

Zur Sicht auf die Welt der Götter und des Menschen in der griechischen Mythologie

(H. Gebauer)

Die griechische Geschichte wird in der Regel in drei Perioden eingeteilt: die archaische, die klassische und die hellenistische Zeit.

Die **archaische Periode** umfasst die Zeit zwischen Homer und dem Konflikt der Griechen mit den Persern (ca. 750 bis 500 v.u.Z.). Es ist die Zeit der Gründung der griechischen Kolonien an den Küsten Unteritaliens, Siziliens, der heutigen französischen und nordspanischen Mittelmeerküste, an der Nord- und Ostküste der Ägäis sowie an den Küsten des Schwarzen Meeres. In dieser Zeit entwickeln die Griechen ein zweites Mal eine Schrift, indem sie die phönizischen Schriftzeichen für ihren eigenen Gebrauch umformen. Die Geldwirtschaft bildet sich heraus und Griechenland rutscht immer tiefer in die sogenannte Agrarkrise. Vor allem die Kleinbauern verschulden sich und geraten in die soziale Abhängigkeit ihrer Gläubiger, die sogenannte Schuldknechtschaft. Vielerorts kommt es zu bürgerkriegsähnlichen Konflikten. Die Kolonisierung ist für viele von daher die letzte Rettung. Geistesgeschichtlich ist diese Zeit geprägt insbesondere durch die großen mythologischen Dichtungen von Homer (um 750 v.u.Z. – Ilias, ca. 730, Odyssee, ca. 700) und Hesiod (um 700 v.u.Z. – Theogonie, Werke und Tage), durch die Lyrik (Solon, Sappho etc.) und durch die verschiedenen Spielarten der sogenannten vorsokratischen Philosophie.

Die **klassische Periode** wird eingeleitet durch die Perserkriege von 500 bis 479 v.u.Z., in deren Ergebnis die persischen Expansionsbestrebungen abgewehrt werden. Damit wird die politische und geistige Freiheit der Griechen gerettet und die Entfaltung der griechischen Kultur auf der Grundlage eines neuen Selbstbewusstseins ermöglicht. Es ist die Zeit der Vollendung der griechischen Demokratie (insb. in Athen), der Kämpfe um die Hegemonie in Griechenland zwischen Athen und Sparta. Geistesgeschichtlich erhält diese Periode ihre Prägung durch die Philosophieströmungen in Athen (Sophistik, Sokrates, Platon, Aristoteles), durch das Drama (Aischylos (525-456), Sophokles (497-406), Euripides (480-406)), die Geschichtsschreibung (Herodot von Halikarnassos (484-425), Thukydides (460-396), Xenophon (430-354) und nicht zuletzt durch die Leistungen in der Architektur (Tempel des Zeus in Olympia, Tempel der Athene (Parthenon) auf der Akropolis) und der Bildhauerkunst (Polyklet – Doryphoros=Speerträger).

Die **hellenistische Periode** beginnt mit dem Weltreich Alexanders. Es ist die Zeit der Diadochenherrschaft nach Alexanders frühem Tod (13. Juni 323 in Babylon an einem Fieber). In den Machtkämpfen nach Alexanders Tod bilden sich die Diadochenreiche heraus

(Reich des Seleukos – Vorderasien teilweise bis Indien, Reich des Ptolemaios – Ägypten, Reich des Antigonos – von Griechenland bis Naher Osten). Es ist die Zeit der Ausbreitung der griechischen Kultur zu einer Weltkultur. Die Wissenschaften differenzieren sich zunehmend (Mathematik: Euklid (um 300) – Lehrbuch der Geometrie, Archimedes von Syrakus (280-212) – Verknüpfung von Mechanik und Mathematik; Astronomie: Aristarch von Samos (320-250) – heliozentrisches Weltbild; Geographie: Eratosthenes von Kyrene (280-200) – Erdmessung (Kugelgestalt der Erde)). Die Philosophieentwicklung wird geprägt durch die akademischen Schulen der aristotelischen und platonischen Philosophie, durch die Stoa, den Epikureismus und den Skeptizismus.

Zur Besonderheit der griechischen Religion bzw. griechischer Mythologie

Wie hinlänglich bekannt, ist die Philosophie und sind mit ihr die Wissenschaften (wie übrigens auch die Dramatik) dem antiken griechischen Denken entwachsen. Es gibt nicht wenige Historiker, Philologen und Philosophen, die die Wurzeln hierfür schon in der griechischen Mythologie und damit in der spezifisch griechischen Religion vermuten. Mitunter wird hierbei der Mythos als Dichtung strikt von der Religion als Kult unterschieden. (vgl. Vernant 1995) Ich folge eher der Ansicht von Vernant, der die griechische Religion zwar nicht auf die Mythen reduziert, in diesen aber einen entscheidenden Bestandteil der griechischen Religion, näherhin des religiösen Selbstbewusstseins, der Griechen sieht und dies in dem Gesamtspektrum von Mythos, Kult und Bildnis. Es gehört geradezu zu den Besonderheiten religiösen Fühlens und Denkens der Griechen, dass sie zu ihrem Pantheon neben dem religiösen nicht nur ein ethisch-moralisches, sondern auch ein ästhetisches Verhältnis aufbauen.

Mario Vegetti sieht das Göttliche, das Heilige als Bestandteil des alltäglichen Lebens der Griechen. (Vegetti 1996, S. 295) In diesem Zusammenhang wird gern der dem Thales zugeschriebene Verweis darauf, dass alles voll von Göttern sei, zitiert (Pleger 1991, S.60) oder der Bericht von Aristoteles über Heraklit, der „seine Gäste, die zögernd innehalten, als sie beim Eintreten sahen, daß er sich am Küchenofen wärmte, aufforderte, ohne Zögern das Haus zu betreten: ‚Auch hier‘, sagt er, ‚sind Götter.““ (Vegetti 1996, S. 295)

Die griechischen Götter sind allgegenwärtig, allgegenwärtig aber auf einer anderen Art als die Götter der großen monotheistischen Religionen. Letztere sind als transzendente Wesen aller möglichen Gegenwart vorausgesetzt und damit jeder konkreten Gegenwart entrückt. Die griechischen Götter sind insofern allgegenwärtig als sie täglich gegenwärtig sind. „Die Gottheit wird nicht als unerreichbar und unzugänglich erfahren; vielmehr ist gleichsam jeder bedeutendere Augenblick des privaten und sozialen Lebens durch den Kontakt mit den

Göttern gekennzeichnet. Die Götter begegnen in Bildern, den ihnen geweihten Kult-handlungen und den Geschichten, die man sich in der Familie und in der Öffentlichkeit von ihnen erzählt und in denen man in ereignisreichen Fabeln Sinnbilder der menschlichen Existenz entwirft. So häufig stößt man auf sie, daß die Frage, weshalb die Griechen an ihre Gottheiten glaubten, falsch gestellt erscheint, denn nicht an sie zu glauben hätte die Preisgabe eines großen Teils dessen bedeutet, was das Alltagsleben der alten Griechen ausmachte.“ (Vegetti 1996, S. 295f.)

Wenn es gilt, Besonderheiten der griechischen Religion herauszuarbeiten, so muss festgehalten werden, dass die Götter des griechischen Pantheons als Garant und Bestandteil der natürlichen und sozialen Ordnung erfahren wurden. Hierbei handelt es sich um eine Ordnung, die nicht von Anfang an bestanden hat, sondern die erst mit dem „Aufstieg des Zeus zum König der Götter“ (Vegetti 1996, S. 309) hergestellt wurde.

Zeus setzte „einer Götterdynastie ein Ende, deren Ursprünge in nächtlichem Dunkel und Chaos lagen und die in Kronos, dem Vater des Zeus, der seine eigenen Kinder zu verschlingen pflegte, ihren Höhepunkt fand. Zeus, der dank der Schlaueit seiner Mutter Rhea davor bewahrt wurde, der Wut des Vaters anheimzufallen, stürzte Kronos und wurde König der Götter. Die endgültige Durchsetzung ihrer Macht gelang der neuen, olympischen Götterdynastie durch den Sieg des Zeus im Kampf gegen die Titanen, chthonische, primitive Gottheiten, die zur chaotischen Welt des Kronos gehörten. Mit dem Aufstieg des Zeus zum König der Götter wurde endlich eine klare Trennung zwischen Himmel und Erde, Licht und Dunkel geschaffen und die friedliche Aufeinanderfolge der Generationen gesichert.“ (Vegetti 1996, S. 309)

