Teil I
Athletismus und Adelskultur

> Weil er lebt, so wird dem Mann kein größeres Lob sein,
> Als was er selber vollbringt mit eigenen Händen und Füßen.
>
> *Homer,* Odyssee

> Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! Aber gerade dorthin sind alle Brücken abgebrochen, – ausgenommen die Regenbogen der Begriffe!
>
> *Friedrich Nietzsche,* Der Wille zur Macht

Die Beschäftigung mit antiken Überlieferungen sieht sich damit konfrontiert, dass ein sicherer Zugang zum Eigensinn historischer Quellen verschlossen bleibt. Dieses Grundproblem jeder Geschichtsschreibung stellt sich im Falle der griechischen Welt in besonderer Weise, da die »Verschränktheit von Mythos und rationaler Arbeit«, die Horkheimer und Adorno im Übergang vom lebendigen Gesang zum überlieferten Epos der »sinnerfüllten homerischen Welt«[1] herausstellen, zugleich »die Verschlingung von Prähistorie und Geschichte«[2] markiert. So wie der älteste Glaube an die Belebtheit der Natur in den polytheistisch gedeuteten Metamorphosen der Götter- und Menschengestalten aufgenommen und später in der philosophisch verfeinerten Seelenwanderungslehre fortgeführt wurde, lässt sich keine einfache Grenze zwischen mythischen Anklängen und geschichtlichen Ereignissen ziehen. »In der großen Reihe von Schattierungen zeigt sich ... die Herrschaft der Moira über das Erdenleben teils rein, teils durch Göttereinmischungen bedingt.«[3] Würde man überhaupt eine Ordnung dem mythischen Kosmos beilegen wollen, dann wäre das allgemein und unbegreiflich wirksame Schicksal wohl der mächtigste Grund, da die Götter mit ihren allzu menschlichen Eigenarten von ihren Abbildern zunächst nur darin sich unterscheiden, dass sie

1 Horkheimer/Adorno1972, S. 50.
2 Ebda., S. 53.
3 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 118. An anderer Stelle heißt es: »Der Mythus ist eine allgemeine Voraussetzung des griechischen Daseins. Die ganze Kultur samt allem Tun und Lassen war noch die alte, ursprüngliche, nur allmählich weiter gebildet. Von zahlreichen Formen des Lebens kannte man noch den mythischen oder heiligen Ursprung und fühlte sich demselben noch sehr nahe.« Ebda., Bd. V, S. 31.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unsterblich sind. Ihr eigenes Schicksal vermögen selbst die olympischen Götter nicht zu bestimmen, auch wenn sie sich anmaßen, über die ganze Welt zu herrschen. Dass vor diesem anthropomorphistischen Hintergrund die Götterwelt selbst allerlei Schattierungen aufweist und heldenhafte ebenso wie niederträchtige Eigenschaften in einzelnen Gestalten vereint, muss nicht eigens herausgestellt werden. Die zahlreichen antiken Darstellungen und Zeugnisse vermitteln hierüber ein anschauliches, obgleich selten einstimmiges Bild.

Aufschlussreich für das hier behandelte Thema ist, dass der griechische Mythos neben den panhellenischen Göttern und Heroen eine unübersichtliche Anzahl autochthoner Erzählungen und Kulthandlungen kennt, die sich auf lokale Besonderheiten beziehen. Zu nennen wäre hier beispielsweise die Verehrung einzelner Gottheiten, die als Gründer oder Stifter einer Stadt angesehen wurden. Darüber hinaus standen auch einzelne Praktiken, wie etwa die des Wein- und Ackerbaus oder der Viehzucht, unter der Obhut besonderer Schutzgötter, die dafür Sorge trugen, dass die für die jeweiligen Tätigkeiten nützlichen Regeln eingehalten wurden. Für nahezu jeden bevorzugten Ort, jede wichtige Handlung oder auffallende Naturerscheinung wurde ein Gott oder Heros in Anspruch genommen und verehrt. In politischer Hinsicht wurde dadurch erreicht, dass selbst konkurrierende Praktiken (*technai*) nebeneinander bestehen konnten, sofern ihnen ein spezifischer Kultort sowie ein besonderer Zeitabschnitt im Festtagskalender zuerkannt wurden. Erst durch die jeweiligen Rückbindungen an ein vorgeschichtliches göttliches Ereignis war es möglich, dass selbst unterschiedliche Orte und Praktiken als in einem mythischen Grund miteinander verbunden angesehen werden konnten. »Wir haben also zunächst in den Mythologien vor uns einen *logos*, der die verschiedenen *logoi* den verschiedenen *technai* durchaus belässt.«[4] Dies ändert sich erst, als es nicht mehr um die bloße Darstellung beziehungsweise Aufführung zeit- und ortsbezogener Besonderheiten geht, sondern die Frage nach dem begrifflich Allgemeinen, das heißt nach dem die unterschiedlichen *technai* übergreifenden *logos* gestellt wird. Diese neue Aufgabe einer begrifflichen Schau des nun nicht mehr anschaulich Fassbaren übernimmt schließlich die Philosophie, die den »Bruch mit dem Mythos«[5] im Kontext der griechischen Antike allerdings erst relativ spät vollzieht.

Der Rückblick auf die griechische Polis- und Adelskultur steht somit vor dem Problem, dass ihre Anfänge bis weit in die archaische Zeit[6] zurückrei-

4 Heinrich 1986, S. 156 (im Original nicht hervorgehoben).

5 So die Kapitelüberschrift bei Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 282. Der Autor beschreibt dort ausführlich, dass dieser Bruch nicht plötzlich, sondern allmählich erfolgt und zahlreiche Übergänge – über Pythagoras und die Sophisten bis zu den Vertretern der ionischen Schule – aufweist. Vgl. ausführlich dazu Nestle 1975.

6 Wie bei allen historischen Epochenunterscheidungen gibt es auch für die hier verwendeten Zeitbegriffe keinen allgemeinverbindlichen Bezugspunkt. Die im Text genannten Angaben beziehen sich auf die folgenden Zeitabschnitte: geometrische

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen, ihre Bedeutungen jedoch erst in späterer Zeit festgehalten wurden. Dieser Hinweis ist nicht trivial, wenn man bedenkt, welche negativen Urteile insbesondere die Philosophen des klassischen Zeitalters gegenüber den archaischen Dichtern ausgesprochen haben, die für die maßgeblichen schriftlichen Überlieferungen aus der griechischen Frühzeit verantwortlich sind. Jacob Burckhardt spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »ausgesprochenen Hass gegen Homer und seine Götterwelt«[7], der bei Platon in der bekannten Kritik an der mythischen Vermenschlichung der Götter zum Ausdruck kommt, die »weder mit der Gottesfurcht noch mit der Wahrheit«[8] sich vertragen soll. Für den hier behandelten Zusammenhang sind freilich nicht einzelne Gründe oder gar biographische Anlässe[9] relevant, die gegen den Mythos vorgebracht werden, sondern es ist daran zu erinnern, dass es einen exklusiven thematischen Zugang jenseits historischer Deutungskontexte nicht gibt. Allenfalls ist es möglich, die Richtung des Umgangs mit den unterschiedlichen Traditionen in der antiken Welt anzudeuten, die darauf zielt, den heterogenen Anthropomorphismen möglichst zu entkommen und durch einen – orts- und zeitlosen – Logomorphismus zu ersetzen. Man mag darin ein »welthistorisch[es], mit lauter unmittelbarem, persönlichem, bei Lebzeiten der Philosophen fast gar nicht durch Bücher vermittelte[s] Wirken«[10] erkennen. Gesetzt ist damit jedoch auch, dass alles Vielfältige und vermeintlich Unreine, wie insbesondere die mythischen Götter-Mensch-Beziehungen, aber auch ganz praktische Tätigkeiten, wie die Bildhauerei, das Verfassen von Gedichten oder Theaterstücken, gymnastische Übungen, Vasenmalerei etc., seither mit dem Makel behaftet ist, ein bloßes unvollkommenes Abbild des reinen Denkens zu sein. Dieser Zug ins Unbedingte, der dem griechischen Denken eigen ist, überwindet das mythische Denken vor allem durch Abstoßung; die dadurch entstandene Kluft lässt sich nicht überwinden – mit Ausnahme vielleicht durch die »Regenbogen der Begriffe«[11], wie Nietzsche ebenso illusionsfrei wie sehnsüchtig anmerkt.

Zu diesen Regenbogen gehören sicherlich die mythischen Erzählungen. Insbesondere Homers Gesänge der *Ilias* und der *Odyssee* geben ein anschauliches Zeugnis über die zu jener Zeit vorherrschenden Beweggründe des als »männlich«[12] gefassten Handelns, das sich darin

Zeit (10.–8. Jhd. v. Chr.; archaische Zeit (7.–6. Jhd. v. Chr.); klassische Zeit (5.–4. Jhd. v. Chr.); hellenistische Zeit (Ende 4. Jhd.–1. Jhd. v. Chr.); römische Zeit (1. Jhd. v. Chr.–4. Jhd. n. Chr.); frühchristliche Zeit (4.–7. Jhd. n. Chr.).

7 Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 295.

8 Platon 1993 c, *Staat*, 391 e.

9 Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 299.

10 Vgl. ebda., S. 340.

11 Siehe dazu das Eingangszitat zu diesem Kapitel von Nietzsche 1980, S. 678.

12 Siehe dazu ebenfalls das vorangestellte Zitat zu Beginn dieses Abschnitts von Homer 1962, *Odyssee*, S. 103 (VIII. Gesang, 146–148).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konzentriert, »allzeit allen voran der Beste zu sein und der Erste«[13]. Wir werden sehen, dass dieses agonale Verständnis als eine Konstante im griechischen Leben anzusehen ist, wenngleich genauer zu bestimmen bleibt, welches Leben an welchem Ort und in welcher Epoche gemeint ist. Denn nicht sind Ehrliebe oder Ruhmsucht, die dem Wetteifer zugrunde liegen mögen, als feste anthropologische Größen zu fassen, sondern es bleibt aufzuzeigen, dass die *philotimia* selbst einen Bedeutungswandel durchläuft. Mit Blick auf das bisher Gesagte sei hier darauf verwiesen, dass es einen Unterschied macht, ob man beispielsweise im kriegerischen Kampf, in der Tradition eines Gottes oder Heroen stehend, dem nacheifert, was der Mythos beschreibt, oder ob die Kriegsführung – wie bei Platon – vergleichsweise nüchtern als gewinnbringende Aufgabe des Staates[14] gefasst wird. Während der archaische Krieger seine *techne* als Form der Götterverehrung (*theoria*) ansieht, indem ihre praktische Ausführung den Bezug zur Götterwelt aktualisiert und beglaubigt, dient der Kriegseifer in späterer Zeit vor allem nützlichen Zwecken. Nicht nur hat sich also das griechische Kriegshandwerk über die Jahrhunderte verändert – vom Bürgerherr der Strategen zum Söldnerheer der Hopliten –, sondern ebenso die Haltung hierzu. Und so verwundert es nicht, dass Platon im *Staat* nicht mehr auf den »edlen Bürger« setzt, um die innere und äußere Ordnung der Polis zu sichern, sondern hierfür den Stand der Wächter beziehungsweise Krieger einsetzt. In der *Ilias* bekämpfen noch die tapferen archaischen Helden die belagerte Stadt und richten ihren Zorn gleichermaßen gegen den Feind und seine ihn unterstützenden Götter; dagegen bestimmt Platon das Kriegshandwerk bereits als Frage der politischen Organisation. Der Unterschied liegt dabei nicht allein im Pathos, das zuletzt weitgehend verstummt.[15] Er zeigt sich vor allem darin, dass der archaische Kampf sowohl individuelle Praxis (*techne*) als auch mythologisch-symbolischer Ausdruck (*ergon*) eben dieser Praxis ist, wogegen in Platons Lehre vom *Staat* die Kriegstechnik als Herrschaftstechnologie behandelt wird, deren legitime Anwendung ein besonderes – philosophisches – Wissen voraussetzt, das sich vom praktischen Können immer stärker ablöst. Mit dieser Trennung verkehrt sich schließlich auch das Verhältnis von Theorie und Praxis: die Kriegstechnologie, kontrolliert durch den oder die Herrscher einer Stadt, tritt nunmehr als neue

13 Homer 1963, *Ilias*, S. 104 (VI. Gesang, 208).

14 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 626 a–628 c.

15 So wird im Dritten Buch des *Staates* detailliert ausgeführt, welche Art von Erziehung durch Lieder, Dichtungen und Erzählungen für einen furchtlosen Soldaten förderlich und welche »selbst für Weiber von anständiger Denkart von Übel« ist. Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 398 d. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Rede über die je nach Anlass auszuwählenden Musikinstrumente, Tonarten, Rhythmen und Texte bereits an den nüchternen Kenntnissen der zeitgenössischen Musiklehre sich orientiert.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirkungsvolle Praxis in Erscheinung, wogegen das praktische Kriegshandwerk, ausgeübt durch die Krieger und Soldaten, an Einfluss verliert und Macht einbüßt. Wurde, wie oben angedeutet, *theoria* im mythologischen Sinne noch als Kulthandlung zur Verehrung der Götter verstanden, so kommt es in klassisch-griechischer Zeit zu einem Bedeutungswandel, der unserem heutigen Verständnis in der Verbindung von *techne* und *logos* sehr nah ist. Für das Verständnis der Entwicklung von Athletismus und Adelskultur ist es wichtig, auf diesen Wandel bereits frühzeitig hinzuweisen, der tatsächlich einen Umschlag ins Gegenteil bezeichnet, so dass von einer widerspruchsfreien Entwicklung keine Rede sein kann.

Eine zweite Vorbemerkung betrifft das, was wir heute mit dem Begriff »Gewaltverherrlichung« bezeichnen würden, die in der griechischen Welt – zumal in archaischer Zeit – den Normalfall des Lebens bezeichnet und den Tod ebenso mit einbezieht wie dessen Apotheose. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an die ersten Worte der *Ilias*, in der es heißt:

> »Sing, o Muse, den Zorn des Peleussohnes Achilleus,/ Unheilzorn, der Leiden, unzählige schuf den Achaiern./ Tapferer Seelen viel, gar viel dem Aïdes hinwarf,/ Heldenvolk, und ließ ihren Leib den Hunden zum Raube,/ Gab ihn den Vögeln zum Fraß; [...]«[16]

Zorn und Gewalt stehen nicht zufällig am Anfang des Epos. Literarischer Anlass und Hintergrund für diesen Beginn ist laut Homer die Entehrung des Gottes Apollon und dessen Rache an den Achaiern, die in Person des Achilleus und Agamemnon miteinander in Konflikt geraten, woraus im weiteren Verlauf der Erzählung ein unermesslicher Leid- und Unheilzusammenhang sowohl für die achaischen Belagerer als auch für die Bewohner der Stadt Troja erwächst, der zuletzt keinen wirklichen Sieger mehr kennt.[17] Der Mythos lässt keinen Zweifel, dass der heroische Krieg mit seinen affektiven Aufladungen und Katastrophen zum größtmöglichen Unheil führt. Allerdings, und daran gilt es sich gedanklich anzunähern, werden all die leidenschaftlichen Aufwallungen, Neidempfindungen, Wutausbrüche, Demütigungen, Vergeltungs- und Vernichtungsakte ausdrücklich nicht – wie heute nahezu reflexartig –, moralisch missbilligt und zurückgewiesen. Der Mythos zeigt sich in seiner unverhohlenen Verehrung heroischer Gewalten und Gräueltaten vielmehr selbst gebannt und fasziniert von den bellizistischen Mächten. Diese uns heute zumindest irritierende Haltung ist kaum einer bloßen Lust am Leid des Anderen geschuldet, die sich übrigens im Mythos rasch zum eigenen Unheil wenden kann. Und auch die typologisierende Rede vom »griechischen

16 Homer 1963, *Ilias*, S. 7 (I. Gesang, 1–5).

17 Man denke nur an die in Homers *Odyssee* (1962) und in Vergils *Aeneis* (2005) eindrucksvoll besungenen Irrfahrten und Schicksale der trojanischen Helden nach Beendigung des Krieges.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pessimismus« und dessen »Wille zum Düstern«[18] trägt zum Verständnis nur wenig bei. Betrachtet man hingegen »das Werden von Persönlichkeits- und Gesellschaftsstrukturen« nach soziogenetischer Lesart »im unlösbaren Zusammenhang beider miteinander«[19], wobei der »Prozess der Zivilisation« – laut Norbert Elias – wesentlich auf »eine Kanalisierung der individuellen Triebe und Affekte«[20] zurückzuführen ist, so kommt man schon deutlich weiter. Begreiflich werden zumindest die Differenzen in den historisch sich wandelnden Zusammenhängen zwischen Persönlichkeits- und Sozialstrukturen, die Elias »als interdependente Aspekte der gleichen langfristigen Entwicklung«[21] begreift. Freilich gibt der Autor in einem anderen Zusammenhang selber zu bedenken, dass wir üblicherweise nicht danach fragen:

> »[...], wie sich die Veränderungen des Grades der Gewaltkontrolle, der sozialen Standards, die die Gewalt regulieren, oder der damit einhergehenden Emotionen vollziehen. Auch fragen wir im allgemeinen nicht danach und wissen deshalb nicht, warum sie überhaupt erfolgen. Mit anderen Worten, wir wissen weder, welche Erklärung es dafür gibt, noch, wie unsere eigene höhere Empfindlichkeit gegenüber physischer Gewalt, zumindest in innerstaatlichen Beziehungen, erklärt werden kann.«[22]

Auch wenn sich einzelne Gründe angeben lassen, die spätestens in klassisch-griechischer Zeit im Zuge der Polisentwicklung die Ausbildung von externen Instanzen und Sanktionen der Affektkontrolle begünstigten und damit ein »›Erwachen des Gewissens‹«[23] ermöglichten, so bleibt doch aus heutiger Sicht nicht mehr als bloßes Unverständnis über die scheinbar glückliche Verbindung zwischen roher Gewalt und ungebremstem Heroismus im griechischen Mythos. Peter Sloterdijk deutet diesen Nexus aus der Frühphase der griechischen Kulturentwicklung, für den die Psychoanalyse sehr viel später den von ihr ungeliebten Begriff des »Todestriebs« erfunden hat, sogar als »vitalste aller möglichen Stellungnahmen zu den Tatsachen des Lebens«[24]. Allerdings schränkt

18 So Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 350.
19 Elias 1997 a, S. 22.
20 Elias 1997 b, S. 458. Neben der zunehmenden Affektkontrolle ist laut Elias die Übertragung des Gewaltmonopols auf staatliche Institutionen ein wesentlicher Indikator der – trotz aller historischen Rückschläge – bei ihm insgesamt positiv gedeuteten »langfristigen Transformationen der Gesellschaftsstrukturen und damit auch der Persönlichkeitsstrukturen«. Vgl. zu dieser Formulierung aus der im Jahr 1968 ergänzten »Einleitung« zur Zivilisationstheorie Elias 1997 a, S. 10.
21 Ebda., S. 15.
22 Elias 2003 a, S. 244.
23 Ebda., S. 263.
24 Sloterdijk 2013, S. 12. Der Autor legt sein Augenmerk auf die Trias »Gott-Held-Rhapsode«, wenn er schreibt: »Nur weil der schreckenerregende

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Autor sogleich ein, dass uns das »homerische Zornverständnis [...] in letzter Instanz versperrt bleiben«[25] muss.

Zum antiken Schauspiel gehört, dass der Held seine tief empfundene Ohnmacht nur überwinden kann, indem er sich gegen die natürlichen und sozialen Widerstände des Lebens auflehnt. Erst durch die kraftvolle und aggressive Selbstverausgabung gewinnt das episch-heroische Subjekt an Wert, der ihm in seiner physischen und sozialen Alltagsexistenz versagt bleibt. Es wäre freilich verkürzt, würde man darin nur den Ausdruck einer auffälligen Persönlichkeitsstruktur erkennen, bei der bestimmte Wahrnehmungs- oder Empfindungsmängel durch martialische Überkompensationen ausgeglichen werden sollen. Der archaische Kämpfer sieht sich vielmehr von den Göttern auserwählt, seine von diesen empfangene Wut gegen alles zu richten, was ihm entgegensteht – einschließlich jener Gottgestalten, die nicht auf seiner Seite sind. Ohne Unterstützung durch höhere Mächte, so die frühgriechische Überzeugung, muss der Held scheitern – was allerdings auch geschehen konnte und sogar regelmäßig der Fall war, wenn einzelne Götter sich als großzügig erweisen. Eine Erfolgsgarantie gibt es nicht. Zudem sind die himmlischen Konflikte weit heftiger als die irdischen Auseinandersetzungen, so dass der »Krieg aller gegen alle« als scheinbar natürliche Fortsetzung der Gewalt- und Vernichtungsakte zwischen Titanen, Giganten und Göttern angesehen wird und der antike Held, trotz seiner übermenschlichen Anstrengungen, dauerhaft höheren Schicksalsmächten ausgeliefert bleibt. Wichtig für das Heldenverständnis ist jedoch, dass zwischen den irdischen und himmlischen Mächten eine Verbindung entsteht, die der Held im Wortsinn »verkörpert« und der er durch seine Taten einen menschlich-übermenschlichen Ausdruck verleiht. Dadurch werden die Götter selbst, die in ihrer Gesamtheit – also durch ihre Gegensätze hindurch – das Ideal des vollkommenen Menschen darstellen, für die Menschen selbst erreichbar. Doch während die olympischen Mächte frei sind von den Entbehrungen des Lebens und schmerzlos sowie furchtlos genießen können, was sich ihnen unmittelbar darbietet, bleiben die Menschen an das irdische Dasein gekettet, das neben dem Tod eine ganze Reihe schicksalhafter Leiden bereithält, die in den antiken Epen so eindrucksvoll besungen werden. Durch seine Taten und Werke ist es dem antiken Helden wenigstens vorübergehend möglich, sich aus der »vegetativen

Zorn für die kriegerische Heldenerscheinung unverzichtbar ist, darf sich der Rhapsode an die Göttin wenden, um sie für vierundzwanzig Gesänge zu engagieren. Wäre der Zorn, den die Göttin zu besingen helfen soll, nicht selber von höherer Natur, würde schon der Gedanke, sie anzurufen, Blasphemie bedeuten. Allein weil es einen Zorn gibt, der von oben verliehen wird, ist es legitim, die Götter in die heftigen Affären der Menschen zu involvieren.« Ebda., S. 13–14.

25 Vgl. ebda., S, 11.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Benommenheit« zu befreien: »Die Erdenbewohner schöpfen Luft, seit sie sich vorstellen können, die Götter seien Zuschauer, die sich an der irdischen Komödie delektieren«[26].

Man kann mit Sloterdijk die dynamischen Affektkonstellationen des griechischen Mythos etwa so deuten, dass die zerstörerischen Leidenschaften und Kämpfe vor jeder besonderen Absicht und Zielsetzung als »totale Expressivität«[27] in Erscheinung treten und dem Helden das Erlebnis einer »Art numinoser Gegenwart«[28] gewähren. Zumindest appelliert der Verweis auf den noch ungezügelten Stolz (*thymos*) als vermeintlich authentischer Ausdruck purer Kraft und Lebensenergie an jenes menschliche Selbstgefühl, das nach mehr als zweitausendfünfhundert Jahren Moralgeschichte üblicherweise diskreditiert und als blanker Egoismus abgetan wird.[29] Und in psychologischer Hinsicht ist sicherlich aufschlussreich, dass der Zorn gegen sich, der in moderater Form als Selbsttadel oder Selbstkritik auftritt, eben jene Triebkraft[30] bezeichnet, die den Prozess der Selbstwerdung sowohl auslösen als auch verstärken kann. Allerdings lässt sich kaum leugnen, dass den produktiven Aspekten des *thymotischen* Verlangens nach Selbstachtung und Anerkennung bereits im Mythos ein Maß an blinder Wut und zerstörerischer Gewalt innewohnt, das neben dem kurzzeitigen Triumph des Helden notwendig auch dessen Vernichtung zur Folge hat. Selbst wenn die »Vergottung« des antiken Heros zunächst darüber hinwegtäuschen mag, dass die von ihm ausgeübte Gewalt sich ebenso gegen ihn selber richtet, offenbart sich der »Betrug am Opfer«[31] unausweichlich:

> »Etwas von solchem Trug, der gerade die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht, ist seit je am Ich zu spüren, das sich selbst dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft verdankt. Seine Substantialität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten. Nicht umsonst galt Odysseus vielen als Gottheit.«[32]

Die vermeintlich produktiven Aspekte von Stolz (*thymos*), Mannesmut (*andreia*) und Wut (*menis*)[33] zeigen sich damit als ihr genaues Gegenteil:

26 Vgl. ebda., S. 14.
27 Ebda., S. 21.
28 Ebda., S. 20.
29 Nietzsches »Muth zum Verbotenen« oder auch Hegels Ausführungen zur »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit« im Kampf um Anerkennung seien hier als prominente Gegenbeispiele zumindest benannt. Vgl. dazu Nietzsche 1988, S. 167 sowie Hegel 1999, S. 109.
30 So etwa in der psychopolitischen Deutung des »Zornmütige[n] als natürlicher Helfer für die Vernunft« bei Platon 1993 c, *Staat*, 441a.
31 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 58.
32 Ebda.
33 Heinrich weist darauf hin, dass die geläufige Übersetzung von *menis* mit »Zorn« – wie in der ersten Zeile der *Ilias* – eher verharmlosend und damit

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das, was der antike Held anderen an Gewalt zufügt, erleidet er schließlich selbst. Die *Ilias* beschreibt dies ebenso dramatisch wie illusionslos. Achilleus, dessen Raserei ihn dazu führt, seinen größten Gegner, Hektor, nicht nur »ehrenvoll« im Kampf zu töten, sondern auch dessen Leichnam zu schänden, vergeht sich an den heiligen Bestattungsbräuchen und verliert damit in letzter Verzweiflung auch die Ehrfurcht vor dem Tod. Auf diese Weise überschreitet er zugleich eine dem Menschen von den Göttern gesetzte Grenze. Sein verletzter Stolz, der die *Ilias* wie ein roter Faden durchzieht, kulminiert schließlich in dem Frevel des tragischen Helden gegen die von den Göttern eingesetzten Formen und führt schon bald, ohne dass dies im homerischen Epos eigens ausgeführt wird, zu seinem Tod. Zuvor jedoch kommt es zu einer bewegenden Szene, in der Priamos, der greise Vater des getöteten und entehrten Trojaners Hektor, Achilleus bittet, den Leichnam seines Sohnes freizugeben, um ihn »im Geiste der Götter« bestatten zu können. Im Leid vereint, der Vater trauernd um seinen Sohn und der kriegerische Held im Schmerz über seinen von Hektor getöteten Freund, überwinden beide ihre Wut, indem sie sich in der Verzweiflung des anderen selbst erkennen. Achilleus findet hierfür die folgenden Worte:

> »Dann lassen wir beide/ Ruhn in der Seele den Gram, und ob wir freilich betrübt sind./ Denn es erwächst nicht Frommen noch Furcht aus blutigen Tränen./ Also spannen die Götter den todverfallenen Menschen/ Jämmerlich Ach und Weh. Ohn Schicksal wesen sie selber.«[34]

Es scheint, als wenn der blinde Hass sein Ende findet angesichts des schweren Schicksals, das die Götter den Menschen bereiten. Für einen kurzen Moment entsteht sogar der Eindruck, als wenn die beiden Geschlagenen sich gegen die höheren Mächte verbinden und die ihnen auferlegte Prüfung meistern. Allerdings wird der Zirkel der Gewalt und der dadurch begründete Zwang zur Selbstbehauptung nur vorübergehend durchbrochen. Den Frieden zu halten, verspricht Achilleus bloß für die begrenzte Zeit von zwölf Tagen und Nächten, bis die Trauer überstanden ist.[35] Nach dieser Unterbrechung, so belegt der Mythos ebenso wie sein Übergang in die Geschichte, setzt sich das Prinzip blinder Herrschaft fort – das jedoch nicht durch anthropomorphe Götter oder vergötterte Helden eingesetzt ist, sondern seinen Grund im Opferglauben findet, »nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selber nochmals antun, um es ertragen zu können«[36].

unzutreffend ist. Der Autor spricht stattdessen von »Wut: das Getriebenwerden, das das Bewegungszentrum nicht im Subjekt des Rasenden hat«. Vgl. Heinrich 1986, S. 68.

34 Homer 1963, *Ilias*, S. 427–428 (XIV. Gesang, 532–527).

35 Vgl. ebda., S. 434 (XIV. Gesang, 781).

36 So Horkheimer/Adorno 1972, S. 58.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freilich findet dieser Glaube im Verlauf der historischen Entwicklung unterschiedliche Gestaltungs- und Ausdrucksformen, die über den blinden Hass gegen sich und andere hinausweisen. Auch wenn die antike Quellenlage zahlreiche Lücken und Leerstellen aufweist, drängt nach griechischem Verständnis doch alles zur Erscheinung, ohne sich hinter dunklen Begriffen oder leuchtenden Ideen zu verbergen: »Der Mystik ist überall eigen, den Begriff in die Anschauung zurückzuverwandeln«[37]. Alles Sein soll in seiner Geltung zum Vorschein gebracht werden und es ist sicherlich kein Zufall, dass mit dem griechischen Theater genau dies beabsichtigt wird. Auf der Bühne wird das Sich-Zeigen und Sehen-Können so miteinander verbunden, dass die kunstvoll bearbeiteten und aufgeführten Themen nicht einfach nur tradiert, sondern überhaupt erst zu einer bedeutsamen »Angelegenheit [...] einer ganzen Bevölkerung«[38] werden. Indem Dichter und Schauspieler sich in ihrer individuellen und kollektiven Identität öffentlich darstellen, kommt es nicht nur zu einer »Intensivierung des Selbstbezugs, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert«[39]. Vielmehr wird dieser Individualisierungsschub – der historisch etwa mit Einführung der attischen Tragödie einsetzt, die ihrerseits aus dionysischen Kult- und Tempelfesten hervorgeht[40] –, begleitet von einer wachsenden Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten. Auch wenn es trotz aller verstreuten Quellen und Hinweise kaum möglich ist, »hinter das Geheimnis des Entstehens und allmählichen Wachsens«[41] der griechischen Tragödie zu kommen, so bleibt doch festzuhalten, dass es sich hierbei um einen »hochwichtigen Kultus der griechischen Polis« handelt, der nicht der bloßen Unterhaltung einer städtischen Elite dient, sondern »als große Angelegenheit für die ganze festliche Bürgerschaft«[42] zu verstehen ist. Ähnlich wie in Volksversammlungen und Gerichtsverhandlungen die öffentliche Rede und der Dialog als bereits eingeübte Formen politischer Kommunikation in Erscheinung treten, kommt es mit Ausbildung der griechischen Poesie, die neben Tragödie und Drama auch die Komödie und Posse kennt, zu einem deutlichen Anwachsen des öffentlichen Bewusstseins. Das bedeutet,

37 Wundt 1914, S. 147. Selbst in Platons Höhlengleichnis werden die Ideen als Ausdruck höchsten Seins noch anschaulich als Aufgabe des Sehens gefasst. Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 516 a.

38 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 196.

39 So eine Formulierung Foucaults in den Ausführungen über die »Kultur seiner selbst«. Vgl. dazu Foucault 1986, S. 17.

40 Nachdem der Mythos in Epen, Hymnen und künstlerischen Darstellungen öffentlich wirksam geworden war, entsteht mit der attischen Tragödie im 6. Jahrhundert v. Chr. eine eigene Gattung der griechischen Poesie mit eigens dafür errichteten Aufführungsstätten.

41 Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 189.

42 Ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass parallel zur individualistischen Einstellung und Hochschätzung des Privatlebens auch die Beachtung der politischen Verhältnisse und Gesetze immer stärker als soziale Notwendigkeit erkannt wird. Das dadurch verschärfte Spannungsverhältnis zwischen den individuellen Ansprüchen sowie den Erfordernissen der öffentlichen Ordnung setzt sich auf der persönlichen Ebene schließlich als innerer Kampf zwischen spontanen Regungen und Begierden einerseits (*akrasia*) sowie der selbstbeherrschten Zurückhaltung (*enkrateia*) und Mäßigung (*sophrosyne*) andererseits fort. Es ist offensichtlich, dass unter den Bedingungen der sich langsam durchsetzenden neuen Herrschaftspraxis auch die Gewaltverhältnisse sich allmählich verändern und spätestens in klassisch-griechischer Zeit als Frage der moralisch richtigen Lebensführung in den Vordergrund rücken. Foucault spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »Zweikampf mit sich selber«, bei dem die »Gegner, die das Individuum bekämpfen muss, [...] ein Teil seiner selbst« sind. – Oder mit anderen Worten: »Kämpfen heißt, sich mit sich messen«[43].

Als Prototyp dieser neuen »Zornkultur«, die nicht mehr in blinder Wut gegen äußere Feinde gerichtet ist, sondern die sich regenden Energien dazu nutzt, um sich selbst zu kontrollieren und zu beherrschen (*askesis*), gilt der von Platon gepriesene Sokrates. Im *Symposion* findet sich die bekannte Lobrede des Alkibiades auf den Philosophen, der scheinbar unerschütterlich (*ataraxia*) gegen alle Bedrängnisse und Gefahren die Welt um sich vergisst, um sich ganz dem Denken zu widmen.[44] Nicht nur wird Sokrates als Held beschrieben, der im Krieg tapfer und mutig an der Seite seiner Mitstreiter kämpft, sondern der es »wie kein anderer« versteht, selbst im blutigsten Kampfgetümmel mit souveräner Geste und Haltung, sich der reinen Arbeit des Philosophen zuzuwenden.[45] Doch nicht jeder vermag die Schwierigkeiten der äußeren Lebenslagen so unempfindlich und selbstkontrolliert zu meistern, wie der dem Irdischen bereits enthobene philosophische Alleskönner. Für die weniger Weisen und Begabten bleibt daher nur die Bewährung »im Kampfe mit zahlreichen Lüsten und Begierden, die zur Schamlosigkeit und zum Frevelmut verleiten«, um

43 Vgl. Foucault 1990, S. 90 und S. 91.

44 Vgl. Platon 1993 b, *Gastmahl*, 219 e–221 b.

45 »Tief in Nachdenken versunken, blieb er vom frühen Morgen ab an derselben Stelle stehen und, da es mit seiner Denkarbeit nicht vorwärts gehen wollte, ließ er nicht locker, sondern blieb nachsinnend stehen.« Ebda., *Gastmahl*, 220 a. Dies ist nur, wie es an gleicher Stelle heißt, eine »Probe seiner Leistungsfähigkeit«. Bemerkenswert ist übrigens, dass das »Ertragen von Strapazen« als sublime Form der Zornverarbeitung bei diesem Helden als körperliche Bewegungslosigkeit in Erscheinung tritt. Während der Rasende, wie zuvor angemerkt, »das Bewegungszentrum« außer sich verspürt, tritt der Philosoph ebenso selbst- wie machtbewusst bereits als anschauliche Verkörperung des »unbewegten Bewegers« auf die Bühne.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Sieg davonzutragen, »im Bunde mit der Vernunft, mit der Tatkraft und einer sicheren Meisterschaft im Spiele wie im Ernst«[46]. Hierzu bedarf es laut Platon vor allem eines wohlgeordneten Staatswesens (*politeia*) mit entsprechenden Gesetzen (*nomoi*), um vorzubeugen der tugendlosen »Schlaffheit dessen, der den Lustbegierden nachgibt und ihrer nicht Herr werden kann«[47]. Zu dieser politischen Aufgabe zählt nicht zuletzt »die richtige Erziehung« (*paideia*) von frühster Jugend an, »die sich fähig erweist Leib und Seele so schön und trefflich zu gestalten wie nur möglich«[48]. Und vor dem Hintergrund dieser umfassenden Umkehrungsabsicht[49] überrascht es nicht, dass das philosophische Erziehungsprogramm nicht nur einseitig am Seelenheil sich ausrichtet, sondern ebenso daran interessiert ist, den Leib durch eben jene gymnastische Bewegung zu bilden, »die ein Körper durch sich selbst in sich entstehen lässt, denn sie ist am meisten der Bewegung der Denkkraft und des Weltalls verwandt«[50].

Homers blindwütige und getriebene Helden, so könnte man die einleitenden Überlegungen fortführen, werden im idealen *Staat* des Platon zu gezähmten und selbstbeherrschten Seelenwesen, die ihre »Lüste und Begierden« weitgehend im Griff und ihre »zur Krankheit ausartenden Triebe«[51] nahezu überwunden haben. Vom ungezügelten Stolz (*thymos*) und Mannesmut (*andreia*) des Peleussohnes ist bei Platon jedenfalls nicht mehr die Rede – und wenn überhaupt der Philosoph auf den Dichter aus klassischer Zeit zu sprechen kommt, dann nur mit Ablehnung oder Verachtung. Allerdings bedarf es nicht viel Anstrengung um zu erkennen, dass die von Platon geplanten Präventivmaßnahmen gegen drohende Gefahren des Kontrollverlustes – also etwa die »Überwältigung im Gelächter«[52] oder die »rasende Liebesleidenschaft«[53] –, unvollkommen bleiben, da »die drei mächtigsten Gegenmittel«, nämlich »Furcht, Gesetz und [...] die überredende Kraft der Wahrheit«[54], nur eingeschränkt wirksam sind.

46 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 647 e.
47 Vgl. ebda., *Gesetze*, 836 b.
48 Vgl. ebda., *Gesetze*, 788 c.
49 In der *Politeia* spricht Platon ausdrücklich von der pädagogischen »Kunst der Umkehrung«. Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 518 d.
50 Platon 1993 d, *Timaios*, 89 a. König weist in seiner Kritik der »pädagogischen Körperökonomie« Platons darauf hin: »Wie bereits Denkbewegung und Triebbewegung nur in Form von Ruhe und Autonomie akzeptiert wurden, so erfährt auch jetzt nicht körperliche Fortbewegung überhaupt, sondern nur eine ganz bestimmte Form von gymnastischer Bewegung des Körpers Platons Zustimmung.« König 1989, S. 42.
51 Platon 1993 g, *Gesetze*, 782 e–783 a.
52 Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 388 e.
53 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 839 a.
54 Vgl. ebda., *Gesetze*, 783 a. An gleicher Stelle wird noch hinzugefügt, dass »man sich aber auch noch der Beihilfe der Musen und der über den

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Wut lässt sich nicht aus der Welt schaffen, selbst wenn es gelingt, sie gegen ihre Träger selbst zu richten. Auch der folgsam-nüchterne Bürger des Idealstaates ist nie ganz Seelenwesen – und steht fortan sogar unter der doppelten Spannung seiner spontanen Leidenschaften sowie den erziehungspolitischen Programmen zu ihrer Eindämmung. Während Achilleus nur die Götter fürchten muss, die er zudem häufig genug auf seiner Seite weiß, richtet der Polisbürger seine Ängste gleichermaßen gegen sich wie gegen andere, da außer wenigen philosophischen Alleskönnern kaum jemand den hohen Ansprüchen der göttlichen Vernunft gerecht zu werden vermag. Während also Vernichtungswille und Todestrieb in klassisch-griechischer Zeit gegen äußere Feinde, Menschen ebenso wie Götter, gerichtet waren, kämpft der gezähmte Held der Polisgemeinschaft bereits an mehreren Fronten: gegen seine eigene, naturhafte Unvollkommenheit sowie gegen tatsächliche Gefahren von außen. Dass vor diesem Hintergrund erst der Tod, also die radikale Trennung von Körper und Seele, von Platon als Lösung angesehen wird[55], kann angesichts der ungleichen Machtverhältnisse in diesem Zweifrontenkrieg nicht verwundern. Doch während »der Philosoph bemüht ist, seine Seele so viel wie möglich von der Gemeinschaft mit dem Körper zu lösen«, bleibt für »die anderen Menschen«[56] nur die Erhöhung der Anstrengungsbereitschaft. Da der philosophisch abgewertete und gegenüber dem Seelenheil als minderwertig klassifizierte Körper nicht einfach aufgelöst werden kann, bleibt nur der Weg, das Pensum seiner Bearbeitung zu steigern.

