern es das »Geliebte« ist. Hier hören alle jene Begriffe, von denen wir philosophierend ausgehen zu müssen glauben, auf einen Sinn zu haben: Wille, Jasagen, Mut, oder Verwirrung, Angst usw. Die Liebe hat es weder mit dem Ich noch mit dem Du zu tun, denn sie hebt die »Existenz« überhaupt auf. Der Liebende ist nicht in sich selbst, er *ist* im Geliebten (Goethe, Divan).

Das Sein ist die Liebe, insofern es das *Produktive* ist.

Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse 150: »Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird alles – wie? vielleicht zur »Welt«?« Schelling (Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, 1841, S. W. 14, 352): »Im Produzieren ... ist der Mensch nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer sich beschäftigt, und gerade

darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nicht zu tun, denn er ist seines Seins a priori sicher und gewiß.« D.h. also: Das wahrhaftige Sein kennt kein Jasagen, Mut zu sich selbst usw., sondern nur das Schaffen. Gleich darauf Schelling: »Gott *entäußert* nicht sich zur Welt, wie man jetzt zu sagen pflegt, er erhebt sich vielmehr in sich selbst, in seine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer ist, er tritt eben damit in seine Gottheit.« Die »Liebe« des Seins (Gottes) ist also in den Gestalten seiner Schöpfung. Daher die Bezauberung (die wirklich Liebe und Geliebtsein ist), die von ihnen ausgeht und uns zur Liebe hinreißt. Hier der deutlichste Unterschied des griechischen *ἔρωσ* (Platon Symposium!) von der christlichen *ἀγάπη*. Die letztere hat es immer mit Selbstentäußerung, Selbsthingabe, Bedürftigkeit des anderen zu tun, ist also ein Ich-Du-Verhältnis. So liebt hier Gott den Menschen, und der Mensch Gott. Dagegen Spinoza, Eth. 5 propos. 19: »Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.« Das erklärt Spinoza daraus, daß Gott seinem Wesen nach weder von freudigem noch von traurigem Affekt berührt sei, d.h. kein »Ich« und »Selbst«. Daher ebenda propos. 36: »mentis amor intellectualis ... pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.« (Großer Eindruck auf den jungen Goethe: Wahrheit und Dichtung 3. Teil, 14. Buch.)

Das bedeutet: Die Liebe ist selbst zugehörig zur höchsten Wesenhaftigkeit des Seins, ist selbst die höchste Wesenhaftigkeit des Seins, in sich selbst selig, und nicht in Liebe und Gegenliebe (Ich und Du) zerfallend. Die Liebe zu Gott kann nicht Gegenliebe erwarten, denn sie ist selbst »in Gott«, oder, wie Spinoza sagt, »ein Teil der Liebe Gottes«.

Das alles läßt sich mit griechischen Zeugnissen nicht »belegen«, ist nirgends so ausgesprochen. Die Deutungen (des griechischen Wesens und Geistes), die sich auf direkte »Zeugnisse«, Aussagen und »Tatsachen« berufen, können nie das Wesen treffen. Das gilt für das »historische« Zeitalter des 19. Jahrhunderts (namentlich auch Nietzsche!), das sich den tieferen Einsichten der Zeit Winckelmanns und Goethes überlegen fühlte. Wenn wir von den Griechen nur ihre Aussagen über die bildende Kunst hätten, würden wir sie für das

unkünstlerischste Volk der Welt halten müssen. Was dem Menschen am nächsten liegt, so nahe, daß er es selbst *ist*, bringt er nicht zur Sprache in der Form von direkten Aussagen, sondern nur in seinen Schöpfungen (Hölderlin über die Götter!); wie denn, wie gesagt, das wahrhaftige Sein sich nur im Produktiven offenbart. So geht uns das Wesen griechischer Seinshaltung, wenn wir belehrt werden sollen, auf in Zeugnissen von Geistesverwandten, selbst in neuester Zeit, die von den Schöpfungen des griechischen Geistes lebendig angerührt waren und sich in einer gewissen Distanz des Wesens Rechenschaft geben konnten: Goethe, Hölderlin, und gelegentlich mancher andere, vornehmlich auch Spinoza!