Im Zentrum dieser Göttergeschichte steht die Dichotomie von Chaos und Ordnung. Diese Dichotomie steckt Horizonte ab, in deren Grenzen sich nicht nur antikes Denken bewegt. Sie ist von grundlegender Bedeutung für Weltbildentwürfe über die gesamte Geistesgeschichte hinweg. Noch heute wird mit dem Konzept des deterministischen Chaos versucht, Chaos und Ordnung zu einer Synthese zusammen zu führen. Sicher spiegelt sich in der griechischen Mythologie dabei auch die Situation der griechischen Gesellschaft, insbesondere auch in der archaischen Periode wieder. Der soziale Zusammenhalt war durch Kriege und innere Machtkämpfe ebenso wie durch die geographischen Besonderheiten in dem ägäischen Raum permanent gefährdet. Die griechischen Gemeinschaften befanden sich, wenn man so will, in beständiger Getriebenheit. Und je höher die Getriebenheit umso rigider sind die Strukturen, die in komplementärer Reaktion zu bilden man gezwungen ist. Dies führte eben auch dazu, dass die Mitgliedschaft im oder der Ausschluss aus dem Gemeinwesen zum existentiellen Fokus im Leben der Griechen wurde. Der Übergang vom

Kindesalter zum Erwachsenen galt als Übergang von der Natur zur Zivilisation. Deshalb hatten Initiationsriten eine zentrale Bedeutung. Die soziale Hierarchie stieg in Richtung "vollwertiges Mitglied des Gemeinwesens". Wer kein vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft war, hatte im Prinzip keine Rechte, sondern lediglich funktionale Bedeutung (wie materielle Güter der Natur). Das Leben war im Wesentlichen darauf ausgerichtet, die Gemeinschaft der vollwertigen Bürger bzw. Aristokraten, die permanent gefährdet schien, zu sichern. Von daher hatte innerhalb dieser das Ethos des rechten Maßes eine zentrale regulative Bedeutung. Also Getriebenheit fordert zur Musterbildung heraus. In einer getriebenen Situation formen sich verschiedene Handlungstypen, die zunächst miteinander konkurrieren bis sich ein Muster durchsetzt und die anderen „versklavt“, wie Hermann Haken es nennt. So auch schafft Zeus seine olympische Ordnung:

- „*Zeus* verkörpert den Grundsatz der Rechtshoheit; er vereinigt in sich Kraft und Gerechtigkeit und wirkt aufgrund seiner überragenden Macht als Garant der Ordnung der Welt und der Gesellschaft.“ (Vegetti 1996, S. 309)
- „*Hera*, die Gemahlin des Zeus, Beschützerin der rechtmäßigen Ehe, jener Verbindung, durch welche legitime Nachkommen hervorgebracht werden konnten, steht in engem Zusammenhang mit der Existenz der menschlichen Gesellschaft und Zivilisation, denn sie sorgt dafür, daß die Menschen nicht wieder in den Zustand der Wildheit zurückfallen.“ (Vegetti 1996, S. 309f.)¹
- *Poseidon*, Bruder des Zeus, besitzt als „eine furchterregende Gottheit“ die „Macht über die Abgründe des Meeres und den unterirdischen Bereich, weshalb er als Herr über die Stürme und das Erdbeben erscheint.“ (Vegetti 1996, S. 310)
- *Athene*, des Zeus liebstes Kind, galt als „Verwahrerin der praktischen Intelligenz“ und war zugleich Schutzgöttin Athens. (Vegetti 1996, S. 310)
- „*Apollon*, der große Sonnengott (anfangs galt er überdies als Kriegsgott), entwickelte sich im Laufe der Zeit mehr und mehr zum Gott des Lichts, zum Reiniger und Heiler. Da er die Weisheit besaß und die Zukunft kannte, stand er an der Spitze der großen Heiligtümer, welche Orakel beherbergten, wie etwa Delphi. Da er mit Musik und Poesie, das heißt dem Bereich der Kultur, in Zusammenhang gebracht wurde, der für die Griechen von so großer Bedeutung war, und überdies als Garant der Harmonie, Schönheit und der – ästhetisch definierten – Ordnung der Welt galt, blieb Apollon die ‚philosophische‘ Gottheit *per excellence*.“ (Vegetti 1996, S. 310f.)
- *Artemis*, Zwillingschwester des Apollon, ist die Göttin der Jagd. (Vegetti 1996, S. 311)
- *Aphrodite*, die Göttin der Liebe und der Zeugung, symbolisiert im Unterschied zu Hera die „unkontrollierbare(n) Urkraft der Sexualität“. (Vegetti 1996, S. 312)

¹ Hervorhebungen in kursiver Schrift H.G.

- „Die Göttin *Demeter* steht für die Fruchtbarkeit der Erde und die Kreisläufe der Natur ...“ (Vegetti 1996, S. 312)
- *Hermes* verkörpert „die Figur des Boten und Reisenden“. Als Gott der Wege übermittelt er die Botschaften der Götter und „hat die Aufgabe, die Seelen der Verstorbenen ins Jenseits zu geleiten.“ Als „Gott des Handels und der Kultur“ sorgt er für Verständigung auch zwischen den Menschen. (Vegetti 1996, S. 312)
- *Hephaistos* ist Gott des Handwerks, dessen Macht „an geschlossene Räume wie Werkstatt und Schmiede gebunden ist. Er ist Ausdruck der Verwandlungs- und Schöpferkraft der Technik“ (Vegetti 1996, S. 312)
- *Ares* ist der Furcht einflößende, rasende Kriegsgott, getrieben durch „unkontrollierbaren Tötungsdrang“. (Vegetti 1996, S.313)

„Als das alte Götteruniversum mit seinen Erzählungen, seinen Figuren und Bildern sich als unzureichend erwies, um den zunehmend komplexer werdenden sozialen Erfahrungen Ausdruck zu verleihen, wurden neue Gestalten hinzugefügt, die nicht aus der Welt der mythischen Erzählungen, sondern direkt von abstrakten Begriffen hergeleitet waren und auf der Sublimierung von Werten und Problemen der neuen Gesellschaft beruhten. So treten Gottheiten in Erscheinung wie *Dike*, die Göttin der vergeltenden Gerechtigkeit, die als Tochter des Zeus betrachtet wird (wodurch zum Ausdruck gebracht werden soll, daß der König der Götter unmittelbar an der Wahrung der ethischen und politischen Werte des sozialen Zusammenlebens beteiligt ist), oder *Eirene*, die Friedensgöttin, in der sich das Bedürfnis nach Harmonie innerhalb und außerhalb der Polis manifestiert. Später kam auch *Tyche*, die Glücksgöttin hinzu, deren Kult in hellenistischer Zeit angesichts des weit verbreiteten Gefühls persönlicher wie kollektiver Unsicherheit große Bedeutung erlangen sollte.“ (Vegetti 1996, S. 313)

Insgesamt also kann man davon ausgehen, dass die Götter *Ordnung stiftende und erhaltende Mächte* sind. Wolfgang Schadewaldt schreibt hierzu: „Ich habe mich ein Leben lang damit herumgeschlagen, daß man das griechische Wort *theós* oder *daimon* nicht mit >Gott< übersetzen kann, weil unsere Vorstellung so vom christlichen Gottesbegriff geprägt ist, daß wir immer wieder unwillkürlich diese Vorstellungen auf die vorchristliche Welt rückübertragen und uns damit das Verständnis erschweren, etwa bei dem oft grausamen Handeln griechischer Götter, die nicht grundgütig sind, allwissend und allmächtig, sondern die auch irren können und deren Wirken nicht immer unseren Vorstellungen vom Göttlichen entspricht. So habe ich mich entschlossen, statt von >Göttern< lieber von >Mächten< zu sprechen. Alles, was mächtig ist, tragend, fruchtbar, groß, in das unser Leben eingeordnet ist

und das als Macht auch gefährlich sein kann – all das sind >Götter<.“ (Schadewaldt 1995, S. 88)

Die Götter stehen für Mächte, denen der Mensch ausgesetzt ist, denen der äußeren Natur ebenso wie der inneren. „Ich hatte gemeint, man sollte statt von Göttern, lieber von Mächten sprechen, Mächten, die so mannigfaltig sind, daß sie uns sowohl in der Natur begegnen wie andererseits auch in uns selbst, psychisch, worunter der Grieche nichts >bloß< Innerliches versteht, sondern reale Gewalten, die sich unserer bemächtigen; was wir abgeblaßt als Affekte kennen. Und schließlich gibt es diejenigen Mächte, die als Ordner und Bewahrer und Verbürger in der Gesellschaft auftreten. All diese Mächte sind es, die dem Menschen begegnen und die er teilweise benennen kann aus der Tradition, teilweise auch nicht, so daß er sie neu benennen muß, und dazu kommen die sogenannten Augenblicksgötter. Es ist übrigens sehr interessant, daß die Religionsgeschichte dann in der Zeit der Aufklärung im fünften Jahrhundert so weitergeht, daß die Zersetzung der Religion sich vor allem bezieht auf die Götter als Ordnungsgewalten, aber nicht als Mächte. An diesen Mächten ist nie gezweifelt worden; man denke etwa an die >Bakchen< des Euripides, wo sich zwar keine Ordnungsgewalt, aber doch eine unerhörte Macht in Dionysos manifestiert.“ (Schadewaldt 1995, S. 92f.)