Den Programmen der Körperzivilisierung, die der Höherentwicklung des nur gering Geachteten dienen, ist von Beginn an die Verachtung anzumerken, die als »Hassliebe gegen den Körper« – folgt man darin Horkheimer und Adorno – bis heute nachwirkt: »Der ausgebeutete Körper sollte den Unteren als das Schlechte und der Geist, zu dem die anderen Muße hatten, als das Höchste gelten«[57]. Die »Selbsterniedrigung des Menschen zum corpus«[58] bleibt jedoch unvollständig, da die »durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften«[59] fortexistieren und beständig daran erinnern, dass die von Platon »für die Menschen« beschworene und nur durch

gymnastischen Wettkämpfen wachenden Götter versichern muss, die dem Anwachsen dieser Krankheiten und dem Zufluss für sie wehren«. Ebda.

55 Vgl. zur Deutung des Sterbens als Befreiungsvorgang der Seele vom Körper Platon 1993 a, *Phaidon*, 67 d. König weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Platons Unsterblichkeitsbeweise der Seele »immer auch Beweise der Sterblichkeit und Minderwertigkeit des Körpers sind«. Vgl. König 1989, S. 124, Anm. 82.

56 Platon 1993 a, *Phaidon*, 64 b–65 a.

57 Horkheimer/Adorno 1972, S. 247.

58 Ebda.

59 Ebda., S. 246.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mäßigungsübungen anzustrebende »Harmonie von Körper und Seele«[60] bloßer Schein ist. Welchen Charakter dieser Schein bei den »Herren Griechenlands« besitzt, und welche Funktion das Ideal der geistigen und körperlichen Vortrefflichkeit (*kalos kagathos*) im Rahmen der Polisgemeinschaft übernimmt, ist jedoch genauer herauszuarbeiten. Denn obgleich das Bild der Leib-Seele-Einheit bereits in der Antike sich als Lüge offenbart, gilt doch die gesamte körperliche Erscheinung einer Person als sichtbarer Ausdruck ihrer Vortrefflichkeit (*arete*). Ohne körperliches Training ist es kaum möglich, den eigenen Machtansprüchen in Form kontrollierter Bewegungen und herrschaftlicher Haltungen einen angemessenen Ausdruck zu verleihen. Als legitimer Bestandteil der griechischen Adelskultur sind Gymnastik und Athletik daher unverzichtbar für das Verständnis der »Herrschaft als Grausamkeit«[61], die bis heute nachwirkt und keineswegs überwunden ist.

Die dritte und letzte Vorbemerkung betrifft das Verhältnis von Polis und Adelskultur. War zuvor bereits vom *kalos kagathos* die Rede, so bleibt im Folgenden herauszuarbeiten, wie dieses Ideal des ehemals heroischen Einzelmenschen und später der »berühmten Individuen«[62] sich entwickelt und verändert hat. Während das frühe »Leben der Aristokraten« insbesondere durch »Waffen, Leibesübungen und Gelage«[63] gekennzeichnet ist, treten in klassischer Zeit auch andere »Edeltreffliche« auf die politische Bühne. Mit der allmählichen Durchsetzung der attischen Demokratie wird der »Pomp des Athletentums« und das »alte Lebenspathos der Olympioniken«[64] zwar nicht bedeutungslos. Im Zeitraum zwischen den Perserkriegen und dem Peloponnesischen Krieg verändern sich jedoch mit den sozialen Konkurrenzen auch die Akteure, die um öffentliche Gunst und Anerkennung wetteifern:

> »Die Philosophen, Sophisten, Dichter, Maler, Techniker, geschickten Leute aller Art, welche jetzt statt der Agonalsieger in Griechenland Zelebritäten werden, haben die Kunst und den Willen, sich ohne Rückhalt geltend zu machen.«[65]

Mit dem Auftreten der hier genannten Protagonisten erleidet der Glaube an das »edle Geblüt« und die »natürliche Vornehmheit« eine erste Erschütterung, ohne freilich ganz zu verschwinden. Die neuen ethischen

60 Vgl. Platon 1993 d, *Timaios*, 88 b.
61 Horkheimer/Adorno 1972, S. 248.
62 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 210. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das 5. vorchristliche Jahrhundert, in dem es zu einer »Erweiterung des Agonalen zu einem Wettstreit im ganzen Leben« kommt. Vgl. ebda., Bd. VIII, S. 208.
63 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 160.
64 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 201.
65 Ebda., Bd. VIII, S. 209.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ideale und Maximen des guten Lebens betreffen fortan »nicht mehr den Edelfreien, sondern den Bürger überhaupt, ja bald den Menschen überhaupt«[66]. Die Größe eines Mannes, die durch den Olympischen Sieg im Wettkampf unter Gleichen erst seine öffentliche Beglaubigung und Vollendung findet, bemisst sich mit dem Auftreten der neuen Berühmtheiten an veränderten und zunehmend abstrakteren Maßstäben. Wo bei Homer die Belagerer Trojas unmittelbar nach Bestattung eines ihrer Helden noch ausgiebige Wettkämpfe veranstalten und dabei sogar in Streit über die ausgelobten Preise geraten[67], versinkt nur wenige Jahrhunderte später der philosophische »Alleskönner« Sokrates, um das Beispiel nochmals aufzugreifen, während eines Feldzugs ganz in sein Denken und macht damit für alle Beteiligten deutlich sichtbar, dass er den irdischen Dingen mit ihren Leiden und Mühen (*ponos*) bereits weit entrückt ist. Seine abstrakte Tätigkeit entbindet ihn gleichsam von der Welt und dokumentiert damit zugleich seine Mächtigkeit, ohne dass hierfür ein realer Gegner zu bezwingen wäre. Der Wettkampf findet nur noch im *logos* selbst statt, und der zu erringende Preis ist bei Platon ausdrücklich an keine Sinnesqualitäten mehr gebunden. Auch wenn die anderen nahezu zeitgleich in Erscheinung tretenden »Zelebritäten« weniger abstrakten Tätigkeiten nachgehen, zeigt sich auch deren »Macht der Persönlichkeit [...] nicht mehr agonal, das heißt im Siege über einen oder einige Ähnliche, sondern absolut«[68]. Populäre Praktiken und Disziplinen – man denke in diesem Zusammenhang etwa an die sonderbaren Wettbewerbe der »Vielfresser«, »Essparasiten« und »Schmeichelkünstler«[69] – verlieren an Bedeutung und an ihre Stelle treten zunehmend bewusst erlernte und langjährig ausgebildete Fertigkeiten, die demjenigen, der seine *techne* beherrscht, den Ehrentitel eines *technetes* einbringen konnten. Das Kriegshandwerk gehört ebenso dazu wie die Redekunst, die bildenden Künste, die Kunst der Regierung, die Wissenschaften, die Philosophie etc. Letztere bietet übrigens ein schönes Beispiel dafür, wie eine gewöhnliche Praxis – hier die »Angelfischerei«[70] – erst im Zuge der begrifflichen Zerlegung ihre angenommene Mehrdeutigkeit verliert und im

66 Vgl. ebda., Bd. VIII, S. 206. »War die Kalokagathie ein Sein gewesen, so tritt nun an ihre Stelle ein Wirken auf andere, nämlich das ›die Menschen besser machen‹«. Ebda.

67 Vgl. Homer 1963, *Ilias*, S. 396–413 (XXIII. Gesang, 226–897).

68 So Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 204.

69 Vgl. ebda., Bd. VIII, S. 379 und S. 384.

70 Zu diesem Beispiel vgl. Platon 1993 d, *Sophistes*, 218 b–221 a. Nach dem philosophischen Verfahren der Begriffsklärung wird dort exemplarisch vorgeführt, wie durch Klassifikationen und Unterscheidungen zwischen »richtigen« und »abzulehnenden Bestimmungen« der Begriff »Angelfischerei« sukzessive zu klären ist. Dabei wird ein allgemeiner Oberbegriff, wie etwa »schwimmende Beute« versus »Beute zu Lande«, »Fischerei« versus »Jagd

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophischen Sinne handhabbar und damit beherrschbar wird. Nur wer sich auf die Kunst der begrifflichen Einteilung, Trennung und Unterscheidung (*dihairesis*) versteht, so Platon, verfügt auch über das notwendige Instrumentarium zum wahren Verständnis einer Tätigkeit – die Tätigkeit selber erscheint demgegenüber nebensächlich beziehungsweise dient als bloßer Anwendungsfall begrifflichen Denkens. Die eingangs angesprochene Verbindung von *techne* und *logos* zeigt sich auch hier, und es ist bezeichnend, dass der Philosoph die ihm angemessene Ehre auf dem Feld der größten Praxisferne erstrebt. Auch wenn die anderen zuvor genannten *technai* mit weit weniger Abstraktionsaufwand und Wirklichkeitsferne verbunden sind, bedarf ihre Ausübung ebenfalls einer längeren Schulung und Ausbildung. In jedem Fall bleibt festzuhalten, dass im Wettstreit der Kriegsherren, Bildhauer, Dichter, Bauherren, Sänger, Redner, Politiker etc. Ansprüche erhoben werden, die zwar an die Person des Handelnden gebunden bleiben, aber über den engen Wirkungskreis seines Hervortretens bereits deutlich hinausweisen. Die »großen Männer« insbesondere des fünften vorchristlichen Jahrhunderts wollen sich nicht nur »auf jedem Gebiete von andern unterscheiden«[71], sondern es verändern sich auch die in den agonalen Auseinandersetzungen jeweils auf dem Spiel stehenden Macht- und Geltungsansprüche. Je größer Einsatz und Aufwand zur Ausführung einer besonderen Tat, desto höher auch die zu erzielende Anerkennung im Falle eines Sieges über Mitkonkurrenten, die nicht mehr nur in direkter Auseinandersetzung bezwungen werden müssen. Zumal in den Demokratien sind die Distinktionsmöglichkeiten und Ehrentitel bereits so vielfältig und geläufig, dass der offene »Kampf von Mann gegen Mann«[72], der im homerischen Epos allein den Ruhm gewährt, nicht mehr nötig ist. Spätestens jetzt tritt der moralisch-ästhetische Akzent der *kalokagathia*[73] gegenüber dem materiellen Anteil immer stärker hervor, nachdem in der aristokratischen Periode Ruhm und Reichtum noch sehr viel enger miteinander verbunden waren.

Allerdings kennt auch die klassische Zeit wichtige Ausnahmen. Zu diesen gehören insbesondere die athletischen Übungen und Wettkämpfe, die schon in den homerischen Epen besungen werden und in den

auf Wasservögel« etc. solange in Unterbegriffe unterschieden, bis man zur gesuchten Definition gelangt.

71 So die Charakterisierung von Themistokles durch Plutarch. Vgl. dazu Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 204.

72 Vgl. ebda., Bd. VIII, S. 51. Der Autor weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in homerischer Zeit dem Gebrauch von Distanzwaffen, etwa beim Bogenschießen gegenüber dem Lanzenwurf, eine geringere Achtung entgegengebracht wird, da man dort dem Feind nicht »ins Auge blicken muss«.

73 Burckhardt charakterisiert »jenes eigentümliche Ideal der Kalokagathie, der Einheit von Adel, Reichtum und Trefflichkeit«, als entscheidendes »Distinktivum der Griechen«. Vgl. ebda., Bd. VIII, S. 82.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

periodisch stattfindenden panhellenischen Kultfesten ihren feierlichen Ausdruck finden. Auffällig im Hinblick auf das hier behandelte Thema ist jedoch, dass sowohl zur troischen Zeit als auch in dem langen Zeitraum der Ausrichtung panhellenischer Wettkämpfe[74], Städte beziehungsweise Stadtstaaten (*poleis*) als Austragungsorte keine Rolle spielen. Zwar finden sich zahlreiche Hinweise darauf, dass ähnlich wie bei Totenfeiern auch bei der Gründung von Städten gymnische sowie musische Wettkämpfe zu Ehren der Götter ausgetragen wurden, jedoch befinden sich die bedeutsamen Wettkampfstätten ausnahmslos in stadtfernen Regionen. Als Kultstätten mit überregionaler Anziehungskraft verdanken sie ihren Ursprung dem mythischen Glauben an die Götter und Heroen, die – wie in Olympia Zeus, Hera, Herakles und Pelops –, als Stifter der Wettkämpfe und Kultpraktiken angesehen werden. Im Unterschied zu vergleichbaren, jedoch deutlich kleineren Kultstätten innerhalb städtischer Bezirke erklärt sich ihre auffällig abseitige Lage wohl nicht zuletzt dadurch, dass sie als Orte großer Versammlungen besonders viel Platz beanspruchen und die lange Anreise bereits als Teil der Festlichkeiten anzusehen ist. Dies gilt zumindest für die Ausrufung des antiken Olympischen Friedens (*ekecheiria*), selbst wenn dieser nicht von allen beachtet und häufig verletzt wurde. Die bekanntesten athletischen Wettkämpfe der Antike, so scheint es zunächst, haben mit den Stadtstaaten jener Zeit nur wenig gemein. Beim genaueren Hinsehen wird jedoch schnell deutlich, dass der panhellenische Charakter der Spiele insbesondere die Konkurrenz der Stadtstaaten untereinander beförderte und dadurch den Zusammenhalt innerhalb der Stadtgemeinschaften merklich heben konnte. Dieser Gedanke wird im Folgenden noch näher ausgeführt.

Ein weiterer Zusammenhang im Verhältnis zwischen Athletismus und Adelskultur betrifft die Einrichtung des griechischen Gymnasions. Seine Entwicklung lässt sich ungefähr bis zur ersten Hälfte des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen[75] und ist eng an die Etablierung politischer Strukturen im Zuge der Herausbildung städtischer Bürgergemeinden in der archaischen Zeit gebunden. Auch wenn die Verbindung zwischen Polis und Adelskultur im Falle des Gymnasions mit seinen typischen Übungsanlagen und Wettkampfeinrichtungen[76]

74 Zu den vier panhellenischen Festen, die für sich beanspruchen, ihren Ursprung in heroischer Zeit zu haben, gehören die olympischen, delphischen, isthmischen und die nemeeischen Spiele. Daneben gab es eine große Anzahl weiterer »Festgelegenheiten, welche dem Nicht-Stadtbürger so gut als dem Einheimischen offen standen und tatsächlich ebenfalls panhellenisch heißen konnten«. Vgl. ebda., Bd. VIII, S. 95.

75 Vgl. Delorme 1960, S. 58–59 sowie kritisch dazu Mann 1998, S. 7–8.

76 Neben den obligatorischen Weihestätten gab es in der Regel eine Bahn für Wettläufe (*dromos*), einen Platz für die Ausübung von Kampfsportarten (*palaistra*) sowie freie Flächen für die Wurfdisziplinen. Die Kleidung wurde in

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

offensichtlich erscheint, bleibt genauer aufzuzeigen, welchen Funktionswandel diese überwiegend stadtbezogene Einrichtung im Rahmen der Veränderungen der griechischen Adelsgesellschaft durchläuft. Denn soviel kann hier vorweggenommen werden: Während das Konkurrenzverhalten der griechischen Oberschicht in archaischer Zeit noch stark durch die Anbindung an familiäre Strukturen und Sippenzugehörigkeiten (*oikos*) bestimmt war, wandelt sich das Verständnis von »Adel, Reichtum und Trefflichkeit« (*kalokagathia*) mit der zunehmenden Einbindung der griechischen Oberschicht in die politischen Angelegenheiten der Stadtgesellschaften. Im Zuge der Übernahme öffentlicher Ämter sowie der damit verbundenen personellen Eingliederung der »großen Männer« in ein allmählich wachsendes Geflecht wechselseitiger Übereinkünfte und Rechtsnormen, ändert sich auch das adlige Konfliktverhalten: An die Stelle von blinder Wut und Rachsucht, die den homerischen Achilleus erst zum charismatischen Helden werden ließen, tritt spätestens in klassischer Zeit der zunehmend zivilisierte Bürger und Hellene, der seine Antriebsenergien nicht mehr von den Göttern direkt empfängt, sondern aus sich selbst heraus schöpfen muss. Vor diesem Hintergrund erscheinen der griechische Athletismus sowie die Gymnastik fast schon wie Überbleibsel aus geometrischer und archaischer Vorzeit. Denn auch wenn die kritischen Einwände gegen den Pomp der panhellenischen Wettkämpfe sowie gegen das Übermaß der gymnastischen Erziehung bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert deutlich vernehmbar und im vierten Jahrhundert nicht mehr zu überhören sind[77], erweisen sich die agonalen Übungen und Körperpraktiken trotz aller Bewertungs- und Bedeutungsveränderungen insgesamt als erstaunlich beständig und widerstandsfähig.

1. Götterglaube

Warum mit dem Götterglauben der Griechen beginnen, in einer Zeit, die nach Humanismus, Aufklärung und zwei Weltkriegen die Bindungen zur

dafür vorgesehenen Räumen abgelegt, die nicht selten auch als Lehrsäle für Rhetoren und Philosophen sowie als Gelegenheitsorte zum »Lustwandeln« genutzt wurden.

77 Prominent wird diese Kritik im fünften Jahrhundert etwa in der Behauptung zum Ausdruck gebracht, dass eine übermäßige Beschäftigung mit gymnastischen und musischen Übungen vom Volk abgelehnt werde, weil »das ein Unfug sei«. Vgl. dazu Pseudo-Xenophon, *Athenaion Politeia*, I, 13, S. 69. Im anschließenden vierten Jahrhundert kritisiert Aristoteles die einseitige Erziehungspraxis der Spartaner, die »auf Leibesübung und kriegerische Ausbildung ein übermäßiges Gewicht legen, um sie im Notwendigen unerzogen zu lassen«. Vgl. Aristoteles, *Politik*, VIII. Buch, 4. Kap., 1338 b.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion längst aufgelöst oder zumindest gelockert hat? Hinzu kommt, dass der griechische Polytheismus ebenso vielgestaltig wie unübersichtlich ist. Viel spricht also dafür, dass eine Beschäftigung mit der mythologischen Vielgötterei sich im Unzeitgemäßen und Unbestimmten verliert, ohne einen wahren »Blick in Griechenlands Blüte«[78] zu gewinnen. Wenn hier dennoch der Versuch gemacht wird, zumindest etwas über den antiken Götterglauben auszusagen, so deshalb, um einen Zugang zu jener eben nicht auf nur Zufälliges reduzierbaren »Menschenlehre, die uns die Mythologie erteilt«[79], zu finden. Denn so viel kann vorweggenommen werden: Das Schicksal der Götter ist von dem der Halbgötter und der Menschen nicht zu trennen. Bedenkt man zudem, dass eine allgemeine Götterlehre für die griechische Antike unvorstellbar ist, »denn alles war voll von Göttern«[80], dann wird deutlich, dass eine allgemeine »Anthropologie des Menschen« der archaischen oder klassischen Zeit auszuschließen ist. Anstelle einer fixierenden Menschheitslehre kann es im Folgenden nur darum gehen, einzelne Facetten herauszuarbeiten, die – wie Foucault in seinen archäologischen Studien zur Subjektbildung anmerkt –, »die langsame Formierung einer Selbsthermeneutik«[81] ermöglichen und dabei das Bild des allmählichen Übergangs vom Theo- zum Anthropomorphismus[82] vervollständigen. Damit ist bereits angedeutet, dass die zahlreichen göttlichen Gestalten und Gebilde in der griechischen Antike immer schon menschenförmig in Erscheinung treten und – im Umkehrschluss – bereits den Keim der Vergötterung des Menschen in sich tragen.

Einen möglichen Zugang zur Götterwelt bietet insbesondere die Zeit der Weimarer Klassik, da hier in relativer zeitlicher Nähe zur Gegenwart

78 Hier in Anlehnung an das von Karl Friedrich Schinkel 1825 fertig gestellte gleichnamige Gemälde, das seit dem 2. Weltkrieg als verschollen gilt. Eine Kopie von Wilhelm Ahlborn aus dem Jahr 1936 befindet sich heute in der Berliner Alten Nationalgalerie.

79 So die Charakterisierung von Kerényi 1997 a, S. 20.

80 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 25.

81 Foucault 1990, S. 13.

82 Die geläufige Übersetzung von *anthropos* als »Mensch« übersieht die beiden enthaltenen Wortstämme für »Mann« (*aner*) und »Gesicht« (*ops*), also »Mann-« oder »Menschengesicht«. Der Begriff Anthropomorphismus verweist dementsprechend auf die erscheinende »Form« (*morphe*) des »Menschengesichtigen«. Klaus Heinrich weist darauf hin, dass in der griechischen Antike die Bezeichnungen für »Mensch« und »Menschenkopf« in der Regel gleichgesetzt werden. Davon zu unterscheiden sind so genannte »Unterbauworte«, die zwar auch zur Sphäre des Menschlichen gehören, jedoch auf andere Körperregionen verweisen: »*andrapodon*, der Sklave, das ist einfach nur derjenige, der ›Menschenfuß‹ ist, und so kann man ihn bei der Beute unterscheiden von den *tetrapoda*, den ›Vierfüßlern‹, also dem mit hergeschleppten Vieh«. Vgl. Heinrich 1986, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der ernsthafte Versuch gemacht wird, den »Blick in Griechenlands Blüte« lebendig zu halten. In Schillers exemplarischem Gedicht *Die Götter Griechenlandes* heißt es zu Beginn:

> »Da ihr noch die schöne Welt regieret,/ An der Freude leichtem Gängelband/ Selige Geschlechter noch geführet,/ Schöne Wesen aus dem Fabelland!/ Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,/ Wie ganz anders war es da!«[83]

Und zum Schluss schlägt der Dichter einen Bogen zur gedankenlyrischen Suche nach der verlorenen Zeit, indem er ausführt:

> »Ja sie kehrten heim und alles Schöne/ Alles Hohe nahmen sie mit fort,/ Alle Farben, alle Lebenstöne,/ Und es blieb nur das entseelte Wort./ Aus der Zeitflut weggerissen schweben/ Sie gerettet auf des Pindus Höhn,/ Was unsterblich im Gesang soll leben/ Muss im Leben untergehn.«[84]

Die zum Teil vehemente zeitgenössische Kritik an dem ursprünglich 25 Strophen umfassenden Text, führte den Dichter schließlich dazu, die Fassung aus dem Jahr 1778 zu kürzen und abzumildern. In der ersten Version finden sich in der vorletzten Strophe noch die beiden Zeilen: »Da die Götter menschlicher noch waren,/ Waren Menschen göttlicher«[85], die vor allem Hegel als »durchweg falsch«[86] kritisiert, da sie sich nach seiner Auffassung gegen die aufgeklärte christliche Gläubigkeit aus Vernunftgründen richtet, die »dem Menschen die höchste Entsagung auferlegt«, sofern »Gott unerkennbar sei«[87]. Für Hegel bedeutet diese »Entsagung« freilich »nur das Moment der Vermittlung, der Durchgangspunkt, in welchem das bloß Natürliche, Sinnliche und Endliche überhaupt seine Unangemessenheit abtut, um den Geist zur höheren Freiheit und Versöhnung mit sich selbst kommen zu lassen« – dies nach seiner Ansicht übrigens eine »Freiheit und Seligkeit, welche die Griechen nicht kannten«[88]. Als richtiger und wichtiger erscheint dem Philosophen des Geistes demgegenüber der veränderte Schluss des schillerschen Gedichts aus dem Jahr 1800, der den griechischen Göttern »ihren Sitz nur in der Vorstellung und Phantasie« zuweist, ohne dass sie »in der Wirklichkeit des Lebens ihren Platz behaupten noch dem endlichen Geist seine letzte Befriedigung«[89] vorspielen können. Hegel verfolgt damit sein Anliegen einer »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins« – so der ursprüngliche Titel der *Phänomenologie des Geistes* –, wonach das »sinnliche

83 Schiller 1800, S. 281.
84 Ebda., S. 287.
85 Schiller 1788, S. 259.
86 Hegel 1976, S. 489.
87 Vgl. ebda., S. 488.
88 Vgl. ebda., S. 489.
89 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bewusstsein« durch »einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten« hat, um »zum eigentlichen Wissen«[90] zu werden. In diesem Sinne umfasst erst »die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewusstseins in ihrer Notwendigkeit«[91] – auch wenn derselbe Autor an anderer Stelle die Aufgabe der künstlerischen im Unterschied zur begrifflichen Tätigkeit vor allem darin sieht, »sich von jener inneren Vernünftigkeit nicht in Form allgemeiner Sätze und Vorstellungen, sondern in konkreter Gestalt und individueller Wirklichkeit ein Bewusstsein zu geben«[92]. Die künstlerische Tätigkeit rückt demzufolge das Besondere und nicht etwa das begrifflich Allgemeine in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Doch auch hierbei erweisen sich die *Götter Griechenlandes* für Hegel als ungeeignet, da sie ihre im Mythos angenommene Sichtbarkeit und Unsterblichkeit längst eingebüßt haben und nur noch in unserer verklärten Vorstellung – »auf des Pindus Höhn« – fortexistieren.

Für Schiller, der auf die erst dreißig Jahre nach seinem Tod erstmals veröffentlichten Vorlesungen Hegels zur *Philosophie der Kunst* und *Ästhetik* nicht selbst reagieren konnte, ist jedoch anderes wichtig: So preist er zunächst die griechische Anschauung, wonach die ganze Natur belebt und von göttlichen Gestalten angefüllt dem Menschen erscheint. Nichts ist in der Welt, was nicht sogleich als Gestalt sich offenbart. Vornehmlich die griechischen Landschaftsmythen beheimaten ein ganzes Arsenal göttergleicher Wesen – Nymphen, Kentauren, Satyrn, Silenen, Panen sowie unzählige weitere Wasser-, Wald- und Gebirgsdämonen –, die dazu geschaffen sind, die sich wiederholenden alltäglichen wie auch die außergewöhnlichen Erfahrungen der Menschen »als Wunder, Offenbarung und unmittelbare Beteiligung der Götter zu sehen«[93]. Die Welt der Antike ist noch verzaubert, und Schiller beklagt den Verlust, der durch die aufgeklärte Sicht auf uns gekommen ist. Im Gedicht lautet die entsprechende Stelle:

> »Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,/ Seelenlos ein Feuerball sich dreht,/ Lenkte damals seinen goldnen Wagen/ Helios in stiller Majestät./ Diese Höhen füllten Oreaden,/ Eine Dryas starb mit jenem Baum,/ Aus den Urnen lieblicher Najaden/ Sprang der Ströme Silberschaum.«[94]

90 Vgl. Hegel 1999, S. 24.
91 Ebda., S. 29.
92 Vgl. Hegel 1976, S. 276.
93 Vgl. Preller 1861, S. 1. In diesem Sinne erklärt der Autor beispielsweise die halb tierische halb menschliche Rossegestalt der Kentauren damit, dass durch sie »ein wildes Stürmen der Luft angedeutet werden sollte, da auch die Winde bisweilen in der Gestalt von Rossen auftreten, oder dass das galoppierende Wogen der aufgehäuften Flut, wenn die Bäche sich stürmisch ins Tal ergossen, ausgedrückt werden sollte.« Vgl. ebda., S. 16.
94 Schiller 1788, S. 259.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während die Philosophie des Geistes – trotz aller Zugeständnisse an das »sinnliche Bewusstsein«[95] – sich der illusionsfreien Suche nach der vom Mythos verborgenen Wahrheit (*aletheia*) und Aufklärung verpflichtet sieht, erinnern Schillers Worte zumindest an die Formen einer mythisch-verzauberten Weltsicht, die den Gegensatz von Gott und Welt beziehungsweise Natur noch nicht kennt. Es ist kein Zufall, dass Hegel in seiner Kritik an Schiller sich auf das Christentum bezieht, wenn er dem Dichter vorwirft, in seiner »Phantasie und Leidenschaft die lebendige Sehnsucht nach Kunst« über den Weg zu den griechischen Göttern zu befriedigen, anstatt dem »Gott des Gedankens«[96] zu folgen. Denn während in der Tradition der religiösen Aufklärung und des begrifflichen Denkens »der Verstand Gott zu einem bloßen Gedankendinge gemacht« und ihn auf diese Weise schließlich »von allem wirklichen Dasein abgedrängt hat«[97], sind für die griechische Weltanschauung Kosmos, Welt und Natur immer schon etwas Göttliches und somit gemeinsame Hauptquelle der Religion. Dieser Unterschied ist keineswegs trivial, da der Mensch im Mythos als Teil des Gegebenen ebenso Anteil am Göttlichen hat, selbst wenn aufgrund seiner Machtunvollkommenheit und Vergänglichkeit eine Differenz bestehen bleibt, die den Göttern zahlreiche Möglichkeiten für ihre Eingriffe und Ränkespiele bietet. Doch im Unterschied zur christlichen Tradition, in der Natur und Mensch als Schöpfungen aus dem Nichts gedeutet werden, wobei der Schöpfergott selbst verborgen bleibt und sich »nur im Naturwidrigen, im Wunder«[98] offenbart, gibt es für das mythische Denken keinen schroffen Gegensatz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen beziehungsweise Natürlichen. Zwischen Theogonie und Kosmogonie finden sich zahlreiche Verbindungen und Abstufungen, die durch ebenso zahlreiche Übergangs- und Zwitterwesen verkörpert und dadurch zum Leben erweckt werden. Erst dieses Zum-Vorschein-Kommen sichert den Dingen ihr Sein, sofern nach frühgriechischer Auffassung alles Wichtige und Wesentliche zur Erscheinung drängt. Dieser Vorgang ist weder einseitig noch passiv zu deuten. Denn ebenso wie der Mensch die Welt anschaut und dabei die Dinge zum Vorschein bringt, blickt auch die Welt auf den Menschen zurück. Als höchste Formen dieser doppelten Sichtbarkeit gelten dem mythischen Denken einerseits die »Liebe zu den Sinneswahrnehmungen«, und hier insbesondere »die Wahrnehmungen mittels der Augen«[99], sowie andererseits die phantastischen Gestalten und bildhaften Wesen als

95 Vgl. Hegel 1999, S. 24.
96 Vgl. Hegel 1976, S. 488.
97 Vgl. ebda.
98 Vgl. dazu Nestle 1975, S. 11.
99 Vgl. zu dieser Charakterisierung des »Augenmenschen«, Aristoteles, *Metaphysik*, I. Buch, 1. Kap., 980 a.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

göttliche Bestandteile des »Welt-Seins«, die auch den Menschen auf ihre jeweilige Art anschauen und in ihren Bann ziehen.[100]

In Schillers verzauberter Götterwelt lebt diese Ergriffenheit poetisch nach – und der Verfasser macht aus seinem Herzen keine Mördergrube. Zugleich wird der Preis für diese verklärende Haltung deutlich und mit aller Härte vom Dichter selbst ausgesprochen: »Was unsterblich im Gesang soll leben/ Muss im Leben untergehn«[101]. Für den hier behandelten Zusammenhang ist jedoch weder die Klage über den vermeintlichen Verlust einer kunst- und götterreichen Epoche noch Schillers polemische »Richtung gegen das Christentum«[102] entscheidend. Uns interessiert vielmehr das »klassische Bild« der von Schiller gezeichneten Götterwelt, das in seiner Verklärung ebenso typisch wie unvollkommen und verzerrt ist. Was vor allem fehlt, ist die dunkle und zerstörerische Seite der Göttergestalten, die in den Beschwörungsformeln des Dichters gänzlich ausgespart bleibt. Typisch und vertraut ist diese einseitige Sicht auf den Mythos wohl auch deshalb, weil die antiken Überlieferungen, etwa die in Museen ausgestellten Büsten, Statuen und Bildwerke, ein scheinbar unvergängliches Idealbild der Götter zeigen, das bis heute die kunst- und kulturgeschichtliche Rezeption beeinflusst. Die Weimarer Klassik ist hiervon nicht ausgenommen.[103] Und wie der Blick auf die von Schiller im Jahr 1795 erstmals herausgegebene Monatsschrift *Die Horen* zeigt, in der neben Goethe und Schiller als weitere Autoren unter anderem Fichte, Garve, Gleim, Herder, Humboldt, Jacobi sowie Schlegel genannt werden, bleibt der Kreis der Bewunderer der Griechischen Götter als vermeintliche Garanten für eine »werterhaltende Ordnung«[104] nicht auf Weimar beschränkt. Vielmehr findet sich hier der Ausgangspunkt für den Griechenkult des 19. Jahrhunderts, dessen Wurzeln in der Renaissance

100 Zu den Nachwirkungen dieser Anschauungen in der Seinsphilosophie vgl. Heidegger 1994, S. 90–91.

101 Siehe weiter oben Anm. 84.

102 Hegel 1976, S. 488.

103 In diesem Zusammenhang erwähnt Heinrich etwa den kolossalen Gipsabdruck der Büste der Göttin Juno (Hera), den Goethe nach seinem Aufenthalt in Rom als harmonisches Möbelstück in seinem Wohnraum platziert. Das Götterbildnis im eigenen Haus erscheint dem Dichter nach eigenen Worten »wie ein Gesang Homers«. Laut Heinrich handelt es sich bei dieser Kopie, deren Original aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. heute in der römischen Villa Ludovisi zu besichtigen ist, um eine »Kunstfigur«. Vgl. Heinrich 1986, S. 18. Ältere Wiedergaben dieser Göttin zeigen demgegenüber einen sehr viel primitiveren und wilderen Ausdruck, der allerdings den Vorteil besitzt, »das komplexe Wesen griechischer Gottheiten« besser zu verdeutlichen. Vgl. dazu Simon 1998, S. 42. Zu den frühen Darstellungen der Göttin als Brettidol und Pyleon siehe die entsprechenden Abbildungen ebda., S. 52.

104 Schiller 1795, S. VI.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gründen und dessen Auswirkungen über die Sturm-und-Drang-Phase des deutschen Bürgertums bis zur nationalsozialistischen Gewaltherrschaft weit über das Centennium hinausreichen.[105]

Zwar kennt die antike Poesie ebenso wie der griechische Volksglauben zahllose Ausdrucksformen der Begeisterung, Verehrung und Andacht gegenüber den Gottheiten – allerdings bleiben die hiermit verbundenen Gefühle und Kulthandlungen merkwürdig ambivalent. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass die einzelnen Götter selber kein einheitliches Bild abgeben, sondern sich ihrerseits verändern und unterschiedlichen Deutungen unterliegen. Dazu ein Beispiel: Der höchste Gott, Zeus, der von im zweiten vorchristlichen Jahrtausend eingewanderten griechischen Stämmen in die Ägäis mitgebracht wurde und sich dort zunächst gegen die dort verehrten lokalen Gottheiten behaupten musste, wird in Homers *Ilias* bereits als »Gebieter der Welt«[106] beschrieben. Doch seine herausragende Stellung ist keineswegs unumstritten, wie beispielsweise aus der im ersten Gesang der *Ilias* angedeuteten Verschwörung gegen ihn deutlich wird, die von seiner Gemahlin (Hera), seinem Bruder (Poseidon) sowie seiner ihm eng verbundenen Tochter (Athene) initiiert wird.[107] Doch geht Zeus aus den ihm bereiteten Schwierigkeiten eher gestärkt hervor, da er in der Rolle des Götter- und Menschenvaters seine zahlreichen Söhne und Töchter an seiner statt handeln lässt und selber nur selten aktiv in das Geschehen eingreifen muss. »Er wahrt die Würde einer letzten Instanz, einer über alle Parteien stehenden Gerechtigkeit«[108]. Dies macht ihn jedoch nicht bereits tauglich für den Glauben an einen allmächtigen Nationalgott, der mit der gesellschaftlichen Struktur der in zahlreiche miteinander konkurrierende Stadtstaaten (*poleis*) zersplitterten griechischen Welt kaum vereinbar ist. Eher entspricht die patriarchale Stellung des Zeus im Kreise der Olympier der weltlichen Ordnung von Haus und Herd (*oikos*) sowie von Stadt- (*polis*) und Stammesgemeinschaft (*ethnos*). Die Vorrangstellung der Olympischen Götter gegenüber den Menschen mit Zeus an ihrer Spitze zeigt ebenso deutliche Parallelen zur gesellschaftlichen Stellung der griechischen Aristokratie und ihres Heerkönigtums gegenüber den von ihr abhängigen Staats- (*demos*) und Abstammungsgemeinschaften (*ethne*). Da Streitereien und Kämpfe unter Königen und Edelfreien zum Alltag gehören, wundert es nicht, dass auch die Götter sich gegeneinander verschwören und Kriege führen. Die Götter des Mythos repräsentieren die sozialen Herrschaftsverhältnisse

105 Dieser hier nur anzudeutende Gedanke wird an späterer Stelle, in Teil III, am Beispiel der Antikenrezeption im Nationalsozialismus eigens aufgenommen und vertieft.

106 Homer 1963, *Ilias*, S. 127 (VIII. Gesang, 23).

107 Vgl. ebda., S. 17 (I. Gesang, 400–406).

108 Simon 1998, S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der geometrischen und archaischen Zeit, mit dem Olympischen Zwölfgötterkreis als kommandierende, nicht jedoch konfliktfreie Oberschicht. Diese Seite gilt es zu berücksichtigen, wenn Schiller die griechischen Götter idealisierend, als Garanten für eine »werterhaltende Ordnung«[109] preist.

Die andere Seite, die Schiller selbst im Sinn hat, bezieht sich auf die den Göttern zugeschriebenen Eigenschaften und Vorzüge. Die Götterwelt erscheint leicht und ewig, da ihr Leben nicht durch Not oder Tod zerstört werden kann. Ihre größere Lebensfülle sowie ihre Unsterblichkeit erheben die Götter über die Menschen und verleihen ihnen eine Macht, die nur von den Schicksalsmächten[110] bedroht wird, über die auch sie nichts auszurichten vermögen. Während Zeus die Mächte des Schicksals zwar erkunden kann, jedoch streng befolgen muss, verfügen die Moiren ebenso unbeugsam wie unerbittlich über das Los der Götter und der Menschen:

> »Sie (die Nacht, F.B.) brachte die Moiren zur welt und die gnadenlos strafenden Keren:/ die Schicksalsgöttinnen und die Rächerinnen die jedwedes vergehen/ der götter wie menschen verfolgen – ihr fürchterlicher zorn/ stillt sich erst sobald sie rache an einem schuldigen nehmen.«[111]

Das Prinzip des Zorns, der Rache und der Vergeltung dominiert auch hier, jedoch bleibt unklar, nach welchen Maßstäben die Schicksalsmächte den Göttern und Menschen ihr Wohl- beziehungsweise Übelwollen zuteilen. Wichtig ist, dass ohne Nachsicht gestraft und gerächt wird, also ein nicht näher legitimiertes Vergeltungsprinzip unmittelbare Anerkennung findet, das freilich »nur an dieser Stelle zugeschrieben wird und dann im Bewusstsein der Griechen wieder erloschen sein muss«[112]. Als »Töchter der Nacht« bleiben die Moiren den Göttern und Menschen insgesamt fremd und undurchsichtig, obgleich sie deren Schicksal nachhaltig bestimmen. Auch wenn das jeweils zugeteilte Los vom einzelnen etwa als gut und gerecht oder als böse und schändlich empfunden wird, handelt es sich hierbei nicht um moralische Bewertungen, da das Schicksal als notwendig und mithin unabänderlich aufgefasst wird. Die individuellen

109 Siehe weiter oben Anm. 104.

110 Siehe dazu weiter oben Anm. 3. Obwohl die Schicksalsgöttinnen (*moiren*) zu den Kindern des Zeus gerechnet werden, vermag auch der oberste Gott nicht über sie zu bestimmen. Zwar werden in einzelnen Überlieferungen die Namen der Moiren (z.B. Klotho, Lachesis, Atropos) genannt, jedoch handelt es sich hierbei um vergleichsweise abstrakte, unpersönliche Wesen, die »schon eine Ahnung der unverbrüchlichen Natur« ankündigen. Vgl. dazu Nestle 1975, S. 23.