REDAKTIONELLE BEMERKUNGEN · ERSCHEINUNGSNACHWEISE

Was die Bearbeitung der in diesen Band aufgenommenen Nachlaßmanuskripte Walter F. Ottos angeht, so gilt hierfür dasselbe wie für den jüngst veröffentlichten Sammelband »Das Wort der Antike«: An den dort (S. 374ff.) vorgetragenen Grundsätzen brauchte nichts geändert zu werden. –

Zu Lebzeiten des Verfassers erschienene Vorträge und Aufsätze sind in der bereits publizierten Fassung abgedruckt; lediglich die Versitate aus Goethe, Schiller und Hölderlin wurden aus gegebener Veranlassung überprüft.

Neuzeitliche Autoren sind nach den Ausgaben zitiert, die Walter F. Otto zu be-
nützen pflegte:

Goethes Sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe in fünfzehn Bänden. Mit Einleitungen von Karl Goedeke, Stuttgart (Cotta) 1874. (Beim Prometheusdrama und dem zugehörigen Mythos – von Walter F. Otto in mehreren Fassungen wiedergegeben – ist ausnahmsweise auf das Autograph zurückgegriffen worden, wie es die Hamburger Ausgabe von »Goethes Werken«, Bd. 1, 2. Aufl. Hamburg 1952, und Bd. 4, Hamburg 1953, bietet.)

Goethes Gespräche, ohne die Gespräche mit Eckermann, in Auswahl hrsg. von Flodoard Freiherr von Biedermann, Leipzig (Insel) o. J.

Gespräche mit Goethe, von Johann Peter Eckermann, Bd. 1–3, hrsg. von Gustav Moldenhauer, Leipzig (Reclam) o. J.

Schillers Werke, Nationalausgabe, Bd. 1 Gedichte 1776–1799, hrsg. von Julius Petersen † und Friedrich Beißner, Weimar 1943. (Für spätere Gedichte ist herangezogen: Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, Bd. 1, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München 2. Aufl. 1960.)

Hölderlin, Sämtliche Werke, historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingsgrath, Bd. 1, 4 und 5, 2. Aufl. Berlin 1923; Bd. 2, 3 und 6, Berlin 1922–23. (Die Versitate des Vortrags »Hölderlin und die Griechen« sind, soweit dort vorhanden, auf die im 1. Band der Großen Stuttgarter Ausgabe gedruckte Fassung abgestimmt: Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. 1, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1946.)

Tutte le opere di Giacomo Leopardi, a cura di Francesco Flora, Milano (Mondadori) o. J. (1937ff.).

Nietzsches Werke, Bd. 1–20, Leipzig (Naumann/Kröner) 1895–1913.

Anhang

1. Zeit und Antike Eine Ansprache

Erschienen in: Der Frankfurter Gelehrten Reden und Abhandlungen, Heft 8, Frankfurt a. M. 1926, S. 7ff.

2. Das Weltgefühl des klassischen Heidentums

Erschienen in: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur 12, 2, 1920/21, S. 123ff.

Dem Aufsatz geht in derselben Nummer der Zeitschrift, S. 118ff. ein Gedicht von Karl Bröger voraus: Phallos. Gesänge um den Mann. Darauf nimmt Walter F. Otto am Beginn seiner Ausführung Bezug: »Karl Brögers voranstehendes Gedicht tritt mit seinem Freimut und seiner Naturandacht wie ein fremdes Wunder in unsere Kultur herein. Es ist durchaus männlich und durchaus heidnisch. Von beidem ist die neuzeitliche Kultur Europas das Gegenteil. Sie ist weiblich und christlich ...«. Hier erschien eine leichte Änderung geraten. Denn in die Sammlung der Schriften Walter F. Ottos konnte das Gedicht aus prinzipiellen Erwägungen wie aus Raumgründen nicht aufgenommen werden. (Die nämliche Ursache hat den Verlag auch davon abgehalten, den doppelten Briefwechsel Walter F. Ottos mit Ernesto Grassi, Jahrbuch für geistige Überlieferung 1940 und 1942, im vorliegenden Band wieder abzdrukken.)