Die Götter sind alles, was Macht hat über den Menschen. Und der Mächte gibt es viele. So viele, dass sie sich nicht nur einfach ergänzen, sondern auch miteinander konkurrieren. Um ihre Macht geltend machen zu können, müssen sie im Kampf sich stellen, sich häufig auch der List bedienen, miteinander verhandeln usw. Dabei können sie Unrecht tun, können sie irren. Sie sind also weder allmächtig noch allwissend. Sie haben die große und die kleine Weltordnung mithin nicht nur geschaffen, sie können sie auch verletzen. Stets sind sie also gezwungen, die bestehende Ordnung zu gewährleisten bzw. wiederherzustellen. Mit anderen Worten: Die bestehende Ordnung ist auch den Göttern als Satzung, als Gesetz vorgegeben. Auch die Götter sind der Ordnung, die sie einst selbst schufen, unterworfen und insofern eben auch Bestandteil des Kosmos.

Bruno Snell hat dies, wie ich meine, sehr überzeugend herausgearbeitet. „Die Götter der Griechen gehören zur natürlichen Ordnung der Welt.“ (Snell 1993, S. 31) Beleg hierfür ist, dass die Griechen als Zeichen göttlicher Unterstützung keine widernatürlichen Erscheinungen erbitten, wie dies z.B. im Judentum bzw. im Christentum der Fall ist.

„Den Griechen wäre es sonderbar, wie etwa Gideon im Buch der Richter (6,36-40) mit seinem Gott verhandelt: Gideon will gegen die Midjaniten ziehen und bittet Gott um ein Zeichen, daß er ihn schützen wird: er will ein Fell auf die Tenne legen und am nächsten Morgen soll das Fell feucht von Tau sein, die Tenne rings umher aber trocken. Das soll zum Beweis dienen, daß Gott ihn nicht vergißt. Gott erhört Gideon auch und tut was er fordert.“

Aber Gideon bittet Gott noch einmal: diesmal soll gerade umgekehrt das Fell trocken sein, aber die Tenne feucht. Gottes Gnade erweist sich dadurch, daß er die natürliche Ordnung der Dinge aufhebt; vor Gott ist kein Ding unmöglich. Auch in der griechischen Sage kommt es vor, daß Helden um ein sichtbares Zeichen göttlichen Beistandes bitten, aber solche Zeichen sind dann ein Blitz, ein vorüberfliegender Vogel, ein Niesen – lauter Dinge, von denen nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit nicht angenommen werden kann, daß sie gerade im gewünschten Augenblick eintreten, die aber, wie man immer sagen könnte, durch glücklichen Zufall ... geschehen sein mögen, daß aber der Betende geradezu darauf besteht, daß das Natürliche sich umkehrt, wie Gideon es verlangt, und daß an dem Paradoxen sich der Glaube aufrichtet, gibt es nicht bei den Griechen; das angeblich tertullianische ‚*credo quia absurdum*‘ ist nicht griechisch, ist vielmehr geradezu Polemik gegen die griechischheidnische Meinung; nach klassisch-griechischer Vorstellung sind die Götter selbst der Ordnung des Kosmos unterworfen.“ (Snell 1993, 34)

„Die griechische Gottheit kann auch nicht aus dem Nichts etwas erschaffen“, wie Snell bemerkt, „sie kann nur erfinden oder verwandeln. Fast kann man sagen, das Übernatürliche vollzieht sich ... nach fester Ordnung. Es lassen sich geradezu Regeln angeben, nach denen die Götter sich einmischen in das irdische Treiben ...“ (Snell 1993, S. 34)

Es ist wohl auch dieser in der griechischen Mythologie unterstellte Ordnungsbegriff, der die Entstehung der Philosophie und damit der rationalen Weltansicht als relativ bruchlos aus dem religiösen Selbstbewusstsein der Griechen hervorgegangen erscheinen lässt. Philosophie kann relativ problemlos als Thematisierung der im Mythos unterstellten Vorstellung von Ordnung verstanden werden. Der Übergang vom Mythos zum Logos ist von daher so rätselhaft nicht.

Es ist also eine Eigentümlichkeit der griechischen Religion, dass die Götter als Hüter, zugleich aber auch als Bestandteil der Weltordnung erscheinen. Als weitere Besonderheit ist hervorzuheben, dass sich die griechische Religion auf keine den Glaubensinhalt setzende „positive“ Offenbarung stützt, die den Menschen direkt von der Gottheit vermittelt worden wäre. Sie kennt deshalb, anders als die großen monotheistischen Religionen des Mittelmeerraumes, auch keinen Propheten als Religionsstifter und besitzt kein heiliges Buch, in dem die offenbarten Wahrheiten festgehalten wären und das die Grundlage eines theologischen Systems bilden könnte.“ (Vegetti 1996, S. 296f.) Dies hat zur Folge, dass es auch „nie eine Kaste professioneller Priester gegeben“ hat; „der Zugang zu priesterlichen Ämtern war grundsätzlich jedem Bürger offen. Ebenso wenig gab es eine umfassende, vereinigte Kirche im Sinne eines hierarchischen und von den übrigen gesellschaftlichen Institutionen unabhängigen Apparats, der berechtigt gewesen wäre, die religiösen

Wahrheiten auszulegen und die Ausübung des Kultes zu leiten und zu überwachen. Auch Dogmen, für deren Einhaltung man hätte sorgen müssen, gab es nicht, so daß auch die Figur des Ungläubigen und Ketzers, der die Glaubenssätze nicht beachtete, unbekannt war.“ (Vegetti 1996, S. 297)

Die Prozesse gegen die sogenannten Gottesleugner, wie Anaxagoras (440 v.u.Z.) und Sokrates (399 v.u.Z.) widersprechen nach Ansicht von Snell dieser Feststellung nicht. Die gerichtliche Verfolgung von sogenannten Gottlosen gab es nur in einer kurzen Zeitspanne (von ca. 30 Jahren) – vom Anfang des Peloponnesischen Krieges (jener zwischen Sparta und Athen) bis zum Ende des 5. Jahrhunderts. „Diese Prozesse führt nicht die jugendliche Intoleranz einer kräftigen und selbstbewußten Religiosität, sondern die Nervosität, zu der die Verteidigung eines verlorenen Postens aufreizt. Für den Glauben der noch einheitlich frommen Zeit sagen sie nichts aus. Auch geht es nicht um eine Frage des ‚Glaubens‘ wie in christlichen Ketzerprozessen.“ (Snell 1993, S.32) Es waren im Prinzip politische Prozesse. Der Prozess gegen Anaxagoras sollte Perikles treffen. „Sokrates war ein wichtiges Mitglied der Gruppe der Oligarchen um Kritias, der mit seinem Staatsstreich im Jahre 404 die athenische Demokratie in Gefahr gebracht hatte.“ (Vegetti 1996, S. 331) Zur Legitimation dieser Prozesse wurde das Verständnis von Asebie, des Frevels gegen die Götter, umgedeutet. Ursprünglich machte sich dieses Frevels schuldig, wer die offiziellen Kulte nicht einhielt, Weihgeschenke stahl, Götterstatuen beschädigte etc. Sokrates hingegen wurde als Gottesleugner verurteilt. Er würde das Dasein der Götter bestreiten und wolle neue Dämonen einführen. (Der Gedanke, die Götter könnten nicht existieren wurde überhaupt erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts geäußert, konnte die alten religiösen Überzeugungen mithin nicht berühren.)

Das Gesetz schrieb vor, die Götter zu achten, keinen Religionsfrevel zu begehen und an „den offiziellen Begehungen des Kultes teilzunehmen.“ (Snell 1993, S. 33) Entsprechend haben die Verteidiger des Sokrates auch darauf verwiesen, dass er stets die üblichen Opfer dargebracht habe. „Diese Vorschriften, die für die Zeit eines ursprünglichen religiösen Lebens in Griechenland galten, gehen also nicht auf Gesinnungen, ja auch nicht auf Lehrmeinungen, Dogmen und dergleichen. Nur in einer kurzen Zeit, während die Aufklärung durch Philosophie die feste Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu zerstören schien, hat man, und zwar nur in Athen Gottesleugner verfolgt. Aber um sie zu bestrafen, hat man ohne es zu merken, einem Wort des alten Gesetzes einen Sinn untergeschoben, den es ursprünglich gar nicht hatte ...“ (Snell 1993, S. 33)

„‘An die Götter zu glauben‘ war ... weniger ein persönlicher Akt der Glaubens- oder Ehrfurchtsbezeugung, sondern vielmehr Ausdruck des Gefühls der Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft und deshalb letztendlich gleichbedeutend damit, ein guter Bürger Athens, Spartas usw. zu sein.“ (Vegetti 1996, S. 331)