111 Hesiod, *Theogonie*, S. 16 (III, 219–222); die Schreibweise orientiert sich an der deutschen Übersetzung von Raoul Schrott.

112 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 121.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freiheiten beschränken sich auf geringe Ereignisse und unbedeutende Handlungen; das Schicksal selbst liegt außerhalb der eigenen Möglichkeiten und Kräfte.

Angesichts wiederkehrender menschlicher Nöte und stark eingeschränkter Handlungsmöglichkeiten wäre es leicht gewesen, zuerst die unerreichbaren höheren Mächte für alles Übel anzuklagen. Doch auch wenn es Beispiele dafür gibt, dass sich der Zorn der Menschen nicht nur gegen die Götter, sondern auch gegen das Schicksal und dessen Rachegöttinnen richtet[113], fehlt dem frühen griechischen Denken eine übergreifende Vorstellung vom Bösen – vergleichbar etwa der christlichen Personifikation des Teufels –, die mit dem Schicksal identisch wäre. Dementsprechend werden selbst grundsätzliche Schicksals- und Willensfragen zu dieser Zeit nicht an moralischen Maßstäben und Prinzipien bemessen, die historisch erst später bedeutsam werden. Auch »die homerischen Götter, mindestens die der *Ilias*, sind sittlich indifferent«[114].

Was also führt den intimen Antikenkenner Schiller zu seiner idealisierenden Beschreibung der *Götter Griechenlandes*? Um diese Frage beantworten zu können, sei daran erinnert, dass die Götterwelt selber aus mythischen Erzählungen und poetischen Vorstellungen erwachsen ist: »Schon die ursprüngliche Gestalt der Götter und ihrer Mythen war ja im Volke das Ergebnis von beidem, und dann ist sie von den Sängern weitergebildet worden bis zur größten Fülle und Schönheit.«[115] Freilich dient die kunstvolle Sicht auf das Leben dem modernen Dichter nicht als historische Vorlage, sondern insbesondere in den Formen ihrer poetischen Ausgestaltung sieht er Anknüpfungspunkte für sein eigenes Werk. Für Schiller wird die glückliche Verbindung zwischen poetischer Darstellungsform und mythischem Inhalt zum Vorbild im Streben nach Humanität und Vollkommenheit. Allerdings erweist sich die griechische Götterwelt als denkbar ungeeignet, um im Kontrast zur entzauberten Wirklichkeit, an das Ideal künstlerischer Harmonie zu appellieren. Die Götter Homers sind nicht nur »sittlich indifferent«, sondern sie verkörpern geradezu all jene Mängel und Unzulänglichkeiten, die sie mit den Menschen teilen. Diese »uralte Doppelseitigkeit der Götter«[116] gilt es zu berücksichtigen, um ihr Bild ohne ästhetische Verklärungen und Rücksichtnahmen aufzeigen zu können.

Der hier aufgenommene Begriff der »Doppelseitigkeit« ist durchaus wörtlich zu nehmen, da die bereits in sich gespaltene Götterwelt ähnlich widersprüchlich erscheint wie das von ihr abhängige Menschengeschlecht. Mussten die Götter zuerst selbst noch gegen die Titanen und

113 Vgl. Homer 1963, *Ilias*, S. 335 (IX. Gesang, 87–91).
114 Nestle 1975, S. 24 (im Original nicht hervorgehoben).
115 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 50.
116 Ebda., S. 47.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Giganten sich behaupten, so führen sie ihre Kämpfe untereinander fort und benutzen dabei auch die Menschen, um ihre Konflikte auszutragen. Schon in den frühen mythologischen Eroberungs- und Vernichtungskriegen geht es um die Einnahme des himmlischen Olymps als Sitz und Ort absoluter Herrschaft, und es ist bezeichnend, dass nach dem Sturz der Titanen die siegreichen Götter mit den Menschen um diese machtvolle Position wetteifern.[117] Auch wenn der Olymp für die Menschen unerreichbar bleibt, da die Götter insgesamt mächtiger sind, ähneln sich die Kontrahenten in ihren Auseinandersetzungen einander an. Freilich bleiben die Eigenarten und Handlungsweisen der Götter ausgeprägter und vortrefflicher als die der Menschen und gewähren dadurch einen Einblick in vorherrschende Auffassungen und Strebensrichtungen des frühen griechischen Lebens. Denn obgleich die Menschen beständig mit den Göttern ringen, überwiegt zu dieser Zeit doch die Anerkennung und Verehrung ihrer »Übermenschlichkeit«.

Der Blick auf die Ambivalenzen der Götterwelt kann hier freilich nur kursorisch ausfallen und bleibt daher notwendigerweise unzureichend. Wichtig in diesem Zusammenhang sind jedoch die Hinweise auf »das ungeheure Bedürfnis, aus dem eine so leuchtende Gesellschaft olympischer Wesen entsprang«[118]. Folgt man der Deutung Nietzsches, so empfanden die frühen Griechen eine tiefe Angst und Ohnmacht gegenüber den unbegriffenen Mächten der Natur:

> »Um leben zu können, mussten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nötigung, schaffen, welchen Hergang wir uns wohl so vorzustellen haben, dass aus der ursprünglichen titanischen Götterordnung des Schreckens durch jenen apollinischen Schönheitstrieb in langsamen Übergängen die olympische Götterordnung der Freude entwickelt wurde: wie Rosen aus einem dornigen Gebüsch hervorbrechen.«[119]

Nicht etwa haben, um im Bild zu bleiben, die »Rosen« ihren Stachel schon dadurch eingebüßt, dass sie der übermächtigen Natur entnommen wurden, sondern ihre ausgestellte Schönheit ruft den Menschen zugleich schmerzhaft in Erinnerung, dass ihr Dasein »vom hellen Sonnenscheine solcher Götter«[120] abgeschnitten ist. Trost bietet hier nur das

117 Vgl. Kerényi 1997 a, S. 32. Stellvertretend sei hier auf Prometheus verwiesen, der als Abkömmling des Titanengeschlechts gegen Zeus aufbegehrt und sich auf die Seite der Menschen stellt. Vgl. ebda., S. 153–168.

118 Vgl. Nietzsche 1983, S. 600.

119 Ebda., S. 602. Der Autor verfolgt in diesem für das Verständnis der Antike zentralen Text die »Doppelsichtigkeit der Götter« entlang der Widersprüche zwischen dem Apollinischen und Dionysischen.

120 Vgl. ebda., S. 602. An gleicher Stelle heißt es entsprechend: »So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodicee!« Ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bewusstsein, dass die Götter nicht vollkommen entrückt, sondern den Menschen ähnlich sind – auch wenn für die Sterblichen kaum Aussicht besteht, die Abgründe zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen zu überwinden. Das »tragische Kunstwerk der Griechen«, und hier insbesondere der »Geist der Musik«[121], vermag vielleicht das Los der Menschen erträglicher gestalten; die historisch eingeschlagene Richtung orientiert sich jedoch daran, die unbegriffene, titanische Natur durch eine sukzessive Angleichung an die Götter zu überwinden. Letzteres erweist sich umso leichter, je menschlicher die olympischen Götter erscheinen und je stärker sie in die menschlichen Angelegenheiten eingebunden sind.

Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, in denen Menschen mit den Göttern wetteifern, wobei beide Parteien viel von ihrem jeweiligen Charakter preisgeben. Hierzu zählen etwa die Künstlermythen, in denen ein Mensch einem Gott die Stirn bietet und für sich eine besondere Kunstfertigkeit beansprucht.[122] Andere körperliche Fertigkeiten, wie etwa die Geschicklichkeit beim Jagen oder die Treffsicherheit beim Bogenschießen, bieten ebenso Anlass für Konflikte und rufen bei den Göttern nicht selten todbringende Neidgefühle hervor.[123] In der *Odyssee* beschwert sich die Nymphe Kalypso, die von Homer als »Göttliche unter den Göttern« bezeichnet wird, bei ihren höherstehenden Verwandten: »Grausam seid ihr, Götter, und eifersüchtig vor allem, dass ihr's den Göttinnen neidet, bei sterblichen Männern zu schlafen«[124]. Und die von der Naturgöttin angeführten Beispiele sexueller Verbindungen zwischen Göttinnen und Menschen zeigen deutlich, dass der Hass auf jene Unsterblichen, die menschliche Wesen lieben und ihre Söhne unsterblich machen wollen, mindestens ebenso groß ist wie der Zorn verfeindeter Menschengeschlechter, die in gegenseitiger Abneigung und Vergeltungssucht einander tödlich verbunden sind. Der Kreis aus Neid, Rache und Hass wird auf

121 Vgl. ebda, S. 643. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang vom bloß rekonstruierbaren Trost sowie von der »Übermacht der musikalischen Wirkung«, die wir unmittelbar nur empfinden könnten, »wenn wir Griechen wären«. Vgl. ebda.

122 So etwa im Wettstreit zwischen Marsyas und Apollon, der von den Musen, also den Göttinnen der Künste, zugunsten des olympischen Gottes entschieden wird und für das mensch-göttliche Zwitterwesen eine harte Bestrafung zur Folge hat, bei der ihm die Haut vom Körper geschabt wird. Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, S. 217 (VI. Buch, 382–400).

123 Wie beispielsweise in dem Konflikt zwischen der Göttin Artemis und Aktaion, dessen Prahlerei, ein besserer Jäger zu sein, für den Menschen tödlich endet. Vgl. Euripides, *Die Mänaden* (*Bakchen)*, S. 767 (Zeile 337–340). Zum Wettkampf im Bogenschießen zwischen Apollon und dem König Eurytos, der seinen Hochmut ebenfalls mit dem Leben bezahlen muss, vgl. Homer 1962, *Odyssee*, S. 105 (VIII. Gesang, 226–228).

124 Ebda., S. 69 (V. Gesang, 118–119).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Weise nicht gebrochen; doch ebenso wichtig ist, dass das Konkurrenzverhältnis zwischen den Göttern und Menschen für die Sterblichen niemals gut ausgeht. Neben dem Tod müssen sie mit den fürchterlichsten Demütigungen und Bestrafungen rechnen und etwaige Sühneopfer, die zum Ausgleich menschlicher Schuld von den Göttern eingefordert werden, sind für die Menschen entweder zu hoch oder an unerfüllbare Bedingungen gebunden:

> »Jedes Erdenglück, jede große Eigenschaft ist gleichsam ein Eingriff in das Glücksprivilegium und in die Vollkommenheit der Götter, wobei dem betreffenden Menschen meist Schuld gegeben wird, er habe den Göttern ›Trotz‹ bieten wollen oder sich wenigstens unpassend gerühmt.«[125]

Gleichwohl empfinden die Griechen der homerischen Welt kaum Angst vor den Olympischen Mächten. Weitgehend überwunden sind bereits die magischen Vorstellungen des Volksglaubens aus früherer Zeit, in der zauberhafte Dämonen und Gespenster die Menschen verwandeln oder schrecken, und wo – wie von Schiller ausgedrückt –, mit jedem Baum auch die dazugehörige »Dryas«[126] vergeht. Die tief empfundene Ohnmacht im Angesicht unerklärlicher Naturerscheinungen schwindet angesichts der Schönheit der erschaffenen Götterwelt, die nachzuahmen und zu erstreben als vornehmste Aufgabe aller Griechen gilt. Das Streben nach göttlicher Vollkommenheit gründet somit auf der Abwehr eigener Ohnmachtsängste – für den Preis, dass die größere Lebensfülle allein den Göttern zuerkannt wird. Gerade im höchsten Streben meldet sich damit bereits das Opfer an, das im weiteren Verlauf einer zunehmend rationalen Weltbetrachtung auf alles Natürliche und Unvollkommene sich erstreckt: »Rational ist schon der Zug der Ordnung, die diese olympische Aristokratie beherrscht und deren Aufrechterhaltung Zeus nötigenfalls mit Gewalt durchzusetzen weiß.«[127] Das »resolute Leben«[128] findet eben dort seine Grenzen, wo die göttliche Ordnung bedroht wird: denjenigen treffen Neid, Zorn und Vergeltung, der sich anschickt, »ohne die Götter groß sein zu wollen«[129].

Gleichwohl sind die Götter nicht einfach abwesend beziehungsweise unerreichbar. Allein dass sie sich einlassen auf die irdischen Vorgänge

125 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 98.
126 Siehe dazu weiter oben Anm. 94. Zu dieser animistischen Vorstellung, wonach bestimmte Haine oder auch einzelne Bäume von entsprechenden Nymphen, etwa Dryaden (Eichen) oder Meliai (Eschen), bewohnt wurden, vgl. Nilsson 1992, S. 209–212.
127 Nestle 1975, S. 23.
128 Hier in Anlehnung an Nietzsche 1983, S. 649.
129 So die Übersetzung einer Passage von Homer bei Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 99 (Anm. 315).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und menschlichen Angelegenheiten, macht sie den Sterblichen ähnlich. Sie ernähren sich von Ambrosia, Nektar und den menschlichen Opfergaben; sie wohnen in herrlichen Palästen auf dem Olymp oder verweilen im Äther, vorübergehend halten sie sich auch in den für sie errichteten Heiligtümern auf; sie bewegen sich mit rasender Geschwindigkeit; sie verfügen über ein ausgezeichnetes Gehör, das alles Flehen der Menschen auch aus großer Ferne klar vernimmt; ihr Gesichtssinn ist ebenso unübertrefflich; sie sind allwissend und kennen die Zukunft, ohne sie jedoch bestimmen zu können; sie besitzen magische Kräfte; sie sind wandelbar und können ihre Gestalt beliebig verändern; sie sind, wie bereits gesehen, moralisch indifferent und gerade die Vornehmsten unter ihnen erscheinen als »personifizierte Triebe«[130] – und doch: »Von einer Allmacht des einzelnen kann im Polytheismus von vornherein keine Rede sein; dieselbe ist aufgehoben durch die Konkurrenz der Götter«[131]. Die Götter nehmen sich das Recht, Einfluss zu nehmen, wenn es ihnen beliebt; eine unumschränkte Herrschaft über die Menschen und die Natur üben sie nicht aus. Neben den Schicksalsmächten, über die sie nicht bestimmen können, wird ihre Macht auch durch ihren dauernden Streit untereinander geschwächt. Zudem wäre es unter ihrer Würde, müssten sie den Lauf der Dinge vollständig regeln. Stattdessen demonstrieren sie ihre Vorherrschaft gelegentlich, vor allem um die Sterblichen an ihre jeweiligen Verpflichtungen zu erinnern. Dann allerdings handeln sie mit großem Nachdruck – etwa wenn sie den Gang der Gestirne verändern[132] oder Menschen verwandeln[133].

Zugleich suchen die Götter die Nähe der Menschen und teilen mitunter sogar ihre Macht. So preist etwa Pindar in seiner Ode an den Pankratiasten Kleandros aus Aegina, anlässlich der Isthmischen Spiele aus dem Jahr 478 v. Chr., »(d)en göttergroßen Aeakos, der Menschen Glorreichsten, selbst der Unsterblichen Schiedsrichter«[134]. Es ist also durchaus möglich, dass einzelne Menschen, die in der Gunst der Götter stehen, als Richter in göttlichen Streitigkeiten auftreten. Und selbst Olympische Götter wie Apollon oder die Erinnyen sind nicht davor gefeit, vor dem obersten Rat der Stadt zu erscheinen, um sich dem Richterspruch

130 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 86.

131 Ebda.

132 So verändert beispielsweise Zeus die himmlische Ordnung, indem er die Sonne im Westen aufgehen und im Osten untergehen lässt, um den Erbfolgestreit des Königs Pelops in seinem Sinne zu entscheiden. Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 237–238.

133 Aus den zahlreichen Metamorphosen von Göttern, Menschen und Naturerscheinungen sei hier auf die Verwandlung des Sehers Teiresias verwiesen, der einer Götterlaune zufolge sowohl als Mann als auch als Frau leben musste, um den Streit zwischen Zeus und Hera zu entscheiden, »ob das männliche oder das weibliche Geschlecht mehr von der Liebe hätte«. Vgl. ebda., S. 85.

134 Vgl. Pindar 1824, S. 123 (VIII. Siegeshymne, 39–40).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu beugen – auch wenn, wie im hier erwähnten Fall, die Stimme der vorsitzenden Göttin Pallas Athene doch den Ausschlag gibt, da der Areopag in seiner Entscheidung unentschieden bleibt.[135] Die Götter schweben also nicht einfach über den Dingen, sondern sie verwickeln sich in die irdischen Abläufe und bedienen sich dabei der Menschen als nützliche Mitstreiter oder zu vernichtende Feinde.

Darüber hinaus demonstrieren die Götter den Abstand zu den Menschen unmissverständlich dadurch, dass sie plötzlich in ein spöttisches Gelächter verfallen. Dieses »archaische« beziehungsweise »homerische Lachen«[136] ist noch ohne jede Beimischung moralischer Entrüstung und richtet sich etwa gegen denjenigen, der Partei ergreift und damit seine souveräne Haltung einbüßt – sich also »gewöhnlich macht«. Vor diesem Lachen sind selbst die Götter nicht gefeit, wenn sie etwa, wie in der *Ilias* beschrieben, sich auf die Seite der Archäer oder der Trojaner stellen. Zeus, der die Götter zuvor in die Menschenschlacht um Troja hineingetrieben hatte, um Partei zu nehmen, »wie jedem der Sinn steht«[137], schaut dem Treiben fernab vom Olymp aus zu und »lachte vor Freuden, als er gesehen, wie die Götter einander mit Streit anfielen«[138]. Während die rivalisierenden Götter sich für ihre Günstlinge einsetzen, wie etwa Athene für Diomedes, Achilleus und Odysseus oder, wie Aphrodite und Thetis, ihre Söhne schützen, wahrt der oberste Gott Abstand und lässt sogar zu, dass sein eigener Sohn, Sarpedon, im Kampf getötet wird.[139] Damit rückt der oberste Olympier bereits in die Nähe des Schicksals, das den Menschen wie den Göttern ihr Los zuteilt – und es passt ins Bild, dass Zeus den verhängnisvollen Kampf zwischen Achilleus und Hektor unter Zuhilfenahme seiner goldenen Waage, also unparteiisch, entscheidet.[140] Doch noch eindringlicher als die Distanzwahrung des »Göttervaters« gegenüber seinesgleichen ist der Spott der Olympier über die hilflosen Menschen im Kampf um Troja. Noch während die göttlichen Gegner zornig und bewaffnet aufeinander losgehen, kommt der gegen Poseidon opponierende Apollon plötzlich zu der Einsicht, dass es sich für die Götter nicht zieme, um der Sterblichen willen zu streiten. Die Menschen, für die es sich nicht lohne, kämpferisch Partei zu ergreifen, werden in diesem Zusammenhang mit eindeutigen Worten charakterisiert:

135 In der griechischen Tragödie, wie sie Aischylos auf die Bühne bringt, erschlägt Orestes auf Befehl Apollons seine Mutter, um seinen Vater zu rächen, der von seiner Frau umgebracht wurde. Von den Erinnyen umhergetrieben, wird Orestes durch den Richterspruch schließlich gerettet und die göttliche Ordnung bleibt bewahrt. Vgl. dazu Kerényi 1997 a, S. 44–45.
136 Vgl. dazu Kerényi 1995.
137 Homer 1963, *Ilias*, S. 345 (XX. Gesang, 27).
138 Ebda., S. 369 (XXII. Gesang, 389–390).
139 Vgl. ebda., S. 284 (XVI. Gesang, 490–491).
140 Vgl. ebda., S. 381 (XX. Gesang, 215–219).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»›Elend Volk, gleich Läubern im Wald, und wachsen zur Stunde/ Lustig empor und essen die Frucht der nährenden Saatflur,/ Schwinden zur Stunde dahin, Entseelte. Besser, so/ dünkt mich,/ Friede geschlossen und gleich: da mögen sie selber sich zanken.‹«[141]

Den Irdischen gebührt allenfalls das schadenfrohe Lachen der Olympier; die Götter selbst hingegen kehren zurück auf den Olymp, »die einen das Herz voll Zorns, die anderen fröhlich«[142]. Gewahrt wird damit die Distanz zwischen den Sterblichen und den Seligen, wobei letztere vom Irdischen zwar berührt, nicht jedoch eingeholt werden. Denn nicht nur widerspricht es der göttlichen Souveränität, an der Seite der Menschen zu kämpfen, sondern zudem kann es keinen wirklichen Sieger geben, wenn die Unsterblichen gegeneinander zu Felde ziehen. Das höhnische Gelächter der Götter bringt eben dies zum Ausdruck und markiert deutlich vernehmbar die von Apollon wieder ins Bewusstsein gehobene Abgrenzung zum »elend Volk«. Für das Schicksal der Menschen interessieren sich die Götter nicht wirklich, sondern für die Unseligen bleiben im Konfliktfall nur Verachtung und Spott. Schon um den eigenen Ruhm (*kleos*) zu wahren, müssen die Götter sich davor hüten, sich gemein zu machen. Im »archaischen Grinsen« und »Gelächter«[143] findet diese vorgeblich noble Haltung ihren sinnfälligen Ausdruck – und den sterblichen Menschen wird dadurch zugleich vor Augen geführt, dass sie selbst kein souveränes Leben führen können.

Während offen bleibt, weshalb einzelne Götter sich entweder auf die Seite der Archäer oder der Trojaner stellen[144], gehen die Sterblichen wie

141 Ebda., S. 371 (XXI. Gesang, 462–463).

142 Vgl. ebda., S. 372–373 (XXI. Gesang, 521–522).

143 Das berühmteste »homerische Göttergelächter« richtet sich auf die Gestalt des hinkenden Hephaistos, den universalen Erfinder, Bildhauer, Architekten, Bronzegießer, Waffenschmied etc., der einen aufkeimenden Streit zwischen Zeus und Hera zu besänftigen versucht, indem er seiner Mutter wohlwollend zuspricht und den anwesenden Göttern reichlich ungeschickt köstlichen Nektar serviert: »Und ein unendliches Gelächter erscholl von den Seligen allen, die den Hephaistos sahn durchs Haus her keuchen und humpeln«. Vgl. ebda., S. 22 (I. Gesang, 599–600). Das listige Verhalten des Hephaistos enthält bereits ein subversives Moment, das gegen die feine Göttergesellschaft gerichtet ist, die sich in unerschütterlicher Herrschaft (*time*) selbst gefällt und den einstmals vom Olymp gestoßenen Erfindergott bloß noch als Mundschenk anerkennt. Das Lachen der Götter wendet sich hier bereits gegen die Lachenden selbst. In einer späteren Episode wird näher ausgeführt, wie Hephaistos über das »unendlich Gelächter der seligen Götter« triumphiert. Vgl. dazu Homer 1962, *Odyssee*, S. 106–108 (VIII. Gesang, 286–359).

144 Burckhardt nennt in diesem Zusammenhang als Grund eine »kaum näher motivierte Leidenschaft«. Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 88.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbstverständlich davon aus, dass ihnen ihre Anlagen und Antriebe von den Göttern gegeben werden. Schon aufgrund ihrer Vornehmheit besitzen die Götter in den Augen der Menschen das natürliche Recht, über sie zu herrschen – selbst wenn, wie in Hesiods *Werken und Tagen* angedeutet, beide gleichen Ursprungs sind.[145] Zwar lassen sich zahlreiche Belege dafür anführen, dass Titanen und Götter bei der Erschaffung des Menschen sowie der nachfolgenden Geschlechter beteiligt waren[146]; für die Menschen ergeben sich hieraus jedoch keine weiteren Verpflichtungen. Die Griechen glauben einfach nicht, »dass man von den Göttern das Dasein habe, und vollends nicht, dass man ihnen für dies – vom griechischen Pessimismus ziemlich gering taxierte – Dasein irgendwelchen Dank schuldig sei«[147]. Der Glückliche wird von den Göttern geliebt, weil er glücklich ist; sein Glück verdankt er jedoch nicht den Seligen, sondern seinem Schicksal, und für den Unglücklichen gilt dasselbe. Diese Haltung macht die Menschen in moralischer Hinsicht frei gegenüber den göttlichen Herrschern, die nichts von jener Heiligkeit besitzen, die insbesondere für die Gottheiten monotheistischer Religionen charakteristisch ist. Die Opfergaben mögen dazu dienen, die Unsterblichen günstig zu stimmen; sittliche Obligationen oder Abhängigkeiten ergeben sich daraus nicht. Das weitgehende Fehlen einer moralischen Dimension im Verhältnis der Menschen zu den Göttern sowie der Götter untereinander verleiht dem griechischen Leben eine gewisse Leichtigkeit und Unabhängigkeit, dessen bisweilen anarchische Züge auch sehr viel spätere Bewunderer noch immer in Erstaunen versetzen. Bezeichnend ist in jedem Fall, dass das Interesse an der göttlichen Vortrefflichkeit – gleich ob es am skulpturalen Ideal der »Körperschönheit«[148] ansetzt oder im »tragischen Kunstwerk« das eigene Leiden zu ergreifen sucht –, eine Kraft »metaphysischen Trostes«[149] wachzurufen vermag, die auch nach tausenden von Jahren noch immer wirksam ist. Auch wenn die Griechen der Antike immer wieder schmerzlich daran erinnert werden, dass

145 Bei Voss findet sich die folgende Übersetzung: »Als gleichartig erwuchsen die Götter und/ sterblichen Menschen;/ Erst ein goldnes Geschlecht der vielfach redenden/ Menschen/ Schufen die Götter hervor, der olympischen/ Höhen Bewohner.« Vgl. Voss 1806, S. 14 (108–110). Man könnte diese Stelle so deuten, dass Götter und Menschen ursprünglich gleich geschaffen waren, die Sprache jedoch – als Quelle des Verstehens wie Missverstehens – den Menschen von den Göttern verliehen wurde.

146 So etwa der Menschenbildner Prometheus bei Ovid, *Metamorphosen*, S. 11 (I. Buch, 78–88) oder die von den Göttern eingesetzte kosmische Ordnung der Weltzeitalter sowie der Menschengeschlechter in Hesiods *Werke und Tage*, vgl. Voss 1806, S. 14–22 (I. Buch, 106–201).

147 So die Einschätzung von Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 90.

148 Vgl. Winckelmann 1991.

149 Vgl. Nietzsche 1983, S. 649.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie nicht, wie die Götter, leichtfüßig und selig (*olbios*), sondern verletzlich und sterblich sind und ein irdisches Dasein fristen, dessen Ende keine Aussicht auf Besserung bereithält, besteht doch immerhin Aussicht, dieses tragische Schicksal, frei von falschen Beschränkungen, mit »Lust und Kraft«[150] zu leben. In diesem Sinne gibt die göttliche Gegenwelt zumindest eine Ahnung davon, was möglich wäre.

Solange die Götterwelt den Menschen Trost und Erleichterung bietet, ist die »glänzende Traumgeburt der Olympischen«[151] nicht bedroht. Nietzsche verweist sogar ausdrücklich auf die Entlastung der Menschen in ihrem Verhältnis zu den religiösen Phantasiegestalten: »Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht: hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel, ob es gut oder böse ist.«[152] Als Religion der Diesseitigkeit, ohne Theologie, Dogmen und Priestertum, jedoch verankert in der »Massenhaftigkeit ihres Kultus«[153], gibt es zunächst kaum Anlass, an der Vorherrschaft der Olympier zu zweifeln. Nachdem in einer frühen Phase des religiösen Lebens noch Dämonen und Naturmächte ihre Schrecken verbreiteten, die durch heilige Praktiken an geweihten Stätten nur notdürftig gebannt wurden, kommt es mit dem Auftreten von Homer und Hesiod zu einer »großen Veränderung in der Religion«, die Burckhardt treffend als »Herrschaft der Poesie über alle Götteraufassung«[154] charakterisiert. Im epischen Gesang verdichtet sich die Götterwelt, das heißt die göttlichen Gestalten erhalten Beinamen (*eponymiai*), um sie eindeutig identifizieren zu können; sie erhalten Gesichter und Formen (*eidea*), die ihnen einen wiedererkennbares Auftreten ermöglichen; ihnen werden bestimmte Fertigkeiten (*technai*) zugesprochen, die mit besonderen Würden (*timai*) verbunden sind; sie vollbringen wundersame Werke (*erga*), die das Volk an eigene Kämpfe und Nöte erinnern und – nicht zuletzt – vermitteln sie die Vorahnung eines »Weltganzen«, in dem »Olymp, Erde und Unterwelt in mächtigem Zusammenhang«[155] stehen. Die epischen Gesänge und Aufzeichnungen sorgen dafür, dass die Götterwelt allmäh-

150 Vgl. ebda., S. 650.
151 Ebda., S. 601.
152 Ebda.
153 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 125. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf die Hauskulte sowie die zahlreichen religiösen Praktiken in den unterschiedlichen Poleis als »fester Unterbau« des religiösen Lebens. Gegenüber einer verfassten Religion war der griechische Polytheismus sogar im Vorteil, denn er »war lauter Dienst, lehrte nichts und war deshalb auch nicht zu widerlegen.« Vgl. ebda., S. 125–126.
154 Vgl. ebda., S. 33.
155 Vgl. ebda., S. 36. »Vorahnung« deshalb, weil der griechische Polytheismus zu keiner Zeit eine geschlossene Religion hervorgebracht hat. Auch wenn der antike Götterglaube kosmogonische und theogonische Züge aufweist,

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich in einen geordneten Zusammenhang überführt wird. Leitend ist dabei freilich nicht der fromme Wunsch nach religiöser Universalisierung, sondern vor allem Hesiod ist daran gelegen, die Unterschiede und Besonderheiten der jeweiligen Götter in einen verträglichen Zusammenhang zu bringen. Bedenkt man nämlich, dass die den jeweiligen Kultgöttinnen zuerkannten Fertigkeiten und Würden unterschiedlichen Kontexten und Zeiten entstammen – so gilt etwa Artemis als Herrin der Jagd, Hera als Hauptgöttin der Rinderzucht, Demeter als Göttin des Getreideanbaus, Athene als Gottheit der Ölbaumkultur etc.[156] –, dann wird verständlich, dass die göttlichen Werke auf die unterschiedlichen Tage des Jahreskalenders verteilt werden mussten, um sie gebührend würdigen zu können und um Streit zwischen den Herrinnen zu vermeiden. Auf diese Weise werden die zu unterschiedlichen Zeiten sowie an verschiedenen Orten noch einzeln angerufenen Großgöttinnen (*desponia*) zu »Bereichsgottheiten«, die nur noch befugt sind, »in einem bestimmten Bereich die Macht auszuüben«[157]. So, wie den einzelnen Gottheiten bestimmte Fertigkeiten und Würden zugewiesen werden, so verteilen sich schließlich auch die hieran geknüpften Taten und Werke – der Jagd, der Viehzucht, des Ackerbaus, der Ernte etc.[158] – beständig und wiederkehrend über das Jahr.

Diese Koordinierungsleistung Hesiods hat freilich zur Folge, dass die Götter mit den ihnen zugeschriebenen Würden und Machtbefugnissen nicht mehr unumschränkt herrschen, sondern aufgrund ihrer immer stärkeren Einbeziehung in menschliche Belange und zeitliche Abläufe (*erga kai hemerai*) zunehmend anthropomorphe Züge erhalten. Dadurch werden sie zugleich angreifbar und verletzlich – und in der Kritik des Xenophanes wird entsprechend eingefordert, dass die von Homer und Hesiod beschriebenen Traumgestalten abzulehnen seien, weil die Götter wie Menschen aussähen, sich wie Menschen verhielten und schließlich von Menschen gemacht seien. Dem setzt der vorsokratische Philosoph einen »einzigen Gott« entgegen, der »weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken«[159] ist. Der Gott des Xenophanes verharrt »am selbigen Ort«[160] und ist »ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr«[161]. Es »geziemt

so sind doch »mehrere lokale Theogonien und Ansätze zu solchen überliefert«. Ebda., S. 38.

156 Über die Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Götterkulten und verschiedenartigen sozialen Zivilisationsstufen vgl. Simon 1998.

157 Vgl. Heinrich 1986, S. 131.

158 Siehe dazu die zahlreichen Vorschriften und Handlungsanweisungen im Abschnitt über die so betitelten »Hauslehren« in Hesiods *Werke und Tage* bei Voss 1806, S. 37–69 (II. Buch, 383–764).

159 Vgl. Diels 1906, S. 50 (Fragment 23).

160 Ebda., S. 50 (Fragment 26).

161 Ebda., S. 50 (Fragment 24).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm nicht bald hierhin bald dorthin zu wandern«[162]. Die hier geäußerte Kritik am Anthropomorphismus der griechischen Götterwelt folgt einem durchaus religiösen Impuls. Die menschenähnlichen Götter sind laut Xenophanes zu fehlerhaft und unvollkommen, um der Verehrung würdig zu sein. Nicht nur verhalten sich die Götter wie die Menschen, indem sie rauben, lügen, ehebrechen etc., sondern als Verdoppelungen menschlicher Eigenschaften[163] erscheinen sie zugleich als bloß gemacht. Demgegenüber wird der »einzige« beziehungsweise »eine Gott« *(heis theos)*, der den kritisierten Abbildern des Menschen als Ideal entgegengesetzt wird, als unbewegt vorgestellt, das heißt als jemand, der den irdischen Dingen und menschlichen Angelegenheiten bereits vollständig entrückt ist. Zur Ausübung seiner Herrschaft verfügt dieser Gott über Kräfte – »ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr« –, die schließlich sogar von ihren sinnlichen Beimischungen befreit werden und im reinen Denken kulminieren. Die Berufung auf »des Geistes Denkkraft«[164] hat zur Folge, dass der »einzige Gott« alles kontrolliert und apperzipiert, ohne jeoch in kultische Handlungen und Kontexte einbezogen zu sein. Der ferne Gott, der alles zu tun vermag, ohne selbst aktiv zu sein – »sonder Mühe« (*apaneuthe pononio*) lautet die entsprechende Formulierung[165] – lässt sich nicht mehr auf die Bühne bringen oder besingen, da ihm alles Menschliche zutiefst fremd ist. Er verfügt über keine besonderen Fertigkeiten und Würden mehr, sondern er vereint sämtliche *technai* und *timai* in sich selbst. An die Stelle der menschlichen Kulthandlungen und Verehrungspraktiken tritt damit die reine Schau (*theoria*) sowie das abstrakte Wissen (*logos*) des Einen (*hen*), das mit dem weiteren Aufstieg der Philosophie in der transzendenten »Idee des Guten« (*agathon idea*) als dem »unerreichbaren Ziel alles Erkennbaren«[166] dem spekulativen Denken aufgetragen bleibt.

Für das hier verfolgte Anliegen ist wichtig, dass die Entmenschlichung der Götter, die zugleich ihre Entwertung befördert, zwei Konsequenzen nach sich zieht. Zum einen »hatten die Griechen, sobald sie ihren Mythos durchbrachen und sich über kosmogonisches Stammeln hinwegsetzten, volle Freiheit, sich nach Prinzipien der Dinge umzusehen«[167].

162 Ebda., S. 50 (Fragment 26).

163 »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte.« Ebda., S. 49 (Fragment 15).

164 Laut Fragment 25 versetzt allein »des Geistes Denkkraft« des einen Gottes »das All« in Schwingung. Vgl. ebda., S. 50.

165 Vgl. Diels 1906, S. 50 (Fragment 25).

166 Hier in Anlehnung an Platon 1993 c, *Staat*, 532 a.

167 So die etwas geringschätzige Einschätzung des mythischen Denkens bei Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 295.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während Burckhardt und andere Autoren in diesem Zusammenhang vor allem die frühen naturphilosophischen Spekulationen des griechischen Denkens im Blick haben, lässt sich eine ähnliche Entwicklung auch für das religiöse Verständnis – vom mythischen Animismus bis zur philosophischen Dialektik – festhalten. Spätestens bei Platon stellt sich die Frage nach dem nun nicht mehr göttlich, sondern begrifflich Allgemeinen[168] in seitdem nicht mehr zu unterbietender Form. Zum anderen – und dieser Aspekt soll im Folgenden vertieft werden – findet das religiöse Bewusstsein seine Ergänzung und Fortsetzung im Heroenkult, den auch die Kritik des Xenophanes an den vermenschlichten Gottheiten nicht beseitigen konnte. Selbst nach Aufwertung des begrifflichen Denkens hielten die Griechen an der Verehrung des Halbgöttergeschlechts fest, da es ihnen anschaulich vor Augen führte, zu welchen Taten Sterbliche fähig sind. Als Konkurrenten der Götter treten die Heroen bereits früh in Erscheinung, allerdings sind sie zu keinem Zeitpunkt eine ernsthafte Bedrohung für die Unsterblichen. Gerade der vermeintliche Makel ihrer Vergänglichkeit rückt die antiken Helden jedoch in die Nähe der Menschen mit ihrem vielfach begrenzten Dasein, das vom Olymp zu weit entfernt ist, um sich mit der Götterwelt ganz identifizieren zu können.

2. Heroismus

Die Kritik des Xenophanes an der Menschenähnlichkeit der Götter fällt in eine Epoche, in der das patriarchalisch organisierte Zusammenleben bereits erste Risse aufweist. Während in homerischer Zeit die Olympischen Götter noch das idealisierte Abbild der sozialen Rollen der alten Gesellschaft verkörpern, in der das männliche Familienoberhaupt nicht nur über Frau und Kinder herrscht, sondern seine Vormachtstellung auch durch geburtsständisch verankerte Sippenzugehörigkeiten und Freundesbande gesichert weiß, beruht das gesellschaftliche Herrscherrecht im sechsten vorchristlichen Jahrhundert bereits nicht mehr allein auf dem ererbten »bessern Blut« und »größern Grundbesitz«, sondern auf individuell ausgebildeten Fertigkeiten und Fähigkeiten, wie etwa »der Geübtheit in den Waffen, der Opfer- und Rechtskunde«[169]. Demgegenüber waren die mythischen Anschauungen in den langen Jahrhunderten zuvor noch geprägt von einer aristokratischen Oberschicht minoischer und archaischer Herrscher, deren himmlisches Pendant ähnlich frei und unabhängig auf dem Olymp thronte. Ähnlich weit, wie diese kommandierende Oberschicht vom Alltagsleben der Menschen entfernt war,

168 Siehe dazu weiter oben Anm. 5.
169 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 82.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeigten auch die Götter nur gelegentlich – »wie jedem der Sinn steht«[170] – Interesse am Los der Sterblichen. Vor diesem Hintergrund erscheint das göttliche Leben ohne Mühe (*ponos*) und Zwang (*ananke*) freilich nicht nur als einfaches Spiegelbild aristokratischer Lebensverhältnisse, sondern es wirft zugleich die weitergehende Frage auf, wie ein Leben aussähe, in dem die Menschen, ähnlich wie die Götter, unmittelbar und uneingeschränkt sich ausleben könnten. Zwar bleiben die Menschen- und die Götterwelt durch den Tod unüberwindbar voneinander getrennt. Für das mythische Denken geben jedoch insbesondere die zahlreichen Begegnungen und schicksalhaften Verflechtungen zwischen den Unsterblichen und Sterblichen ein untrügliches Zeugnis dafür, dass der Glanz des Göttlichen bis weit auf die Erde ausstrahlt und ein besseres Leben zumindest in Aussicht stellt. Bedenkt man zudem, dass nach verbreiteter Auffassung Götter und Menschen ursprünglich desselben Geschlechts waren[171], dann stellt sich die Frage nach einer möglichen Versöhnung beider Welten umso mehr.