3. Der Mensch als göttliche und religiöse Persönlichkeit in Antike und Neuzeit

Im Manuskript des Verfassers als »Freudenstadter Vortrag« (ohne Angabe eines Datums) unter den vorliegenden Titel gestellt, konzipiert unter dem Titel »Der griechische Mensch«. Der veröffentlichte Text, entstanden in den Jahren um 1955, stellt die revidierte Fassung eines älteren Manuskripts dar, dessen Anlaß nicht mehr zu ermitteln ist. Einige kleinere, auf besonderen Blättern eingelegte Exkurse, Vorarbeiten zu dem Aufsatz entstammend, konnten weggelassen werden, zumal ein genauer Anhaltspunkt, wo sie vom Verfasser eingeordnet waren, nicht mehr auszumachen ist.

zu S. 39 oben, Kant-Zitat: Kursive vom Verfasser des Aufsatzes.

zu S. 39, Schiller-Zitat: Sperrung vom Verfasser.

4. Einführungsrede zu Orpheus

Ein kurzer Vortrag, als »Einführungsrede zu Orpheus (Freudenstadt. 14. 4. 55)« für eine Neuinszenierung der Gluckschen Oper verfaßt.

5. Goethe und die Antike

Der Vortrag wurde von Walter F. Otto am 5. 5. 1949 im Rahmen einer Ringvorlesung »Goethe« an der Universität Tübingen gehalten.

Redaktionelle Bemerkungen · Erscheinungsnachweise

zu S. 63 Mitte, Goethe-Zitat: Kursive vom Verfasser.

zu S. 72, Goethe-Zitate: Kursive vom Verfasser.

zu S. 73 oben, Goethe-Zitat: Kursive vom Verfasser.

zu S. 76 oben, Goethe-Zitat: Kursive vom Verfasser.

zu S. 78 unten, Goethe-Zitat: Kursive vom Verfasser.

zu S. 79 oben, Goethe-Zitat: Kursive vom Verfasser.

6. Goethes Prometheus

Ein Manuskript aus der ersten Hälfte der vierziger Jahre (?), mit geringen Zusätzen, die während der im Sommersemester 1947 und im Wintersemester 1947/48 unter dem Titel »Aeschylus' Prometheus« an der Universität Tübingen gehaltenen Vorlesung entstanden sind. Ob der Text von Anfang an als Vortrag gedacht war, oder ob ein kleiner – für private Zwecke bestimmter? – Aufsatz bei dieser Gelegenheit zum ersten Male rezitiert wurde, bleibt unklar. Die Handschrift trägt den Titel »Prometheus«.

7. Hölderlin und die Griechen

Erschienen in: Hölderlin-Jahrbuch 1948/49, S. 48ff.

8. Hölderlin

Die Reinschrift des Mitte der dreißiger Jahre entstandenen Aufsatzes fand sich in einer Mappe, die die Aufschrift trägt »Hölderlin-Rede mit Kollegerweiterung«; diese »Hölderlin-Rede«, unter dem Titel »Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin«, Berlin 1939 (später in: Die Gestalt und das Sein, Düsseldorf/Köln 1955, S. 181ff.) publiziert, ist als eine Neufassung des vorliegenden »Hölderlin«-Aufsatzes zu betrachten. Das »Kolleg«, von dem der Umschlag spricht, hatte den Titel »Der griechische Göttermythos bei unseren großen Dichtern«. Wir geben den Text ohne Kürzungen wieder, auch wenn dadurch gelegentlich unerfüllte Vorverweise stehen bleiben (wie z. B. S. 140 Mitte).

zu S. 125 oben, Hölderlin-Zitat: Sperrung vom Verfasser.