Die Ablehnung bzw. Bekämpfung religiöser Sekten erwuchs aus eben jener Motivation, die politische Ordnung zu schützen. Dies betraf sowohl die Orphiker als auch die Pythagoreer. (vgl. Vegetti 1996, S. 330) „Noch einmal hören wir in der späten Antike von religiöser Unduldsamkeit und von religiösen Prozessen: bei den Verfolgungen der Christen. Aber da spielt auf heidnischer Seite nicht der Glaube eine Rolle, sondern die Christen wurden verfolgt, weil sie an den offiziellen Kulte nicht teilnehmen wollten, vor allem nicht an dem des römischen Kaisers, also den Staatszeremonien. Nie wird von den Christen verlangt, ihren Glauben abzuschwören, sondern nur, die vorgeschriebenen Kulthandlungen auszuführen. Die Christen aber weigern sich, weil für sie die Religion Sache des Glaubens und der Gesinnung ist.“ (Snell 1993, S.33)

„Die Zusammenstellung all der Aspekte, die in den Glaubensvorstellungen der Griechen nicht vorhanden waren, zeigt, daß sich nur schwerlich positiv von einer griechischen ‚Religion‘ sprechen läßt, zumindest wenn man den Terminus so versteht, wie er in bezug auf die monotheistischen Glaubensvorstellungen gewöhnlich verwendet wird. Auch ein Wort, das inhaltlich dem Begriff ‚Religion‘ entspräche, fehlt im Griechischen. Am nächsten kommt ihm der Terminus *eusebeia*, der von dem Priester Euthyphron, dem Protagonisten von Platons gleichnamigen Dialog, definiert wird als ‚die Pflege (*therapeia*) der Götter‘. (Platon, *Euthyphron*, 12e)

Religiös zu sein bedeutete demnach, jeweils zur gegebenen Zeit die Kulthandlungen auszuführen, in welchen die Menschen ihre Achtung vor den Göttern bezeugten und ihnen die gebührenden Zeichen der Ehrfurcht und Ehrerbietung darbrachten, die vor allem in Opfer- und Weihgaben bestanden. Auch das griechische Äquivalent für das Wort ‚Glaube‘ hat eine ähnlich schwache Bedeutung.

Der Ausdruck ‚an die Götter glauben‘ (*nomizein zous theous*) bedeutete in der Gemeinsprache nicht, wie in der späteren, zur Reife gelangten Sprache der Philosophie, daß man von der Existenz der Götter überzeugt war, sondern daß man die Gottheit durch Kulthandlungen ehrte und ihr Respekt bezeugte. *Nomizein* dürfte demnach im wesentlichen als gleichbedeutend mit *therapeuein*, ‚die der Gottheit gebührenden Riten ausführen‘, aufgefaßt werden.

Der Kern dessen, was das Verhältnis zwischen den Menschen und den Göttern, die Religion und den ‚Glauben‘ der Griechen ausmachte, scheint demnach in der Ausübung der überlieferten Riten und Kulthandlungen zu liegen.“ (Vegetti 1996, S. 297f.)

Zum Menschenbild in der griechischen Mythologie

Die Quellen einer solchen Erörterung können natürlich nur die Werke der großen Dichter sein – also die „Ilias“ und die „Odyssee“ des Homer sowie Hesiods „Theogonie“ und „Werke und Tage“.

„Den Rahmen der Epen Homers steckte ein Kreis von Sagen, die den Überfall der Griechen des Festlandes auf das kleinasiatische Troja, die Zerstörung der Stadt und die Heimkehr der siegreichen Helden behandelten. Die Ilias singt vom Zorn des Helden Achill im zehnten Kriegsjahr und dem Tod seines Gegners, des Fürsten Hektor. Die Odyssee verfolgt die Abenteuer des Helden Odysseus, den es nach dem Untergang Trojas nach Westen verschlug, und der erst nach zehnjähriger Irrfahrt seine Heimat in Ithaka erreichte, wo eine ungestüme Schar von Freiern die Hand seiner Frau Penelope und mit ihr den Besitz des Odysseus begehrte.“ (Dahlheim 1994, S. 95)

Die Ilias, die das Material für die nachfolgenden Überlegungen bildet, handelt im zehnten Jahr des Krieges, der mit der Zerstörung Trojas endete. Anlass für diesen Krieg war die schöne Helena, Tochter des Zeus. Sie war der Werbung des Paris, des trojanischen Prinzen, erlegen und diesem nach Troja gefolgt. Ihr Gatte, Menelaos, König Spartas, zog daraufhin mit seinem Bruder Agamemnon gegen Troja in den Krieg.

Der tragische Held dieses Epos ist Achill, dem Heer des Agamemnon zugehörig. Er ist der Sohn der Meeresgöttin Thetis, die ihm einst vorausgesagt hatte, zwischen zwei Schicksalen wählen zu müssen. „Entweder jung vor Troja zu sterben und dabei immerwährenden Ruhm zu gewinnen, oder aber zuhause ein langes, aber unrühmliches Leben zu genießen.“ (Dahlheim 1995, S. 97) Diese >>Wahl<< war also keine Wahl zwischen gleichwertigen Alternativen, sondern eine Wahl zwischen Ruhm und Schande, also angesichts der griechischen Ruhmsucht eigentlich keine Wahl. Achill wählt natürlich den Weg des Ruhmes. Das eigentliche Thema der Ilias aber ist nicht der Kampf gegen die Trojaner. Es ist die Geschichte des Zorns Achills, erwachsen einer Demütigung, die er durch Agamemnon erfuhr.

Im ersten Gesang wird dargestellt, wie der Konflikt zwischen Agamemnon und Achilleus, die mit ihren Heeren Troja belagern, entsteht und des Letzteren Groll sich so verhängnisvoll zu entfalten beginnt. „Den Zorn singe, Göttin“ (Ilias 1, 1) Agamemnon hatte dereinst als Ehr Geschenk die Tochter des Priesters Chryses erhalten. Als Letzterer sie einlösen will, wird er von Agamemnon beleidigt und fortgeschickt. Chryses führt Klage gegenüber Apollon, woraufhin dieser, Agamemnon zu strafen, eine Tod bringende Krankheit über das Heer schickt. Ein Seher offenbart dem Achilleus den Grund des Sterbens. Achill beruft eine

Heeresversammlung ein und fordert, dem Begehren des Chryses zu entsprechen. Um Apollon zu beschwichtigen, willigt Agamemnon ein, nimmt als Ausgleich jedoch dem Achill dessen Ehrgehalt, die Briseis. Achill zieht sich im Zorn vom Kampf zurück, beklagt sich bei seiner Mutter, Thetis, des Poseidon Tochter. Thetis geht zu Zeus, ihn um eine Niederlage der Achaier zu bitten, bis diese sich gezwungen sehen würden, Achill zu rufen und damit seine Ehre wieder herzustellen. Zeus entspricht ihrer Bitte und gerät darüber in Streit mit Hera, die um das Leben vieler Achaier fürchtet, verbietet ihr jedoch letztlich – in patriarchalischer Manier – das Wort. Achill bleibt dem Kampf fern und schickt damit unzählige Helden in den Tod und auch seinen Freund Patroklos, der an seiner Statt gegen Hektor, dem Sohn des Priamos, des Königs der Trojer, kämpfen muss und unterliegt. „Reue und der Wunsch nach Rache treiben ihn zurück in die Schlacht, wo er alle Gegner und schließlich auch Hektor niederwirft und im Augenblick des Triumphes den vor ihm Sterbenden höhnisch zuruft, er, Achill, sei ein besserer Mensch als alle anderen. Den Fleck auf seiner Ehre jedoch kann er nicht mehr tilgen.“ (Dahlheim 1995, S. 97) Achilleus schleift den Leichnam Hektors, ihn zu entehren, allmorgendlich um das Grabmal des Patroklos. Nachdem die Götter eingreifen, kommt Achill zur Besinnung, lässt von seinem Zorn und übergibt Priamos Hektors Leichnam.

Des Menschen Teilhabe an der göttlichen Ordnung

Eine erste Eigentümlichkeit des homerischen Menschen kann man, bei aller gebotenen Vorsicht in der Interpretation, aus dem Verhältnis der Attribute menschlichen Handelns zu dem Handeln selbst erschließen. Denken wir an den Ausruf des Achill in seinem Streit mit Agamemnon:

„O mir! in Unverschämtheit Gehüllter! auf Vorteil Bedachter!“ (Ilias 1, 149) „... dir, du gewaltig Unverschämter! folgten wir, daß du dich freutest, um Ehre zu gewinnen dem Menelaos und dir“. (Ilias 1, 158/159)

Agamemnon zu Achill:

„Fahre nur ab, wenn der Mut dich drängt!“ (Ilias 1, 173)

Achills „Herz in der behaarten Brust erwog ihm zwiefach:/

Ob er, das scharfe Schwert gezogen von dem Schenkel,/ Die Männer aufjagte und den Atreus-Sohn erschlage,/ Oder Einhalt täte dem Zorn und zurückhalte den Mut.“ (Ilias 1, 190-192)

Der in der Brust drängende und zur Tat treibende Mut, ist eine immer wiederkehrende Wendung:

Diomedes zu Agamemnon Achill betreffend:

„Aber wahrhaftig! lassen wir ihn, ob er nun gehen wird/ Oder bleiben! Dann wird er wieder kämpfen, wenn ihm/ Der Mut in der Brust es befiehlt und ein Gott ihn antreibt!“
(Ilias 9, 701-703)

Dolon zu Hektor:

„Hektor! Mich treibt das Herz und der mannhafte Mut ...“ (Ilias 10, 319)

Odysseus zu den gefangenen Dolon:

„Fasse Mut! und dir soll nicht der Tod auf der Seele liegen!“ (Ilias 10, 383)

Nestor:

„Irre ich oder rede ich die Wahrheit? doch treibt mich der Mut.“ (Ilias 10, 534)

Diesen Attributen menschlichen Handelns – Unverschämtheit, Ehre, Mut, Zorn – wird offensichtlich eine eigenständige, eine gleichsam von dem konkreten menschlichen Tun unabhängige Existenz zugesprochen. Die Menschen sind nicht unverschämt, mutig, zornig, ehrbar, ihnen kommt in ihrem Handeln Unverschämtheit, Mut, Zorn, Ehrbarkeit zu oder auch nicht. Sie haben daran teil oder eben auch nicht.