Diese »offene Wunde« im Verhältnis zwischen Göttern und Menschen wird durch den Heroenkult, der vor allem als Totenkult[172] ausgeübt wurde, zwar nicht geschlossen, jedoch beruhigt. Neben den Tempeln, in denen einzelne Götter verehrt wurden, gab es eine große Anzahl von Heroengräbern, die mehr oder weniger üppig ausgestattet waren und eine besondere Wertschätzung erfuhren. Ihre herausgehobene Bedeutung zeigt sich etwa daran, dass in ihrem Umkreis häufig Orakel angesiedelt waren und Verfolgten im markierten Umkreis der Grabmäler Asyl gewährt wurde. Die eigentliche Heroenverehrung, die aus den gewöhnlichen Grabdiensten hervorging, beinhaltete bestimmte rituelle Handlungen, die Burckhardt folgendermaßen beschreibt:

> »Der Dienst geschah in der Abenddämmerung, auch bei Nacht. Man grub eine Grube an der Westseite des Grabmals und sprach die Formeln gegen Westen gewandt; die Opfer, welche man in die Grube goss, waren Wein, Milch, wohlriechende Salben und Tierblut, letzteres ohne Zweifel, weil man den Verstorbenen durch dessen Genuss wiederbelebt dachte (...)«[173].

Bestimmend für diese rituellen Handlungen war der vielfach geteilte Glaube, dass die Seelen der Verstorbenen sich bei den Gräbern aufhalten.[174] Über die Opfergaben und Totengebete traten die Lebenden in

170 Siehe weiter oben Anm. 137.
171 Siehe dazu weiter oben Anm. 145.
172 Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 21.
173 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 208.
174 »In der von keiner lehrenden Autorität geleiteten griechischen Religion behauptete sich neben der homerischen Schattenwelt und den davon abgeleiteten Gedankenbildern eine ältere Anschauung, wonach der bestattete Tote

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontakt mit dem Verstorbenen, der noch mit allen Sinnen aufzunehmen schien, was ihm dargeboten wurde. »Er konnte hören, was man ihm zurief oder zuflüsterte, und für die Getränke, die man ihm in sein Grab goss, für die Speisen, die man in dessen Nähe hinstellte oder begrub, wurde ihm noch ein Genuss zugetraut, ja ein Bedürfnis.«[175] Da in den griechischen Städten sowie auf dem Land zahlreiche auffällige Grabmäler – »besonders Erdhügel, eingefasst von steinernen Rundmauern«[176] – hinterlassen waren, verwundert es nicht, dass die Nachgeborenen den auf diese Weise Bestatteten eine besondere Würde zuerkannten.

Freilich ist mit dem Ehrendienst und Totenkult für einzelne Verstorbene noch nicht der besondere Status der Heroen geklärt, den diese nach Meinung des Volkes zu Recht beanspruchten. Im Unterschied zu den Göttern, die – folgt man etwa Hesiod – anfangs noch gemeinschaftlich und sorglos mit den Menschen zusammenlebten[177], begann die Epoche der Heroen erst in sehr viel späterer Zeit. Der Dichter charakterisiert die zeitlichen Abläufe anhand unterschiedlicher Geschlechterfolgen als Verfallsgeschichte: vom »Goldenen«, »Silbernen« und »Bronzenen Geschlecht«, über das hieran anschließende »Geschlecht der Heroen«, bis zum »Eisernen Geschlecht«. Die Abkehr von den Göttern führte die Menschen laut Hesiod in immer größeres Elend, so dass sie, auf sich allein gestellt, mit Mühsal und Arbeit ihr Leben fristen mussten und mit Gewalt und Krieg einander bekämpften. Das Geschlecht der Heroen folgte dem bereits tief abgesunkenen Bronzenen Kriegergeschlecht und brachte durch seine Taten Edelmut und Tapferkeit zurück in die Welt. Doch auch dieses »göttliche Geschlecht«, über das vor allem Homer ausführlich berichtet, wurde schon bald Opfer seines eigenen Heldentums: »Jener Heroen Geschlecht, das göttliche: welche/ die Vorwelt/ Einst Halbgötter genannt, in der Erd'/ unendlichen Räumen./ Sie auch hat das Verderben des Kriegs und die/ grässliche Zwietracht,/ (...) Ausgetilgt im Kampf«[178]. Es folgte das »Eiserne Geschlecht«, das zu Lebzeiten des Dichters existierte und von diesem als gänzlich verroht und verdorben charakterisiert wird.[179] Bezeichnend für

– gleichviel ob seine Leiche begraben oder verbrannt worden – noch mit irgendeinem Teil seines geistigen Wesens im Grabe weiter lebte.« Ebda., S. 210.

175 Ebda.

176 Vgl. ebda.

177 »Und sie lebten wie Götter, mit stets unsorgsamer/ Seele/ Von Arbeiten entfernt und Bekümmernis. Selber/ des Alters/ Leiden war nicht; nein immer sich gleich an/ Händen und Füßen,/ Freuten sie sich der Gelage, von jeglichem Übel/ entäußert,/ Reich an Herden der Flur, und geliebt den seligen/ Göttern«. Voss 1806, S. 14 (112–116).

178 Vgl. ebda., S. 18 (159–163).

179 Exemplarisch hierfür nur die folgende Aussage: »Faustrecht gilt: rings strebt man, die Stadt zu/ verwüsten einander./ Nicht wer die Wahrheit schwört,

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieses, nach Auffassung Hesiods, wahrscheinlich letzte Zeitalter ist, dass die Götter sich »mit Scham« von den Menschen abwenden – »und zurück bleibt trauriges Elend«[180].

Nun spricht Hesiod, ähnlich wie schon sein Vorgänger Homer, nicht als Historiker. Der Autor des Lehrgedichts *Werke und Tage* verfolgt mit seinen literarischen Ausführungen vielmehr die Absicht, seine Zeitgenossen zur moralischen Umkehr zu bewegen, indem er sie auffordert, einen sittlichen und redlichen Lebenswandel zu führen. Dabei betont er – im Unterschied zu Homer, der die Vorzüge einer archaischen Adelsethik herausstellt –, den Wert des Selbsterworbenen gegenüber dem bloß Angeborenen. So unterschiedlich die Absichten und Ausführungen der beiden Autoren sind, stimmen sie doch in dem geteilten Bezug auf ein historisch weit zurückliegendes Ereignis überein. Beide beziehen sich auf den Tojanischen Krieg, um den einsetzenden Niedergang des Heroenzeitalters literarisch zu verarbeiten. Dies ist kein Zufall, sondern bezeichnet vielmehr ein entscheidendes Charakteristikum des antiken Heroenmythos, wonach »das alte Tatsächliche, das aber nicht mehr *als solches* zu uns hindurchdringen kann«[181], im Epos wieder auflebt. Auch wenn bis heute nicht abschließend geklärt ist, ob und wann genau der Trojanische Krieg stattgefunden hat, spricht einiges dafür, dass die besungenen Ereignisse bereits vor dem zehnten vorchristlichen Jahrhundert, also in der späten Bronzezeit, stattgefunden haben.[182] Die Frage nach dem Ursprung (*arche*), die in den mythischen Göttervorstellungen nicht positiv beantwortet wird, da hier verschiedene autochthone Ausgangsmächte (*archai*) – wie etwa Chaos und Gaia in Hesiods *Theogonie* – miteinander konkurrieren, erhält erst durch die Heroengeschichten einen realen Bezug. Nachdem nämlich die aus den *archai* entsprungenen Götter anfingen, sich mit Menschenfrauen zu paaren, wurden die aus diesen Verbindungen hervorgegangenen Halbgötter zu Begründern der griechischen Adels- und Königsgeschlechter erklärt und traten auf diese Weise in die Realgeschichte ein. Die Verbindung zwischen Mythos und Geschichte war damit hergestellt:

> »Und so, wie die Helden die frühesten ruhmvollen Persönlichkeiten überhaupt sind, ist dann ihr Herold Homer die früheste geistige

wird begünstigt,/ noch wer gerecht ist,/ Oder wer gut; nein mehr den Übeltäter, den/ schnöden/ Frevler ehren sie hoch.« Ebda., S. 21 (189–192).

180 Vgl. ebda., S. 21 (200)

181 Vgl. Buckhardt 1958, Bd. VIII, S. 25 (Hervorhebungen im Original).

182 In der heutigen Historiographie wird allerdings auch die Auffassung vertreten, dass in der *Ilias* nicht allein der Trojanische Krieg besungen wird, sondern generell kriegerische Kämpfe aus der Vorzeit thematisiert werden. Für die hier verfolgte Absicht ist wichtig, dass Homer – und in dessen Nachfolge auch Hesiod – erst circa 400 Jahre später hierauf Bezug nehmen.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Zelebrität allgemein hellenischer Geltung, Homer aber wurde dann zugestandenermaßen das Hauptbildungsmittel von Jugend auf. Seit ihm ist die Griechenwelt erst recht eins; es gibt Griechen, soweit es eine Erinnerung an Heroen gibt«[183].

Im Unterschied zu den Göttern wurden die Heroen »mehr und mehr zum Eigentum der Volkssage und der epischen Dichtung«[184], weshalb es auch nicht verwundert, dass sie als besonders eng mit den menschlichen Angelegenheiten verbunden angesehen wurden. Auch wenn die Grenzen zwischen Glaube und Überlieferung im Verlauf der Jahrhunderte immer durchlässiger wurden und der historisch aussagekräftige Gehalt der Heroengeschichten zunehmend verblasste, gab es doch immerhin einen tradierten Erinnerungsbezug, der für die in vielfacher Hinsicht zerstreute »Griechenwelt« von übergreifender Bedeutung war. Die Heroen wurden zu »Helden ihrer Nation«[185], denen man alles zutraute, was man aus den Überlieferungen der Vorzeit weitergeben und entsprechend ausschmücken konnte. Aus diesem Grund sind es vor allem die dichtenden und darstellenden Künste, die Zeugnis geben über die großartigen Taten, Abenteuer und Siege ruhmreicher Helden und nicht die antiken griechischen Geschichtsschreiber, die bereits frühzeitig begründete Zweifel an den Überlieferungen anmeldeten. Doch während bei Homer noch lebhafte Anklänge an die Heroenzeit spürbar sind, ist diese Epoche für Hesiod bereits vergangen und gilt dem Dichter bloß als Mahnung an vermeintlich bessere Zeiten. Für den Autor der *Werke und Tage* übernehmen die Heroen keine tragende Rolle mehr; selbst räumlich befinden sie sich, von Zeus weit entrückt, »an des Okeanos tiefen Gewog', in der Seligen Inseln«[186]. Allerdings gilt dies nicht für den Volksglauben in gleicher Weise, der »auch hier auf seinem Rechte bestand sich das Jenseitige zu vergegenwärtigen und mitten unter seinen eigenen Gewohnheiten und Wohnstätten anzusiedeln«[187].

Deutlich wird damit, weshalb der Totenkult bei der Heroenverehrung eine zentrale Stellung einnimmt. Zum einen halten die Opfergaben, die rituellen Gesänge, das Bekränzen der Gräber, die im Umkreis ausgetragenen kriegerischen und musischen Kampfspiele etc. die idealisierte Erinnerung an vermeintlich bedeutsamere Zeiten wach und lebendig. Zum anderen beglaubigen die Kulthandlungen die angenommenen

183 Burckhardt 1958, Bd. V., S. 289.
184 Vgl. Preller 1861, S. 2.
185 Preller zählt hierzu die »Könige und Gesetzgeber, ihre Vorkämpfer in der Schlacht, die Anführer bei jedem Abenteuer, die Bewältiger jeder Unsitte, die Begründer aller königlichen und edlen Geschlechter«. Vgl. ebda., S. 3 (im Original teilweise hervorgehoben).
186 Vgl. Voss 1806, S. 19 (171).
187 Vgl. Preller 1861, S. 6.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbindungen zu längst vergangenen Geschlechtern, so dass mitunter viel Aufwand darauf verwendet wurde, sich als würdige Nachfolger ruhmreicher Vorfahren und Halbgötter in Szene zu setzen. Die Toten zu ehren, bedeutete bereits eine Art Erhöhung seiner selbst, die zudem geknüpft war an die Hoffnung, das eigene Schicksal günstig beeinflussen zu können. Da die Heroen den Göttern näherstanden und mit diesen direkt verwandt waren, bot der Verweis auf mitunter aufwendig rekonstruierte Geschlechterfolgen Gelegenheit, die eigene Existenz zu adeln. Bekannt ist etwa der Versuch des antiken Historikers Hekataeos von Milet, die eigene Abstammungsgeschichte bis zu ihren göttlichen Ursprüngen zurückzuverfolgen; und selbst noch in späterer Zeit versuchten einzelne Persönlichkeiten, ihren Status durch die vermeintlich göttliche beziehungsweise heroische Herkunft aufzuwerten.[188] Der Heroenkult bestand auch dann noch fort, als das Zeitalter des Halbgöttergeschlechts längst vergangen war.

War zuvor bereits von den »Helden der Nation«[189] die Rede, die in den Gesängen, Tragödien, Erzählungen, bildlichen Darstellungen, kultischen Praktiken etc. verehrt wurden, so gab es neben diesen vertrauten Gestalten noch eine unübersehbare Vielfalt weiterer Halbgötterwesen, deren Anzahl sich mit der Zeit sogar vermehrte:

> »Man gewöhnte sich zuletzt von allem Existierenden auf einen Heros zurückzuschließen und nicht allein die Länder und Städte, sondern auch die Innungen, die Dörfer pflegten ihre Heroen aufzustellen und als erste Urheber ihres Dorfes und ihres Namens zu verehren«[190].

Ludwig Preller unterscheidet im Rahmen seiner Heroologie daher zwischen unterschiedlichen Zugängen, um den Überlieferungen aus verschiedenen Anlässen, Zusammenhängen und Zeitaltern möglichst gerecht zu werden: Die erste Gruppe bilden die örtlichen und landschaftlichen Tradierungen, die vor allem lokal bedeutsam sind und häufig weit in die Vergangenheit zurückweisen. Zur zweiten Gruppe zählen jene Überlieferungen, in denen einzelne, wiederkehrende Helden den Mittelpunkt unterschiedlicher Geschichten bilden, die zu verschiedenen Zeiten und Orten durchaus voneinander abweichen. Entscheidend ist, dass die heroischen Figuren bereits besondere Merkmale aufweisen, die sie als verehrungswürdig auszeichnen und anhand derer sie eindeutig identifizierbar sind. Zur dritten Gruppe zählen schließlich jene Anlässe der »eigentlichen epischen Heldendichtung«[191], bei denen bestimmte Personen und

188 Laut Preller führte beispielsweise Thukydides als bereits namhafter Vertreter der attischen Demokratie den eigenen Stammbaum bis auf Zeus zurück. Vgl. ebda., S 5 (Anm. 1).
189 Siehe weiter oben Anm. 185.
190 Preller 1861, S. 6.
191 Vgl. ebda., S. 8 (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ereignisse – Abenteuer, Kriege, Katastrophen – aus ihren lokalen Zusammenhängen gelöst und in einen nationalen Kontext versetzt werden, wodurch sie zum Gegenstand ihrer dramatischen und künstlerischen Ausgestaltung werden.[192] Überliefert sind zahlreiche Fragmente aller hier genannten Gruppen, jedoch sind die episch verklärten mythischen Gestalten der *Ilias* und *Odyssee* am vertrautesten – zumal, wie Burckhardt vermutet, »von der Troja-Sage ausgehend«, sich das »Bild des Heroentums« in die vorhergehenden Zeiten und Generationen hinein ausdehnte.[193] Als wichtig bleibt in jedem Fall festzuhalten, dass bereits das antike Heroenbild – trotz historischer Verbindungen und Rückbezüge – von einem insgesamt verklärten Dasein ausgeht, in dem die Helden zwar wie Menschen auftreten, jedoch den Göttern sehr viel näher stehen:

> »Sie (die Heroen; F.B.) sind weit kräftiger, schöner, mutiger, in jeder Hinsicht vorzüglicher als die Menschen wie sie jetzt sind und sie verkehren mit den Göttern wie mit ihres Gleichen; ja sie sind auch mit ihnen nahe verwandt und insofern wirklich ein anderes Geschlecht als der gemeine Mann aus dem Volke, wie man sich diesen unmittelbar aus den Händen der Natur hervorgegangen dachte«[194].

Es ist also diese Zwischenstellung zwischen den Göttern und Menschen, die den Heroen ihre besondere Wesensart verleiht. Dies gilt zumindest für die Protagonisten der epischen Mythen, die in der Bevölkerung großes Ansehen genossen und deren zumeist tragische Schicksale gerührt nachempfunden wurden. Allerdings verändert sich das Heroenbild im weiteren Verlauf der Geschichte, so dass Burckhardt wohl zu Recht darauf hinweist, dass niemand mit Bestimmtheit darüber entscheiden kann, »was ein Heros sei«[195]. Auffällig ist, dass die geläufige Umschreibung: »die Mächtigeren, die Höheren«[196], die gleichermaßen für die Götter verwendet wurde, immer größere Verbreitung fand und selbst lebende Personen mit einschloss. Hierunter fallen seit dem achten vorchristlichen Jahrhundert insbesondere die Begründer kolonialer Ansiedlungen in Sizilien und im benachbarten Mittelmeerraum. So kam es beispielsweise

192 Vgl. ebda., S. 7–9. Zu den vier heroischen Kreisen der »epischen Heldendichtung« zählt der Autor die Meleager-, die Argonauten-, die thebanische und die trojanische Sage. »Die Krone des Ganzen und die der heroischen Sagenbildung überhaupt ist die des trojanischen Sagenkreises, weil seine Erinnerungen die frischesten und die ergreifendsten waren und weil dies den beliebtesten Stoff des epischen Gesanges in seiner besten und blühendsten Zeit bildeten.« Vgl. ebda., S. 8.

193 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 213.

194 Preller 1861, S. 4.

195 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 218 (im Original teilweise hervorgehoben).

196 Vgl. ebda., S. 219.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Syrakus zu einer Neugründung der bereits bestehenden Stadt Katana, nur um den lokalen Herrscher Hieron als Heros verehren zu können.[197] Bekannt ist außerdem, dass Könige, Feldherren, olympische Sieger etc. bereits zu Lebzeiten als Heroen anerkannt wurden. Und unter »sonst unerhörten Umständen konnte selbst ein Sklave zum Heros erhoben werden«, so der Anführer eines Sklavenaufstandes in Chios um etwa 300 vor Christus, dem seine Bewunderer und Mitkämpfer ein Ehrenmal (*heroon*) errichteten, um den »wohlgesinnten Heros« zu würdigen.[198] Galten die mythischen »Helden der Nation« noch als direkte Nachfahren der Unsterblichen und somit als »Halbgötter«, führte die Ausweitung des Heroenbegriffs auf lebende Personen sowie deren Nobilitierung qua Volksbeschluss[199] zu einer allmählichen Entwertung des Titels.

Parallel zur Ausweitung des Heroentitels verändern sich auch die Einstellungen gegenüber den mythisch-realen Zwitterwesen. Galten die Heroen in homerischer Zeit noch als von den Unsterblichen auserwählte und begünstigte Wesen, so verlieren sie in der Folgezeit den Nimbus des Übermenschlichen, und neben der Seite des Menschlichen tritt nun auch die Seite des Dämonischen immer stärker hervor. Auch dies hängt mit dem Totenkult und den daran geknüpften Vorstellungen vom Weiterleben der von den Körpern geschiedenen Seelen zusammen. Ähnlich wie nach den Lehren des Philosophen und Religionsstifters Pythagoras die Götter und Dämonen den Äther bevölkern, verbreitete sich schließlich die Annahme, dass auch die Seelen der Heroen ebenso unsichtbar weiterleben würden und an bestimmten Orten anzutreffen wären.[200] Die Traumgestalten, die besonders in der Nacht Menschen ebenso wie Tiere im Schlaf heimsuchen, galten als untrügliche Zeichen und veranlassten die Betroffenen, die Verbindungen zu den übernatürlichen Wesen möglichst schon am nächsten Tag oder Abend aufzunehmen, indem Opfergaben dargebracht, Grabdienste verrichtet und Reinigungszeremonien ausgeführt wurden. Der Heroenkult trat schließlich immer stärker wie ein »mächtiger Aberglaube«[201] in Erscheinung. Neben das Gefühl der Hochachtung und Verehrung trat nunmehr auch die Angst vor dem

197 Vgl. ebda., S. 214.

198 Vgl. ebda., S. 230.

199 Vgl. dazu ebda., S. 215. Dies gilt freilich auch für die Göttervorstellungen, nachdem einzelne Epigonenherrscher Alexanders des Großen (*diadochen*) schon zu Lebzeiten den Titel eines Gottes für sich beanspruchten. Vgl. Friedell 2011, S. 174.

200 Für Pythagoras gilt die Stufenfolge: »die Götter seien höher zu ehren als die Dämonen, und die Heroen höher als die Menschen«. Vgl. hierzu den entsprechenden Hinweis bei Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 218 sowie näher dazu Burkert 1962.

201 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 218.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nichtfassbaren sowie die Furcht vor außermenschlichen Schatten und Gestalten. Der Heros wurde immer mehr zu einem Gespensterwesen:

> »Dass der ummauerte und geweihte Bezirk, in welchem manches Heroengrab stand, oft für völlig unbetretbar galt, wird seinen Grund nicht bloß in der Sorge vor der Verletzung des Grabes gehabt haben; man wollte wahrscheinlich den Heros schon nicht im Schlummer stören und war überhaupt froh, wenn sich das Gespenst nicht regte«[202]

Totenbeschwörungen, Gespenstererscheinungen, Spuk- und Schattenbilder, Exorzismen, Hysterien, aber auch Erlösungsprophetien – etwa seit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert zeigt der volkstümliche Heroenkult bereits alle Merkmale eines dämonischen Aberglaubens. In Abgrenzung zu dieser populären Seite des Heroenmythos lebt jedoch auch jene ältere Tradition fort, die im Helden das Göttliche hervorhebt, das menschliche Gestalt annimmt und zugleich auf die Überbietung des Menschen abzielt. Die Anlässe für die »eigentümliche Steigerung auf der Seite des Menschlichen«[203] sind zahlreich und immer wieder neu zu bestehen. Die heroische Tat gilt als solche erst, wenn Großes und Übermenschliches geleistet wird. Davon wird weiter unten noch zu sprechen sein. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass der Kampf auf Leben und Tod das vornehmliche Feld ist, in dem die heroischen Anstrengungen sich bewähren. In kriegerischen Schlachten kämpften die Heroen gleich den Göttern – wie in der *Ilias* beschrieben – an der Seite der Krieger; und auch bei athletischen Wettkämpfen, die durchaus tödlich enden konnten, wurde die Anwesenheit einzelner Helden der Vergangenheit wie selbstverständlich angenommen. »Berühmte Wettkämpfer, zur Zeit der höchsten Begeisterung für das agonale Treiben, galten freilich ohnehin als von Göttern erzeugt und also schon als Heroen, auch wenn man deren sterbliche Väter mit Namen kannte«[204]. Die Anwesenheit aus ihren Gräbern erhobener Helden lieferte zusätzlichen Beistand, der umso willkommener war, je größer die Herausforderung ausfiel. Dass in den Kämpfen und Auseinandersetzungen heutige moralische Maßstäbe, wie der Schutz der personalen Integrität und Unversehrtheit, vorsätzlich verletzt wurden, kann nicht verwundern, da die Überbietung des Menschen die Auslöschung seiner Schwächen beinhaltete und nicht als »inhuman« verurteilt wurde. Die Heroen leisteten hierbei nützliche Hilfe, da man von ihrer »Gefährlichkeit und Furchtbarkeit«[205] überzeugt war. Nicht als

202 Ebda., S. 231.

203 Kerényi 1997 b, S. 20. An anderer Stelle charakterisiert der Autor diese Variante des Heroenmythos prägnant: »Das Göttliche ging in das Menschliche ein, das Menschliche wurde zum Göttlichen erhoben, und der Mythos vom Heros war da«. Ebda., S. 19.

204 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 235.

205 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

edle Halbgötter, sondern als »bösartig« und sogar »prügelsüchtig« traten die Übermenschen in Erscheinung: sie waren »eher bereit zu schaden als zu nützen«[206]. Das Beispiel ihres ungebremsten und leidenschaftlichen Wesens forderte die Menschen auf, es ihnen gleich zu tun – und zwar nicht im Hinblick auf ihre mögliche Erlösung, wohl aber im Sinne des zu jener Zeit vorherrschenden Begriffs vom heroischen Leben.

Es liegt auf der Hand, dass dieses Verständnis scheitern musste. Die heroische Existenz findet schließlich damals wie heute ihre Grenzen am Leben selbst, sofern »die Steigerung auf der Seite des Menschlichen« den Menschen selbst nicht überwinden kann. Doch auch hierfür findet das mythische Denken eine eigene Ausdrucksform, die vom populären Aberglauben deutlich sich unterscheidet:

> »Eine Steigerung erfährt das Menschliche in allen seinen Erscheinungsformen, nicht am wenigsten in der Schwere des Schicksals und des Leidens, das die Heroen tragen. Mit dieser Art der Betonung des Menschlichen schlägt die Heroenmythologie von Anfang an einen Weg ein, der charakteristischerweise in die Tragödie mündet. Die Heroengeschichten führen vom feierlich-selbstverständlichen Heroenkult auf die tragische Bühne hinüber, den Ort immer neuer Erschütterungen durch den alten Stoff«[207].

In kulturhistorischen Betrachtungen fehlt es nicht an tiefgründigen und weitreichenden Betrachtungen über den so genannten »griechischen Pessimismus«[208]. Dies mag verwundern bei einem Volk, das mit wirkenden Göttern und tatkräftigen Heroen reichhaltig gesegnet ist, deren Zauber bis heute nachzuwirken scheint – man denke in diesem Zusammenhang nur an Schillers exemplarische Verklärung der *Götter Griechenlandes*[209]. Demgegenüber vermittelt das Leiden der Heroen sowie mitunter auch das der Götter, die nicht zuletzt wegen ihrer allzu menschlichen Eigenschaften »nicht immer glücklich«[210] sind, ein anderes, sehr viel düsteres Bild. Trotz aller ruhmreichen, leidenschaftlichen und listigen Auflehnungen gegen das Schicksal, bleibt auch den mythischen Helden nur der Tod. Selbst wenn sie dem Unheil, das vom Schicksal und von den Göttern verhängt wird, machtvoll trotzen und ihm weitaus duldsamer als die Menschen entgegentreten, ist auch ihr Untergang unausweichlich. Hierzu passt, dass die Helden Homers nicht einfach einzeln sterben, sondern dass episch besungen wird, wie auch deren Geschlechter nach und nach

206 So die entsprechende Charakterisierung bei Burckhardt, vgl. ebda., S. 233.
207 Kerényi 1997 b, S. 21.
208 Ausgangspunkt hierfür sind die Ausführungen Jacob Burckhardts zur »Gesamtbilanz des griechischen Lebens«. Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 319–395 (dort insb. S. 349–360).
209 Siehe dazu weiter oben Anm. 83.
210 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 349.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

untergehen. Selbst wenn der einzelne Heros bereits unverwechselbare Züge trägt und der »Glanz des Göttlichen ... auf dem Unbeweglichen in ihm«[211] ruht, so bleibt doch die ganze Generationenfolge dem gewaltsamen Schicksal von Leid und Tod ausgeliefert, das sie, die Heroen, mit den Menschen teilen. Die griechische Überlieferung kennt mit Dionysos und Herakles nur zwei Ausnahmen, in denen sterbliche Heroen zu den unsterblichen Göttern aufsteigen. Doch es ist bezeichnend, dass dies jeweils nur nach einer langen, von Verirrung und Wahnsinn geprägten Leidensgeschichte möglich ist, die erst durch den irdischen Tod der beiden Helden ihr Ende findet. Auf die anderen Halbgötter wartet ausnahmslos ein düsteres Schicksal, das sie selten alt werden lässt, zumal vor dem frühen Tod eine unübersehbare Vielzahl übermenschlicher Prüfungen zu bestehen und Opfer zu erbringen sind.

In diesen dramatischen Auseinandersetzungen offenbaren die heroischen Protagonisten des Mythos ihre jeweiligen Eigenarten, die bereits mehr zum Ausdruck bringen als zufällig aufscheinende Charakterzüge oder nur von außen zugeschriebene Merkmale. Die in den epischen Gesängen beschworenen ruhmreichen Wesen verkörpern geradezu in idealtypischer Weise eben jene frühen »Formen der Subjektbildung«[212], die den Heros nicht bloß als übermenschlich und außerweltlich erscheinen lassen, sondern in denen sich die Individuen gleichermaßen als Subjekte wiedererkennen beziehungsweise anerkennen können. Darin gleichen die Gottmenschen den Göttern, welche ebenfalls aufgrund ihrer gesteigerten Persönlichkeiten zu unverwechselbaren Vorbildern mythischen Glaubens avancieren. Die Heroen stehen den Menschen jedoch um ein Vielfaches näher, nicht zuletzt weil sie deren Ohnmachtserfahrungen teilen. Zu diesen Erfahrungen gehört insbesondere die Einsicht in die »Hinfälligkeit des Irdischen vor dem Schicksal«[213], die wie ein Schatten alle menschlichen Anstrengungen begleitet und sich über sämtliche Errungenschaften legt. Doch selbst wenn man mit Jacob Burckhardt für die Blütezeit des fünften vorchristlichen Jahrhunderts davon ausgeht, dass die Vorstellung, »die Athener des perikleischen Zeitalters hätten Jahr aus Jahr ein im Entzücken leben müssen«, eine »der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils«[214] sei, so geben doch die Heroengeschichten immerhin bedeutsame Einblicke in die Vorstellungswelt der Götterverähnlichung, die nicht nur in der griechischen Kunst als Maß und Ziel menschlichen Strebens aufleuchtet. Das geteilte Los der Vergeblichkeit aller Bemühungen lässt die Menschen ihr eigenes Schicksal sowohl leichter als auch schwerer nehmen, da sie in ihrer ausweglosen

211 Vgl. Kerényi 1997 b, S. 21.
212 Hier in Anlehnung an Foucault 1990, S. 10.
213 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 356.
214 Vgl. ebda., S. 348.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Situation sich wenigstens nicht allein wissen. Die Heroen des Mythos stehen exemplarisch für diesen Zwiespalt, der sie den Menschen angleicht. Da der »Glanz des Göttlichen«[215] auf ihnen ruht, sind ihre Wesenszüge im Urteil der Menschen für die Selbsterhaltung aller Sterblichen freilich ebenso unverzichtbar wie erstrebenswert. Auch wenn die Sorge um das »Überleben vorweg gleichsam vom Zugeständnis der eigenen Niederlage«[216] bestimmt ist, gelten die übermenschlichen Taten der mythischen Helden dennoch als Muster menschlicher Selbstbildung und Selbstbehauptung. Schon für diesen frühen Zeitpunkt der historischen Entwicklung ist somit anzunehmen, dass die Herausbildung des Subjekts entscheidend durch die Angst vor dem »Zurückfallen ins amorph Unidentische«[217] bestimmt ist, womit neben der tragischen Bedeutungslosigkeit der irdischen Existenz in letzter Konsequenz der alles auflösende und gleichmachende Tod gemeint ist.

Vor diesem Hintergrund stellt sich nunmehr die Frage, welche Angst abwehrenden und überwindenden »Formen der Subjektbildung« im überlieferten Sinne durch die Helden des Mythos repräsentiert beziehungsweise verkörpert werden? Warum erscheinen die Heroen als »die frühesten ruhmvollen Persönlichkeiten überhaupt«[218], die zugleich jene »eigentümliche Steigerung auf der Seite des Menschlichen«[219] hervorrufen und die noch über Jahrhunderte hinaus die Bestrebungen nach menschlicher Vervollkommnung beeinflussen? Da selbst die aufklärerische Entmystifizierung der Heldentaten das herrschaftliche Prinzip der Selbstbehauptung nicht ablösen konnte, wodurch die Freiheit des Subjekts erst möglich gewesen wäre, schreiben sich die mythischen »Formen der Subjektbildung« weiter fort. So wie im Mythos die Zeit als ewig und die Vergangenheit als nicht vergangen aufgefasst wird, bleibt der uralte Zusammenhang von Selbstbehauptung und Selbstverleugnung bestehen: »Vor den Göttern besteht nur, wer sich ohne Rest unterwirft. Das Erwachen des Subjekts wird erkauft durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.«[220]

Von den mythischen »Formen der Subjektbildung«, die im machtvollen Verhalten der Heroen ihren Ausdruck finden, seien hier drei Beispiele aufgeführt, um die Ambivalenz von Auflehnung und Unterwerfung zu verdeutlichen: Die Entsagung (a) und die List (b) sowie der Kampf (c),

215 Siehe weiter oben Anm. 211.
216 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 65.
217 So Horkheimer in einem frühen Kommentar zur *Dialektik der Aufklärung*. Vgl. Horkheimer 1985, S. 456. Die Angst wird in diesem Zusammenhang in deutlicher Abgrenzung zu Heideggers Existenzialontologie als geschichtsphilosophische Aufgabenstellung gefasst.
218 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 289.
219 Siehe dazu weiter oben Anm. 203.
220 Horkheimer/Adorno 1972, S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die im Folgenden näher eingegangen wird, stehen freilich nicht unverbunden nebeneinander, sondern ergänzen sich wechselseitig in dem heldenhaften Bemühen, den Göttern und Schicksalsmächten zu trotzen.

(a) In der Entsagung des Helden, die sich wie ein roter Faden durch alle Heroengeschichten zieht, kündigt sich bereits nachdrücklich das Motiv des Ofers an. Paradigmatisch hierfür ist der »göttliche Dulder Odysseus«[221], der nach zehnjährigem Kampf im Krieg um Troja auf der Seite der Belagerer sowie auf der ebenso langen Irrfahrt zurück in die Heimat zahlreiche Abenteuer bestehen muss. Diese Herausforderungen sind nur zu bewältigen, indem die eigene Identität – zumindest vorübergehend – verleugnet wird, um sie überhaupt retten zu können. Die wohl bekannteste Episode hierfür findet sich im zwölften Gesang der *Odyssee*. Nachdem die Zauberin Kirke Odysseus über die Gefahren der bevorstehenden Weiterfahrt informiert hat, passieren der Held und seine Gefährten am darauffolgenden Tag die Insel der Sirenen. Um den Verlockungen und Versuchungen der weiblichen – halb menschlichen, halb animalischen – Fabelwesen zu entgehen, hält sich Odysseus an der Rat der Kirke, die dem Abenteurer zum Schutz vor dem lockenden Gesang die Empfehlung gegeben hatte:

> »Du aber fahre vorbei und mache die Ohren der Freunde/ Fest mit geknetetem Honigwachs, dass keiner sie höre./ Wenn du's aber begehrst, so darfst du sie selber vernehmen./ Lass dich binden im flüchtigen Schiff an Händen und Füßen,/ Aufrecht stehend im Schuh des Mastbaums, dass du gefesselt/ Bleibst, solange du dich am Schall der Sirenen ergetzest,/ Bittest du aber die Deinen und flehst, sie möchten dich lösen,/ Sollen sie dich noch enger in Banden und Stricke verwickeln.«[222]

Diese Passage des Heldenepos hat zu zahlreichen Interpretationen geführt – von den so genannten Kirchenvätern bis zu zeitgenössischen Positionen des Feminismus[223], – wohl auch deshalb, weil hier der Zusammenhang zwischen Begehren und Tod ebenso anschaulich wie anregend in Szene gesetzt wird. Die Beschreibungen Homers lassen viel Raum für Phantasie. Außer ihrer Zahl sowie dem Umfeld, in dem sie sich befinden, werden die Sirenen selber nicht näher charakterisiert. Wir erfahren nur, dass diejenigen, die sich den beiden Mischwesen unwissend nähern, von ihrem »schrillen Getön«[224] angelockt werden und zugrunde gehen. Ob die Bezauberten tatsächlich sterben müssen, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch eine Rückkehr in den vertrauten Kreis der heimischen

221 Homer 1962, *Odyssee*, S. 187 (XIII. Gesang, 353).
222 Homer 1962, *Odyssee*, S. 166 (XII. Gesang , 47–54).
223 So etwa Clemens Alexandrinus im dritten nachchristlichen Jahrhundert beziehungsweise Stuby fast 2000 Jahre später. Vgl. Clemens 1972, S. 118 sowie Stuby 1992, S. 15–48.
224 Homer 1962, *Odyssee*, S. 166 (XII. Gesang, 44).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Familie erscheint in jedem Fall verwehrt.[225] Aufschlussreich ist zudem der Wortlaut des Lockgesangs, in dem Odysseus direkt angesprochen wird, herzukommen, um auszuruhen und zu genießen:

> »›Keiner im dunklen Gefährt ist hier vorübergeglitten,/ Eh er das Honiggegirre der flötenden Kehlen vernommen,/ Sondern er stillt sein Wünschen und kehrt mit mancherlei Weistum;/ Denn wir wissen dir alles, was je in der Blache vor Troja/ Die Argeier (Archaier; F.B.) und Troer mit Hilfe der Götter geduldet,/ Wissen, was immer geschieht auf der Vielernährerin Erde.‹«[226]

Heute würden wir sagen, dass der Genuss des Sirenengesanges eine Rückkehr ins bürgerliche Leben verwehrt hätte – sei es aufgrund der physischen Vernichtung des Genießenden oder wegen der »Umkehrung aller Werte«, die vom unwiderstehlichen Reiz des »Honiggegirres« ihren Ausgang nimmt. Doch gleich, welches Schicksal tatsächlich eintritt, in jedem Fall handelt es sich bei dem Sirenengesang um mehr als nur ein Abenteuer, da der Genuss nicht weniger als die Überwindung der bisher gelebten Existenz verspricht. Insofern das heroische Dasein, das in diesem Gesang der *Odyssee* so verführerisch zur Disposition gestellt wird, nicht unbeschwert-göttlich, sondern durch Leid und Entbehrungen geprägt ist, erschließt sich leicht, was auf dem Spiel steht: Der Held riskiert außer seinem Leben auch die Rückkehr zu sich selbst, für die im Epos das Bild der Heimat steht, das »Land meiner Väter«[227]. Außerdem versprechen die Sirenen »mancherlei Weistum« über das Schicksal der kämpfenden Mitstreiter in Troja, die entweder bereits getötet sind oder, in alle Richtungen fliehend, ebenfalls auf der Rückkehr zu den heimatlichen Höfen sich befinden. Das Wissen um das Schicksal der Archaier bedeutet für Odysseus weit mehr als die bloße Befriedigung seiner Neugier, da er sein eigenes Schicksal eng mit dem seiner Mitstreiter verbunden weiß. Es wäre somit verkürzt, würde man den Sirenengesang auf die dämonischen Verlockungen weiblicher Fabelwesen verkürzen, da die von ihnen ausgehenden Versprechungen zugleich ein offenbarendes Moment enthalten: Erst wer sich selbst riskiert, kann sich ganz gewinnen.

Odysseus, von Kirke unterwiesen, findet einen Weg, sich dem Gesang hinzugeben, ohne sich auszuliefern. Der Preis hierfür besteht darin, den Lockungen der Selbstpreisgabe lauschen zu dürfen, ohne ihnen jedoch nachgeben zu können, da an den Mastbaum gefesselt, kein Entrinnen

225 »Treten ihn nimmer die Frau und die unmündigen Kindlein/ Grüßend zuseit und freun sich des Tags, dass er wieder nach Hause kam«. Vgl. ebda., S. 166 (XII. Gesang, 42–43).