9. Hölderlin und das Göttliche

Erschienen in: Das Neue Forum 6, 1956/57, S. 217ff.

10. Kant Feierliche Ansprache

Erschienen als Broschüre, Königsberg 1938.

11. Fragment über Kant

Das Manuskript stellte freundlicherweise Fräulein Dr. Feodora Prinzessin von Sachsen-Meiningen für die Veröffentlichung zur Verfügung. Die Gedanken schrieb Walter F. Otto am 21. 11. 1955 für Prinzessin von Sachsen-Meiningen nieder, im Anschluß an ein Gespräch, das sich, anläßlich eines Seminarreferats, um die Abschnitte über »Phainomena und Noumena« in Kants »Kritik der reinen Vernunft« drehte. Im Original ohne Titel.

zu S. 157, Kant-Zitat: Kursive vom Verfasser.

12. Der junge Nietzsche

Erschienen in: Wissenschaft und Gegenwart 10, Frankfurt a. M. 1936.

13. Leopardi und Nietzsche

Der Vortrag, der sich im Nachlaß in zwei verwandten Fassungen gefunden hat, wurde von Walter F. Otto zu Beginn der vierziger Jahre in mehreren Städten Ostpreußens gehalten. Die Einleitung, die wir dem eigentlichen Vortrag voranstellen (S. 179–182), trägt wie die für die Publikation gewählte Fassung den Titel »Leopardi und Nietzsche«, dazu in Klammern die Notiz »Elbing«.

zu S. 200, Goethe-Zitat: Kursive vom Verfasser.

14. Dem Gedächtnis H. v. Arnims

Erschienen als »Vorbemerkung« zu: »Wir wollen von der Freundschaft reden ...«, Buch VIII und IX der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, übersetzt von Hans von Arnim †, Berlin 1939, Neue deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie, Band 33.

15. Franz Bücheler
Eine Erinnerung

Erschienen in: Frankfurter Zeitung, 18. 7. 1937.

16. Leo Frobenius

Erschienen in: Leo Frobenius, dargestellt von seinen Freunden, Leipzig 1933, S. 7ff.

Die Würdigung war, ohne das Grußwort, bereits früher veröffentlicht worden, und zwar

- (1) unter dem Titel »Frobenius und sein Werk« in: Hamburger Fremdenblatt, 9. 2. 1931 (?);
- (2) unter dem Titel »Leo Frobenius« in: Erdball 1931, 2. Heft, Beilage;
- (3) unter demselben Titel in: Die Schule 7, 1931, S. 68f.

17. Zum Tanz der Elizabeth Duncan Schule

Diese Würdigung hat Walter F. Otto am 4. 5. 1949 beim Auftreten der Tanztruppe in Tübingen während der Vorführungspause gesprochen.

18. Richard Wilhelm

Erschienen, ohne Titel, als Einleitung zu: S. Wilhelm, Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa, Düsseldorf/Köln 1956. Die Würdigung ist, von einer Kürzung der Einleitung abgesehen, identisch mit dem Nachruf, der unter dem Titel »Richard Wilhelm« in: Sinica 5, 1930, S. 49ff. erschienen ist. Dieser ging seinerseits aus einem Nachruf hervor, den Walter F. Otto unter dem Titel »Prof. Richard Wilhelm †« in der Frankfurter Zeitung am 13. 3. 1930 veröffentlichte.

19. Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie
von Mensch und Welt

Erschienen in: Eranos-Jahrbuch 24, 1956, S. 303ff.

20. Der Mythos

Mit dem Untertitel »Nach einem in Erlangen gehaltenen Vortrag« erschienen in: Studium Generale 8, 1955, S. 263ff.

zu S. 271, Hölderlin-Zitat: Sperrung vom Verfasser.