Nestor, als er versucht, den Streit zu schlichten:

„Nein doch! wirklich, eine große Trauer kommt über die achaische Erde!“ (Ilias 1, 254)

Dem Wunsch der Thetis entsprechend sendet Zeus dem Agamemnon, um ihn in die Irre zu führen, einen „Unheilstraum“ (Ilias 2, 8), der den baldigen Fall Trojas verkündet. Nachdem die Führer den von Zeus gesandten Traum besprochen hatten, das Volk herbeigerufen wurde, machen sich im Volk Gerüchte breit.

„So kamen von denen viele Schwärme von den Schiffen und Hütten/ Vorn an dem tiefen Gestate in Reihen scharenweise/ Zur Versammlung. Und unter ihnen war Ossa, das Gerücht, entbrannt,/ Die sie zu gehen trieb, des Zeus Botin, und sie versammelten sich.“ (Ilias 2, 91-94)

Auch wenn es sich hier natürlich um die Sprache eines Dichters handelt, das, was aus heutiger Sicht Attribut menschlichen Handelns ist, galt in der griechischen Mythologie als Attribut einer Ordnung, die dem Menschen vorausgesetzt ist, einer Ordnung, die einerseits göttlichen Ursprungs ist, welcher andererseits aber, wie schon festgestellt, auch die Götter unterliegen.

Wenn im griechischen Mythos zwischen Göttern, Heroen und Menschen unterschieden wird, dann kommen die besagten Attribute jenen, angefangen von den Menschen und hin zu den Göttern, in einen sukzessive gesteigertem Maße zu. Selbst unter den Olympiern gibt es ein unterschiedliches Maß der Teilhabe. Hephaistos reagiert verärgert auf die Zurechtweisung der Hera durch Zeus im ersten Gesang, muss sich aber resignierend eingestehen, dass Zeus, sein Vater, „ja der bei weitem Stärkste“ ist. (Ilias 1, 581) Mithin: Die Kraft kommt den

Göttern in unterschiedlichem Maße zu. Sie sind also nicht nur die Herren von Mut, Scham, Zorn usw., die diese Eigenschaften nach eigenem Ratschluss verteilen, sondern haben zum anderen selbst auch nur teil an diesen.

Der tiefere Grund für diese Eigenheit des homerischen Menschen ist aus meiner Sicht im Weltbild Homers zu finden, in dem Verständnis der Welt als *Kosmos*, wobei das Wort „Kosmos“ bei Homer noch nicht vorkommt, wie Schadewaldt meint, die Vorstellung eines geordneten Weltganzen jedoch schon. (Schadewaldt 1995, S.60) „Der Begriff des Kosmos enthält immer eine Vorstellung der Geordnetheit, daß ein geheimes Ordnungsgefüge, das im Seienden selbst liegt und gleichsam die Natur eines jeden Dings ausmacht, aus ihm herausgestellt und sichtbar gemacht wird.“ (Schadewaldt 1995, S.81)

Die zentralen Dimensionen dieser Ordnung sind *arché* (Ursprung, Urgrund) und *telos* (Zweck, Intentionalität). Der Maßstab für das Werden und Wirken der Dinge in dieser Ordnung ist die *areté* (die Güte) bzw. das *ariston* (die beste Güte, das Beste, Schadewaldt spricht auch von Bestheit) (Schadewaldt 1995, S.75f), das Maß, in dem Anfang und Ende, *arché* und *telos*, sich treffen.

Von daher ist der Kosmos Inbegriff der besten Ordnung, ontische und normative Grundlage der *erga* (Werke). „Die Dinge werden bewertet nach ihrem *ergon*, ihrem ‚Werk‘, und das führt wieder auf den aristotelischen Begriff der *en-ergeia*. Nach diesem Am-Werk-Sein in höchster Form wird dann die Bezeichnung gebildet.“ (Schadewaldt 1995, S. 77)

Dieser Begriff des Werkes ist sehr interessant: Das Werk wird nicht nur einfach als Artefakt, als gegenständliches Produkt zielgerichteter Tätigkeit verstanden, nicht nur instrumentell. Es ist das Eingefügt-Sein in eine übergreifende Ordnung des Guten, des Funktionalen und des Schönen. Am-Werke-Sein heißt nicht nur Tun, sondern Wirken, Am-Besten-Wirken, im Tun in die Ordnung des jeweils Besten sich einfügen. Am Werke in diesem Sinne sind dabei alle Dinge. „Die Güte eines Messers etwa besteht darin, daß es einmal seine Funktion gut erfüllt, nämlich gut schneidet; daß es zweitens dauerhaft ist und nicht gleich zerbricht: das Substanzhafte neben dem Funktionalen; und dann kommt noch ein letztes hinzu: daß es auch gut aussieht, was in Richtung auf die Schönheit geht. In diesen drei Beziehungen zeigt sich die Wesenheit eines Dings in seiner Bestheit: in Bezug auf seine Funktion, in der Fähigkeit des Sich-Bewahrens und im äußeren Anblick.“ (Schadewaldt 1995, S.76)

Aus dieser Sicht erscheint Hesiods Epos „Werke und Tage“ in einem anderen Licht. Die landwirtschaftliche Arbeit ist nicht nur Arbeit in einem rein instrumentellen Sinn, sondern ein Wirtschaften im Sinne des Am-Werke-Seins, des Arbeitens an der besten Ordnung! Zu

bedenken ist aber auch die doppeldeutige Lesart des *metron ariston*. Es kann heißen: Das Maß, verstanden als das Maßvolle, das Gemäßigte, ist das Beste. Es kann aber auch heißen: Das Maß, verstanden als der Maßstab, ist das Beste (die Bestheit, wie Schadewaldt sagen würde). Vielleicht ist es beides in einem: Als Maßstab gilt dem Griechen immer das Beste. Das Beste aber ist für ihn stets das Maßvolle. Das Maßvolle ist als kosmisches Prinzip ja auch das Wohlgeordnete.

Zurück zu Homer: Aus dieser Sicht erfährt der Mensch seine Bewertung nicht nach dem Gesichtspunkt seiner subjektiven Individualität, sondern seiner objektivierbaren Teilhabe am Übergeordneten. Die „Bestheit ist als ein ganz hoher Charakterzug des jeweiligen Wesens zu verstehen. Die Griechen hatten ein außerordentliches Interesse am Normalen und Typischen, das sie gerade als charakteristisch verstanden. Man könnte darauf hinweisen, wie gering das Interesse Homers und überhaupt der Griechen ist an allem Ausgefallenen, dem Charakteristischen im Sinne des Individuellen, Einmaligen.“ (Schadewaldt 1995, S. 78f.) Das Individuum wird daran gemessen, wie gut es die übergeordnete allgemeine Norm erfüllt. Das Individuelle gerät in den Blick, wenn es atypisch ist, ‘keinen Ort’ (*atopos*) hat, z.B. häßlich und ungeheuerlich ist, wie die Satyrn oder Kentauren oder häßlich und genial wie Sokrates, an dem immer wieder seine Atopia hervorgehoben wurde. „Das alte Porträt ist sonst nicht individuell, sondern man suchte gerade das Überindividuelle herauszuarbeiten: bei einem Dichter das Dichtersein, bei einem Feldherrn das Feldherrnhafte. Auf Grabreliefs wird nicht gezeigt, wie der Mensch aussah, sondern hier erscheint der Jüngling als Jüngling, vielleicht mit einem Sportgerät in der Hand, das Kind als Kind mit einem Spielzeug, die Frau wie auf der Stele der Hegeso mit einer Dienerin, die vor ihr steht und ihr den Schmuckkasten hinhält.