226 Ebda., S. 170 (XII. Gesang, 186–191).

227 So Odysseus zu Telemachos, der seinen Vater nach dessen Rückkehr nicht sogleich erkennt und ihn zunächst für einen Gott hält. Vgl. ebda., S. 225 (XVI. Gesang, 206).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus dieser verzweifelten Lage möglich ist. Die Mitstreiter im Boot, denen die Ohren verschlossen wurden, bleibt nichts weiter, als möglichst kräftig zu rudern. Damit jedoch bleibt ihnen zugleich auch die archaische Macht des Sirenengesangs verborgen, das heißt schon ihre Sehnsüchte haben kein Gehör und sie selbst bleiben auf ihre Arbeit eingeschränkt. »Der Knecht bleibt unterjocht an Leib und Seele, der Herr regrediert«[228]. Für Horkheimer und Adorno gehört die Sirenenpassage zur »bürgerlichen Urgeschichte«, da sie am Beginn der langen Kette vom »Recht der mythischen Figuren, als das des Stärkeren« steht, das freilich »bloß von der Unerfüllbarkeit ihrer Satzung«[229] lebt. Die Entsagung ist allgemein und betrifft den Herrn ebenso wie den Knecht auf ihre jeweilige Weise. Odysseus hat nur die »Lücke im Vertrag«[230] aufgespürt, der nicht vorsieht, dass der Vorbeifahrende sich selber Gewalt antut, um zu überleben. Doch der Genuss bleibt dem sich selbst Rettenden ebenso verwehrt und quält ihn, sofern er weiß, dass seiner Sehnsucht jede Aussicht auf Erfüllung versagt ist. In dieser widersprüchlichen Konstellation gibt es keinen Gewinner:

> »Der gefesselt Hörende will zu den Sirenen wie irgendein anderer. Nur eben hat er die Veranstaltung getroffen, dass er als Verfallener ihnen nicht verfällt. Er kann mit aller Gewalt seines Wunsches, die die Gewalt der Halbgöttinnen reflektiert, nicht zu ihnen, denn die rudernden Gefährten mit Wachs in den Ohren sind taub nicht bloß gegen die Halbgöttinnen, sondern auch gegen den verzweifelten Schrei des Befehlshabers.«[231]

(b) Insbesondere der zwölfte Gesang der Odyssee bietet weiteren Stoff für das uralte Drama der Errettung qua Entsagung. Nachdem die Selbstqual des Helden dazu beiträgt, dass die Sirenengefahr überwunden wird, ist auch die nächste Prüfung nur mit Kalkül und List zu bestehen. In einer Meerenge warten bereits die beiden Ungeheuer Skylla und Charybdis auf die Heimatsuchenden, und der Steuermann Odysseus blickt seiner nächsten Bewährung direkt ins Auge. Während die »furchtbar bellende«[232] Skylla, wie von Kirke vorhergesagt, sogleich »aus hohler Spalte« hervorschießt und »sechs der Gesellen, an Händen und Kraft die besten von allen«[233], packt und bei lebendigem Leibe auffrisst, wartet Charybdis, »die Göttliche«[234], schon auf der anderen Seite der Meerenge, um das ganze Boot samt dem Rest der Mannschaft in ihren Schlund zu ziehen.

228 Horkheimer/Adorno 1972, S. 42.
229 Vgl. ebda., S. 67.
230 Ebda., S. 66.
231 Ebda., S. 66–67.
232 Homer 1962, *Odyssee*, S. 167 (XII. Gesang, 85).
233 Vgl. ebda., S. 171 (XII. Gesang, 245–246).
234 Ebda., S. 168 (XII. Gesang, 104).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch auch diese Gefahr wird gemeistert, da Odysseus den Rat der Kirke befolgt, indem er sich nah am Felsen der Skylla hält, um Charybdis nicht zu nahe zu kommen: »Denn besser ist es bei weitem,/ Sechs der Gesellen im Schiff als alle gesamt zu missen«[235]. Bis in heutige Redewendungen hinein verbindet sich mit dieser Episode die verbreitete Vorstellung, dass zwischen zwei unausweichlichen Übeln möglichst das geringere zu wählen sei. Und wer wollte es ihm wohl verübeln, dass angesichts der beschriebenen Problemlage, in der Odysseus sich befindet, sechs Mitglieder seiner Mannschaft geopfert werden, damit wenigstens einige der Gesellen – inklusive des Bootsführers selbst – gerettet werden. In der aktuellen Moraldiskussion gibt es zahlreiche Beispiele für vergleichbare Konflikt- und Entscheidungssituationen, die jedoch keineswegs zu der hier gewählten Entscheidung des Odysseus führen müssen – etwa wenn jenseits kalkulatorischer Folgeabschätzungen die Rechte der Geopferten als prinzipiell gleichberechtigt anerkannt werden.[236] Eine derartige Form der Urteilsbildung ist Odysseus jedoch fremd und widerspricht zudem dem Ethos des antiken Helden. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, wie Odysseus sein Kalkül durchsetzt. Er informiert seine Gefährten »mit schmeichelnden Worten« über die Empfehlung der Zauberin Kirke, sich dem Felsen der Skylla im »Schaum der tiefen Gewässer«[237] zu nähern, um Charybdis zu entgehen. Zugleich wirbt er um das Vertrauen seiner Mitstreiter, indem er darauf verweist, wie er sie bereits zuvor aus den Händen des Zyklopen »mit Listen und Wagemut«[238] befreit habe. Die todbringende Gefahr der Skylla erwähnt er mit keinem Wort, »dass die Gesellen mir nicht aus Furcht die Remen verließen«[239].

Man könnte dieses Verhalten als klug ansehen, da es das geringere Übel wählt und wenigstens einen Teil der Mannschaft unversehrt lässt. In diesem Sinne ähnelt Odysseus' List etwa derjenigen des Generals, der in einer kriegerischen Auseinandersetzung die Höhe der eigenen Verluste aus strategischen Gründen möglichst klein zu halten versucht. Doch so souverän, wie sich der Held in diesem Beispiel über die Bedürfnisse seiner Mitstreiter hinwegsetzt, so subaltern bleibt seine Haltung gegenüber den übermächtigen Kräften der göttlichen Natur. Odysseus' List ist die »Klugheit des Schwächeren«[240], der nur überleben kann, wenn er sich den gegebenen Kräfteverhältnissen anpasst. Der Heros regiert mit harter

235 So Kirke in ihrem Rat an Odysseus. Vgl. ebda., S. 168 (XII. Gesang, 109–110).

236 Vgl. etwa zum so genannten »Captain's dilemma« im ethischen Diskurs über Gerechtigkeit Kohlberg 1983, S. 205–211 sowie ergänzend dazu Apel 1992, S. 338–340.

237 Vgl. Homer 1962, *Odyssee*, S. 170 (XII. Gesang, 207 und 214).

238 Vgl. ebda., S. 170 (XII. Gesang, 211).

239 Ebda., S. 171 (XII. Gesang, 225).

240 Horkheimer/Adorno 1972, S. 64.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hand gegenüber seinen Untergebenen, doch fällt diese Härte auch auf ihn selbst zurück, wenn er gezwungen ist, das eigene Überleben zu sichern. Der Vorteil des Odysseus liegt vor allem darin, dass er die gegebenen ungleichen Kräfteverhältnisse – mit Kirkes Unterstützung – recht nüchtern einzuschätzen vermag, um Strategien zu entwickeln, die das eigene sowie das Überleben zumindest einiger seiner Mitstreiter ermöglichen. Die Gewalt offenbart sich jedoch spätestens dann, als der Held den auferlegten Zwängen selber nicht entgehen kann und andere an seiner statt opfern muss. Auch wenn Odysseus aufrichtig unter dem Verlust leidet – »das Erbärmlichste war's, das je mein Auge gesehen«[241] –, weiß er sich jedoch bereits einig mit der scheinbar unausweichlichen »Forderung nach Nüchternheit, Tatsachensinn, der rechten Einschätzung von Kräfteverhältnissen«, die laut Horkheimer und Adorno »vom naturbeherrschenden Geiste« ausgeht und zugleich die »Superiorität der Natur im Wettbewerb«[242] anerkennt. So wie der Patriarch durchaus mitfühlend für seine Untergebenen sorgt, kümmert sich auch Odysseus um seine Mitstreiter, indem er ihnen abdingt, was er auch selber sich versagt. Darüber hinaus beansprucht der Held für sich jedoch eine herausgehobene Stellung vor den Gewalten der Natur, da seine Schlauheit ihn befähigt, den Göttern zu widerstehen, anstatt kampflos unterzugehen: »List aber ist der rational gewordene Trotz«[243], der den Gewaltzusammenhang nicht durchbricht, sondern ihn sukzessive dem strategischen Handeln unterstellt.

(c) Ohne Kampf lassen sich weder die Götter noch die schicksalhaften Mächte bezwingen. Zwar steigt Odysseus »in den Raum und holte die prächtige Rüstung,/ Nahm zween wuchtige Speere zur Hand und ging auf das Vorschiff«[244], um Skylla zu vernichten, doch hatte ihm Kirke bereits zuvor abgeraten, »es täte nicht not«[245]. Gegen die göttlich-mythischen Kräfte vermag auch der Held nichts auszurichten. Stattdessen vertraut er seinem strategischen Geschick und lenkt das Boot mitsamt den überlebenden Gefährten durch die Meerenge zwischen den beiden Ungeheuern hindurch. In der *Ilias* wird Odysseus zwar auch als klug und redegewandt beschrieben, jedoch zeigt er sich hier noch mehr als unnachgiebiger Kämpfer, der voller Hass über die Ermordung eines Gefährten seinem Gegner den Speer brachial in die Schläfe stößt.[246] Eine

241 Homer 1962, *Odyssee*, S. 172 (XII. Gesang, 258).
242 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 64. An anderer Stelle heißt es entsprechend: »Es ist die Formel für die List des Odysseus, dass der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich anschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt«. Ebda., S. 65.
243 Vgl. ebda., S. 66.
244 Homer 1962, *Odyssee*, S. 171 (XII. Gesang, 229–230).
245 Vgl. ebda., S. 171 (XX. Gesang, 228).
246 Zur Ermordung von Demokoos, den Sohn des Priamos, heißt es: »Aber Odysseus stach ihn, im Zorn um den guten Getreuen,/ Grad in den Schlaf;

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Veränderung der Kampfhaltung zeigt sich bereits in der *Odyssee*, sofern dort der kühl kalkulierende Verstand zunehmend Oberhand gewinnt und über die wilden Affekte des Heroen triumphiert. Im Streit mit dem Bettler Iros, der den verkleideten Odysseus öffentlich beleidigt hatte, besinnt sich der Geschmähte, seinen Gegner im Faustkampf nicht – wie zuvor angedroht – zu töten, sondern nur »lind zu schlagen«[247], so dass er nicht sogleich von den übrigen Feinden erkannt werde. Angedeutet wird damit bereits eine veränderte Haltung gegenüber körperlichen Gräueltaten: Wurden diese von den anderen mythischen Heroen noch gänzlich unverhohlen mit Mannesmut (*andreia*) und voller Stolz (*thymos*) begangen[248], hält sich Odysseus merklich zurück, um seine Rachegelüste zu einem günstigeren Zeitpunkt umso nachdrücklicher zu befriedigen. Er erduldet die Beleidigungen und verzichtet zunächst darauf, seine Ehre wiederherzustellen, um den Feinden später die ganze Gewalt seiner Überlegenheit demonstrieren zu können. Bei der Ermordung der Heiratsanwärter seiner Frau, »von den Lumpen entblößt, der bewanderte, kluge Odysseus«[249], zeigt der Held schließlich keine Gnade »und traf mit jeglichem Schuss der Freienden einen,/ Drinnen im Haus und fällte sie, einem beim andern«[250]. Selbst die abtrünnigen Mägde des Hofes, die während der Abwesenheit des Odysseus bei »den Freienden heimlich im Bette« lagen, werden nicht verschont. Der Heimgekehrte fällt auch über sie das Urteil, sie seien »mit der Schärfe des Schwerts«[251] zu erschlagen und ihrer Seele zu berauben. Außerdem versäumt es der Hofherr nicht, die zum Tode Bestimmten vor ihrer Hinrichtung noch anzuhalten, den Ort des Gemetzels an den Freiern zu säubern und wiederherzurichten. Nicht also verzichtet der »göttliche Dulder« auf Rache und Vergeltung, sondern er hat gelernt, sich zu zügeln, um den eigenen Triumph zu vervollkommnen. Am Schluss des Epos werden all jene vernichtet, die gerade greifbar sind und Odysseus Übles angetan haben.

durchs Haupt, hervor zur anderen Schläfe,/ Dröhnend sank er zu Boden, und über ihm klirrten die Waffen«. Homer 1963, *Ilias*, S. 72 (IV. Gesang, 508–511). An späterer Stelle werden die ebenfalls von Odysseus erschlagenen weiteren Kämpfer einzeln aufgeführt. Vgl. ebda., S. 92 (V. Gesang, 677–678).

247 Vgl. Homer 1962, *Odyssee*, S. 252 (XVIII. Gesang, 94). Die listige Zurückhaltung im körperlichen Kampf hindert Odysseus freilich nicht daran, seine Feinde mit Worten bis aufs Äußerste zu reizen. Vgl. dazu ebda., S. 260 (XVIII. Gesang, 366–386).

248 Siehe dazu weiter oben die Ausführungen zum homerischen Zorn- und Gewaltverständnis in den einleitenden Ausführungen zu Teil I.

249 Homer 1962, *Odyssee*, S. 302 (XXII. Gesang, 1).

250 Vgl. ebda., S. 305 (XXII. Gesang, 117–118).

251 Vgl. ebda., S. 313–314 (XXII. Gesang, 443 und 445).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Preis für diesen Sieg ist freilich hoch und wird von Horkheimer und Adorno allgemein als »Geschichte der Introversion des Opfers« beziehungsweise »der Entsagung« gefasst: »Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt. Das entfaltet sich im Zusammenhang der falschen Gesellschaft«[252]. Odysseus, der zuletzt doch noch Genugtuung erfährt und dessen Rachegelüste befriedigt werden, findet zwar Rettung und Heimat, doch blickt er zurück auf ein Leben der Versäumnisse, Leiden und Verluste, die ihm nicht nur widerfahren sind, sondern an denen er selbst seinen Anteil hatte. Der Sieg über die äußeren Mächte wird errungen durch die Bezwingung des Selbst. Indem Odysseus an Stärke gewinnt, macht er sich zugleich zum Opfer, dessen Verschlagenheit und List allein das Überleben sichert. Selbsterhaltung und Selbstzerstörung erscheinen auf tragische Weise miteinander verkettet.[253] Für den hier verfolgten Zusammenhang ist vor allem wichtig, dass der listige Kämpfer, der die Übermacht der mythischen Kräfte erkennt und anerkennt, nicht mehr blind vor Wut seinem *thymotischen* Verlangen nachgibt, sondern bereits ein verändertes Selbsterhaltungskonzept repräsentiert. Während die trojanischen Krieger ihrer Körperkräfte einzusetzen wissen, um den Feind zu vernichten, sind »die athletischen Fähigkeiten des Odysseus« bereits »die des gentlemen, der, praktischer Sorgen bar, herrschaftlich-beherrscht trainieren kann«[254]. Die zahlreichen Berichte über Odysseus' Heldentaten stimmen in auffälliger Weise darin überein, dass der »göttliche Dulder« den Überlebenskampf nur besteht, weil er die physischen Kräfte der mythischen Gewalten realistisch einzuschätzen vermag und immer wieder Strategien erfindet, sie zu bezwingen. Die wenigen Beispiele, in denen die »nackte Körperstärke des Abenteurers«[255] gefeiert wird,

252 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 62.

253 Für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* gibt es hierzu freilich keine einfache Alternative: Odysseus ist vielmehr »zugleich Opfer für die Abschaffung des Opfers. Seine herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos, ist stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich selbst und andern Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung«. Horkheimer/Adorno 1972, S. 63. Diese Stelle sei hier wiedergegeben, da in ihr das Versöhnungsmotiv der Aufklärungskritik im Sinne der älteren »Frankfurter Schule« überraschend offen ausgesprochen wird, ohne jedoch positiv bestimmt zu sein. Da für Horkheimer und Adorno sowohl der Verstandesgebrauch im Dienste der Selbsterhaltung als auch die Repression der Triebnatur derselben Herrschaftslogik zugehören, bleibt die Aufgabe der Kritik darauf beschränkt, »bis ins Denken selbst hinein Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen«. Vgl. dazu Habermas 1988, S. 514.

254 Horkheimer/Adorno 1972, S. 63–64.

255 Vgl. ebda., S. 63.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind demgegenüber rar und stehen kaum zufällig im Kontext herrschaftlicher Praktiken sowie ritueller Handlungen. So tritt Odysseus etwa bei den zum Bestattungsritus gehörenden Wettkämpfen zu Ehren des vor Troja gefallenen Patroklos als Athlet auf. Im Ringkampf sowie im Wettlauf misst er sich mit ebenfalls edelmütigen Kontrahenten, um die ausgelobten Preise zu erringen. Dabei erweist er sich als überaus mutig sowie im Kampfe kräftig und geschickt, da er den Wettbewerb mit den Besten keineswegs scheut.[256] Doch selbst bei diesem Anlass, bei dem es nicht um Leben und Tod geht, »vergaß der List mitnichten Odysseus«[257]. Zwar fehlt dem Helden beim Ringkampf noch die Kraft, um seinen Gegner zu bezwingen, weshalb schließlich beiden Kontrahenten der Sieg zugesprochen wird. Doch schon beim anschließenden Wettlauf gelingt es Odysseus, den körperlichen Nachteil gegenüber seinem Mitstreiter dadurch aufzuheben, dass er sich direkt an die höheren Mächte wendet, um Sieg und Ehre davonzutragen:

> »Da sie dem Ende des Feldes genaht, sprach rennend Odysseus/ Hurtig im Geist ein Gebet und rief zur Pallas Athene:/ ›Göttin, Gute, vernimm und komm meinen Füßen zu Hilfe‹ –/ Sprach's im Gebet, und ihn hörte das Strahlaug Pallas Athene,/ Schuf ihm gelenkig Füß und Knie und oben die Arme«[258].

Erst der göttliche Beistand verhilft Odysseus zum Sieg über seinen Konkurrenten Aias, der, »gefällt durch Pallas Athene«[259], überdies noch den Spott auf sich zieht, indem er niedergestreckt und dreckverschmiert sich offen darüber beklagt, dass er von der Göttin übervorteilt wurde. Aufschlussreich ist diese Passage deshalb, weil sie ein Prinzip des antiken Wettkampfes zum Ausdruck bringt, das etwa bei den panhellenischen Agonen wie selbstverständlich vorausgesetzt wurde: Ohne göttlichen Beistand oder wenigstens ohne das Wohlwollen der Götter war es nicht möglich, den Sieg zu erringen. Mochte auch – wie es zuvor bereits hieß –, »dem Mann kein größeres Lob sein,/ Als was er selber vollbringt mit eigenen Händen und Füßen«[260], so waren Anerkennung und Auszeichnung doch nicht allein abhängig von der eigenen Körperkraft und Geschicklichkeit. Der Nimbus des antiken Helden, der bezeichnenderweise als

256 An späterer Stelle, schon während seiner Irrfahrt nach Ithaka, rühmt sich Odysseus selbst gegenüber dem Volk der Phaieken: »Kein Neuling bin ich im Wettkampf«. Außerdem fordert er seine Gastgeber heraus: »Faustkampf, Ringen und Lauf, ich weigere keinem die Probe«. Vgl. Homer 1962, *Odyssee*, S. 104 (VIII. Gesang, 179 und 206).

257 Homer 1963, *Ilias*, S. 409 (XXIII. Gesang, 749).

258 Ebda., S. 410 (XXIII. Gesang, 793–797).

259 Vgl. ebda. (XXIII. Gesang, 799).

260 Siehe zum entsprechenden Eingangsmotto zum vorliegenden Abschnitt aus Homers *Odyssee* weiter oben Anm. 12.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»übermenschlich« gedeutet wurde, betraf in erster Linie den göttlichen Anteil als unerlässliche Voraussetzung des Erfolgs. Der Held selber blieb so gesehen nur ausführendes Organ des göttlichen Willens, wobei jedoch dieser Anteil wiederum gebunden war – und dies bezeichnet die ebenso wichtige Kehrseite aller Ruhmesgeschichten – an die unterschiedlichen Interessen der göttlichen Mitstreiter einerseits sowie die entsprechenden Einflussversuche der Menschen andererseits. Die Hierarchie zwischen den Göttern, Helden und Menschen war auf diese Weise zwar relativ stabil; dies schloss jedoch wechselseitige Begünstigungen sowie wechselnde Parteinahmen unter- und gegeneinander keineswegs aus. Angesichts dieser Konstellation konnte sich niemand wirklich sicher sein, das heißt die Konkurrenz war universell.

Der listige und duldsame Odysseus verkörpert in diesem Zusammenhang schon den neuen Typus des antiken und – folgt man darin den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* – auch des modernen Übermenschen, der sich gegen die Götter erhebt, ohne freilich der Gewalt zu entgehen, die er fortan vor allem sich selber antun muss:

> »Er windet sich durch, das ist sein Überleben, und aller Ruhm, den er selbst und die anderen dabei gewähren, bestätigt bloß, dass die Heroenwürde nur gewonnen wird, indem der Drang zum ganzen, allgemeinen, ungeteilten Glück sich demütigt«.[261]

Der Weg zu den Göttern bleibt dem antiken Helden versagt; ihm bleibt nur die Unterwerfung seiner eigenen sowie der äußeren Natur, der er »das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt«[262]. Gerade darin zeigt sich bereits die Haltung des antiken Athleten, der nicht nur um seiner nackten Selbsterhaltung willen kämpfen muss, sondern der sich anschickt, seine körperlichen Fähigkeiten herauszustellen. Auch wenn der »Drang zum ganzen, allgemeinen, ungeteilten Glück« dabei aufgegeben wird, bietet der Wettkampf immerhin Gelegenheit, sich gegenüber physisch Schwächeren auszuzeichnen, deren Tötung billigend in Kauf genommen wird. Doch was der antike Athlet seinen Gegnern antut, das verlangt er auch sich selber ab. Im agonalen Wechselspiel zwischen körperlicher Stärke und Ohnmacht zeigt sich nicht etwa nur, wer überleben kann, sondern vor allem, wer überleben soll, um zu herrschen. Das ist der erweiterte soziale Sinn des Heroismus, der in der allmählichen Etablierung des Athletismus neue Ausdrucksformen findet.

261 Horkheimer/Adorno 1972, S. 65.
262 Ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Opfermythen

Deutlich dürfte bisher geworden sein, dass der Heroismus mit der Vorstellung eines idealen Menschentums nicht vereinbar ist. Zwar legen die kulturellen Errungenschaften der griechischen Antike – etwa der skulpturalen Kunst und Malerei, der Poesie und Lyrik, der Architektur und Politik, der Rhetorik, der Wissenschaften sowie Philosophie – den Schluss nahe, es handele sich hierbei um je spezifische Ausdrucksformen menschlicher Vollkommenheit. Jedoch bleiben alle diese Bemühungen nach griechischem Verständnis mit dem unüberwindbaren Makel der Unvollkommenheit im Verhältnis zum Göttlichen behaftet. Vom anzustrebenden Menschheitsideal der römischen *humanitas* ist das griechische Denken und Handeln weit entfernt. Die Bösartigkeiten und Missetaten der Heroen erleichtern es, in den übermenschlichen Anstrengungen der Halbgötter das menschliche Maß zu erkennen, das ihr Bestreben wie ein Schatten begleitet. Allerdings wäre es falsch, würde man die Abwesenheit eines Menschheitsideals im griechischen Philanthropismus an moralischen Kriterien – noch dazu heutigen – bemessen. Gerade der Heroismus zeigt unmissverständlich, dass jede Form der sittlichen Bewertung personaler Eigenschaften, Absichten oder Zielsetzungen fehlschlägt, wenn es darum geht, das »Heroisch-Übermenschliche« zu begreifen. Wir mögen dem homerischen Achilleus Arglist, Bosheit und Grausamkeit unterstellen, wenn wir seine Taten verurteilen und uns vielleicht sogar daran erfreuen, dass sie durch den Fluch der Götter gesühnt werden. Und vielleicht empfinden wir sogar Genugtuung darüber, dass Herakles, nachdem er sein irdisches Schicksal tapfer ertrug, auf dem brennenden Scheiterhaufen »in einer Wolke unter Donnergetöse in den Himmel stieg«[263]. Doch jeder Anklang an moralische Haltungen und Empfindungen, gleich ob wohlgesonnen oder übelwollend, trifft nicht den Kern heroischer Leidenschaft. Weder Edelmut noch moralische Würde, sondern einzig die selbstsüchtige Steigerung des irdischen Daseins steht im Zentrum des heroischen Begehrens. Das Leben der Halbgötter ist viel zu kurz, um es mit moralischen Ansprüchen zu beschweren. Erstrebenswert ist allein seine Überbietung, die ihren sichtbaren Ausdruck in einer den Göttern ähnlichen, »schönen und frischen Erscheinung«[264] findet. Die so aufgefasste Größe und Herrlichkeit der Übermenschen zeigt sich noch gänzlich unverstellt und ungebrochen durch mäßigende Konventionen und moralische Zurückhaltung. Mit geradezu naiver Ruhm- und Selbstsucht treten die Heroen auf die Bühne. Unersättlich, leidenschaftlich und wild streben sie danach, ihre von den Göttern verliehene Erhabenheit zu steigern, um den eigenen Nachruhm zu mehren. Denn neben dem unerschütterlichen Glauben

263 Vgl. Kerényi 1997 b, S. 163.
264 So Burckhardt 1958, Bd. VIII. S. 31.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an die eigene Auserwähltheit und rassische Vortrefflichkeit[265] zeigt sich das Streben der Helden nach dem Übermenschlichen beständig begleitet von der Sorge um das mühsam erkämpfte Erbe. Da das Leben der Helden in der Regel nur kurz währt, verleiht erst das Andenken der Nachwelt dauerhafte Anerkennung und Ehre. Gemessen am Maßstab dieser in Aussicht gestellten Überzeitlichkeit verbietet sich jede Generosität im Diesseits. Der Lohn der Nachwelt wird noch nicht verrechnet mit dem allgemeinen Wohlgefallen der Übermenschen, sofern sie nur »Großes« hervorbringen und siegreich sind. Gelingt ihnen das, so mögen sie selbst nur allzu menschlich erscheinen, das heißt sich gehen lassen, zweifeln, schimpfen und weinen, mit ihrem Schicksal hadern oder gar die Götter verfluchen. Was zählt, ist einzig der im heroischen Kampf zu erringende Ruhm, vor dem sogar das eigene Leben verblasst.

In den Heroenkulten wird die Ehre des Übermenschen zugleich beglaubigt und sein Nachruhm verewigt. Die überlieferten Kulthandlungen, die in früher Zeit vor allem rituell dargebrachte Opfergaben beinhalteten[266], dienten nicht nur der Erinnerung und Besänftigung der Verstorbenen, sondern gewährten ebenso rituelle Teilhabe an ihrer »Größe«. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die zeitliche Abfolge und inhaltliche Nähe zwischen den über Jahrhunderte praktizierten Heroenkulten einerseits sowie dem Entstehen der attischen Tragödie im sechsten vorchristlichen Jahrhundert andererseits. Folgt man den Kenntnissen der griechischen Heroologie, dann führten die Heroengeschichten »vom feierlich-selbstverständlichen Heroenkult auf die tragische Bühne hinüber, den Ort immer neuer Erschütterungen durch den alten Stoff«[267]. Dargestellt wird dort vor allem das Scheitern und die schicksalhafte sowie ausweglose Verstrickung der Protagonisten, die trotz übermenschlicher Anstrengungen die herannahenden Katastrophen nicht verhindern können. Allein dadurch, dass dieses Scheitern öffentlich aufgeführt und mit kathartischen Versprechungen verbunden wird[268], finden die Zuschauer Trost. Das Scheitern selber bleibt freilich ebenso grausam und trostlos, wie es demjenigen vorgekommen sein musste, der von ihm erfasst wurde – mahnt es doch Mensch wie Übermensch gleichermaßen, allem Ruhm und aller Ehre zum Trotz, an ihre eigene Sterblichkeit beziehungsweise Gottesferne.

265 Zum »Rassenglaube« in Bezug auf den »heroischen Menschen« vgl. ebda., S. 33.

266 Vgl. Kerényi 1997 b, S. 14.

267 Ebda., S. 21.

268 Laut Aristoteles liegt die Zielsetzung der Tragödie darin, bei den Zuschauern einen Sinneswandel sowie eine Läuterung der Seele durch die Reinigung von bestimmten Gefühlen herbeizuführen. Vgl. Aristoteles, *Poetik*, 6. Kap., 1449 b.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neben der attischen Tragödie verweist nach hier vertretenem Verständnis auch der griechische Athletismus sehr viel stärker als bisher dargestellt auf die Epiphanien und Heroenkulte der vorklassischen Zeit. Als gemeinsames Erbe sind hier vor allem die dionysischen Kultfeste zu nennen, deren dunkel bleibende Ursprünge im zweiten vorchristlichen Jahrtausend liegen, deren Auswirkungen jedoch umso deutlicher vor uns stehen.[269] Selbst wenn nicht klar ist, auf welchen Wegen Dionysos in den griechischen Kulturkreis gelangte, so gilt doch als unstrittig, dass er im Unterschied zu den anderen Olympiern »zu dem Typus der vorgriechischen Vegetationsgötter gehört, die geboren werden und sterben«[270]. Kultisch wurde dieser Umstand mit überschwänglichen Trauerfesten sowie rauschhaften Auferstehungszeremonien zum Ausdruck gebracht. Der regelmäßige, an den Jahreskreis geknüpfte Kultus der Wiederkehr von Geburt und Tod, prägte nicht nur die zyklische Zeitauffassung vom ewigen Gleichmaß alles Geschehenden, sondern der zeitliche Ablauf wurde durch die rhythmische Gliederung in seiner Unabgeschlossenheit und Unsicherheit zugleich besser handhabbar.[271] Indem Geburt und Tod in festgelegter Regelmäßigkeit des Zeremoniells einander ablösen, wird der zeitliche Verlauf des Jahres im wörtlichen Sinne »festgestellt« beziehungsweise entzeitlicht. »Die ewige Wiederkehr verhindert, dass die Zeit ›davonläuft‹, sie bedeutet eine ›Statisierung des Werdens‹«[272]. Ein weiterer Ordnungszusammenhang verbindet sich mit der religiösen Art des Kultfestes selber. Der »rasende Dionysos«[273], wie Homer ihn nennt, wird begleitet von einer Schar wilder Frauen, die durch den Gott in Enthusiasmus und Ekstase versetzt werden, so dass zwischen ihm und seinen Anhängerinnen die Unterschiede zu verschwimmen scheinen.[274] Der »Rasende« wird verehrt, da er seine Gefährtinnen zu beglücken weiß, und er kann sie in rasende Zustände versetzen, sofern sie ihm folgen. Auch hier sind Kultus und

269 Zur widersprüchlichen Herkunftsgeschichte der Dionysosfeiern siehe die zusammenfassende Darstellung bei Simon 1998, S. 231–253.

270 Vgl. ebda., S. 234.

271 Zum Ordnungszusammenhang zwischen zyklischer Zeitauffassung und rhythmischer Gliederung in Dichtung, Musik und Tanz in der griechischen Antike vgl. Wendorff 1985, S. 53–68.

272 Ebda., S. 61.

273 Homer 1963, *Ilias*, S. 102 (VI. Gesang, 130).

274 »Bei der Verehrung des Dionysos blieben unsere Frauen unter sich. Es durfte kein Mann dabei sein, während sie selbst die Göttinnen vertraten, die mit dem Gott verbunden waren. Wer sie von der Ferne beobachtete, konnte sie in den wenig unterscheidbaren Formen einer ›Wut‹ sehen: so könnte unser Wort *mania* wiedergegeben werden. ›Wut‹ freilich so verstanden, dass sie alle Arten davon – Liebeswut wie Zorneswut – umfasste.« Kerényi 1997 a, S. 189 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ritus aneinandergebunden. Das Moment der Bewegung in den feierlichen Prozessionen und wilden Schwärmen der Gottesdienerinnen findet sich in unterschiedlichen Darstellungen.

> »Hier lernen wir die Mäande kennen, leicht schreitend auf den Vorderballen, als wären sie beim Gehen in die Luft gehoben; dann freudig tanzend, auch erschöpft hinsinkend; andere Male ist es die sich in ekstatischem Taumel erschöpft zurückwerfende, eine der heftigsten Bewegungen innerhalb des Schönen«.[275]

Das Außersichsein der »Kultgemeinschaft«, ihre Raserei und Wut, lassen sich nicht zuletzt auf den Wein zurückführen, der bei den Umzügen und Festen wohl in Mengen getrunken wurde. Hierfür finden sich zahlreiche Zeugnisse und Abbildungen, und ganz in diesem Sinne verweist auch der Name des Dionysos auf das vorgriechische Wort für Wein (*woinos*)[276]. Doch geht es hier nicht um den Nachweis früher Rauschzustände. Wichtiger ist vielmehr, dass Rausch, Taumel und Ekstase die Beteiligten in einen anderen, psychotropischen Zustand versetzten, bei dem die Kontrollfunktionen des Bewusstseins durch die Ausübung bestimmter Praktiken – vor allem des Tanzens, Tobens und Schwärmens[277] – zeitweilig ausgesetzt wurden, um den Göttern nah zu sein. Die Geschichte kennt durchaus ähnliche Praktiken aus anderer Zeit, wie beispielsweise die Prozessionen der Flagellanten des dreizehnten oder die Totentänze (*danses macabres*) des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, in denen Glaubenseiferer sowie Pestkranke ihre Bußfertigkeit angesichts ihres nahenden Endes zelebrierten. Für das regelmäßig wiederkehrende epidemische Rasen der Anhängerinnen bei den dionysischen Weihen, die schon wegen des zeitlichen Abstandes zu heute ein »Rätsel auf alle Zeiten«[278] bleiben, lässt sich immerhin festhalten, dass in den rituellen Praktiken die Person des Gottes selbst gegenwärtig wurde und sich mit den Gläubigen vereinte. Der Mythos macht hier keinen Unterschied zwischen der rituellen Hinwendung zum Göttlichen und dem Sakralen selbst. Wahnsinn und Rausch sind noch ganz in die Sphäre der heiligen Vollkommenheit einbezogen.[279] Darin liegt wohl der Hauptunterschied zu den religiösen Ekstasepraktiken und Rauscherfahrungen des Mittelalters, die eine menschliche Teilhabe an der Gegenwart Gottes (*parousia*) – wenn überhaupt – ins Innere oder in die Zukunft verlegten. In den Dionysos-Mysterien wirkt hingegen »ein unheimlicher Geist, welcher nicht nur im Mythus seine verblendeten Mänaden zu allen Greueln treibt, sondern

275 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 163.
276 Vgl. Simon 1998, S. 233.
277 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 162.
278 Vgl. ebda., S. 160.
279 Zur Identität von »Dingmoment« und »Bedeutungsmoment« des mythischen Denkens vgl. Cassirer 1994, S. 32.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch in historischer Zeit hie und da Menschenopfer verlangt«[280]. Für diese schwer verständlichen Praktiken trifft vielleicht am ehesten zu, was zuvor bereits mit Blick auf die homerische Charakterisierung des Kämpfers Achilleus durch den Begriff *menis* aufgehellt wurde, der nicht bloß »Wut« oder »Zorn« meint, sondern ein »Getriebenwerden« bezeichnet, das sein Bewegungszentrum im Göttlichen selbst, anstatt im »Subjekt des Rasenden hat«[281]. Erst vor diesem Hintergrund erschließt sich die anziehende Kraft und Wildheit dieses Kultus, der größte Verehrung genoss und nur selten Abscheu oder gar Widerstand hervorrief.[282]

Reichen die kultischen Dionysosfeste bis weit in das zweite vorchristliche Jahrtausend zurück, so findet die Verehrung dieses Gottes seit dem sechsten Jahrhundert im Rahmen des Theaterspiels neue Ausdrucksformen. In der attischen Tragödie wird der Tote durch den Chorgesang aus der Unterwelt heraufbeschworen. Verehrt wird Dionysos jetzt als »Maskengott« und als »Erreger der Ekstase«[283]. Ähnlich den in mythischer Vorzeit auftretenden Mänaden, finden auch die Schauspieler ihre Nähe zum Gott des Theaters, indem sie ihr Selbst hinter einer Maske verbergen, »um einen anderen aus sich sprechen zu lassen, einen Heros oder einen Gott«[284]. Dabei erinnern die Mänadenchöre des attischen Dramas lebhaft an die verzückten Begleiterinnen des mythischen Gottes, der selbst älteren Dichtern wie Homer oder Herodot stets fremd blieb.[285] Diese Fremdartigkeit, die untrennbar mit den entrückten mythischen Frauengestalten verbunden ist, erklärt sich möglicherweise durch die aufrüttelnden Erfahrungen des Gebärens und Sterbens, die in ihrer Unkontrollierbarkeit und Wildheit die Menschen seit jeher erschreckt haben und damit auf das »Wesen des dionysischen Wahnsinns«[286] verweisen. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch vor allem wichtig, dass die in den zunächst kultischen und später theatralischen Aufführungen zum Ausdruck gebrachten Verstörungen rauschartig in Erscheinung treten beziehungsweise maskenhaft in Szene

280 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 95.
281 Zu dieser begrifflichen Schärfung siehe weiter oben Anm. 33.
282 In der Überlieferung dominieren Zeugnisse, die »diese wilden Feiern nicht als eine Entartung, sondern als eine noch ungebändigte Urgestalt des religiösen Empfindens« wiedergeben. Vgl. dazu Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 163. Bekannt sind nur vereinzelte Versuche, das Treiben der »Mädchen und Weiber« etwa durch einen »Gegenschwarm von Jünglingen« zu unterbinden, um Exzesse wie etwa das Verzehren der eigenen Kinder zu verhindern. Vgl. dazu ebda., S. 96 und S. 162. Zur Interpretation physischer Gewaltdarstellungen in antiken Überlieferungen siehe Zimmermann 2009.
283 Vgl. Simon 1998, S. 239.
284 Vgl. ebda.
285 Vgl. Homer 1963, *Ilias*, S. 102 (VI. Gesang, 140–145).
286 So die Deutung von Otto 1989, S. 133.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesetzt werden, wodurch die Nähe zu diesem Gott erst hergestellt werden kann. So wie die ekstatischen Anhängerinnen im mythischen Kult selbstvergessen aus sich heraustreten, um von ihrem Gott erfüllt zu werden, verbergen die Schauspieler der attischen Tragödie ihr Gesicht (*ops*) – als Ausdruck ihres Menschseins[287] – hinter einer Maske, um dem jeweils Dargestellten sich anzuähneln. Die griechische (*prosopon*) und vor allem die lateinische (*persona*) Bezeichnung für Maske verweisen auf diesen Zusammenhang, der in der heutigen Schauspielkunst keine Rolle mehr zu spielen scheint, sofern vom Akteur erwartet wird, auch seine eigene Persönlichkeit aufzuführen. Demgegenüber erinnert der Aufstieg des Dionysos zum »Gott der attischen Tragödie«[288] noch an die beiden Extreme der ungebändigten Kraft menschlicher Selbstentäußerung einerseits sowie der bereits verfeinerten Darstellungskunst im höfischen Theaterspiel andererseits.