21. Die Sprache als Mythos

Letztes Manuskript Walter F. Ottos, geplant für die Vortragsreihe »Die Sprache«, München/Berlin 1959, aus dem Nachlaß veröffentlicht in: Gestalt und Gedanke, Band V, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München 1959, S. 171ff.; unveränderter Nachdruck in: »Die Sprache«, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1959.

Das Manuskript hat eine bewegte Geschichte:

1. Walter F. Otto hat die erste Hälfte des Textes während seines Krankenzustandes noch selbst geschrieben, die zweite Hälfte seiner Tochter, Frau Szabò-Otto, diktiert. Zu einer Durchsicht und Überarbeitung ist er nicht mehr gekommen, ja, es konnte ihm vor seinem Tode nicht einmal mehr das Ganze im Zusammenhang vorgelesen werden.
2. Das Otto-Szabòsche Urmanuskript wurde von einer Schülerin des Verfassers handschriftlich abgeschrieben.
3. Diese Abschrift wurde im Institut Prof. Dr. Friedrich-Freksas (Direktor des Max-Planck-Instituts für Virusforschung, Zoologie und Biophysik in Tübingen) auf Matrizen übertragen und hektographiert.

4. Die hektographierte Fassung ist, nach einer Absprache mit dem Redaktor des Jahrbuchs »Gestalt und Gedanke, Band V«, Clemens Graf Podewils, von Frau Szabò-Otto bearbeitet worden, was im wesentlichen auf einige Streichungen und kleinere stilistische Korrekturen hinauslief.

5. Graf Podewils selbst hat vor der Veröffentlichung nochmals die Szabòsche Fassung redigiert.

Von dieser ganzen reichen Tätigkeit sind nur zwei Zeugnisse übriggeblieben: die hektographierte Fassung aus dem Max-Planck-Institut – die übrigens keinen Titel trägt – und die publizierte Endfassung, für die Graf Podewils verantwortlich zeichnet.

Angesichts dieser besonderen Umstände und der Tatsache, daß das hektographierte Manuskript, die früheste greifbare Fassung, im Innern an einigen Stellen deutliche Spuren davon aufweist, daß es kurz vor dem Tode und im höchsten Alter des Verfassers entstanden ist, schien es dem Herausgeber dieses Bandes angebracht, an den Stellen, wo die ohnehin schon gedruckte Fassung zweifellos besser ist, diese einzusetzen, im übrigen aber auf den hektographierten Text zurückzugehen.

zu S. 282, 5. Absatz: Die Auslassungspunkte bezeichnen in diesem Aufsatz jeweils eine größere Kürzung des hektographierten Textes (sachliche und stilistische Korrekturen sind aus technischen Gründen nicht im einzelnen kenntlich gemacht).

22. Freiheit

Das Manuskript entstammt einem dreiteiligen Vorlesungszyklus, den Walter F. Otto vom Sommersemester 1950 bis zum Sommersemester 1951 unter dem Titel »Der Geist der griechischen Religion« als Dies-Kolleg an der Universität Tübingen gehalten hat. Der in sich geschlossene Gedankengang mündet in eine Besprechung des Gottes Hermes, der Darstellung der »Götter Griechenlands« (2. Aufl., S. 135 ff.) folgend; dieser zweite Teil wurde daher für die vorliegende Publikation gestrichen, obwohl Walter F. Otto das Ganze innerhalb der Vorlesungsmaterialien unter dem Titel »Freiheit. Geist. Griechische Gottheit« gesondert zusammengeheftet hat. Entsprechend mußte gelegentlich ein Verweis auf Dinge, die außerhalb des hier publizierten Textabschnittes behandelt sind, ausgeschieden werden.

zu S. 294: Die Auslassungspunkte markieren eine Streichung durch den Bearbeiter.

zu S. 299, 2. Abschnitt, Goethe-Zitat: »Lebendigen Urgesetze«, »Produktivität«: Kursive vom Verfasser.

zu S. 300, Goethe-Zitat, vorletzte Zeile: Kursive vom Verfasser.

zu S. 301/02, Hölderlin-Zitat: Kursive vom Verfasser.