Dies Interesse am Normalen, Normativen ist in Wahrheit das Interesse an dem im höchsten Grade selbsterfüllten Wesen. Man kann sagen, daß überall da, wo ein Ding oder Wesen sich in seiner ihm spezifisch zugeordneten Bestheit darstellt, es auch am meisten ‘es selbst’ ist. Wir haben den Ausdruck, daß jemand nach langem Training ‘in Form’ ist, d.h. in seiner Höchstform, was vielleicht die beste Übersetzung für *agathon* und *arete* ist. Das Selbst-Sein zeigt sich als Selbsterfüllung in der Bestheit, ebenso beim Messer wie bei dem Pferd - bei dem es differenzierter ist und auch Seelisches hinzukommt - und schließlich auch beim Menschen.“ (Schadewaldt 1995, S. 79f)

Die Menschen erscheinen bei Homer zum einen als durch die Götter gelenkte, durch diese mit bestimmten Gefühlen, Gedanken ausgestattete, wenn man so will, schlicht fremdgesteuerte Wesen, die sich aber zum anderen in ihrer Teilhabe an der höheren Ordnung selbst verwirklichen.

An einer Stelle wird bei Homer die Eigenverantwortung des Menschen hervorgehoben: in der Rede des Zeus zu Beginn der „Odyssee“:

„Ach, wie sehr nur schieben die Menschen den Göttern die
Schuld zu,
Sagen, von uns her kämen die Übel, aber sie selber
Schaffen sich - über das Los - noch Leiden durch eigene
Frevel.“
(Odyssee, 1, 32-36)

Aber auch diese Eigenverantwortung „definiert“ sich in Relation zu den kosmischen Mächten, als deren Verletzung.

Der Mächte und damit der Götter gibt es viele bei den Griechen. Vielfältig ist darum ihre Ordnung. Aus der sich daraus ergebenden mehr- bzw. vielfachen Teilhabe des Menschen an der jeweiligen Bestheit der kosmischen Ordnung ergibt sich sein mehrfach geteiltes Wesen. Obgleich Schadewaldt meint: „Vor allem aber wird man sagen müssen, daß die Bestheit, neben den vorhin genannten drei Funktionen, darin besteht, daß etwas sein jeweiliges Wesen in einer Totalität erfüllt“ (Schadewaldt 1995, S.80), und muß bedacht werden, dass Homer über eine Vorstellung der Zusammengehörigkeit dieser Teile, nicht aber über einen Begriff dieser Totalität verfügte.

Der „zergliederte Mensch“

Nach Bruno Snell ist in der Sprache des Homer „die Abstraktion unentwickelt“, während „im Konkret-Sinnlichen eine Fülle der Bezeichnungen vorhanden ist“ (Snell 1993, S.13) Von daher wird verständlich, daß sich die Vorstellung eines substantiell mit sich selbst identischen Menschen noch nicht gebildet hat. Es zeigt sich dies in den vielfältigen Begriffen von Körper und Geist. Homer verfügt noch nicht über einen abstrakten Begriff des Körpers. *Den Körper* als substanziellen Träger vielfältiger Eigenschaften gibt es für Homer offensichtlich noch nicht.

- Das Wort „Soma“(σωμα), welches später den Leib bezeichnet, ist „bei Homer nie auf den lebenden Menschen bezogen“; „es bedeutet die Leiche“ (Snell 1993, S.16)
- Demas (δεμας) bezeichnet den lebendigen Körper nur in bestimmten Fällen. „Es bedeutet ‘an Bau’, ‘an Gestalt’ und ist dadurch auf wenige Wendungen beschränkt, wie: klein oder groß sein, jemanden gleichen usw.“ (Snell 1993, S.16)

- „Gyia sind die Glieder, sofern sie durch Gelenke bewegt werden, Melea die Glieder, sofern sie durch Muskeln Kraft haben“ (Snell 1993, S.16)
- Chros (χρῶς) bezeichnet Haut als Oberfläche, als Grenze des Körpers.

„Uns geht es schwer ein, daß man einmal nicht den Körper oder Leib als solchen aufgefaßt und bezeichnet haben soll. Von den genannten Wendungen, die an Stelle der späteren Wörter Soma, Körper, Leib im Satzzusammenhang auftreten können, sind die pluralischen Gyia, Melea usw. die einzigen, die die Körperlichkeit des Körpers bezeichnen, denn Chros ist nur die Grenze des Körpers, und Demas bedeutet Wuchs, Bau und kommt nur im Akkusativ der Beziehung vor.

Daß der substantielle Körper des Menschen nicht als Einheit sondern als Vielheit begriffen wird, lehren uns auch die Menschendarstellungen der frühgriechischen Kunst. Den organisch-einheitlichen Körper, der in der Spannung von Tragendem und Lastendem, im Gegensatz von Stand- und Spielbein und in der Abhängigkeit aller Teile von solchem Kontrapost sichtbar wird, stellt erst die klassische Kunst des 5.Jhdt. dar. Vorher ist der Körper wirklich nur aufgebaut durch die Addition einzelner Teile ...“ (Snell 1993, S.17)

„Selbstverständlich haben die homerischen Menschen einen Körper gehabt wie die späteren Griechen auch, aber sie wußten ihn nicht ‚als‘ Körper, sondern nur als Summe von Gliedern. Man kann auch sagen, die homerischen Griechen hatten noch keinen Körper im prägnanten Sinn des Wortes: Körper (Soma) ist eine spätere Interpretation dessen, was ursprünglich als Melea oder Gyia aufgefaßt wurde, als ‚Glieder‘, - wie denn tatsächlich Homer immer wieder von den hurtigen Beinen, den sich regenden Knien und den kräftigen Armen spricht: diese Glieder sind ihm das Lebendige und in die Augen Fallende.

Entsprechendes gilt im Bereich von Geist und Seele, denn Geist-Körper, Leib-Seele sind Gegensatz-Begriffe, von denen jeder durch sein Oppositum bestimmt ist. Wo es keine Vorstellung vom Leib gibt, kann es auch keine von der Seele geben und umgekehrt. So hat denn Homer auch für „Seele“ oder „Geist“ kein eigentliches Wort. ψυχή (Psyche), das Wort für Seele im späteren Griechisch, hat mit der denkenden, fühlende Seele ursprünglich nichts zu tun. Bei Homer ist Psyche nur die Seele, insofern sie den Menschen ‚beseelt, d.h. am Leben hält.“ (Snell`1993, S.18)

Die Seele, das Geistige tritt bei Homer in dreifacher Gliederung auf:

1. Die Psyche (ψυχή) ist der Lebensodem, der mit dem Tod ausgehaucht wird und in den Hades fliegt. (etymologische Wurzel: ψυχεῖν hauchen) (Snell 1993, S.19)
2. Thymos (θυμός) charakterisiert das „Organ der Regung“, die Empfindung, das geistige Organ, das die körperlichen Regungen z.B. der Glieder verursacht. (Snell 1993, S.19) Der

Thymos kommt im Unterschied zur Psyche auch dem Tier zu. (Snell 1993, S.21) Er verläßt nach dem Tode ebenfalls den Körper, „was die Knochen und Glieder in Bewegung setzte, ging fort.“ (Snell 1993, S.20)

3. Nóos (νοός) ist „das, was die Vorstellungen bringt“. (Snell 1993, S.19) „Nóos gehört zu νοεῖν, und dies bedeutet ‘einsehen’, ‘durchschauen’, ja weithin läßt es sich mit ‘sehen’ übersetzen ...“ (Snell 1993, S. 22) „Es ist der Geist, sofern er klare Vorstellungen hat, also das Organ der Ein-Sicht ...“ (Snell 1993, S.22) Später bezeichnet Nóos die „Fähigkeit des Denkens, den Verstand“. (Snell 1993, S.23)

„Wollte ich genau sprechen, müßte ich sagen: das, was wir als Seele interpretieren, interpretiert der homerische Mensch so, daß drei Wesenheiten dort sind, die er nach Analogie von körperlichen Organen deutet.“ Gemeint sind die „Umschreibungen für Psyche, Nóos und Thymos als ‘Organe’ des Lebens, des Vorstellens und der geistigen Regung ...“ (Snell 1993, S.25)

Schadewaldt sieht „die platonische Dreiteilung der Seele schon bei Homer angelegt ...; wobei allerdings meist nur jeweils zwei Teile betont werden: der *thymós*, das Muthafte, und das logistische Element.“ (Schadewaldt, S.81)²

Ogleich ein integrativer Begriff von Seele fehlt, kann man davon ausgehen, dass die genannten Teile doch schon in einem gewissen Zusammenhang gesehen wurden. Im Treiben der Götter, ebenso wie in dem der Menschen sowie in ihrem Verhältnis zueinander vollzieht sich ein ständiges Wechselspiel zwischen spontanen Leidenschaften und mäßigender Vernunft. Als Achill „schon aus der Scheide zog das große Schwert, da kam Athene/ Vom Himmel herab“ (Ilias 1, 194/95) und hielt diesen zurück, von Hera geschickt aus Sorge. Zeus wird auch der „ratsinnende Zeus“ (Ilias 1, 175) genannt. Nicht selten nimmt Zeus gegenüber seiner Götterschar, nehmen die Götter gegenüber den Menschen und bei diesen die Erfahrenen die Position einer mäßigenden Weltklugheit ein, während der Mut, die Leidenschaft in der Brust sich regt.