Auch wenn die Tragödiendichter die Leiden und Opfer ihrer Helden in den Vordergrund rücken und damit dem Publikum die Vergeblichkeit aller menschlichen Bemühungen drastisch vor Augen führen, gibt es in den Überlieferungen zum griechischen Theater keinerlei Hinweise auf tatsächliche Morde, Verstümmelungen, Umnachtungen oder andere Schrecknisse. Die Schauspielerei unterscheidet sich bereits erheblich von den rauschhaften Prozessionen der Mänaden im Rahmen der Dionysoskulte, die frei von jeder Fiktion den im Alltag riskanten Kontrollverlust als Selbstgewinn in der Verbindung mit dem göttlichen Erreger zelebrierten. Das Theater mochte durch das emphatische Nacherleben der Zuschauer eine Läuterung der Seelen bewirken; die überschwängliche Intensität der Trauerriten und Auferstehungsfeste, die in den dionysischen Kulten eine praktische Vereinigung mit den mythischen Göttern erlebbar machten, wurde auf der Bühne nicht mehr erreicht. Dies war gleichsam der Preis für die nüchterne Einsicht in die eigene Gottesferne, die durch keine der darstellenden Künste aufzuheben war. Die bedingungslose Auslieferung des Selbst an eine höhere Macht erwies sich bereits als trügerisch, weshalb die rauschhaften Identitätserfahrungen zunehmend verblassten.[289] Das Theater gewährte allenfalls Trost und Erinnerung. Die Erfahrung der Teilhabe am Geglaubten, das im Mythos nicht als ideelle Kategorie zu verstehen ist, sondern im Tun der Menschen lebendig wird

287 Siehe dazu weiter oben Anm. 82.

288 Simon 1998, S. 253.

289 »Es ist kein bloßes Schaustück und Schauspiel, das der Tänzer, der in einem mythischen Drama mitwirkt, aufführt; sondern der Tänzer *ist* der Gott, *wird* zum Gott.« Cassirer 1994, S. 52. Der Autor bezieht sich hier auf die »Vegetationsriten, in denen das Sterben und Wiederauferstehen des Gottes gefeiert wird«, bei denen »immer wieder dieses Grundgefühl der Identität, der realen Identifizierung«, sich Ausdruck verschafft. Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beziehungsweise körperliche Substanz gewinnt, verlor auf der Bühne an Kraft und Bedeutung. Der künstlerischen Darstellung fehlte die Kraft der rituellen Handlung, in der Affekt und Wille nahezu ungebändigt zum Ausdruck kamen. Damit war das Bild der Götter von den Göttern selbst geschieden, so dass Dionysos auf der Bühne schließlich wie aus der Ferne erschien, ohne seine zugleich anziehende wie zerstörerische Macht voll entfalten zu können.[290]

Man mag, wie hier vorgeschlagen, die dionysischen Kultfeste als gemeinsames Erbe der attischen Tragödie wie auch des griechischen Athletismus ansehen. Allerdings ist für die agonale Körperkultur eine weitere Quelle zu ergänzen, die Nietzsche der entgrenzenden Selbstauflösung zur Seite stellt und als »apollinischen Schönheitstrieb«[291] charakterisiert. Gemeint ist damit die maßvolle und kontrollierte Art ästhetischer Formbildungen, die anfänglich in ihrem Gegensatz zu den frühen dionysischen Schwärmereien sich bilden. Der Autor gibt eine durchaus entschiedene und zeitlich bestimmende Umschreibung der apollinischen Vorherrschaft gegenüber einer »Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach«[292], indem er ausführt:

> »Ich vermag nämlich den *dorischen* Staat und die dorische Kunst mir nur als ein fortgesetztes Kriegslager des Apollinischen zu erklären: nur in einem unausgesetzten Widerstreben gegen das titanisch-barbarische Wesen des Dionysischen konnte eine so trotzig-spröde, mit Bollwerken umschlossene Kunst, eine so kriegsmäßige und herbe Erziehung, ein so grausames und rücksichtsloses Staatswesen von längerer Dauer sein.«[293]

Hier ist zu vernachlässigen, dass der apollinische Trieb für Nietzsche in mythischer Vorzeit noch nicht die hier beschriebenen Verhärtungen aufweist, sondern dem Traum entspringt, der schon bald die glänzenden Göttergestalten im »Misstrauen gegen die titanischen Mächte der Natur«[294] hervorbringt. Ebenso soll nicht weiter vertieft werden, wie laut Nietzsche das Dionysische und Apollinische in der griechischen Tragödie in einmaliger Weise zusammenfinden, ehe schließlich die »ethische Gottheit«[295] triumphiert und in der »theoretischen Weltbetrachtung«[296]

290 Für Otto gehört das Kommen aus der Ferne sogar zum Wesen des Gottes Dionysos. Vgl. dazu Otto 1989, S. 70–80.
291 Nietzsche 1983, S. 602. Die Duplizität des Dionysischen und Apollinischen bilden für diesen Autor die gemeinsame Grundlage für die attische Tragödie.
292 Ebda., S. 603.
293 Ebda., S. 604.
294 Ebda., S. 601.
295 Ebda., S. 603.
296 Ebda., S. 644. Gemeint ist hiermit der philosophisch angeregte »Geist der Wissenschaft«, der laut Nietzsche das Wesen der Tragödie zerstört. Zur

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihren Gipfel erreicht, wodurch der »Tod der Tragödie«[297] besiegelt wird. Anstelle der nietzscheanischen Kritik am frühen Übergang von der tragischen zur theoretischen Weltsicht ist es für das hier verfolgte Anliegen von Interesse, wie Dionysisches und Apollinisches in der agonalen Adelskultur aufeinander bezogen sind. Vor dem Hintergrund der ästhetischen Wertung, dass die Götter und Heroen des homerischen Epos als Protagonisten des Apollinischen anzusehen sind, die in der Tragödie ihren vollendeten Ort gefunden haben, sind nachfolgend die tragischen und epischen Momente des Athletismus als überdauernde Erbschaften des Mythos herauszuarbeiten. Anstatt also zwischen Mythos und Logos einen deutlichen Trennstrich zu ziehen, bietet Nietzsches Unterscheidung zwischen dem Apollinischen und Dionysischen den Vorteil, ausgehend vom Mythos selbst, den »ewigen Kampf zwischen *der theoretischen* und *der tragischen Weltbetrachtung*«[298] aufzuspüren. Als mit Sokrates der »Typus des theoretischen Menschen«[299] und eigentliche Überwinder des Mythos die Bühne betritt, bedeutet dies laut Nietzsche, dass die durch Moral und »logischem Schematismus«[300] beherrschte Haltung über die künstlerischen Antriebe zu triumphieren beginnt. Bis zu diesem folgenschweren Einschnitt waren jedoch zahlreiche Kämpfe und Konflikte auszutragen.

Materielle Zeugnisse dieser Auseinandersetzungen sind vor allem die zahlreichen Opferstätten, an denen man sich einer Gottheit nahe wähnte. Diese konnten ephemer und in natürlicher Umgebung – an Flüssen, auf Bergen, in Grotten, unter mächtigen Bäumen – sich befinden oder an eigens dafür hergerichteten Orten, in Orakelstätten oder Tempelanlagen, gelegen sein. Kennzeichnend für die Opferrituale, die an diesen Stätten ausgeübt wurden, ist der Altar. Auf ihm wurden die Opfergaben dargebracht und, wenn es sich um Tier- oder Menschenopfer handelte, wurde häufig auch der Tötungsvorgang selbst auf ihm vollzogen. Der Altar erscheint damit als gleichsam magischer Ort, an dem sich das Profane und das Heilige durchdringen, die Opfergabe also in den Kreis des Geweihten eintritt. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist wichtig, dass dieser Vorgang an die ursprünglich angenommene Verbindung des Menschen mit den Göttern erinnert. Auch wenn sich die griechischen Ursprungsmythen voneinander unterscheiden und verschiedenartige Abstammungslinien annehmen, stimmen sie doch darin überein, dass ein reales Band der Blutsgemeinschaft zwischen Göttern, Heroen und Menschen existiert.

frühen Kritik aus altphilologischer Sicht an den Ausführungen *Über die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1872.

297 Nietzsche 1983, S. 636.

298 Ebda., S. 644 (Hervorhebungen im Original).

299 Ebda., S. 638 (im Original teilweise hervorgehoben).

300 Vgl. ebda., S. 635.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vielleicht spielt Nietzsche darauf an, wenn er vom »Zauber des Dionysischen spricht«, bei dem der Mensch sich »als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit« empfindet, »als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflatterte«[301]. Für eine unpathetische Lesart ist vor allem wichtig, dass die angenommene Blutsverbindung durch das Opfer immer wieder von neuem beglaubigt und bekräftigt werden soll.

Das Opfer selbst – unabhängig davon, ob es wie bei Reinigungsriten auf die Person des Opfernden gerichtet ist oder wie bei Sühne- und Bittopfern an anderen Lebewesen oder Gegenständen vollzogen wird –, enthält immer schon ein negatives Moment: »es bedeutet eine Einschränkung des sinnlichen Begehrens, einen Verzicht, den das Ich sich auferlegt«[302]. Mit der Aktualisierung der angenommenen Blutsgemeinschaft verbindet der Opfernde eine Ausweitung seiner »physisch-magischen Gewalt und Wirksamkeit«[303]. Dies gilt sowohl im Falle selbst auferlegter Entsagungen als auch im Falle der stellvertretenden Übertragung der Opferrolle. Selbst wenn die Hoffnungen auf Erhörung der Bitten nicht erfüllt wurden, so hoffte man wenigstens, die Götter wohl zu stimmen und ihrem Unwillen zu entgehen. Wichtiger als dieser »durchaus egozentrische Sinn«[304] war jedoch die feste Überzeugung, im peinlich einzuhaltenden Ritus »das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben«[305] erlebbar machen zu können. Dieses Erleben war gleichbedeutend mit einer – bildlich gesprochen – Vergrößerung der menschlichen Existenz:

> »Die elementarste Form, in der der Gegensatz zwischen Gott und Mensch und die Überwindung dieses Gegensatzes gefasst werden kann, besteht darin, dass beides, die Trennung wie die Wiederherstellung der Gemeinschaft, nach der Analogie bestimmter *physischer* Grundverhältnisse genommen wird. Und es genügt nicht, hier von bloßer Analogie zu sprechen, sondern diese schlägt, gemäß einem Grundzug des mythischen Denkens, überall in wirkliche Identität um.«[306]

301 Vgl. ebda., S. 596. Siehe auch Anm. 145 weiter oben.
302 Cassirer 1994, S. 265.
303 Vgl. ebda., S. 266. Burckhardt stellt freilich infrage, dass dem Opfer im griechischen Mythos irgendeine »Zwangsmacht« auf die Götter zugetraut worden sei. Auch wenn wir aufgrund fehlender Überlieferungen nicht mehr genau nachvollziehen können, welche Worte im Ritus verwendet wurden, »so waren es Reihen von Anrufungen, teils von adjektivischer Art, teils Erinnerungen an den betreffenden Mythus, welche an die Gottheit gerichtet wurden; an dies schloss sich dann die besondere Bitte an«. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 136.
304 Cassirer 1994, S. 266.
305 Vgl. dazu Hegel 1983, S. 98.
306 Cassirer 1994, S. 271 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Opfer und die Gebete sind nicht nur Medium, um die Kluft zu den Göttern zu überwinden, sondern sie sind zugleich physisch-anschaulicher Ausdruck dieser Kluft sowie des menschlichen Unvermögens, sie zu überwinden. Folglich spricht einiges dafür, von einer gewissen Hassliebe der Opfergemeinschaft gegenüber dem Opfer auszugehen. Durch den gemeinsamen Verzehr eines Opfertiers bekräftigt die Opfergemeinschaft nicht nur ihre Verbindung zu den Göttern, sondern auch ihre Beziehung untereinander. Beglaubigt wird somit nicht nur das Verhältnis zu höheren Mächten, sondern der gemeinsame Genuss von Fleisch und Blut, von denen auch den Göttern ihr Teil gegeben wird, verstärkt gleichermaßen die Einheit des Clans. Zu dieser »Kommunion« (*koinoia*) gehören mitunter auch sexuelle Praktiken, die vor allem bei den dionysischen Festen als »Preisgabe im Dienste des Gottes«[307] angesehen wurden. Die Preisgabe des Körpers ist hier gleichbedeutend mit der Teilhabe an einem sakralen Geschehen, begleitet von einer rauschhaften Steigerung des Erlebnisses, sofern die »Sich-Opfernden« einer »höheren Gemeinschaft« zugeführt wurden. Ähnlich wie in der viel späteren christlichen Transsubstantiationslehre die Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi als substantiell im dogmatischen Sinne[308] angenommen wird, ermöglichte die sexuelle Opfergabe im Rahmen ritueller Praktiken eine körperliche Wesensverwandlung (*metousiosis*) der Gottesdienerinnen durch Aufnahme in den Kreis der Geweihten. Überzeugung gewann diese rauschhaft inszenierte und bis zur Besessenheit gesteigerte Selbstverwandlung der Opfergemeinde durch ergänzende Praktiken, wie »die volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tanzgebärde«[309], die Schmückung der Körper mit Efeu und Tierfellen, das Schwingen von Fackeln und die musikalische Unterstützung durch Pauken, Flöten und Tamburinen.

Die Dionysoskulte mögen hier als besonders ausgeprägtes und extremes Beispiel gesehen werden. Sie stimmen jedoch mit anderen Opferpraktiken darin überein, dass dem Inhalt nach grundsätzlich jeder gewöhnliche Gegenstand oder jede alltägliche Gebärde in den Opferstand erhoben werden konnte, sobald ihnen eine mythisch-sakrale Bedeutung zuerkannt wurde. Und wie gesehen, wird hierdurch auch der Status des Opfernden selbst aufgewertet, der sich im Opfergang sowohl seiner Verbindung zu den höheren Mächten als auch zu den Mitgliedern

307 Vgl. zu dieser Formulierung ebda., S. 272.

308 So heißt es in einem Dekret anlässlich des Konzils von Trient aus dem 16. Jahrhundert über das heilige Sakrament der Eucharistie: »Durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes.« Denzinger 2014, S. 1642.

309 Nietzsche 1983, S. 600.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seines eigenen Clans versichert. Unterschiede zwischen den Opferpraktiken zeigen sich vor allem in der jeweiligen Art der Einschränkungen beziehungsweise des Verzichtes. Während in den dionysischen Kulten eingespielte Verhältnisse und Ordnungen zumindest vorübergehend suspendiert wurden[310], gilt dies für andere Opferhandlungen nicht in gleicher Weise. Ein kennzeichnendes Muster der Göttergaben im Allgemeinen ist vielmehr, dass durch sie bestehende Ordnungen stabilisiert und verstärkt werden sollen. Selbst wenn den Göttern etwa beim Schlachtopfer hauptsächlich nur die nicht essbaren Teile, wie Knochen oder Gallenblase, überlassen wurden, wurde damit nicht Geringschätzung ihnen gegenüber zum Ausdruck gebracht, sondern diese Praxis orientierte sich eher an den üblichen Zuteilungsformen einer erjagten Beute, die je nach Wertschätzung der Teilnehmer an einem Festmahl unterschiedlich portioniert und aufgeteilt wurde. »Was einem ›zugeteilt‹ ist, damit hat man sich schließlich und endlich abzufinden, Fleischportion, soziale Stellung und Rolle, im Gesamtrahmen einer Ordnung und ›Verteilung‹ der Welt«[311]. Die Götter wurden vor allem deshalb einbezogen, um den prekären Umgang mit Leben und Tod beim Schlachten und Essen des Fleisches zu normalisieren und um die Autoritätsverhältnisse zwischen den Versammelten nach oben wie unten abzusichern. Um eine Gabe im klassischen Sinne, die sich am Wert des Gegebenen orientiert, handelte es sich hierbei also nicht; daher fühlten sich die Götter auch nicht übervorteilt, wenn man sie mit den ungenießbaren Resten »abspeiste«.

Demgegenüber fielen andere Opfergaben häufig sehr viel aufwendiger aus. Dies gilt insbesondere für jene bleibenden Gegenstände und Monumente, die als Gunsterweise für göttliche Gaben – wie Orakelsprüche, Segnungen oder Reinigungen – geopfert wurden und im Besitz der Gottheit verblieben (*anathema*). Hierzu zählen beispielsweise eindrucksvolle Dreifüße oder andere Votivgaben aus Metall, das zu dieser Zeit noch wenig verbreitet war und deshalb einen hohen Wert besaß. Die mit derartigen Opfergaben verbundene Absicht bestand darin, dem Stifter einen überdauernden positiven Einfluss auf die beschenkten Götter zu sichern. Zugleich bot sich die Gelegenheit, die Großzügigkeit, Frömmigkeit und

310 »Die Bande ehelicher Pflicht und häuslicher Sitte zu zersprengen, um der Fackel des Gottes über Berggipfel zu folgen und die Wälder mit wildem Jauchzen zu erfüllen, das ist es, wozu Dionysos die Frauen aufruft. Sie sollen den weiblichen Geistern der menschenfernen Natur ähnlich werden, den Nymphen, die ihn (Dionysos; F.B.) genährt haben und mit ihm schwärmen und rasen.« Otto 1989, S. 163. Zur entfesselnden Kraft dionysischer Weihen siehe Burkert 2009, S. 144–145.

311 Burkert 2009, S. 182. Der Autor weist an gleicher Stelle auf die etymologische Bedeutung des griechischen Wortes für Schicksal (*moira*) hin, das »von Haus aus einfach ›Teil‹« bedeutet und sich auf die Zeremonie der Fleischverteilung zurückbeziehen lässt. Vgl. ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Macht des Gebenden wie auch des Begünstigten zu demonstrieren, weshalb großzügige Opfergaben und Weihgeschenke besonderer Gruppen und Ethnien sowie reicher Städte keine Seltenheit waren:

> »Wirtschaftliche Überschüsse verwandelten sich auf diese Weise in dauerhafte Zeichen von Prestige und Ehre; dies in einer Gesellschaft, die sehr stark von den Werten der Ehre, der Suche nach Ehre bestimmt war. Doch war im religiösen Horizont zugleich die Unterordnung unter eine höhere Autorität ausgedrückt: Die Götter sind es, die ›sich freuen, wenn sie von den Menschen geehrt werden‹.«[312]

Mit Ausnahme der dionysischen Feste und Opfergaben, die eine vorübergehende Aussetzung eingeübter Routinen und etablierter Formen des Zusammenlebens zwischen den Geschlechtern und Sippenangehörigen bewirkten, zeichneten sich die anderen Opferriten dadurch aus, dass durch sie individuelle Regungen insbesondere der Angst und Aggression abgemildert werden konnten, wodurch die jeweiligen sozialen Verhältnisse stabilisiert wurden. Die Rangordnung zwischen den Göttern, Heroen und Menschen bedurfte nach mythischem Verständnis der fortdauernden Beglaubigung durch Opferzeremonien, zumal schon die Götter heillos zerstritten waren. Vor dem Hintergrund, dass insbesondere Apollon beständig den Abstand zwischen den Menschen und Göttern herausstellt und auf der Einhaltung der Grenze zwischen den Unsterblichen und Sterblichen beharrt, lassen sich die kulturellen Ausdrucksformen der Götter- und Heroenwelt selber als apollinisches Merkmal der griechischen Mythologie begreifen. Freilich bleibt damit das – aus heutiger Sicht – unlösbare »Rätsel auf alle Zeiten«[313] des Dionysischen ausgeklammert, das nicht nur in der griechischen Tragödie triumphiert, sondern zuvor bereits das vitale Lebensgefühl der vorgeschichtlichen Epoche entscheidend geprägt hat:

> »Dionysos selbst, der das Leben zur Verzückung steigert, ist der leidende Gott. Die Entzückungen, die er bringt, entspringen der innersten Bewegtheit des Lebendigen. Wo aber diese Tiefen aufgerührt werden, da steigen mit den Wonnen und den Geburten auch die Schrecknisse und Zerstörungen empor.«[314]

Überliefert sind vor allem die Schrecken und Grausamkeiten der dionysischen Raserei. Dies erklärt sich zunächst aus dem tragischen Schicksal des Gottes selber sowie »den vielfältigen Formen des Leides, das über alle Dionysosangehörigen ohne Ausnahme kommt«[315]. Darüber hinaus ist die Verfinsterung der Strahlkraft dieses Gottes jedoch vor allem im

312 Ebda., S. 181.
313 Siehe weiter oben Anm. 278.
314 Otto 1989, S. 164.
315 Ebda., S. 163.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegensatz des Dionysischen zum Apollinischen selbst begründet. Die dionysischen Gebräuche und Opferzeremonien, in denen »Tod und Leben sich in wahnsinniger Lust berühren«[316], bilden geradezu das Gegenbild einer geordneten Welt, die in den apollinischen Kulten ihren Ausdruck findet. Dionysos und seine Anhängerinnen bedrohen die mühsam errungenen und äußerst instabilen Grundsätze des sozialen Lebens. Der wahnsinnige Gott existiert, weil »es eine wahnsinnige Welt gibt, die sich durch ihn offenbart«[317]. Seine widersprüchliche Wildheit und Entrücktheit tritt bereits im Mythos als Provokation gegen das *Unbehagen in der Kultur* in Erscheinung. Der unlösbare Zusammenhang von Leben und Tod wird nicht etwa verdrängt, sondern überschwänglich zelebriert. Anders als bei den Pest- und Cholerahysterien des Mittelalters, feiern die Mänaden das Leben im Angesicht des Todes – jedoch nicht weil sie todgeweiht, sondern weil sie lebendig sind:

> »Er (Dionysos; F.B.) ist der Taumel, der überall kreist, wo gezeugt und geboren wird, und dessen Wildheit immer bereit ist, in Zerstörung und Tod fortzuschreiten. Er ist das Leben, das im Überströmen rasend wird, und in seiner tiefsten Lust dem Tode verschwistert ist.«[318]

Mit Dionysos ist auch dann zu rechnen, wenn Apollon den Anspruch erhebt, uneingeschränkt zu regieren. Der »ewige Kampf«[319] zwischen der »männlichen« und »weiblichen Welt«[320] findet insbesondere dort statt, wo Lebensfülle und Todesgewalt sich berühren. Auch wenn der griechische Athletismus hiervon nur noch ein trübes Bild wiedergibt, vermitteln die schicksalhaften Heroengeschichten immerhin einen Einblick in die Unausweichlichkeit und Tragik dionysischer Präsenz.

4. Athletismus

Von Apollon selbst sowie auch von anderen Göttern weiß man, dass sie nach griechischem Verständnis im Kampf anwesend waren. In der *Ilias* steht Apollon als Hauptfeind der Achaier auf Seite der Trojaner. Die Spannung zwischen dem Sonnengott und Achilleus, dem griechischen Held und Halbgott, zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Epos. Da der Halbgott nicht durch Menschenhände getötet werden kann, lenkt Apollon schließlich den entscheidenden, todbringenden Pfeil. Zuvor jedoch, im zweiundzwanzigsten Gesang der *Ilias*, kommt es zu

316 Ebda., S. 125.
317 Ebda., S. 124.
318 Ebda., S. 128.
319 Siehe weiter oben Anm. 298.
320 Vgl. dazu Otto 1989, S. 130.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer denkwürdigen Szene, in der Apollon den ihm nachstellenden Achilleus direkt anspricht: »Was verfolgst du mich, Sohn Peleus', hurtiger Sohlen,/ Du, der sterbliche Mann, und ich unsterblich? (...) Mich aber tötest du nimmer: ich leb und kenne den Tod nicht«[321]. Daraufhin schließt der so Angesprochene seine stolze Erwiderung mit den Worten: »Ah, ich strafte dich schon, wofern ich's irgend vermöchte«[322]. Apollon beharrt auch hier auf seinen Abstand zu den Sterblichen. Gegenüber Achilleus erscheint dies besonders herrisch, da der griechische Held selber Sohn einer Göttin ist. Doch auch die Antwort des Achaiers lässt erkennen, dass die Grenze zwischen den Göttern und Heroen anzuerkennen ist, selbst wenn Achilleus die gottgewollte Rangordnung ohne Zögern umstürzen würde – »wofern ich's irgend vermöchte«. Auch wenn Götter, Halbgötter und Menschen gegeneinander kämpfen, bleibt die apollinische Ordnung gewahrt. Mag der Krieg unermessliches Leid und Chaos mit sich bringen: das himmlische Gefüge bleibt hiervon unberührt.

Mit dieser Passage des mythischen Epos wird zugleich ein wichtiger Grundsatz für das griechisch-agonale Verständnis berührt, wonach ein Wettstreit nur »unter Gleichen«[323] zu führen ist. Dies gilt für kriegerische Auseinandersetzungen ebenso wie für die Führung der Staatsgeschäfte, die Austragung von Wettkämpfen oder auch die edle Muße im Anschluss an diese Herausforderungen. So zeichnet sich beispielsweise die »vornehme Kriegsführung«[324] um die Mitte des siebten vorchristlichen Jahrhunderts dadurch aus, dass zunächst Jagdhunde auf die Gegner losgelassen wurden, um deren Schlachtordnung durcheinander zu bringen; anschließend attackierten sich die Sklaven mit ihren Wurfspießen, bevor zuletzt die »edlen Kämpfer« direkt aufeinander trafen. Ebenso sind genaue Absprachen über kriegerische Kampfhandlungen überliefert, wonach etwa nur Schwerter sowie kurze Stoßlanzen zugelassen waren und »unehrenhafte« Fernwaffen, wie Speere, Schleudern oder Pfeile, ausgeschlossen blieben.[325] Hieraus wird zweierlei deutlich: Selbst bei erwarteten kriegerischen Konflikten, die in aller Regel ohne Erbarmen und mit höchster Grausamkeit ausgetragen wurden, blieben die Standesunterschiede gewahrt und es wurden entsprechende Absprachen zu ihrer Einhaltung getroffen – obgleich im tatsächlichen Kampfgeschehen die »edlen Grundsätze« häufig aufgegeben wurden. Die darin zum Ausdruck kommende »Gesinnung«, die freilich nicht als moralische Haltung misszuverstehen ist, beruhte insbesondere auf der sozialen Macht und dem daran gebundenen Status des griechischen Adels. Galten schon materieller Reichtum

321 Homer 1963, *Ilias*, S. 376 (XXII. Gesang, 8–14).
322 Ebda., (XXII. Gesang, 21).
323 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 161.
324 Vgl. ebda.
325 Vgl. zu diesem Beispiel ebda., S. 162.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sowie eine stattliche Erscheinung als untrügliche Zeichen für die eigene Vortrefflichkeit, so war es freilich nötig, diese immer wieder durch »edle Taten« zu beglaubigen. Mochte auch der aristokratische Stammbaum bis zu den Göttern zurückgeführt werden, so war die dadurch herausgestellte Auserlesenheit im vornehmen Wettstreit »unter Gleichen« dennoch fortwährend zu bestätigen. In der Überzeugung, einem höheren Stand anzugehören, war sich der griechische Adel trotz aller Konflikte seit jeher einig gewesen. Doch handelte es sich hierbei um mehr als nur um eine Geisteshaltung. Das »Ideal der Kalokagathie« als »Einheit von Adel, Reichtum und Trefflichkeit«[326] war vielmehr Ausdruck einer materiell entlasteten und sozial begünstigten Art, das Leben führen zu können. Der Glaube an die eigene Auserwähltheit war insbesondere geprägt von als vornehm geltenden Praktiken und Lebensformen, die schon aufgrund ihrer regelmäßigen Ausübung in angemessen erscheinende Vereinbarungen, Gebräuche, Regeln und Institutionen übersetzt werden konnten. Gestützt wurde dieser Glaube nicht selten durch wundersame Rückgriffe auf angenommene Blutsverwandtschaften mit Göttern und Heroen, so dass sich über Jahrhunderte ein relativ stabiles Selbstbild der herrschenden Klasse in Abgrenzung zum »Banausentum« ehrloser Stände und Ethnien ausbilden konnte. Die hier markierte praktische Fundierung des aristokratischen Glaubens an das Ideal der Kalokagathie ist in ihrem Kern somit geschichtlich bedingt und keineswegs eine feststehende ethische Norm, wenngleich auffällig ist, dass die Nachwirkungen auch dann noch gegenwärtig waren, »als von dem Adelsstaat kein Stein mehr auf dem anderen stand«[327].

Außer der Übernahme von privilegierten Aufgaben in der Staatsführung, Rechtsprechung oder bei Gottesdiensten, trachteten die Edelfreien danach, ein möglichst heroenähnliches Leben zu führen. »Waffen, Leibesübungen und Gelage«[328] boten standesgemäße Anlässe, um die vermeintlichen Vorzüge des eigenen Geblüts auch für andere sichtbar herauszustellen. Von den Helden der *Odyssee* und der *Ilias* wurde bereits deutlich, wie sie sich anschickten, »allen voran der Beste zu sein und der Erste«[329]. Doch gehören die geschilderten Wettkämpfe zu jener Zeit noch nicht zum regelmäßigen Repertoire. Zwar werden schon im Epos die bekannten Kampfgattungen benannt und entsprechende Wettkämpfe

326 Siehe dazu weiter oben Anm. 73.

327 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 160. Anders als der Autor, der an gleicher Stelle den »moralisch-ästhetischen Akzent« aristokratischer Lebensformen betont, wird im Sinne des hier verfolgten Anliegens ihre praktische Herstellung und Bedeutung hervorgehoben. Vgl. zur »Übereinstimmung von Glauben und Verhalten« aus historischer Sicht expressis verbis Borst 2010, S. 9–27.

328 Siehe dazu weiter oben Anm. 63.

329 Siehe dazu weiter oben Anm. 13 sowie die entsprechenden Passagen zum Agonalen bei Homer bezüglich Anm. 256 bis Anm. 260.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgetragen, doch haben die Kämpfer vor Troja wie die heimkehrenden Abenteurer nach Beendigung des Krieges anderes zu tun, als sich die Zeit vornehmlich mit künstlichem Wetteifer zu vertreiben. In mythischer Zeit wurden gymnische und musische Agone vor allem anlässlich des Todes namhafter Persönlichkeiten oder bei Gründung einer Polis ausgetragen:

> »So ist alles einstweilen nur gelegentlich, nicht periodisch; erst das agonale Zeitalter sollte das ganze Leben auf diese Sache orientieren; erst nun wurden die Agonalsieger die größten Zelebritäten.«[330]

Das hier angesprochene »agonale Zeitalter« ist laut Jacob Burckhardt eng geknüpft an die einschneidenden Eroberungen und Wanderungsbewegungen der Dorer sowie die Kolonisation des Mittelmeerraumes seit dem elften »bis fast zum Ende des VI. Jahrhunderts, also die Zeit, die man gewissermaßen ein griechisches Mittelalter nennen könnte«[331]. In diesen Zeitraum fällt nicht nur die Entwicklung der Stadtstaaten, sondern auch die Aufwertung des Hellenentums, das vor allem in den Kerngebieten des griechischen Hauptlandes an Bedeutung gewann. Die Vertreibung der in Mittelgriechenland ansässigen Bevölkerung hatte zur Folge, dass sich das Zentrum der griechischen Kultur zunächst nach Osten, auf die Inseln des Ägäischen Meeres sowie an die Küste Kleinasiens, verlagerte, so dass die in mythischer Zeit bedeutsamen Gebiete auf dem Peloponnes, wie etwa Arkadien, Ätolien oder Messenien, den Abgedrängten zunehmend fremd wurden. Diesem Entfremdungsprozess konnte durch die Etablierung des Agonalen im Rahmen regelmäßig ausgetragener friedlicher Wettkämpfe (*periodos*) an kultisch bedeutsamen Orten zumindest entgegengewirkt werden. Die so genannten panhellenischen Spiele[332] zeichneten sich vor allem dadurch aus, dass »das Mutterland im engsten Sinne sich die vier großen Festorte dauernd sicherte, wo man

330 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 88.

331 Ebda., S. 59. Auch wenn nach heutigem Forschungsstand für die wohl unkoordinierte Zuwanderung dorischer Bevölkerungsgruppen eine längere Zeitperiode anzunehmen ist, ist für den hier verfolgten Zusammenhang wichtig, dass die Verbreitung der agonalen Kultur – speziell in Olympia – bis ins elfte vorchristliche Jahrhundert zurückreicht. Obwohl in dieser Zeit noch keine regelmäßigen Agone ausgetragen wurden, gehörten athletische und musische Wettbewerbe sowie ausgelobte Siegespreise zu den Üblichkeiten früher griechischer Kultfeste. Vgl. dazu Osborne 1996.

332 Zu den wichtigsten gesamtgriechischen Wettkämpfen, die zu Ehren unterschiedlicher Gottheiten an verschiedenen Orten ausgetragen wurden, zählen die Olympischen (Elis), Pythischen (Delphi), Isthmischen (Korinth) und Nemeischen (Nemea) Spiele. Darüber hinaus gab es jedoch eine größere Anzahl überregional bedeutsamer Kultfeste mit athletischen Konkurrenzen, wie etwa die Naaischen (Dodona), Panathenischen (Athen) oder die Asklepischen Spiele (Epidauros).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich nun aus der ganzen Hellenenwelt zusammenfand; wer hier nicht völlig mithielt, erschien dann als Barbar«[333]. In der »Olympischen Rede« des Lysias, die im vorchristlichen Jahr 388 gehalten wurde, behauptete der Redner gar, dass Herakles als Begründer der Festspiele die Griechen ausdrücklich »zum Anfang wechselseitiger Freundschaft«[334] zusammengerufen habe. Dass diese Absicht – trotz vorübergehend begrenzter Waffenruhen – nicht mehr als ein frommer Wunsch geblieben ist, zeigen nicht zuletzt die zahlreichen kämpferisch ausgetragenen Aggressionen und Kriegshandlungen als das entscheidende politische Kontinuum in jener Zeit. Die tatsächlich praktizierte Politik blieb von Freundschaftsappellen dieser Art weitgehend unbeeinflusst:

> »Der Athletismus vereinte die Griechen auf kultureller Ebene, nicht auf politischer. Aus den Festversammlungen der großen Spiele ging nie eine einheitliche Front gegen Perser oder andere Barbaren hervor. Und wenn das panhellenische Bezugsfeld mit dem Polisinteresse kollidierte, behielt letzteres die Oberhand«[335].

Zudem ist die Rede von »den Griechen« im Zusammenhang mit den panhellenischen Spielen schon deshalb irreführend, weil Nichtgriechen, Sklaven und Frauen[336] von der Teilnahme ausgeschlossen blieben. Die panhellenischen Spiele trugen durchaus dazu bei, die sozialen und kulturellen Verbindungen zwischen den verstreuten Volksgruppen zu erhalten und zu stärken; als geeignetes Mittel zur politischen Einigung und Konfliktlösung taugten sie sich hingegen nicht. Selbst der auch heute vielfach in Erinnerung gerufene »Olympische Friede« (*ekecheiria*) war nicht etwa gleichbedeutend mit der Einstellung aller kriegerischen Auseinandersetzungen, sondern eine durch die Neutralität der Region Elis ermöglichte zeitlich begrenzte Waffenruhe, um wenigstens den Festteilnehmern und Gesandtschaften eine sichere Anreise zu ermöglichen. Waffengänge während der Spiele waren trotzdem keine Seltenheit, weshalb auch die *ekecheiria* »kein einigendes Band aller Griechen«[337] bildete. Die panhellenische Bedeutung der später so genannten Spiele ist somit von der politischen Idee des Panhellenismus zu unterscheiden. Während erst im vierten vorchristlichen Jahrhundert nach den Erfahrungen der großen Kriege im Jahrhundert zuvor die Forderung von Politikern und Phi-

333 So Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 60.
334 Lysias, *Olympische Rede*, S. 348 (XXXIII. Rede, 2).
335 Mann 2001, S. 25.
336 Eine Ausnahme bildeten die so genannten Herären in Olympia zu Ehren der Göttin Hera. Ausgetragen wurde dort als einzige Disziplin der Stadionlauf über eine Distanz von fünfhundert Fuß, an dem nur unverheiratete Mädchen teilnehmen durften. Unklar ist bis heute, wann die Herären jeweils stattfanden und welche Verbindungen zu den Olympien bestanden.
337 Vgl. Mann 2001, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

losophen ernsthaft erhoben wurde, den dauerhaften Kriegszustand zwischen den Poleis zu beenden und der Idee eines »Allgemeinen Friedens« (*koine eirene*)[338] zu folgen, wurden in den panhellenischen Wettkämpfen vor allem mythische Traditionen in Erinnerung gerufen und kulturelle Gemeinsamkeiten zur Aufführung gebracht. Der Wettstreit (*agon*) verband vorrangig den Mythos mit den Lebensformen der Adelskultur – die ihm unterstellte panhellenische Bedeutung im »griechischen Mittelalter«[339] war demgegenüber noch nicht vollständig ausgeprägt, sondern bedurfte erst noch des Durchgangs durch die politischen Erfahrungen der »klassischen Zeit«[340].

Um den Übergang vom Mythos bis zu seiner allmählichen Überwindung durch den Auftritt des »theoretischen Menschentyps«[341] besser zu verstehen, erscheint es somit ratsam, an die Traditionen der »dunklen Jahrhunderte« des »griechischen Mittelalters« anzuknüpfen. Als »dunkel« erscheinen diese Jahrhunderte nicht zuletzt deshalb, weil die »geometrische Zeit« gemeinhin als Epoche des Niedergangs der »heroischen Kultur«[342] – respektive der frühen Adelskultur – angesehen wird, aus der nur wenige Zeugnisse überliefert sind. Während die historischen Anfänge der panhellenischen Spiele in Delphi (Pythien), Nemea (Nemeen) und Korinth (Isthmien) am Beginn des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts liegen[343], reicht die Geschichte der Olympischen Spiele weiter zurück. Doch auch hier ist es wichtig, zwischen mythischen und historischen Überlieferungen zu unterscheiden. Für alle panhellenischen Feste gilt, dass als ihre Begründer bestimmte Götter und Heroen gepriesen werden, weshalb die mythischen Ursprünge sehr weit zurückgehen und dementsprechend unklar bleiben. Für die Olympischen Spiele ist jedoch überliefert, dass die Aufnahme der athletischen Agonen bereits im achten Jahrhundert erfolgte und damit deutlich früher stattfand als bei den anderen panhellenischen Kultfesten. Der dadurch ermöglichte Rückbezug auf die »geometrische Zeit« mag helfen, den hier verfolgten Zusammenhang von Athletismus und Adelskultur im Übergang zur »archaischen Epoche« etwa genauer in den Blick zu nehmen.

Bis heute gibt es eine Kontroverse über die Frage, seit wann athletische Disziplinen im Rahmen der Olympischen Spiele ausgetragen wurden.[344] Das für gewöhnlich angenommene Jahr 776 war bereits in der Antike

338 Zur antiken Vorstellung vom »Allgemeinen Frieden« vgl. Ryder 1965.
339 Siehe dazu weiter oben Anm. 331.
340 Zu dieser Klassifizierung siehe die entsprechende Epocheneinteilung weiter oben in Anm. 6.
341 Vgl. zu dieser Formulierung Nietzsches Anm. 299 weiter oben.
342 Zu der Auffassung, dass dieser Niedergang bereits mit dem Trojanischen Krieg eingeleitet wurde, siehe weiter oben Anm. 181.
343 Vgl. dazu Krause 1975.
344 Siehe dazu die zusammenfassende Übersicht bei Mann 2001, S. 26–28.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umstritten und beruht auf einer verloren gegangenen Olympionikenliste des Sophisten Hippias von Elis, die um das Jahr 400 v. Ch. erstellt worden war. Diese Liste mit den Namen der bisherigen Olympiasieger ging durch viele Hände und wurde von unterschiedlichen Personen ergänzt. Überliefert ist eine antike Chronik des christlichen Theologen und Geschichtsschreibers Eusebios, aus der allerdings nicht ersichtlich wird, auf welche Quellen sich der Autor bezieht. In der aktuellen Debatte beruft man sich in der Regel auf eine mehrfach überarbeitete Übersicht über die antiken Olympiasieger des italienischen Althistorikers Luigi Moretti.[345] In dieser Liste wird Koroibos von Elis als Sieger des Stadionlaufes im Jahr 776 aufgeführt. Da jedoch nicht sicher zu klären ist, ob schon die antiken Aufzeichnungen auf verbindlichen Informationen beruhten oder aber tendenziös verfasst beziehungsweise frei erfunden waren – ein für die damalige Geschichtsschreibung nicht ungewöhnlicher Vorgang –, bleiben die Angaben über die Aufnahme athletischer Wettkämpfe in Olympia umstritten. Gegen diese Bedenken spricht jedoch, dass bestimmte Auffälligkeiten, wie etwa das vermehrte Auftreten spartanischer Olympiasieger zu Beginn der Olympischen Spiele, mit anderen historischen Befunden übereinstimmen. Es spricht daher einiges dafür, dass – obgleich nicht jede einzelne Angabe zutreffen mag – Hippias vermutlich auf »ältere Aufzeichnungen der olympischen Priesterschaft«[346] zurückgreifen konnte, um die historischen Anfänge der Olympischen Spiele zu rekonstruieren. Dass die Nutzung des so genannten heiligen Bezirks (*altis*) in Olympia als Kultstätte sehr viel älter war und bis weit in die geometrische und möglicherweise sogar bis in die mykenische Zeit[347] zurückreichte, steht außer Frage.