NAMENREGISTER

- Achilleus 16, 27, 52, 115, 128, 265, 295
 Agamemnon 52
 Aias 296
 Aidos 42, 48
 Aischylos 58, 61, 65 f., 83 ff., 91, 145 ff.,
 248, 295 f.
 Aisop 267
 Alala 255
 Alalu 255
 Alard 221
 Alkaios 58
 Alkestis 243, 245, 295
 Alkibiades 141 f.
 Ambrosius von Mailand 32
 Amor 54 f., 242 f.
 Anaxagoras 68
 Antigone 295
 Anu 255, 257
 Aphrodite 19, 27, 101, 106, 128, 131,
 257, 302, 304
 Apollon 27, 58, 96 f., 102, 104, 113,
 115, 125, 128, 135, 144, 165, 239,
 251, 286, 297
 Ariadne 159, 178, 199
 Aristippos 42
 Aristoteles 20, 48, 69, 203–206, 252,
 299
 v. Arnim, H. 203–206
 Artemis 27, 128, 246, 296
 Athene 16, 27, 52, 84, 128, 132, 135,
 239, 286
 Attis 258
 Augustin 23, 25, 28, 40, 303
 Augustus 28
 Baal 252, 254
 Bacchus, Bakchos (s. a. Dionysos) 104,
 125, 289
 Bapp, K. 61
 Bastian 256
 Ba'u 255
 Beethoven 169, 221
 Bel, Belos 254
 Berlioz 55
 Beruth 254
 Blumhardt, Chr. 224
 Braun, O. 27
 Bruno, Giordano 180 f.
 M. Brutus 234, 264
 Buber, M. 25
 Bücheler, F. 207–210
 Buddha 298 f.
 Bülow 183
 Bultmann 234, 295
 Byron 183, 187
 Calzabigi 54, 242
 Cassirer, E. 235
 Cassius 234
 Charis 304
 Chariten 287
 Christus 32 f., 86, 101, 114, 122, 147,
 189, 197, 246, 264
 Cicero 46, 295
 Dante 50 f., 196
 Descartes 181
 Deubner, L. 235
 Dike 42, 48
 Dionysos 58, 110, 122, 125, 128 f.,
 165, 178, 199, 242, 244, 246, 288 f.
 Diotima (bei Platon) 106, 109
 Diotima (bei Hölderlin) 109, 111 f.,
 116, 125 f.
 Don Juan 34
 Duncan, Elizabeth 217–220
 Duncan, Isadora 219

Anhang

Eckermann 63, 75, 78, 82, 108, 299
 Eirene 261, 287
 Eißfeldt, O. 253
 El 252, 254ff., 258
 Eliun 254f.
 Eloeim 254
 Elos 254
 Empedokles 113, 116, 147
 Endymion 103, 130
 Enlil 257
 Epikaste 246
 Epikur 115, 234
 Erasmus 181
 Erinys 144
 Eros 287
 Euphorion (bei Goethe) 134
 Euripides 19, 54, 61, 106, 203, 245,
 248, 295f.
 Eurydike 54, 56f., 241ff., 245f.
 Eusebios 253

Faust (bei Goethe) 61, 65, 186, 232,
 271f.
 Fichte 154, 197
 Fides 287
 Flora, F. 187
 Franz I. (Kaiser) 55
 Friedrich der Große 150
 Frobenius, L. 181, 211–216

Gaia 254, 256ff., 296
 Galatea 131
 Ganymed 114
 Ge s. Gaia
 Gluck 53–60, 242f.
 Goethe 19–23, 25, 27f., 30, 32, 41, 43,
 45–48, 61–82, 83–95, 97ff., 108, 120f.,
 131–136, 139, 143, 146, 150, 152,
 155ff., 160f., 163, 166, 169, 174,
 178, 184f., 197f., 200, 213, 222,
 232, 238, 263, 270f., 283f., 294–297,
 299ff., 303–306