Thymos und Nóos sind die wirkmächtigen seelischen Instanzen, erstere treibt und letztere mäßigt. Die Psyche hingegen ist der Lebensodem nicht im Sinne einer Kraft. Sie ist der Teil der Seele, der das Schicksal erleidet und damit bewahrt, darum ein Gut, das eigentliche Gut des Lebens, das des Schutzes, der Pflege bedarf.

² (Nachgewiesen worden sei dies von F. Dirlmeier, Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, WdF IX, Darmstadt 1968, 88f)

Literatur

WERNER DAHLHEIM, DIE GRIECHISCH-RÖMISCHE ANTIKE, BAND 1 GRIECHENLAND, PADERBORN 1995

HOMER, ILIAS (IN EINER ÜBERSETZUNG VON WOLFGANG SCHADEWALDT), FRANKFURT AM MAIN 1997

HOMER, ODYSSEE (ÜBERSETZT VON ROLAND HAMPE), STUTTGART 1979

WOLFGANG SCHADEWALDT, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt am Main 1995

BRUNO SNELL, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1993

MARIO VEGETTI, Der Mensch und die Götter, in: Jean-Pierre Vernant (Hrsg.), Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt am Main 1996, S. 295-333

JEAN-PIERRE VERNANT, Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt am Main 1995

Die Mysterienkulte

Die Mysterienkulte können als Komplement der offiziellen olympischen Religion verstanden werden. „Hades, der Gott der Unterwelt und der Toten, war für die Griechen ein Gott ohne Tempel und ohne Kult. Gerade dadurch, daß man Hades aus dem Bereich des Sichtbaren, der den olympischen Göttern vorbehalten war, entfernt und zusammen mit ihm die durch die Welt des Unsichtbaren, des Unsagbaren, des Verunreinigenden ausgelöste Furcht zu verbannen suchte, wurden andere Formen der Glaubensausübung notwendig, die sowohl an anderen Orten als auch auf andere Art und Weise vollzogen wurden als der öffentliche, am Tage ausgeübte Kult. Auf diese Weise entstand der Mysterienglaube (der terminus *mysteria* kommt von *mystes*, >>eingeweiht<<, und deutet darauf hin, daß diese Kulte geheim waren und daß diejenigen, die daran teilnahmen [die >>Eingeweihten<<], dazu verpflichtet wurden, Stillschweigen über die dabei vollzogenen Handlungen und dabei gesprochenen Worten zu bewahren).“ (Vegetti 1996, S. 317f.)

Gegenüber den die offizielle Gemeinschaftlichkeit regelnden staatlichen Kulturen, spiegeln die Mysterienkulte „die existentiellen Fragen, die mit der Angst vor dem Tode zusammenhängen, der Furcht vor dem Unsichtbaren und Unbekannten“ wieder, den in das Dunkle abgedrängten Bereich des persönlichen Einzelschicksals. (Vegetti 1996, S. 17) Sie stellen von daher eine komplementäre Reaktion auf die normative Kraft von Öffentlichkeit, Sozialität, Gemeinschaftlichkeit dar. Der Bereich der Mysterienkulte ist der apolitische existentielle Erfahrungsbereich.

Die bekanntesten sind die Eleusinischen Mysterien, in dessen Zentrum der Mythos von Demeter und Persephone stand. Aus der Verbindung mit Zeus hatte Demeter, Göttin der Fruchtbarkeit, eine Tochter Persephone. Hades entführte diese gewaltsam in die dunkle Unterwelt und machte sie zu seiner Gemahlin. Von Helios, dem Sonnengott, der alles sieht, den Aufenthalt erfahren, verließ Demeter den Olymp, zog sich in ihrem Schmerz in die Einsamkeit zurück. „Mißwuchs sandte sie zürnend über die Länder, alle Fruchtbarkeit ließ sie von der Erde verschwinden, so daß Hungersnot die Menschen bedrohte.“ (Carstensen 1959, S. 13) Zeus sah sich genötigt, dem Bruder die Rückgabe von Persephone zu gebieten. Dieser entließ Persephone, hatte sie aber zuvor vom Granatapfel kosten lassen. Wer von diesem etwas aß, war der Liebe verfallen. „Und so weilte Demeters Tochter nun nach dem Willen des Zeus zwei Drittel eines jeden Jahreslaufes, in der Zeit des Blühens und Reifens, bei ihrer Mutter auf der Oberwelt. Dann aber siegte in ihr die eheliche Liebe und freiwillig ging sie wieder in die Unterwelt hinab, um die Winterzeit bei ihrem Gatten zu verbringen.“ (Carstensen 1959, S. 17f.)

Die Eleusinischen Mysterien weisen also einen Bezug auf zu dem „Wechsel von Tod und Wiedergeburt, wie er dem Naturkreislauf der Pflanzen, aber auch dem Bereich der Zeugung durch den Geschlechtsakt eigen ist, und der auch bei der Hoffnung auf Rettung oder Erlösung von dem das Ende jeglicher individueller Erfahrung bedeutenden Tod eine Rolle spielt.“ (Vegetti 1996, S. 318f.) Das entsprechende Ritual kulminierte in „Visionen, die direkt oder symbolisch Sexualität, Tod und Wiedergeburt heraufbeschwören und so in den Anwesenden die Erfahrung eines Urschreckens auslösen konnten (der Hauptteil des Rituals wurde des Nachts in einer Art Höhle durchgeführt, die durch Fackellicht erleuchtet wurde). Mit der Vision der Errettung und der Neugeburt wurde diese Erfahrung später wiedergutmacht, die Zuschauer, die zugleich auch Akteure waren, ‚gereinigt‘.“ (Vegetti 1996, S. 319)

Neben den Mysterienkulten gab es noch eher elitäre religiöse Sekten wie die orphische Bewegung und die Pythagoreer. Die orphische Bewegung entstand im 6. Jahrhundert, benannt nach Orpheus, jenem legendären Sänger und Dichter, der nach dem frühen Tod seiner Frau Euridike in die Unterwelt hinab gestiegen ist, um das Herz von Hades und Persephone mit seinem Gesang zu erweichen, sie zu bitten, ihm die Gattin zurück zu geben. Zwar wurde dem Orpheus seine Bitte gewährt, die Rückkehr jedoch an die Bedingung geknüpft, auf dem Weg in die Oberwelt nicht zurück zu schauen. Als er jedoch keinen Laut von Euridike hinter sich vernahm, konnte er nicht an sich halten, warf einen Blick zurück und verlor sie ein zweites Mal. Nicht mehr konnte er die Götter erweichen, zog sich in die Einsamkeit zurück, schmähte jede Frauenliebe, was die Bakchantinnen (thrakische Frauen, die das Fest des Wein liebenden Bakchus feierten) mit Hass gegen Orpheus erfüllte, so dass

sie ihn eines Tages, in ihrem Wutgeheul seinen Gesang bezwingend, mit Steinen bewarfen und erschlugen. Seine Seele aber, in den Hades hinab geschwebt, konnte sich nun endlich mit Euridike vereinen.

„Vom sozialen Standpunkt aus betrachtet, sprachen diese religiösen Protestbewegungen offenbar vor allem jene Gruppen an, die aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen waren oder in ihr nicht zum Zuge kamen – Frauen, Fremde, Randgruppen, aus der Gemeinschaft ausgestoßene Intellektuelle. Vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet, war die Anziehungskraft dieser Sekten darauf zurückzuführen, daß hier, ebenso wie bei den Riten der Mysterienkulte, die tieferliegenden Schichten der individuellen Glaubenserfahrung angesprochen wurden. Dabei wurden sowohl in religiöser als auch in intellektueller Hinsicht deutlichere, explizitere Antworten auf die Fragen der Menschen gegeben, so daß diese Sekten schließlich nicht mehr nur eine Ergänzung, sondern eine echte Alternative zur staatlichen, olympischen Religion darstellte.“ (Vegetti 1996, S. 320) „Abgelehnt wurden vor allem die Gewalt, die Bereitschaft zu Blutvergießen und Mord ...“ (Vegetti 1996, S. 321) Damit wurden konstitutive Bedingungen der Polis abgelehnt: der Krieg, die heroische Gewalt und die Glaubensausübung, in deren Mittelpunkt ein grausames Opfer, die Tötung eines Tieres, stand. Für die Orphik ist damit das soziale Leben durch eine Blutschuld befleckt.