Über die kultischen Ursprünge geben insbesondere archäologische Funde Auskunft, die Jacob Burckhardt als »Unmasse von Antiqitäten«[348] qualifiziert, mit denen er sich in Bezug auf Olympia nicht weiter auseinandersetzt. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist freilich wichtig, dass seit den Ausführungen des Autors zur *Kulturgeschichte Griechenlandes* weitere wichtige Fundstücke entdeckt wurden, die das Bild Olympias als mythische Kultstätte vervollständigen. Wichtig sind diese archäologischen Hinweise deshalb, weil nach hier vertretener Auffassung die mythische Vorgeschichte der Olympischen Spiele durchaus Ähnlichkeiten zu anderen kulturellen Erscheinungsformen – vor allem des Lyrischen und des Ludischen – aufweist, die das »dunkle Zeitalter«

345 Vgl. dazu ausführlich Christesen 2007.

346 Mann 2001, S. 61.

347 Gemeint ist damit der Zeitraum von ca. 1600–1100 v. Chr. Zur Kontroverse um das vermeintlich bronzezeitliche Pelopsheiligtum in Olympia siehe Herrmann 1972.

348 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 105.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenigstens etwas aufhellen. Doch bevor diese Entwicklungsparallelen im sechsten Kapitel noch genauer in den Blick genommen werden, ist auf die Eigenart Olympias als mythisches Heiligtum vor Aufnahme der athletischen Wettkämpfe einzugehen, dessen Zweckbestimmung die symbolische Bedeutung dieses Ortes maßgeblich bestimmt.

Lang bevor Olympia zum bekanntesten Heiligtum im Mittelmeerraum avancierte, war seine Bedeutung über Jahrhunderte lokal begrenzt. Zu den frühesten Zeugnissen praktizierter Kulthandlungen gehören einige Gefäße der mykenischen Kultur aus dem elften vorchristlichen Jahrhundert. Aus den nachfolgenden Jahrhunderten sind vor allem kleine Nachbildungen von Tieren überliefert, die als Votivgaben dargebracht wurden. Geopfert wurde neben Zeus, dem Herrn des Heiligtums, auch Demeter, Artemis, Aphrodite und der Erdmutter Gaia, die einen Altar am Fuße des Kronoshügels besaß. Neben dem Altar des Zeus, der sich unterhalb des Hügels in einem baumbestandenen Areal befand, verehrte man auch das Grab des Heros Pelops, dessen Name der griechischen Halbinsel zugesprochen wurde. Unklar ist bis heute, ob in der Frühphase Zeus oder Gaia als Herr beziehungsweise Herrin des Heiligtums anerkannt wurde. Diese Frage ist nicht trivial, da Gaia in der griechischen Mythologie als eine der ersten Gottheiten aus dem Chaos entstanden sein soll und anders als Zeus durch Strategien der Unterwerfung geehrt wurde. Zwar ist nicht im Einzelnen bekannt, welche Rituale und Praktiken hierbei zur Anwendung kamen, jedoch zeichnen sich Unterwerfungsgesten vor allem dadurch aus, dass die Opfernden sich demütig zum Boden neigen, den Blick senken und der zu ehrenden Gottheit die geöffneten Hände entgegenstrecken.[349] Von den Zeuskulten ist hingegen bekannt, dass bei ihnen eher Strategien des Lobpreisens gewählt wurden, indem dem Gott eine – auch räumlich – höhere Position als sichtbares Zeichen seiner Erhabenheit zuerkannt wurde. Begleitet wurde diese Strategie häufig von Musik und Lobliedern, die eine heitere, festliche Stimmung hervorriefen, um den machtvollen Gott möglichst milde zu stimmen. Von der segnenden Erdgöttin Gaia erhoffte man demgegenüber vor allem Schutz und Hilfe, weshalb die Strategie der Unterwerfung zwar auch der Stabilisierung hierarchisch geordneter Beziehungen diente, insgesamt jedoch eher zurückhaltend ausgestaltet wurde.

Die jeweils erzeugte Feststimmung wird dementsprechend unterschiedlich ausgefallen sein, je nachdem, ob die Lobpreisungen des Zeus oder die Demut gegenüber Gaia am mythisch-historischen Anfang der olympischen Kultfeste standen. Sicher ist, dass Zeus im weiteren Verlauf

349 Vgl. dazu Scheer 2001 sowie die ergänzenden Hinweise bei Burkert 2009, S. 107–113. Dort findet sich auch der Hinweis, dass »das lateinische Wort *humilis*, das die christliche Demut bezeichnet (...) eigentlich ›dem Erdboden zugehörig‹« meint. Vgl. ebda., S. 108 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Geschichte Olympias an Bedeutung gewann, wovon nicht zuletzt die große Zeus-Statue aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert einen Eindruck gab.[350] Während Demutsgesten eher defensiv ausgerichtet sind und in drastischer Ausprägung »von der Selbsterniedrigung zur Selbstaggression« bis hin zur »Selbstverwundung«[351] reichen können, bewirken Strategien des Lobpreisens und der Erhöhung in aller Regel auch eine Aufwertung des Verehrenden selbst. Indem dieser dem gepriesenen Gott seine Ehrerbietung erweist, versichert er sich zugleich seiner eigenen Position im Verhältnis zu den Göttern sowie zu den Mitgläubigen. »Das Lob stabilisiert das System von Rang und Macht«[352]. Gepaart mit festlicher Musik, Gesängen, Prozessionen und friedlichen Agonen konnte leicht der Eindruck einer feierlich empfundenen Aufwärtsbewegung aller Beteiligten erzeugt werden, die umso nachdrücklicher wirkte, je weniger der eigene Nacken gebeugt werden musste. Die kultischen Vertikalinszenierungen des Lobpreisens passten in jedem Fall sehr gut zu den hierarchischen Aufschwüngen und Selbsterhöhungen innerhalb der griechischen Adelsgesellschaft, zumal sie Gelegenheit boten, »in Gegenwart von Höhergestellten laut zu sein«[353]. Während Unterwerfungsstrategien Zurückhaltung und Selbstbescheidung fordern, orientieren sich Erhöhungsstrategien an den übergeordneten Göttern, deren Aufmerksamkeit gewinnt, wer sich ähnlich machtvoll wie diese selbst in Szene zu setzen vermag. Dies schloss, wie eingangs an den Umgangsweisen der Götter gesehen, »allzumenschliche« Verhaltensweisen[354] keineswegs aus. Um von der Fülle des Lebens, die nur die Götter unbeschwert genießen konnten, wenigstens einen Teil zu bekommen, war neben dem Lobpreis ebenso ihre Leichtigkeit zu ehren, indem man ihr schrankenloses Verhalten – so gut es eben ging – nachzuahmen versuchte.

Angriffslustig und ohne Rücksichtnahme aufzutreten, war somit Teil der Ehrerbietung, die von den Göttern beantwortet werden konnte, indem sie etwa den furchtlosen Auftritt eines Mannes im Kampf belohnten. Nicht die Verleugnung des Selbst, sondern seine mimetische Angleichung

350 Die kolossale Zeus-Statue selber befand sich bis Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts im olympischen Zeus-Tempel und wurde anschließend nach Konstantinopel gebracht, wo sie einem Brand zum Opfer fiel. Über das Aussehen der Statue informieren einige Münzdarstellungen sowie detaillierte Beschreibungen des antiken Reiseschriftstellers Pausanias. Demnach soll die Gesamthöhe des aus Holz, Elfenbein und Gold gefertigten Kultbildes etwa zwölfeinhalb Meter betragen haben. Diese beachtliche Größe passt sehr gut ins Bild der Erhöhungsstrategien bei der Verehrung dieses Gottes, der ansonsten auf dem schneebedeckten Olymp thronte.

351 Vgl. dazu Burkert 2009, S. 112.

352 Ebda., S 116.

353 Ebda., S. 115.

354 Zur »uralten Doppelseitigkeit der Götter« siehe weiter oben Anm.116.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an die Götter kennzeichnete diese Erhöhungsstrategie, von der beide, Mensch und Gott, profitierten. Der Mensch bedurfte der Gunst des Gottes, während der göttliche Souverän frei wählen konnte. Vor diesem Hintergrund waren die athletischen Wettkämpfe in besonderer Weise geeignet, die Götter zu ehren und sich selbst zu nobilitieren. Vom Lobpreis, der die Macht eines Gottes bezeugte, bezog auch der siegreiche Athlet einen Vorteil, sofern das eigene Ansehen erhöht und für alle sichtbar beglaubigt wurde. Der Zwiespalt zwischen den Menschen und Göttern wurde auf diese Weise zwar nicht überwunden, jedoch konnten sich die im Wettkampf aufs Spiel setzenden Athleten immerhin dazu ermächtigen, am Glanz der Unsterblichen teilzuhaben. Selbst wenn nach griechischer Vorstellung die Grenze der Selbstermächtigung von den Göttern gesetzt war, traten die Athleten in Erscheinung, sie zu überschreiten.

In historischer Rückschau klingt es zumindest nachvollziehbar, dass in Olympia spätestens seit dem achten vorchristlichen Jahrhundert regelmäßig athletische Wettkämpfe ausgetragen wurden. Welche bestimmte kultische Bedeutung die in früherer Zeit vermutlich nur sporadisch ausgetragenen Agone hatten, muss hier unbeantwortet bleiben. Aus der Logik des Lobpreisens und der Erhöhung, die vor allem auf Zeus[355] gerichtet war, lässt sich gewiss kein generelles Urteil für alle den »göttlichen Übervater« betreffenden Kultpraktiken ableiten. Außerdem bleibt rätselhaft, weshalb ausgerechnet in Olympia sowie später auch an anderen Orten in regelmäßigen Zyklen athletische Wettkämpfe ausgetragen wurden.

> »Eine starke Konkurrenz für Olympia hätte in Delphi erwachsen können, insofern man dort von dem anfänglich fast bloß musischen Agon und den gymnastischen Spielen der Knaben allmählich zu aller möglichen Athletik und zum Wagenrennen überging. Doch kommt es uns vor, wahre spätere Konkurrenz sei viel eher Athen gewesen. ›Die übrigen Festversammlungen kommen nach langen Zwischenräumen zusammen und enden bald wieder; unsere Stadt aber ist die ganze Zeit hindurch für die Ankommenden eine Festversammlung‹, sagt Isokrates jedenfalls mit einer gewissen Berechtigung.«[356]

Der zitierte Rhetor Isokrates spricht ebenfalls rückschauend schon als Vertreter der klassischen Epoche. In der Blütezeit der griechischen Polis war es vermutlich noch unverständlicher als heute, weshalb das im ländlichen Abseits gelegene Olympia eine so große kultische Bedeutung erlangen konnte. Im Sinne des hier verfolgten Zusammenhangs zwischen Athletismus und Adelskultur ist jedoch anzunehmen, dass im

355 Innerhalb dieser Logik finden sich durchaus widersinnige Übertreibungen, wie die des Aischylos: »›Zeus ist alles – und was noch höher ist als dies‹«; vgl. Burkert 2009, S. 115.

356 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 108.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»griechischen Mittelalter« die körperlich ausgetragenen Kämpfe und Agone dem mythischen Herrschaftsverständnis angesichts der hierarchischen Lebensbedingungen in der bäuerlich-griechischen Oberschicht wie selbstverständlich erscheinen mussten. Erste Zweifel an ihrer Bedeutung und Angemessenheit entstanden erst später, in der archaischen Zeit der Polisgründungen[357], in der sich auch das Leben des Adels – langsam, aber nachhaltig – zu verändern begann. In der geometrischen Zeit war davon noch nichts zu spüren, und die Edelfreien nutzten nahezu jede Gelegenheit, die Vortrefflichkeit der Götter zu ehren und sich dadurch selbst hervorzuheben.

Der Hymnus als herrschaftssicherndes Instrument ist stark apollinisch geprägt. »Apollon hat in seinem Orakelheiligtum zu Klaros immer wieder geboten, dass Gruppen von Sängern, *hymnodoi*, zu seinem Heiligtum kommen und dort ihre Lieder vortragen sollten: Er organisiert die eigenen Festspiele«[358]. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass die Sonne gemäß Walter Burkert als »sichtbares Zeichen der Erhabenheit (...) eine Lieblingsmetapher des Lobpreisens und auch selbst ein zu preisender Gott«[359] ist. Freilich ist die Größe und Erhabenheit beständig begleitet von der Drohung, Schrecken und Leid zu verbreiten: »Das Höhere kann töten oder aber durch Schonung das Leben schenken«[360]. Im unaufhörlichen Kampf um die Gunst der Götter, der selbstredend als Kampf zwischen den Menschen ausgetragen wurde, spielt der Tod eine zentrale Rolle. Wer das Gefallen der Götter auf dem Schlachtfeld verspielte – wie Hektor, den Apollon nach dem Schicksalsspruch des Zeus im Zweikampf mit Achilleus verließ[361] –, dem war ein baldiges Ende gewiss.

357 Zu den ersten Kritikern der Olympischen Wettkämpfe gehört im sechsten vorchristlichen Jahrhundert der Vorsokratiker Xenophanes, indem er ausführt: »Denn wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer im Volke wäre oder wer im Fünfkampf oder der Ringkunst hervorragte, oder in der Schnelligkeit der Füße, was ja doch den Vorrang hat unter allen Kraftstücken, die sich im Wettkampfe zeigen, so wäre doch um dessentwillen die Stadt nicht in bester Ordnung, und die Stadt hätte geringen Genuss davon, wenn einer an Pisas Ufern den Wettsieg gewänne; denn das macht die Kammern der Stadt nicht voll.« Vgl. dazu Diels 1906, S. 51 (Fragment 2). Zwar erlebte der geordnete Wettbewerb innerhalb der griechischen Aristokratie zu dieser Zeit eine neue Blüte, jedoch wuchsen zugleich Spott und Kritik an den geistlosen Überbietungsbemühungen: »Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unsere Weisheit.« Ebda.

358 Burkert 2009, S. 116.

359 Ebda., S. 115. Neben Helios gilt Apollon den Griechen als Gott des Lichts: »Apollon teilte mit dem himmlischen Licht die Reinheit. Sein Name Phoibos wurde als ›rein‹ und ›heilig‹ aufgefasst.« Simon 1998, S. 118.

360 Burkert 2009, S. 115.

361 Homer 1963, *Ilias*, S. 381 (XXII. Gesang, 209–219).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum Apollinischen gehört auch das Opfer, das im Lobpreis kaum zur Geltung kommt, da der »Schönheitstrieb«[362] einseitig nach oben gerichtet ist, das jedoch auf dem Schlachtfeld umso sichtbarer wird, sofern der Sterbende als von den Göttern Verlassener erscheint. In der Niederlage wird die erstrebte Angleichung an die Götter mit ihrem krassen Gegensatz konfrontiert, und der sterbende Held wird erzwungenermaßen von seinen himmlischen Vorbildern geschieden. Gleichwohl gewährt der Tod im Kampf auch eine besondere Ehre, wenn die Auseinandersetzung machtvoll und furchtlos ausgetragen wird. Zwar wird Hektor von Achilleus niedergestreckt und sein Leichnam wird vom Sieger geschändet, jedoch findet auch der Mörder schon bald sein gewaltsam herbeigeführtes Ende und der Ermordete schließlich noch sein würdiges Begräbnis.[363] Tod und Leben gehören nach griechischem Verständnis ebenso zusammen wie Ehre und Verdammnis. Nicht einmal die Götter sind hiervon ausgenommen, wenngleich ihre Unsterblichkeit sie von den Menschen unterscheidet, so dass ihnen trotz aller Bosheiten und Gefahren wenigstens das ewige Leben bleibt.

Etwas anders fällt die Rolle der Athleten im Wettkampf aus. Der Tod ist zwar auch hier ein ständiger Begleiter, aber die Wettstreitenden messen sich vornehmlich in friedlicher Absicht. Aus heutiger Sicht waren die Kampfspiele von Olympia (*agones olympikoi*) durch ein hohes Maß an Gewalt und Brutalität geprägt. Wagenlenker und vor allem Faust- sowie Allkämpfer riskierten nicht nur schwere Verletzungen und dauerhafte Versehrtheit, sondern vor allem ihr Leben.[364] Jedoch zählte der Tod eher zu den möglichen Begleitumständen und nicht zum Zweck der gymnischen sowie hippischen Disziplinen.[365] Im Vordergrund stand vor

362 Siehe dazu weiter oben Anm. 291.

363 Homer 1963, *Ilias*, S. 434 (XXIV. Gesang, 781–804).

364 Siehe dazu etwa die zahlreichen Beispiele bei Poliakoff 2004.

365 Die gymnischen Disziplinen umfassten die Kampfsportarten Boxen (*pygme*), Allkampf (*pankration*; eine Verbindung von Faust- und Ringkampf) sowie Ringen (*pale*). Die verschiedenartigen Laufwettbewerbe (*stadion*, *diaulos*, *dolichos*) erstreckten sich über unterschiedliche Distanzen, ergänzt durch einen so genannten Waffenlauf (*hoplitodromos*), bei dem Teile der Rüstung getragen wurden. Der Fünfkampf (*pentathlon*) setzte sich zusammen aus Stadionlauf (*dromos*), Speer- (*akontion*) und Diskuswurf (*diskos*), Weitsprung (*halma*) sowie Ringen (*pale*). Darüber hinaus gab es zahlreiche verschiedene Pferde- und Wagenrennen, die zur Gruppe der prestigeträchtigen hippischen Disziplinen gehörten. Bei diesen Wettkämpfen errang anstelle der Reiter und Wagenlenker der Besitzer der Pferde und Gespanne den Siegespreis. Vervollständigt wurde das Programm durch musische Agone, die ebenfalls ausgezeichnet wurden und den kultischen Charakter der Spiele unterstreichen. Zur genaueren Beschreibung der einzelnen Wettbewerbe siehe etwa die Übersicht bei Decker 2012.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allem der Wunsch nach größtmöglicher Anerkennung in Gestalt von Ruhm und Ehre (*philotimia*). Hierfür wurden nicht selten erhebliche Opfer schon vor dem eigentlichen Wettkampf in Kauf genommen, die von speziellen körperlichen Übungen und Diäten bis hin zur Beachtung besonderer Vorschriften einer enthaltsamen Lebensführung reichten. Die Strenge, die darin zum Ausdruck kommt, und zuvor bereits im Zusammenhang mit dem *Opfermythos* als »Einschränkung des sinnlichen Begehrens«[366] charakterisiert wurde, hat freilich mit der erst in späthellenistischer und römischer Zeit allmählich sich ausbildenden christlichen Morallehre nichts zu tun. Sie entspringt vielmehr dem aristokratischen Freiheitsverständnis, wonach allein die männlichen Mitglieder dieser Klasse das Recht haben, von ihrer Autorität Gebrauch zu machen und eigene, an heroischen Vorbildern orientierte Praktiken der Lebensführung auszubilden. Es wäre also verkürzt, würde man diese Praktiken auf den »Verzicht, den das Ich sich auferlegt«[367], reduzieren. Verständlich wird diese Art des Verzichts erst, wenn auch das machtvolle Selbstverständnis, das darin zum Ausdruck kommt, berücksichtigt wird. Im Zentrum des männlich-aristokratischen Selbstbildes steht der Anspruch, als Herr seiner Lebensweise aufzutreten. Nicht die Mühsal der erzwungenen oder nützlichen Arbeit (*ponos*), sondern die Souveränität, Verzicht zu üben und eigene Anstrengungen auf sich zu nehmen, wird zur treibenden Kraft. Demonstriert wird damit eine Haltung, die – ein für diese Zeit nicht zu unterschätzendes Merkmal – gebunden ist an eine stattliche körperliche Erscheinung. Die bloße Zunahme an Kraft, Schnelligkeit und Geschicklichkeit eines Athleten macht diese Haltung sichtbar und verkörpert sie gewissermaßen nach außen. Darüber hinaus werden Haltung und Erscheinung durch mythisch-heroische Vorbilder aufgewertet, die – wie etwa Herakles – als Muster der Selbstüberwindung galten und deren Heldentaten am Kultplatz Olympia besonders gewürdigt wurden.[368]

Der Begriff der Tugend (*arete*) ist hierfür beispielhaft, sofern er einerseits auf die Tüchtigkeit und Tauglichkeit sowie andererseits auf die Vortrefflichkeit und das Gefallen (*areskein*) eines Kriegers oder Kämpfers abhebt. Da im Sinne dieser Bedeutung etwa auch ein Pferd aufgrund seiner Schnelligkeit oder ein Auge aufgrund seiner Sehschärfe tauglich sein und dafür bewundert werden kann, ist dieses Verständnis nicht zu verwechseln mit christlich-moralischen Tugendauffassungen

366 Siehe dazu weiter oben Anm. 302.

367 Ebda.

368 Die – nach unterschiedlichen Legenden – Gründungsheroen der Olympischen Spiele, Herakles und Pelops, wurden an prominenter Stelle geehrt. So befanden sich Reliefs mit den zwölf Arbeiten des Herakles (*dodekathlos*) im Zeus-Tempel, und Pelops' Sieg im Wagenrennen über Oinomaos, dem König von Elis, war als Großplastik im Ostgiebeldreieck des Zeus-Tempels verewigt.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwa zur Sittsamkeit, Unschuld oder Demut. Nach griechisch-aristokratischer Auffassung beruhte die Tugend des Athleten auf seiner körperlichen Vortrefflichkeit (*kalokagathia*), die in der kämpferischen Auseinandersetzung zum Vorschein kam. Der Wettkampf selber diente vor allem der Bewährung und Zurschaustellung dieses herrschaftlichen Selbstverständnisses, das neben den für alle sichtbaren körperlichen Vorzügen auch die damit verbundene Haltung des Athleten betraf. Der Athletenhabitus gründete auf dem Selbstopfer, das heißt den Aufwendungen und Entbehrungen, die für eine siegbringende Teilnahme an den Wettkämpfen notwendig waren und als Ausdruck einer standesgemäßen Lebensführung angesehen wurden. Die Agone dienten somit nicht allein dem körperlichen Leistungsvergleich, sondern sie waren gleichermaßen Schauplatz zur Vorführung herrschaftlicher Überlegenheit.

Wurden die Überlegenheitsansprüche des Adels in den Jahrhunderten zuvor genealogisch hergeleitet und scheinbar natürlich vererbt, so hatte die Bewährung im friedlichen Wettkampf zur Folge, dass die selbstbeherrschte Praxis der Athleten als Ausdruck einer vortrefflichen Haltung an Bedeutung gewann. Gemeint ist damit jedoch nicht die bloße Anpassung an vorgegebene Moralvorstellungen oder Leistungsnormen[369], sondern die machtvolle Demonstration eines souveränen Lebensstils. Die Tugend der Selbstbeherrschung[370], die nach aristokratischem Verständnis die Einnahme eines Verhältnisses zu sich selbst beinhaltete, wurde im Wettkampf ebenso praktisch wie anschaulich in Szene gesetzt. Neben den obligatorischen Übungen und Diäten während der gemeinsamen Vorbereitungen auf das Kultfest, bei denen die Aktiven mit den Regeln und Grundsätzen des agonalen Wettstreits (*eu agonisesthai*) sowie dem Ehrgefühl als Voraussetzung gegenseitiger Achtung (*aidos*) vertraut gemacht wurden, richtete sich die Aufmerksamkeit der Athleten auch jenseits der Wettkämpfe auf das Verhältnis zum eigenen Körper, zur eigenen Sippe sowie zur eigenen Klasse. Da der Körper als reales und symbolisches Herrschaftsmittel in Kämpfen und Wettkämpfen aufs Spiel gesetzt wurde, beschäftigten sich Krieger wie Athleten gleichermaßen mit den hierfür unerlässlichen Praktiken einer »mannhaften« Lebensführung. Hierbei ging es weniger um eine ausgewogene Lebensweise (*diaita*) als vielmehr um die Ausbildung und Steigerung körperlicher Fertigkeiten. Die beständig auf die Probe und zur Schau gestellte

369 Dies zeigt sich schon daran, dass bei den Wettkämpfen keine Leistungsmessungen durchgeführt wurden. »Pythagoras, Archimedes, Euklid und andere haben viel zur Mathematik, besonders zur Geometrie beigetragen, aber die Griechen waren nicht von dem Bedürfnis besessen, jedes Phänomen zu quantifizieren. Der Mensch war bei ihnen das Maß aller Dinge, nicht das Objekt des Messens.« Guttmann 1979, S. 56.

370 Zwar war es möglich, es galt jedoch galt es als schändlich und unehrenhaft, in einem Wettkampf aufzugeben.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vitalität und Virilität bezog sich dabei auch auf das Verhältnis zur eigenen Sippe, in der die Frauen als »Objekte oder bestenfalls als Partner vorkommen, die es zu formen, zu erziehen und zu überwachen gilt, wenn man sie in seiner Macht hat, und deren man sich zu enthalten hat, wenn sie in der Macht eines anderen (Vater, Gatte, Vormund) sind«[371]. Gegenüber den Angehörigen der eigenen Klasse gab es ein solches – vermeintlich natürlich gegebenes – Vorrecht nicht, sondern hier boten die Wettkämpfe eine kultisch verfasste Gelegenheit, die eigene Vorrangstellung jenseits kriegerischer Auseinandersetzungen zu behaupten und für alle sichtbar abzusichern. Der unerschütterliche Glaube der Wettkämpfer an die eigene Auserwähltheit und Vortrefflichkeit[372] wurde auf diese Weise praktisch gefestigt und mit dem Segen der Götter versehen, so dass das Opfer hier bereits als Feier des Selbst hervorscheint.

Freilich steht die Selbsterhebung immer noch ganz im Zeichen des Mythos. Das olympische Kultfest blieb in erster Linie dem Gott Zeus, seiner Gattin Hera sowie den Stiftern Pelops und Herakles gewidmet, und die Agone fanden hier wie auch andernorts zu ihrem Lobpreis statt. Da die Entscheidung über Sieg und Niederlage im Wettkampf wie im Krieg nach griechischem Verständnis in den Händen der Götter lag, dienten die Opferhandlungen und Weihegeschenke[373] in der Hauptsache ihrer positiven Beeinflussung und Betörung. Neben der sakralen Bedeutung und dem kultischen Charakter der Spiele ist freilich nicht zu vergessen, dass es sich hierbei auch um ein »riesiges, fünftägiges Fest«[374] handelte, das insbesondere von den in den westlichen Mittelmeerraum ausgewanderten Griechen besucht wurde, die mit den in ihrer Heimat verbliebenen Stammesgenossen feierten. »Festliche Versammlung des ganzen Volkes« (*panegyris*), so nannte man das Fest unter Beteiligung der »Auslandsgriechen« aus den großgriechischen Koloniestädten.[375] Und wie bei einem Volksfest, so muss man sich die olympische *panegyris* auch als ein

371 Foucault 1990, S. 33. Der Autor verweist darauf, dass dieses Verhalten nicht etwa durch Gebräuche, Vorschriften oder Verbote geleitet wurde, sondern in erster Linie durch die praktisch ausgeübte Macht, Autorität und Freiheit der Stammesführer bestimmt war.

372 Siehe dazu weiter oben Anm. 265.

373 In Olympia fand man auffällig viel Kriegsgerät, und es wird vermutet, dass die olympischen Seher schon in geometrischer Zeit auf den Rat in Kriegsangelegenheiten spezialisiert waren. Vgl. zum Orakel des Zeus in Olympia Sinn 1996, S. 22–29.

374 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 106. Die Zahl der Fest- und Wettkampftage erhöhte sich von zunächst einem Tag (bis 684 v. Chr.) bis auf fünf Tage (seit 476 v. Chr.), da die Anzahl der ausgetragenen Disziplinen zugenommen hatte. In römischer Zeit wurde schließlich noch ein sechster Festtag hinzugefügt.

375 Vgl. dazu Sinn 1996, S. 31.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geselliges Beisammensein vorstellen, bei dem gegessen, getrunken, geplaudert, getanzt, geopfert, geschaut, gestaunt, gesungen, gehört, geliebt, gestritten, gelästert, gelitten usw. wurde. Das alles fand unter großen Entbehrungen, Enge und Hitze statt, so dass es aus heutiger Sicht erstaunlich ist, weshalb dennoch tausende Menschen zusammenkamen. Zwar geben die archäologischen Funde und schriftlichen Zeugnisse einen Eindruck über den besonderen Charakter des Kultfestes, doch bleibt der lebhafte Zusammenhang der Ereignisse verschlossen. Da die vorliegenden Quellen sehr häufig idealisierend ausfallen[376] beziehungsweise von bestimmten Interessen geleitet hervorgebracht wurden[377], soll hier nur eine vergleichsweise nüchterne Ablaufdarstellung gegeben werden, um wenigstens den äußeren Rahmen des Festes zu skizzieren.

Mit Beginn des olympischen Gottesfriedens (*ekecheiria*) brachen die Athleten nach Elis und die Zuschauer sowie Pilger nach Olympia auf. Neben einzelnen Personen schlossen sich die Mitglieder offizieller Gesandtschaften der Städte (*theories*) zusammen, die durch Zurschaustellung von Reichtum und Macht, Eindruck zu erwecken versuchten, indem sie aufwendige Weihgeschenke, prachtvolle Opfer und wertvolle Gerätschaften für das Heiligtum sowie für die Ausrichtung großer Gelage mit sich führten. Nach einem einmonatigen Pflichtaufenthalt der Athleten im nahe gelegenen Elis konnte das eigentliche Kultfest beginnen. Eingeleitet wurde es mit einer prachtvollen Prozession der Kampfrichter, Athleten sowie ihrer Begleiter. Der Festzug musste von Elis aus eine Strecke von annähernd sechzig Kilometern überwinden und zog nach einer Übernachtung unter dem Jubel der Zuschauer am nächsten Tag in den heiligen Bezirk von Olympia (*altis*) ein. An der Spitze des Zuges schritten die Trompeter, begleitet von den in purpurfarbenen Umhängen gewandeten Kampfrichtern. Ihnen folgten die Priester des Heiligtums und ihre Helfer, welche die Opfertiere führten. Hieran schlossen sich die Vertreter der offiziellen Gesandtschaften an, die ihre Weihegeschenke mit Stolz zur Schau stellten. Den Abschluss bildeten die Athleten sowie die an den Rennen teilnehmenden Pferde. Ebenfalls am ersten Tag des Festes wurde vor der Statue des Zeus Horkios (»Wächter des Eides«) das Gelöbnis der Kampfrichter und Athleten abgelegt. Anschließend wurden die Namen der Wettkämpfer aufgenommen und die Kampfpaare beziehungsweise die Startreihenfolge ausgelost, die nach mythischer Auffassung ebenfalls durch göttliches Eingreifen bestimmt

376 Dies gilt beispielsweise für die agonistischen Siegerstatuen, die als plastische Darstellungen athletischer Vorbilder in den jeweiligen Heimatstädten aufgestellt wurden. Vgl. Herrmann 1980.

377 Man denke nur an die Siegeslieder (*epinikien*), die von erfolgreichen Athleten bei Dichtern in Auftrag gegeben wurden, welche dadurch ihren Lebensunterhalt bestritten. Vgl. dazu Kurke 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wurden. Am Nachmittag fanden die Wettbewerbe der Trompeter und der Herolde statt, die die Wettkämpfe ankündigten und die Namen der Sieger sowie ihrer Heimatstädte ausriefen. Ebenfalls am Nachmittag des ersten Tages wurden Opfergaben auf den Altären der Götter dargebracht. Der zweite Tag war für die Wettkämpfe der Knaben im Laufen, Ringen und Faustkampf reserviert. Am dritten Tag wurden die hippischen Disziplinen sowie der Fünfkampf ausgetragen, bevor am Abend im Schein des vollen Sommermondes die Opfergaben für Pelops dargebracht wurden. Der Höhepunkt des Festes war der vierte Tag; dieser begann mit dem großen Opfer von einhundert Rindern (*hekatombe*) auf dem Hauptaltar des Zeus. Ähnlich wie bei der christlichen Kommunion, erhielten die Pilger ein Stück vom Opferfleisch; hierdurch sollte nicht nur der Gemeinsinn der Versammelten gestärkt, sondern auch die Verbindung mit dem obersten Gott hergestellt werden. Danach begaben sich die Teilnehmer des Opfermahls zum Stadion, um die Wettkämpfe der Ringer, Faust- und Allkämpfer sowie der Wettläufer zu verfolgen. Der fünfte und letzte Tag war den Dankopfern für die Götter und den Ehrungen der Sieger vorbehalten, die dafür zunächst in einer gemeinsamen Prozession zum Zeustempel zogen und anschließend zu einem Festmahl geladen wurden. Am Abend, vor ihrer Abreise, feierten die Sieger mit ihren Begleitern, Freunden und Familien.

Waren die athletischen Wettkämpfe in den ersten Jahrhunderten des Heiligtums wahrscheinlich noch eine Randerscheinung, so änderte sich dies mit Beginn der archaischen Epoche um das Jahr 700 v. Chr. Olympia wurde in dieser Zeit nicht nur zum bevorzugten Wettkampfplatz, sondern es bildete sich eine »feste Gruppe von Spezialisten, die sich vom Alltagsleben ihrer Heimatgemeinden abgesondert hatten«[378], um bei den zahlreichen Wettkämpfen der großen Kultfeste anzutreten. Es ist zwar nicht geklärt, warum es zu dieser Form der Spezialisierung kam, jedoch spricht einiges dafür, dass der allgemeine Bedeutungsgewinn der Wettkämpfe als wahrscheinlicher Grund hierfür anzunehmen ist. Der Sieg im Wettkampf ehrte nicht mehr nur die Götter, sondern der Sieger selbst sowie seine jeweilige Heimatstadt rückten mehr und mehr in den Fokus der Aufmerksamkeit. Wer vor wachsender Kulisse in Olympia erfolgreich war, dessen Name wurde rasch in vielen griechischen Städten und in den überseeischen Kolonien bekannt. Dieser Geltungsgewinn aufseiten der Athleten und der siegreichen Poleis ging noch nicht zu Lasten der Götter, da diese nach wie vor als maßgeblich für den Ausgang der Wettkämpfe angesehen wurden. Ihr himmlischer Glanz strahlte ungebrochen,

378 Sinn 1996, S. 34. Ebenfalls in dieser Zeit entstanden die ersten bedeutenden Bauten innerhalb des »heiligen Bezirks«, wie das Heraion, das Buleuterion, das Prytaneion und die Schatzhäuser der Städte zur Aufbewahrung ihrer Weihegeschenke.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allerdings vertrauten die Wettkämpfer immer stärker ihren eigenen Fertigkeiten, die auszubilden und zu steigern sie als ihre Pflichtaufgabe ansahen.

Ein exemplarischer Blick auf zwei prestigeträchtige Disziplinen mag die wachsende Bedeutung des Agonalsiegs für die Athleten und Angehörigen der Adelsschicht verdeutlichen. Im Faustkampf (*pygme*) war es das Ziel, den Gegner durch gezielte Schläge vor allem ins Gesicht und gegen den Oberkörper kampfunfähig zu machen oder zur Aufgabe zu zwingen. Durch das Heben des Zeigefingers konnte ein Kampf sofort beendet werden, allerdings galt dies als unehrenhaft. Die Kampfrichter achteten vor allem darauf, dass Tritte, Schläge auf die Genitalien und Ringergriffe unterblieben. Sonst bestanden keine Verbote, und es wurde solange gekämpft, bis ein Sieger ermittelt werden konnte. Es gab keinen Sieg nach Punkten, keine Einteilung der Athleten in Gewichtsklassen und keine zeitliche Begrenzung der Kampfdauer. Die Hände der Faustkämpfer waren mit rindsledernen Riemen (*himantes*) umwickelt, die die Wirkung der Schläge verstärkten. Ab dem vierten vorchristlichen Jahrhundert wurde noch härteres Leder verwendet, das später, während der römischen Kaiserzeit, mit Metallelementen verstärkt wurde, um gezielt tödliche Schläge herbeizuführen. Die Faustkämpfer genossen, ähnlich wie die Ringer und Pankratiasten, ein vergleichsweise hohes Ansehen, da der Zweikampf um den Sieg besonders heftig und direkt geführt wurde, so dass schwere Verletzungen zu erwarten und Todesfälle unausweichlich waren. Das Gottesurteil über Sieg und Niederlage erwies sich im Falle der Kampfdisziplinen nicht nur als spektakulär, sondern auch als unmissverständlich, da etwaige Zweifel am Ausgang einer Entscheidung mit Blick auf den körperlichen Zustand der Athleten gar nicht erst aufkamen. Die Sieger genossen höchsten Ruhm und größtes Ansehen, da sie sich den Schlägen ihrer Gegner und den Gefahren des Kampfes erfolgreich widersetzten und das Opfer ihrer selbst in den Triumph des Selbst umwandeln konnten. Die Verwandlung (*metamorphosis*) des Kämpfers zum Sieger war zugleich Ausdruck göttlicher Macht, besonders wenn man bedenkt, dass der Gestaltwechsel im Mythos als typisches Vorrecht der Götter gesehen wurde.[379] Heute fehlen die mythischen Bezüge und Zusammenhänge, um die Metamorphose eines Athleten vom Kämpfer zum Sieger nachvollziehen zu können; so muss hier der einfache Hinweis genügen, dass einzelne Schwerathleten, wie etwa Theagenes von Thasos[380], nach ihrem Tod als Heros verehrt wurden.

Die hippischen Wettkämpfe spiegelten das Leben der Aristokraten in besonderer Weise wider. Schon der Besitz von Pferden und Wagen war voraussetzungsreich und kostspielig, so dass nur die begüterten

379 Siehe dazu weiter oben Anm. 133.
380 Vgl. dazu Miller 2004, S. 163–165.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Edelfreien genügend Mittel besaßen, um an den Pferdewettkämpfen teilzunehmen. Das Pferd galt als »der geliebteste Besitz« beziehungsweise als »das eigentliche Kennzeichnen adligen Daseins, und wer es vollends vermochte und Rennwagen für die Feste hielt, ›dessen Streben war das schönste und stolzeste von allen‹«[381]. Vorbild für alle berühmten Pferde der Antike waren Xanthos und Balios, die den Wagen des Achilleus im Krieg gegen Troja zogen und den Tod des Freundes, Patroklos, »weinend betrauerten«.[382] Als Begleiter im Kampf, auf der Jagd und als Gespann im Alltag galt das Pferd mehr als ein Sklave, der als bloße »Sache«[383] behandelt wurde, während zwischen Ross und Reiter ein durchaus vertrautes, das Überleben sicherndes Verhältnis entstehen konnte. Die Pferdezucht stand dementsprechend in hohem Ansehen, das sich nicht nur auf den materiellen Wert der Tiere sowie die Aufwendungen für ihre Veredelung bezog.