Grey, G. 256
 Große Mutter 258
 Güterbock 254

Hamann 266
 Harmonia 44, 106
 v. Harnack, A. 38
 Harpe 254
 Hatem (bei Goethe) 66
 Hegel 155
 Hehn, V. 76
 Heidegger 280
 Heimpel 36
 Heinse, W. 34
 Helena (bei Goethe) 61, 131f., 159,
 178
 Helios 74, 103, 131, 295
 Hephaistos 84
 Hera 128, 144
 Herakles 104, 122, 125, 128, 243f.
 Heraklit 52, 61
 Hercules (s. a. Herakles) 125
 Herder 160, 174, 281
 Herennius Philon 253f.
 Hermes 57, 91, 135, 259, 296
 Herodot 51, 189
 Hesiod 51, 56, 84f., 105, 110, 136,
 138, 140–143, 252–258, 267
 Hestia 297
 Hetzer 70
 Hieron von Syrakus 19
 Hippolytos 27
 Hölderlin 12, 27, 44, 55f., 60, 63, 65,
 80, 96–117, 118–145, 146ff., 152f.,
 161, 188, 196, 201, 220, 222f., 227,
 231ff., 261, 267, 271, 277, 280, 283,
 289, 296, 300ff., 306
 Homer 13–17, 27, 36, 43, 50f., 59, 61,
 63, 65ff., 77, 101, 107, 114f., 125,
 128f., 132f., 138ff., 142ff., 180, 184,
 202, 238, 241, 246f., 250, 265, 267,
 295
 Hugo, V. 42

Namenregister

Hyperion (bei Hölderlin) 96, 109,
 112ff., 116
 Hypsistos 254f.

Il Kmr 255
 Ilumillku 253
 Iokaste 247, 251
 Iphigenie 246
 Iphigenie (bei Goethe) 45f.
 Ischomachos 42
 Isis 257
 Iuno 63
 Iuppiter (s. a. Zeus) 91, 137, 288
 Ixion 57, 134

Jacobi 73, 80, 120f., 270
 Jaeger, W. 19, 48
 Jahn 207
 Jaspers 234
 Jensen, Ad. 259, 272
 Johannes (Apostel) 245
 Josef II. (Kaiser) 55
 Josua 239
 Julian (Kaiser) 257

Kadmos 44, 106
 Kalliope 56
 Kant 38f., 44–47, 72, 74, 77, 110,
 149–154, 155–158, 197, 294f., 297
 Kassandra 295
 Kaufmann 224
 Kerberos 57
 Kestner 61, 67
 Kierkegaard 30
 Klages 300
 Klopstock 59, 263, 265
 Kopernikus 149, 180f.
 Kritobulos 106
 Kronos 100, 138, 143ff., 241, 252–258
 Kumarbi 254–257
 Laios 247, 249, 251

Laodameia 244
 Lasson, A. 204
 Lavater 23
 Lazarus 245
 Leopardi 179–202, 264
 Lessing 134f.
 Lévy-Bruhl 235f.
 Libertas 288
 Lucan 57
 Luna 103, 130
 Luther 197
 Lynkeus (bei Goethe) 68

Marduk 254
 Maria 239
 Melanchthon 181
 Menander 68
 Menelaos 16
 Menon (bei Hölderlin) 111
 Merck 198
 Merkur (s. a. Hermes) 91
 Metastasio 54
 Meter (s. a. Mutter Erde) 297
 Minerva (s. a. Athene) 89, 92f., 95,
 132f.
 Mithras 258
 Mnemosyne 278
 Moiren 297
 Moloch 252, 258
 Monteverdi 53, 55, 242
 Mörike 236, 268, 304
 Mozart 243
 Müller, F. Max 286
 Muse 58ff., 125, 128, 218, 265f., 277f.,
 287f.
 Mutter Erde (s. a. Gaia) 296

Napoleon 153
 Nemesis 140
 Nicolaus Cusanus 91, 181, 195, 304
 Nietzsche 62, 85, 90, 107, 128, 139, 152,
 159–178, 179–202, 264, 304f.