Tatsächlich hat es für sie einen Urmord gegeben, der die Menschheit von Beginn an mit Schuld belastet. „Einem Orpheus-Mythos zufolge lockten die Titanen den Kindgott Dionysos in eine Falle und töteten, kochten und verspeisten ihn. Aus der Asche der Titanen, die vom Zorn des Zeus getroffen wurden, der sie für diesen Urfrevel bestrafen wollte, sollen die ersten Menschen hervorgegangen sein; sie waren von Anfang an durch diese grausame Tat befleckt. Doch die Urschuld vervielfachte sich noch in jeder individuellen Existenz.“ (Vegetti 1996, S. 321)

„Die Strafe für diese Schuld bestand in der Gewalt, die jede menschliche Handlung befleckte, in Schmerz, Unterdrückung und Seelenqual, die das Leben unweigerlich begleiteten, sowie im qualvollen Warten auf den Tod. Doch gab es einen Weg, der zur Erlösung führte, zu einem unsterblichen Glück, das den Menschen sogar aus den Fesseln seiner Existenz befreien konnte ... In erster Linie kam es darauf an, dem befleckten und sterblichen Körper das göttliche, unsterbliche Element in ihm, die Seele, entgegenzusetzen ... Man mußte also die Seele befreien, sie von den Fesseln der Körperlichkeit erlösen. Zugleich aber mußte man die Seele von jener Schuld reinigen, die ihren Fall vom Zustand des göttlichen Daimon in die Niederungen der Körperlichkeit bewirkt hatte ... Um diese beiden Ziele – Befreiung vom Körper und Läuterung der Seele – zu erreichen, mußte das Leben als eine Übung im Opfern, im Verzicht, in der Askese gesehen werden. Hierauf zielten alle Regeln ab, welche die von den Sekten propagierte Lebensweise bestimmten. Der erste, grundlegende Verzicht, der symbolische Bedeutung hatte, war der Verzicht auf den

Fleischgenuß und somit auf die Opferung, die in der offiziellen Religion der Polis unverzichtbar war. Dieser doppelte Verzicht stand für die Ablehnung der Gewalt, der Tötung, des Blutvergießens, die das Leben des Menschen befleckten. Hinzu kam eine ganze Reihe von Abstinenzregeln (darunter auch die Beherrschung der sexuellen Triebe), durch welche bewiesen werden sollte, daß man Körper und Geist auseinanderhalten konnte. So erscheint das Leben im *Phaidon*, jenem Dialog des Platon, der mehr als jeder andere die orphische und pythagoreische Tradition widerspiegelt, eindeutig als eine Übung zur Vorbereitung auf den Tod:

[...] wird nicht eben die Reinigung [*katharsis*] sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, dass man die Seele möglichst vom Leibe absondere und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen und soviel als möglich, sowohl gegenwärtig, wie hernach, für sich allein zu bestehen, befreit von Banden von dem Leibe? [...] Heißt aber dies nicht Tod, Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe?“ (Vegetti 1996, S. 322f.)

Der Ritus der Katharsis, der Reinigung, ist allgegenwärtig und sei es nur in Form einer rituellen Waschung mit Wasser, die vorgeschrieben war, bevor man an Kulthandlungen teilnahm, auch in der offiziellen Religion. „Sie zielte darauf ab, das Individuum, das verschmutzt und unrein war, wieder in den von der Gesellschaft geforderten Zustand der Sauberkeit und folglich der Reinheit zu versetzen. (Vegetti 1996, S. 304) Diese läuternde Waschung „mußte in allen Fällen vorgenommen werden, in denen man ... mit Phänomenen in Berührung kam, die potentiell verunreinigend waren, wie etwa Geburt, Tod, Sexualität, Krankheit.“ (Vegetti 1996, S. 304). Sie musste nach bestimmten Vorschriften durchgeführt werden, wenn man darüber hinaus Schuld auf sich geladen hatte, wenn eine schuldhafte Befleckung, ein *miasma*, vorlag. „Eine solche Befleckung oder Verunreinigung tritt immer dann ein, wenn Eide, die im Namen der Götter abgelegt wurden, gebrochen werden, wenn menschliches Blut vergossen wird, die rituellen Vorschriften missachtet werden. Die Verunreinigung ist eine Schuld, welche die Grenzen der Rechtsordnung und der Moral überschreitet: Sie erfordert, dass die Gottheit am Schuldigen Rache nimmt.“ (Vegetti 1996, S. 303) So schickt zu Beginn der Ilias Apollon dem Heer des Agamemnon die Pest, nachdem dieser den Apollon-Priester Chryseis beleidigt hat. Durch diese Strafe wird Agamemnon gezwungen, seine Schuld dem Chryseis und damit Apollon gegenüber abzutragen.

Hinter der Vorstellung von *miasma* und *katharsis* verbirgt sich eine existentielle moralische Erlebnisstruktur, ein Muster, sich selbst als moralisches Wesen zu erleben. Deshalb taucht es, wie oben dargestellt, über jene religiöse Institutionalisierung im offiziellen Kult hinaus, in

radikalierter Form in den Mysterien sowie in den religiösen und moralischen Vorstellungen der Sekten auf. Deshalb findet man es aber auch, um ein anderes Beispiel zu nennen, in den dramaturgischen Strukturen der Tragödie wieder. Selbst psychotherapeutische Methoden der Moderne bedienen sich dieses Musters.

Aristoteles definiert in seiner Poetik die Tragödie als „Nachahmung einer ernsten und in sich abgeschlossenen Handlung, der eine gewisse Größe eigen ist. Ihre Sprache muß künstlerische Würze haben, die je nach dem Teil der Tragödie verschieden ist. Die Handlung wird nicht durch bloßen Bericht erzählt, sondern von Menschen vorgeführt. Sie bewirkt durch Mitleid und Furcht eine Katharsis (läuternde Reinigung) von derartigen Gefühlen.“ (Aristoteles 1972, S. 23f.) Die wichtigste Komponente der Tragödie ist die Fabel. Diese muss drei Bestandteile aufweisen.

Der erste ist die Peripetie, der plötzliche Schicksalswandel, der Umschlag einer Begebenheit in ihr Gegenteil durch, wenn auch unbeabsichtigt, schuldhaftes Handeln des Helden. „Der Schicksalswechsel darf dabei nicht aus Unglück in Glück, sondern umgekehrt erfolgen; und zwar nicht durch Schlechtigkeit des Helden, sondern durch den bösen Fehltritt eines Menschen ...“ (Aristoteles 1972, S. 49)

Die Peripetie führt in ihrer Konsequenz zur Erkennung als zweitem Bestandteil der Fabel, „eine Wandlung aus Nicht-Wissen in Wissen; sie führt entweder zur Freundschaft oder zur Feindschaft zwischen den zu Glück oder Unglück bestimmten Personen.“ (Aristoteles 1972, S. 45)

„Der dritte wichtige Bestandteil der Fabel ist das Pathos ... Das Pathos besteht in einer Handlung, die eine Vernichtung herbeiführt oder doch Leid und Schmerz bewirkt ...“ (Aristoteles 1972, S. 45)

Die läuternde Reinigung, die letztlich beim Publikum bewirkt werden soll, die Katharsis, steht auch im Mittelpunkt der psychotherapeutischen Methode, die Breuer entwickelt und Freud übernommen hat. In seiner Untersuchungen zur Hysterie hat Breuer herausgefunden, dass den hysterischen Symptomen traumatische Erlebnisse zu Grunde liegen. In der Hypnose können diese Erlebnisse wieder erinnert und unter Gefühlsausbrüchen abreagiert werden. Herbeigeführt wird eine Erkennung, die zugleich als Reinigung verstanden wird. Trotz aller späteren Modifikationen behält Freud das Katharsisprinzip bei. Bemerkenswert ist ein grundlegender Unterschied zwischen Freuds Triebtheorie und dem antiken Katharsiskonzept. In der Orphik, ebenso wie bei Platon, ist die läuternde Reinigung mit der Loslösung der Seele von der Körperlichkeit verbunden, damit eben von allen Leidenschaften und Triebregungen. Befleckung ist mit eben dieser Leiblichkeit verbunden. Freuds Ansatz ist, wie bekannt, entgegengesetzt. Die läuternde Reinigung wird dadurch erreicht, dass man sich

in seiner Triebnatur anerkennt, diese nicht unterdrückt. Was Platon fordert, gilt Freud als Neurosenmacher. Mit diesem Vergleich wird wohl besonders deutlich, dass die Psychoanalyse schon vom Ansatz her als Therapie durch kulturkritische Aufklärung verstanden werden kann.

Literatur:

ARISTOTELES, POETIK, LEIPZIG 1972

RICHARD CARSTENSEN, DIE SAGEN DER GRIECHEN UND RÖMER, BEARBEITUNG UND ERGÄNZUNG VON GUSTAV SCHWAB, DIE SCHÖNSTEN SAGEN DES KLASSISCHEN ALTERTUMS, REUTLINGEN 1959

WERNER DAHLHEIM, DIE GRIECHISCH-RÖMISCHE ANTIKE, BAND 1 GRIECHENLAND, PADERBORN 1995

HOMER, ILIAS (IN EINER ÜBERSETZUNG VON WOLFGANG SCHADEWALDT), FRANKFURT AM MAIN 1997

HOMER, ODYSSEE (ÜBERSETZT VON ROLAND HAMPE), STUTTGART 1979

WOLFGANG H. PLEGER, Die Vorsokratiker, Stuttgart 1991

WOLFGANG SCHADEWALDT, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt am Main 1995

BRUNO SNELL, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1993

MARIO VEGETTI, Der Mensch und die Götter, in: Jean-Pierre Vernant (Hrsg.), Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt am Main 1996, S. 295-333

JEAN-PIERRE VERNANT, Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt am Main 1995