Anhang

- Novalis 191, 296
 Nyx 296
- Odysseus 246
 Oidipus 241, 246-252, 295f.
 Orpheus 53-60, 101, 113, 241-246
 Ossian 61
 Otto, R. 299
 Ovid 54ff.
- Pan 297
 Pandora 94f.
 Papa 256
 Parmenides 280, 299
 Paulus (Apostel) 22, 120, 197
 Pentheus 58
 Persephone 243f., 296f.
 Pettazzoni 269
 Phaidros 44
 Pindar 19, 60f., 64-67, 74f., 183, 218, 238, 244, 265f., 278, 295ff., 303, 305
 Platon 19, 29f., 40, 42, 48f., 56, 68, 74, 96, 99, 106, 108, 110, 113, 158, 165, 167, 180, 227, 236f., 246, 263f., 267, 269, 294f., 305
 Plotin 23, 25, 29, 40, 42, 52, 69, 79, 157
 Polyxena 295
 Porphyrios 253
 Poseidonios 301
 Preuß, K. Th. 235
 Priamos 115, 128
 Prometheus 28, 50, 83-97, 132ff., 263ff.
 Protesilaos 244
 Pythagoras 113
- Rangi 256
 Ranieri 189
 Richthofen 212
 Riemer 47, 82, 139, 303
 Ritschl 207
 Rodenwaldt, G. 115
- Rohde, E. 248
 Rousseau, J. J. 54, 94, 152, 197
- Sallustius 257
 Salus 287
 Sanchuniathon 253ff.
 de Sanctis 189
 Sappho 58
 Saturnus (s. a. Kronos) 137, 252, 258
 Schelling 120, 155, 181, 239, 258, 261, 283, 303ff.
 Schiller 27, 39, 57, 75, 78, 99, 118, 126, 131, 146f., 150, 152, 161, 169, 174, 197, 245, 280, 289
 Schlechta, K. 69
 Schlegel, A. W. 64
 Schopenhauer 40, 69, 168, 171, 177, 182f., 186f., 191f., 198-202
 Schubert 55
 Semele 244
 Semiramis 253
 Shaftesbury 263
 Shakespeare 223, 264
 Shelley 84, 264
 Sisypchos 57, 134, 244
 Sodoma 44
 Sokrates 40-44, 46-49, 79, 106, 113, 141f., 158, 184, 193, 236f., 263, 267f., 294, 296
 Sophokles 117, 146f., 188, 238, 248 bis 252, 280, 295f.
 Spinoza 156, 223, 237, 305f.
 Symmachus 32
- Tane 257
 Tantalos 57, 134
 Tasso 187
 Telemachos 16
 Tešub 255
 Thales 113, 261, 287, 296
 Theia 74, 295f.
 Themis 42, 48
 Theseus 296

Namenregister

- Thoas (bei Goethe) 45
 Typhon 144, 152
- Uranos 241, 254-257
 Usener, H. 207, 210
- Vergil 54, 56, 58
 Viardot, P. 55
 Vico, G. 181, 194f., 263
 Victoria 261, 287
 Vossler 184
- Wagner, R. 72, 160, 163, 168, 171, 174, 177, 185f., 198, 201
 Welcker 207
- Wilhelm, R. 221-229
 Winckelmann 63ff., 79, 106, 115, 161, 305
 Wissowa, G. 235
 Wolf, H. 223f.
- Xenophanes 269
 Xenophon 106
 Xerxes 189
- Zarathustra 202
 Zervan Akarana 258
 Zeus 60, 83-86, 91f., 97, 104f., 114, 125, 128, 135f., 138, 140, 142-145, 218, 243, 245, 254f., 266, 278