Vor diesem Hintergrund waren auch die Pferdewettkämpfe mit und ohne Wagen bei den Besitzern und Zuschauern gleichermaßen beliebt und wurden allgemein hochgeschätzt. Die hippischen Wettbewerbe wurden freilich erst relativ spät in den Kanon des Kultfestes aufgenommen. Im siebten vorchristlichen Jahrhundert wurde ein Wagenrennen mit Viergespann eingeführt und anschließend kamen nach und nach weitere Pferdewettkämpfe hinzu, die sich dadurch voneinander unterschieden, dass Pferde verschiedenen Alters sowie verschiedenartige Gespanne und Wagentypen eingesetzt wurden. Bei den Wagenrennen stand der Lenker in einem einachsigen Fuhrwerk, in einer Hand die Zügel und in der anderen einen langen Stab, mit dem die Tiere angetrieben wurden. Erwähnenswert ist, dass nicht die Wagenlenker und Reiter im Erfolgsfall zum Sieger gekürt wurden, sondern stattdessen die Besitzer der Pferde, die nicht selten mehrere Gespanne ins Rennen schickten, um die eigenen Chancen zu erhöhen. Um nicht das Risiko einer Niederlage eingehen zu müssen, die in jedem Fall als unehrenhaft galt, selbst wenn man nur knapp unterlegen war, wurden Reiter und Lenker angeheuert, die gegebenenfalls den Hohn der Zuschauer auf sich zogen. Dabei war die Schmach der Niederlage sogar eher die Regel, wenn man bedenkt, dass in Olympia bis zu fünfzig Pferde und Gespanne an den zur Blütezeit im dritten vorchristlichen Jahrhundert insgesamt acht hippischen Disziplinen teilnahmen. Da die Besitzer der Pferde und Gespanne ausnahmslos der adligen Oberschicht angehörten, wollte man ihnen außerdem ersparen, sich selber den Gefahren eines Rennens[384] aussetzen zu müssen. Anders

381 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 161.
382 Vgl. Homer 1963, *Ilias*, S. 343 (XIX. Gesang, 400–424).
383 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 156.
384 »Die antiken Schilderungen lassen erkennen, dass das Publikum während des Rennens nicht allein darauf achtete, wer in Führung lag. Mit größter

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als die übrigen Athleten, die nicht immer gut begütert waren und neben dem zu erringenden Ruhm auch soziale Absicherungen für sich erstrebten[385], waren die Pferdebesitzer hiervon weitgehend unabhängig und vor allem auf ihr großes Ansehen bedacht: »Ein Viergespannsieger wurde in jenen Zeiten von der ganzen Nation angestaunt und durfte sich jedes Pathos erlauben«[386].

Der kursorische Blick auf die hier ausgewählten gymnischen und hippischen Wettkämpfe lässt bereits einen Gestaltwandel im agonalen Ehrverständnis erkennen. Während die Spezialisierung der Athleten sowie die Ausdifferenzierung der Disziplinen es möglich machten, dass begüterte Bewerber sich im Pferdewettkampf vertreten lassen konnten, war dies in den älteren leicht- und schwerathletischen Disziplinen nicht möglich. Hier kämpfte noch »Mann gegen Mann«, während dort bereits Besitzer gegen Besitzer miteinander konkurrierten. Ruhm und Ansehen war den Siegern aller Wettbewerbe gewiss, wie etwa der Fall des besagten Faustkämpfers Theagenes zeigt, dessen Siegerstatue auf der Insel Thasos heilende Kräfte zugesprochen wurde und die als Kultstätte[387] verehrt wurde. Und auch die Sieger bei den olympischen Pferdewettbewerben

Spannung verfolgte man vor allem die ständig zwischen einzelnen Rennteilnehmern ausgetragenen Überholmanöver, die in aller Regel höchst riskant angelegt waren. Aufmerksamkeit zogen auch die nicht minder dramatischen Aktionen an den beiden Wendemarken auf sich.« Sinn 1996, S. 62–63.

385 Wer in Olympia gewann, der erwarb nicht nur das Recht, sich durch eine im Heiligtum ausgestellte Skulptur zu verewigen, sondern er konnte darüber hinaus auf reiche Belohnung, wie etwa die lebenslange Versorgung durch seine Heimatstadt, rechnen.

386 Burckhardt 1958, S. 161. Überliefert ist dieses Pathos, das bis zur Verschwendungssucht sich ausweiten konnte, durch den aus den platonischen Dialogen bekannten Alkibiades: »Vor allem bei den Olympien des Jahres 416 entfaltete er einen Pomp, der allen Hellenen deutlich zeigen konnte, dass er in Athen auf der Mittagshöhe seiner Macht stehe. Sieben Wagen sandte Alkibiades in die Rennbahn, was noch nie zuvor ein Privatmann getan, was kaum ein König, ein Gemeinwesen gewagt hatte. Und während schon ein Sieg der Heimat des Wettfahrenden hohen Ruhm einbrachte, trug Aklibiades diesmal sogar drei Preise davon, den ersten, zweiten und vierten! Stolz auf solchen Triumph bewirtete er dann, nachdem er auch in allen übrigen Dingen, zumal bei den Opfern des Zeus, die anwesenden Hellenen, Privatleute so gut wie die Repräsentanten der Staaten, an Pracht überboten hatte, zum Schlusse alle Festgenossen auf das Reichlichste.« Hertzberg 1853, S. 147.

387 »Insgesamt haben wir Nachrichten über mindestens sieben solcher Heilkulte an den Statuen früherer Olympiasieger. Die Erinnerung an ihre sportlichen (*sic*) Erfolge wurde überhöht durch Erzählungen über außerordentliche Leistungen. Diese Kultlegenden griffen regelmäßige Motive aus der populären Heraklesmythologie auf. In Analogie zu dessen Wirken pries man Athleten

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genossen höchste Wertschätzung und Verehrung. Doch wie das Beispiel des Alkibiades zeigt, nutzten die Angehörigen der griechischen Oberschicht ihre in Olympia aufgewertete Popularität auch für politische Zwecke. Nachdem der Besitzer der sieben von ihm ins Rennen geschickten Viergespanne den Sieg mit im Grunde erlaubten Mitteln erzwungen hatte, ohne selbst als Wettkämpfer praktisch auftreten zu müssen, konnte er seiner Forderung politischen Nachdruck verleihen, während des Peloponnesischen Krieges die erstrebte Befehlsgewalt über eine militärische Expedition nach Sizilien zu übernehmen.[388] Während also der mythische Volksglaube in angestammter Absicht den siegreichen Athleten magische Kräfte zuerkannte, nutzen die Vertreter der reichen Oberschicht ihr in Olympia aufgebessertes Renommee bereits, um ihre politischen Ambitionen durchzusetzen. Diese neu einsetzende und sich langsam durchsetzende Herrschaftslogik gegen Ende des fünften vorchristlichen Jahrhunderts wendete sich noch nicht gegen die kultische Verehrung der Athleten insgesamt, die erst um die Zeitenwende ihren Höhepunkt erreichte. Freilich bot diese Logik Anlass für die seither anwachsende Kritik an der – im Wortsinn – asozialen Lebensweise der Athleten. Dabei wendeten sich die Kritiker übrigens nicht gegen die – aus heutiger Sicht – Brutalität der Wettkämpfe, sondern gegen die Maßlosigkeit einer einseitig auf Prestigegewinn abzielenden Lebensweise, die gegen die Zwecke und den Zusammenhalt der Poleis gerichtet sei.[389] Auch wenn Alkibiades hiergegen einwenden würde, ihm sei es nicht um sein eigenes, sondern vor allem um das Wohl Athens gegangen, so rückten doch die Götter, denen er nach mythischem Verständnis den Sieg verdankte, immer mehr in den Hintergrund. Damit war der weitere Weg zur »Feier des Individuums«[390] und zur Verehrung der »Polis als Religion«[391] bereits vorgezeichnet.

Das Kultfest in Olympia durchlief bis zu seinem offiziellen Verbot durch den römischen Kaiser Theodosius im Jahr 393 n. Chr. zahlreiche Veränderungen, die allesamt in Richtung einer zunehmenden Säkularisierung und Profanierung zielten. Doch es ist bezeichnend, dass der Bann, der zunächst ohne nachhaltige Wirkung blieb und schon bald erneut durchgesetzt werden musste, sich vor allem gegen den religiösen

als Menschenretter, als Ordnungsstifter, als Nothelfer in allen Lebenslagen.« Sinn 1996, S. 39.

388 »Dort konnte Alkibiades einen gefeierten Namen als Kriegsheld erringen, dort reiche Beute zusammenhäufen, wohl geeignet, sein Vermögen wiederherzustellen, das durch den Aufwand der letzten Jahre bedeutend zusammengeschmolzen war. Dort endlich konnte er einen Posten erwerben, von dem aus man zu noch kühneren, noch weiter greifenden Unternehmungen schreiten mochte.« Hertzberg 1853, S. 144–145.

389 Siehe ausführlich dazu Müller 1995.

390 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 208.

391 Vgl. ebda., Bd. V, S. 77.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Charakter und die zahlreichen Kultstätten des Zeusheiligtums richtete. Kein Anlass zum Verbot stellten hingegen die immer stärker verweltlichten gymnischen und hippischen Disziplinen dar, die schon längst nicht mehr als »Wettstreit unter Gleichen«[392] ausgetragen wurden, da nahezu alle sich bietenden Kunstgriffe und Winkelzüge[393] genutzt wurden, um den Sieg davonzutragen. Aus heutiger Sicht erscheinen die »Olympischen Spiele« der Antike daher fälschlicherweise wie ein »Sportfest«[394]; entscheidend ist jedoch ihre Bedeutung als Kultfest, an dem sich gravierende Veränderungen der griechischen Adelskultur im historischen Kontext nachvollziehen lassen.

Jacob Burckhardt erläutert den von ihm so gedeuteten langsamen »Verfall« des Kultfestes dementsprechend anders, indem er ihn vor dem Hintergrund des langsam einsetzenden Niedergangs der griechischen Polis ab dem vierten vorchristlichen Jahrhundert interpretiert und der herrschenden Klasse in diesem Zusammenhang Disziplinlosigkeit sowie Macht- und Habgier attestiert:

> »(J)üngere Zweige der Familien wurden ein gleich bedenkliches Element im Staate, ob sie besitzlos blieben, oder ob das Erbgut sich in sehr viele Teile zersplitterte; unter heftigem Hader ist innerhalb der Kaste eine gefährliche Zahl von besitzlosen Aristokraten entstanden, welche zwar noch das Bewusstsein ihres edlen Geblüts, aber nicht mehr die Mittel zum edlen Leben haben; dass aber dieses letzte möglichst vielen gegönnt sei, war die erste Lebensbedingung der Kaste gewesen, denn ein Vorrecht gedeiht nur bei sehr zahlreichen Verteidigern.«[395]

Auch wenn diese Deutung nicht in den einfachen Fehler verfällt, ein modernes Phänomen – wie den Sport – in die Vergangenheit zu projizieren, um daraus historische Schlüsse zu ziehen, spricht die Bewertung des Kulturhistorikers dennoch eine vergleichbare Sprache. Für Burckhardt bilden die bekannten Krisenszenarien am Ende des 19. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung den Interpretationsrahmen für seine Einschätzungen zu dem von ihm beklagten Niedergang der griechischen Adelskultur. Will man jedoch die besonderen Eigenarten dieser Kultur in ihrer historischen

392 Vgl. ebda., S. 161.

393 Hierzu zählen neben mit Strafen belegten Betrugs- und Korruptionshandlungen auch erlaubte Maßnahmen wie spezielle Ernährungsweisen – Ziegenfleisch galt als vorteilhaft für Läufer und Springer, Stierfleisch für Faustkämpfer und Werfer, fettes Schweinefleisch für Ringer – beziehungsweise ausgefeilte Übungszyklen, in denen Belastungs- und Erholungsphasen sinnvoll aufeinander abgestimmt waren.

394 So bezeichnen selbst Fachhistoriker, ungeachtet verschiedenartiger Kulturentwicklungen und Gesellschaftsformen, die Panhellenischen Spiele undifferenziert als »Sportfeste«, wie beispielsweise Behringer 2012, S. 39.

395 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 162–163.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entwicklung begreifen, sind Projektionen und Rückprojektionen möglichst zu vermeiden. Dass sich der Charakter der Wettkämpfe im Zusammenhang mit der Adelskultur änderte, bedarf der historischen Rekonstruktion und Deutung; die Übertragung zeitgenössischer Maßstäbe und Bewertungen verstellt hierbei jedoch den Blick.[396]

5. Poliswelten

Die vorangehenden Ausführungen zur Entwicklung des Athletismus am Beispiel des Kultfestes in Olympia verdeutlichen, dass apollinische Ordnungsvorstellungen über die Jahrhunderte an Bedeutung gewannen. So ist auffällig, dass etwa viele der griechischen Stadtstaaten ihre Verfassungen und Gesetze von Apollon herleiteten.[397] Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass auch in Olympia ein anschauliches Modell dieses

396 Hilfreich ist es, den historischen Untersuchungsgegenstand zu kontextualisieren, indem man ihn nicht als ein vermeintlich isoliertes Faktum begreift, sondern in einer »Langzeitperspektive« deutet und etwa danach fragt, »wie und warum er entstand«. Vgl. dazu Elias 2003 a, S. 272. Der Rekurs auf den Götterglauben und Heroismus versucht eben diesen Anspruch einzuholen und ist daher nicht nur als »schmückendes Beiwerk« für die hier untersuchten Zusammenhänge zwischen *Athletismus und Adelskultur* zu verstehen. Anstatt also im Sinne Jacob Burckhardts die zunehmende Verweltlichung der antiken Fest- und Adelskultur am zeitgenössischen Maßstab des vermeintlich gefährdeten Elitismus zur Zeit des *Fin de Siècle* zu bewerten, erscheint es sinnvoller, den diagnostizierten Veränderungsprozess im Kontext homologer historischer Entwicklungen nachzuvollziehen. Die Gefahr historisierender sowie ahistorischer Projektionen wird dadurch zwar nicht gebannt, jedoch gemildert – zumal wenn man davon ausgeht, dass es einen geschichtlichen Deutungsfixpunkt nicht gibt. Denn ähnlich wie die »Jagd nach dem Allerersten« in der Metaphysik vergeblich bleiben muss, da Geltung von Genesis nicht zu trennen ist, gilt auch für die historische Betrachtung, dass beide Momente aufeinander bezogen bleiben und in ihrer jeweiligen Dynamik erst freigelegt werden müssen, ohne dass ein fester Begriff »am Anfang vorausgesetzt werden kann« beziehungsweise »am Ende zu erwarten ist«. Vgl. ausführlicher dazu Bockrath 2014, S. 29 und S. 37. Die historiographische Kontextualisierung beansprucht freilich nicht etwa die Lösung der hier nur angedeuteten hermeneutischen Schwierigkeit, sondern kennzeichnet eine geeignet erscheinende Form ihrer Bearbeitung.

397 »So berief sich Lykurg, der Gesetzgeber Spartas, auf den delphischen Apollon. Derselbe Gott bestimmte die Namen der zehn attischen Phylen in der Neuordnung des Kleisthenes. Auch wurde sein Orakel immer wieder bei den zahlreichen Koloniegründungen befragt.« Simon 1998, S. 120.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes als Bewahrer der Ordnung gegen die Gefahren der Hybris und Selbstvergessenheit sich am weithin sichtbaren Westgiebel des Zeustempels befand. Das im Jahr 456 v. Chr. vollendete Giebelfries zeigt Apollon in zentraler Position als gebieterischen Vollstrecker des Willens seines Vaters Zeus. Umgeben wird der Beherrscher der dargestellten Szenerie von wilden Kentauren, die sich auf die Frauen und Jünglinge einer Hochzeitsgesellschaft stürzen, um sich an ihnen zu vergehen. Apollon steht ungerührt und aufrecht im Zentrum; er ist sich seiner Überlegenheit bewusst und überblickt nahezu abwesend beziehungsweise in sich versunken das schreckliche Treiben um ihn herum. Sein Blick bleibt gefasst und sein ausgestreckter Arm weist die wild kämpfenden, lärmenden, beißenden und bis zum Äußersten entschlossenen Tiermenschen unmissverständlich und streng in ihre Schranken. Während die Kentauren lustvoll und trunken sich an den gepeinigten und dennoch um Haltung bemühten Frauen vergehen, überragt Apollon still und mit göttlicher Gelassenheit das grauenvolle Geschehen. In diesem versteinerten Moment sind alle Elemente vereint: die göttliche Überlegenheit und Ordnung, die Rohheit und Unbeherrschtheit der Chimären sowie die angestrengte Gefasstheit und das Leiden der gequälten Edelmenschen.[398]

Die Darstellung der Kentauromachie hat zahlreiche Nachbildungen und Deutungen hervorgebracht, in denen vor allem der Kampf zwischen dem Intellekt und der Triebhaftigkeit des Menschen hervorgehoben wird.[399] Der historische Entstehungskontext nach den gewonnenen Perserkriegen sowie der Festigung der Demokratie in Athen legt ebenso den Schluss nahe, dass die Kampfdarstellung den Sieg der zivilisierten griechischen Poleis über die barbarischen Gewalttaten der persischen Angreifer künstlerisch zum Ausdruck bringt. Doch unabhängig davon, welcher Deutung zuzustimmen ist, bleibt für den hier behandelten Kontext festzuhalten, dass Apollon als Verkörperung der göttlichen Ordnung und Vollstrecker des göttlichen Willens schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert mit Bedacht an prominenter Stelle in Olympia platziert wurde, um den Festteilnehmern zu veranschaulichen, dass die Gesetze der Gastfreundschaft ebenso einzuhalten waren wie die agonalen Regeln und die festlichen Gebräuche. Zu dieser Zeit waren die Freuden der kultischen Festlichkeiten von der Strenge ihrer Organisation schon nicht mehr zu trennen – auch dies übrigens ein Charaktermerkmal des Apollon selbst, der bei Homer im ersten Gesang der *Ilias* gleich zu Anfang als rächender Gott und am Ende

398 Die erhaltenen Skulpturen des Kampfes zwischen den Kentauren und Lapithen befinden sich heute im zentralen Saal des Archäologischen Museums von Olympia. Die Höhe der Zentralfigur des Apollon beträgt stattliche 3,10 Meter.

399 Vgl. zur Bildsprache von vergleichbaren Gewaltdarstellungen in der antiken Vasenmalerei Muth 2008, S. 413–518.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Anführer der Musen vorgestellt wird.[400] Als »Herr über Leben und Tod der Menschen«[401] stand Apollon auch in Olympia für festliche Ausgelassenheit – allerdings nur im Rahmen einer göttlich garantierten Ordnung.

In Rückbesinnung auf die dionysischen Kulte und Opfermythen[402] ist davon auszugehen, dass von dem »Urweltsturm ewiger Wandlung und Neuwerdung todumschlungenen und todberauschten Lebens«[403] im Olympia der klassischen Zeit kaum etwas zu spüren war. Ob dies in geometrischer und archaischer Zeit anders gewesen ist, entzieht sich der Kenntnis – allerdings ist davon auszugehen, dass die kultisch hergestellte »Erregung und Wildheit«, die »immer bereit ist, in Zerstörung und Tod fortzuschreiten«[404], in früherer Zeit deutlich ausgeprägter war als zur Blütezeit der griechischen Poleis. Am Beispiel der von Homer an den Anfang der *Ilias* gestellten Wut (*menis*), die ihr »Bewegungszentrum nicht im Subjekt des Rasenden hat«[405], wurde bereits deutlich, dass Zerstörung und Gewalt nicht als einfache Lust eines einzelnen, sondern vielmehr als göttliche Eingebung begriffen wurden. Indem die ungebändigte Wut durch den Rasenden als dem Werkzeug des göttlichen Willens ekstatisch zum Ausdruck gebracht wurde, wurde sie gleichsam allumfassend (*katholikos*) nobilitiert beziehungsweise – nach heutiger Diktion – entindividualisiert. Reste davon findet man im Wettkampf, sofern auch hier der Athlet dem Willen der Götter unterworfen war, die ihn zum Sieg führen konnten, ohne es zu müssen. Und auch die blutigen Auseinandersetzungen vor allem in den Kampfdisziplinen lassen zumindest erahnen, dass uralte Jagdinstinkte aufflammten und sich entluden, die bereits für Dionysos und seine Begleiterinnen typisch waren.[406] Doch selbst wenn die »Jubelschreie« der Festteilnehmer dem dionysischen Taumel darin ähnlich waren, dass sie »das harmlose Bild der wohlgeordneten Gewohnheitswelt« zumindest für kurze Zeit zerstörten, so sprach aus ihnen keine »Wahrheit, die wahnsinnig macht«[407], sondern eher die von vielen geteilte Begeisterung, einem außergewöhnlichen Ereignis beizuwohnen,

400 Homer 1963, *Ilias*, S. 7 (I. Gesang, 21–28) sowie S. 22 (I. Gesang, 601–604). In bildlichen Darstellungen wird Apollon dementsprechend häufig mit Pfeil und Bogen oder mit einer Kithara in der Hand dargestellt.

401 Vgl. Simon 1998, S. 116.

402 Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Ausführungen in Kap. 3.

403 Otto 1989, S. 128.

404 Ebda.

405 Siehe dazu weiter oben Anm. 33.

406 »Aber welch eine Jagd ist das! Die Tötung ist ein Zerreißen und darauf folgt, als Gipfel der Lust, das Verschlingen des rohen Fleisches. (...) Und wie der Herr, so stürzen sich auch Mänaden auf ihre Beute, um das rohe Fleisch zu verschlingen. Das ist nicht mehr das Bild des Jägers, das ist das Bild des Raubtiers.« Otto 1989, S. 100.

407 Vgl. ebda., S. 88.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem die Kraft innewohnte, zu locken und zu erregen. Etwaige Bezüge zum frühen Kultcharakter dionysischer Opfermythen waren im Olympia des fünften vorchristlichen Jahrhunderts – falls sie überhaupt jemals bestanden – längst verblichen beziehungsweise rein äußerlich; eher finden sich apollinische Merkmale, die sich auf die Stabilisierung der himmlischen Ordnung und die Nachahmung der »lichten Reinheit«[408] dieses Gottes bezogen.

Wut und Triumph als Ausdrucksformen *thymotischen* Verlangens sind in der klassischen Epoche längst nicht mehr an die unmittelbare Anwesenheit der Götter gebunden. Während die himmlischen Mächte bei Homer im Kampf noch an der Seite der Helden standen, deren Tod zwar als tragisch, jedoch auch als Überhöhung individuellen Leidens[409] empfunden wurde, triumphieren die Athleten im Wettkampf über Tod und Gegner, indem sie das Opfer des Leidens stellvertretend für andere an sich selber noch einmal vollziehen. Im Kitsch der Loblieder auf die Agonalsieger zeigt sich der Versuch, das Opfer umzukehren und als individuelle Größe des Athleten, seines Geschlechtes und seiner Polis darzustellen. Als Beispiel für diesen Bedeutungswandel mag hier das bekannte Siegeslied (*epinikion*) dienen, das Alkibiades nach seinem Triumph im olympischen Wagenrennen[410] beim Tragödiendichter Euripides in Auftrag gegeben hatte:

> »Dich bewundere ich, Sohn des Kleinas./ Der Sieg ist etwas Schönes, das Schönste aber, was kein/ anderer Grieche erreichte, hast du erlangt,/ im Wagenrennen als Erster dahinzueilen und als Zweiter und als Dritter und ohne/ Mühe einherzuschreiten und, bekränzt mit dem Ölzweig des Zeus,/ dem Herold Stoff für die Ausrufung zu liefern.«[411]

Von der Absicht des Alkibiades, mit seinem Olympiasieg im prestigeträchtigen Wagenrennen ein politisches Amt zu erringen, war zuvor bereits die Rede.[412] Doch geht es hier nicht um die Person und ihr

408 Simon 1989, S. 118.

409 Vgl. zur so genannten »Freude an der Vernichtung des Individuums« Nietzsche 1983, S. 642.

410 Zur so genannten *hippotrophia* des Alkibiades, der sieben Wagen ins Rennen geschickt hatte, um sich die größtmöglichen Chancen auf den Sieg zu sichern, siehe weiter oben Anm. 388.

411 Bowra 1960, S. 74. Andere antike Quellen stimmen darin überein, dass die Gespanne des Alkibiades den ersten, zweiten und vierten Platz belegt hätten. Vgl. dazu Mann 2001, S. 104 (Anm. 292).

412 »Er (Alkibiades; F.B.) scheute keine Risiken und erregte deswegen in vielen Dingen Anstoß. Alkibiades nahm dies in Kauf, weil er eine andere Strategie verfolgte als die anderen Adligen. Er strebte nach einer exzessiven Darstellung seines Reichtuns, seines Glücks und seiner Energie und spekulierte darauf, dass solcher Glanz ihn in der Gunst des Volkes so weit steigen

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tyrannenähnliches Verhalten. Von Interesse ist hier vielmehr die Art der Darstellung des Sieges, der als »mühelos« hervorgehoben wird. Dies ist keine Anspielung darauf, dass die Sieger in den hippischen Disziplinen nicht selbst als Wettkämpfer auftreten mussten, denn das war selbstverständlich. Herausgestellt wird die Leichtigkeit des Triumphators, dem es gelungen sei, seine glänzenden Erfolge ohne besondere Anstrengungen (*ponoi*) erringen zu können. Das Motiv des Lobgesangs unterstreicht damit in typischer Weise das außergewöhnliche Charisma des gefeierten Protagonisten, das scheinbar problemlos zu seinem glanzvollen und verschwenderischen Auftreten passte. Während andere Adelsvertreter – wie etwa der ebenfalls im Viergespannrennen 486 v. Chr. in Delphi erfolgreiche athenische Politiker Megakles –, aufgrund ihres exzessiven Lebensstils aus ihren Poleis verbannt wurden, hofften die Athener, vom fragwürdigen Glanz des Alkibiades profitieren zu können. Weder der monetäre Handstreich, der den Agonalsieg in Olympia erst ermöglichte[413], noch seine politischen Ambitionen und Versprechungen zeichneten Alkibiades bereits für eine führende Rolle als Feldherr aus. Erst die Achtung vor dem Sieger, die Alkibiades als Zeichen der Macht für sich und für Athen in Olympia erringen konnte, ermöglichte es ihm, einen Anspruch auf die wichtigste Position im bevorstehenden Krieg zu erheben. Das Epinikienmotiv richtet sich naturgemäß nicht auf die Listen, Intrigen und Entbehrungen, die nötig waren, um den Sieg zu erringen. Stattdessen wird nur »das Schönste« beschworen, »was kein anderer Grieche erreichte«, um die fragwürdige Aura des Agonalsiegers[414] möglichst glanzvoll erscheinen zu lassen. Was aus heutiger Sicht unecht, schwülstig und übertrieben wirkt, diente schon in klassischer Zeit durchaus machtpolitischen Zwecken. Es wäre also verkürzt, würde man die *epinikien* nur hinsichtlich ihrer pathetischen Ausdrucksformen und Stilelemente untersuchen. So wenig der Sieg in Olympia allein göttlich bestimmt war, so wenig war das Loblied auf den Sieger bloß künstlerisch bedeutsam. Im Mythos bereits sind die mächtigen und rationalen Momente kunstvoll miteinander verwoben, und es wäre fatal, sich davon blenden zu lassen.

Dass auch die Poleis von der Ehre und dem Ruhm eines Agonalsiegers profitierten, erklärt sich aus der mythischen Herkunft der politischen

lassen würde, dass er seine politischen Absichten würde durchsetzen können.« Mann 2001, S. 110.

413 Bei Mann findet sich der ergänzende Hinweis zur *hippotrophia*: »Alkibiades hatte im Auftrag eines Mitbürgers den Argivern ein Gespann abgekauft, dieses dann aber unter seinem eigenen Namen in Olympia starten lassen.« Ebda., S. 104.

414 Zu den provokanten Verhaltensweisen sowie zwielichtigen politischen Vorstellungen des Alkibiades, die eher denen eines archaischen Tyrannen als denen eines attischen Bürgers entsprachen, vgl. Seager 1967.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemeinwesen. Nachdem anfänglich, im Zuge der dorischen Eroberungen[415], vereinzelte Dorf- und Stammesgemeinden sich zu Poleis zusammengeschlossen hatten, um sich gegen Landräuber und Piraten zur Wehr setzen zu können, waren auch die nachfolgenden Städtegründungen in der Regel an starke Empfindungen der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit gekoppelt:

> »Die Bildung einer Polis war das große, das entscheidende Erlebnis im ganzen Dasein einer Bevölkerung. Die Lebensweise, auch wo man fortfuhr, die Fluren zu bebauen, wurde aus der ländlichen doch eine vorwiegend städtische; bisher waren es ›Landwirte‹ gewesen, nun, als alles beisammen wohnte, wurden es ›Politiker‹.«[416]

Die eigentlichen Gründungsakte waren bestimmt durch mythische Annahmen und göttliche Zeichen, aus denen die Berechtigung abgeleitet wurde, sich niederzulassen. So bot etwa die notwendige Versorgung einer Stadtbevölkerung mit Trinkwasser Stoff für die Legende, dass die hierfür geeignete Quelle zuvor einer dunklen Macht abgetrotzt werden musste. Ein Grabmal konnte in ähnlicher Weise zum Gründungsmythos einer Stadt werden, indem es Anlass für eine phantastische Erzählung bot[417]; einem imaginären Ungeheuer wurde jährlich eine bestimmte Anzahl junger Männer und Frauen geopfert, um Gefahren von der Stadt abzuwehren usw. Man mag über derartige Geschichten heute die Nase rümpfen, jedoch ist für das Verständnis der griechischen Stadtgesellschaften wichtig, dass die Gründungsmythen im Bewusstsein der Bevölkerung den Grund dafür legten, die eigene Polis als ein »höheres, göttlich mächtiges Wesen«[418] anzuerkennen. Weder die vorhandenen Gebäude, Plätze oder Anlagen noch die zeitgenössischen Bewohner einer Stadt, sondern die Stadt als Ganzes, die bereits vor ihrer erlebten Gegenwart existierte, formte die Haltung und Hingabe ihrer Bewohner. Für seine Polis im Kampf zu sterben, galt als ehrenvoll, da die Städte dauerhaft existierten, wogegen den Menschen ein nur vergleichsweise kurzes Leben beschieden war. Der griechische Stadtstaat war somit mehr als eine bloße Heimat für seine Bewohner. Auch wenn sentimentale Gefühle die

415 Ähnlich wie die panhellenischen Kultfeste in verharmlosender Weise regelmäßig als »Spiele« gekennzeichnet werden, gilt auch für die so genannten »dorischen Wanderungen«, dass es sich hierbei um Eroberungsbewegungen beziehungsweise Verdrängungsfeldzüge handelte. Zur Epoche der dorischen Eroberungen siehe weiter oben Anm. 331.

416 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 67.

417 »Herakles, als er seine Rinder durch Italien trieb, hatte den Kroton, welcher ihm Hilfe bringen wollte, nächtlicher Weile für einen Feind gehalten und getötet, darauf aber seinen Irrtum erkannt und gelobt, um dessen Denkmal herum eine gleichnamige Stadt zu bauen.« Ebda.

418 Vgl. ebda., S. 75.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Haltung eines Einzelnen bestimmen mochten, so war die Verbindung des Bürgers zu seiner Polis umfassender. Der Stadtstaat erhöhte nicht nur die Überlebenschancen der Bewohner, sondern seine politische Ordnung war darüber hinaus gleichbedeutend mit dem – das Private weitgehend ausschließenden – öffentlichen Leben. Nur so ist zu verstehen, dass die Opferbereitschaft sogar in eine »Opferpflicht des Bürgers gegen die Muttererde« übersetzt werden konnte: »Von dem Individuum wird nicht bloß im Felde und auf Augenblicke, sondern jederzeit die Hingebung der ganzen Existenz verlangt, denn es verdankt dem Ganzen alles«[419].

In einem weiteren Fragment des Lobgesanges von Euripides wird der enge Bezug zur Polis deutlich herausgestellt: »Damit ein Mensch glücklich ist, ist es vor allem nötig, dass seine Stadt berühmt ist.«[420] Zu berücksichtigen ist, dass eine Stadt Aufmerksamkeit und Achtung gewann, wenn ihre Bewohner Ruhm erlangten – früher vor allem auf den Feldern der Kriegsführung und der Agone, später auch auf den Gebieten der Künste, der Philosophie und der Wissenschaft. Der Agonalsieg nutzte allen, mit denen der erfolgreiche Athlet – ethnisch wie auch politisch – verbunden war. Der unterstellte Zusammenhang zwischen dem Glück des Einzelnen und der Berühmtheit des Staatswesens folgt der gleichen Logik, die bereits den Wettkampfsieger als machtvoll und prächtig erscheinen ließ: Je eindrucksvoller die Vorrangstellung ausfiel, desto imposanter waren schließlich auch die zugeschriebenen Vorzüge. Der errungene Ruhm und Glanz erstreckte sich gleichermaßen auf den Sieger wie auf seine Polis, da die Glückseligkeit (*eudaimonia*) des Einzelnen von der Trefflichkeit (*kalos*) des Staatswesens nicht zu trennen war. Neben der Auserwählung durch einen Gott, bedurfte es also auch eines würdigen Staatswesens, um bei den Wettkämpfen triumphieren zu können – wobei im Falle eines Sieges nicht nach Ursache und Wirkung des hierbei unterstellten Zusammenhanges gefragt wurde. So wie die Polis als ein »höheres Naturprodukt« verstanden wurde, die entstand, »damit richtig, glücklich, edel, möglichst nach der Trefflichkeit gelebt werde«[421], so galt der Wettkampfsieger lange Zeit als verkörperter Ausdruck und höchste Emanation der politischen »Staatsallmacht«[422]. Berücksichtigt man zudem, dass die Stadtstaaten ihre jeweiligen Politiken wie Religio-

419 Ebda. S. 74 und S. 75.

420 So die Übersetzung von Bowra 1960, S. 77–78.

421 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 74.

422 Vgl. ebda., S. 77. Dass diese Allmacht der Polis mit dem Mangel an individueller Freiheit einhergeht, liegt nahe: »Im Innern wird sie (die Polis; F.B.) dem Einzelnen höchst furchtbar, sobald er nicht völlig in ihr aufgeht. Ihre Zwangsmittel sind Tod, Atimie und Exil. (...) Kultus, Festkalender, Mythen – Alles dies ist einheimisch; so ist der Staat zugleich eine mit dem Rechte Asebieklagen anzustrengen ausgestattete Kirche, und dieser vereinigten Macht erliegt der Einzelne vollständig.« Ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen auffassten, verbunden mit einer »völligen Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine«[423], dann wird verständlich, welche Bedeutung ein Agonalsieg für das Ganze eines Stadtstaates besaß. Die Zuneigung der Götter, im Sieger für alle sichtbar geworden, richtete sich nach diesem Verständnis in vergleichbarer Weise auch auf die Herkunftspolis, die als »das Höchste«[424] dem einzelnen Protagonisten stets vorgeordnet blieb. Der Agonalsieger galt somit nicht bloß als Einzelkämpfer, sondern er trat vor allem als Exponent und Vertreter seiner Polisgemeinschaft in Erscheinung.

Diese Gemeinschaft erinnert zumindest schwach an den »dionysischen Zauber«[425], sofern Leidenschaft (*thymos*) und Lust (*eros*) im Wettkampf mit der eigenen Herkunft verbunden wurden. Der Polisbezug schien den einzelnen Athleten zu »vergrößern«, da Wille und Kraft nicht nur als individuell, sondern als göttlich und politisch aufgefasst wurden. Mit »politisch« werden nicht etwa nur die bindenden Regungen gegenüber der Heimat angesprochen, sondern gemeint ist hier die mythisch begründete »Polisgemeinschaft«, die dem Einzelnen gegenüber vorgeordnet und unsterblich war und als »die eigentliche Religion der Hellenen«[426] galt. Die Polis war Erzählung (*mythos*), Kraftquelle (*thymos*), Begehren (*eros*) und Glaube (*doxa*) zugleich, die im Agonalsieger ein wiedererkennbares Antlitz erhielt beziehungsweise einen überlegenen Körper bekam.

Als weiteres Charakteristikum der sich etablierenden Stadtstaaten gilt die Sprache (*logos*), sofern sie sich immer stärker von den Einzelphänomenen löste und in philosophischer Absicht auf allgemeine Bedeutungen und Erklärungen zielte:

> »Es scheint, als ob das Griechische die künftige Philosophie schon virtuell in sich enthielte; so unendlich ist seine Schmiegsamkeit an den Gedanken, dessen undurchsichtigste Hülle es ist, vollends aber an den philosophischen Gedanken. (...) Hier ist keine Knechtschaft unter eine bestimmte Terminologie; wo ein Philosoph, eine Schule auf der Schulsprache beharrt, da tritt ein anderer mit Neuem daneben; auch hier waltet lauter Agon.«[427]

Auch wenn Philosophie und Wissenschaft den Bruch mit dem Mythos in Griechenland niemals vollständig vollziehen konnten, der vor allem in den Künsten und Kultfesten fortbestand und gepflegt wurde, bildeten sich ab dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert die ersten wirksamen Lehren über die Ordnung des Weltganzen (*kosmos*). Zwar wurde

423 Vgl. ebda., S. 80. Dies galt wenigstens bis zum einsetzenden Bedeutungswandel der Poleis zur Zeit des Hellenismus.
424 Vgl. ebda., S. 81.
425 Vgl. Nietzsche 1983, S. 650.
426 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 81.
427 Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 277 und S. 279.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die metaphysische Frage nach dem Ursprung aller Dinge (*arche*) von den frühen ionischen Naturphilosophen recht unterschiedlich beantwortet, doch waren sich die wichtigsten Vertreter[428] zumindest in ihrer Ablehnung gegenüber Homer und seiner Götterwelt einig. Nach und nach erweiterten die »Vorsokratiker« das Spektrum ihrer Gedanken und prägten schließlich in nachhaltiger Weise die neubegründeten Disziplinen der Physik, der Ethik und der Dialektik. Doch bevor sich die Städte im ausgehenden fünften und vor allem vierten vorchristlichen Jahrhundert anschickten, sich auch mit den geistigen Zelebritäten ihrer Zeit zu schmücken, kümmerten sie sich früher bereits um eine möglichst planmäßige und vernunftgemäße körperliche Erziehung der Jugend.

So fällt die Gründung der ersten griechischen Gymnasien parallel zum Aufstieg philosophisch-systematischen Denkens in die erste Hälfte des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts. Ihre seither anwachsende Bedeutung gehört zum »unverzichtbaren Bestandteil einer *polis*«[429]. Das Gymnasion wurde schon bald zur wichtigsten Einrichtung, die sich außerhalb der Kultfeste mit Fragen der gymnastischen Ausbildung und »Staatserziehung«[430] befasste. Über die Entstehungsgründe gibt es unterschiedliche Ansichten. Während zunächst militärische Veränderungen angeführt wurden, die eine entsprechende Ausbildung der Krieger erforderten[431], spricht inzwischen einiges dafür, dass eher die allgemeine Verbreitung des Athletismus sowie der Aufschwung der panhellenischen Agone zu Beginn des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts die Anlage von Übungsstätten in zahlreichen Stadtstaaten begünstigte.[432] Zwar waren die ausgeübten Disziplinen auch geeignet, die Kriegstauglichkeit der Übenden zu erhöhen, jedoch zählten die ausgebildeten athletischen Fähigkeiten insbesondere zu jenen bevorzugten Eigenschaften (*aretai*) des griechischen

428 Vgl. dazu Diels 1906.

429 So Mann 1998, S. 7 (Hervorhebung im Original).

430 So Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 92. »Daneben bestanden als einfache, bescheidenere Anlagen die Palästren, während die Gymnasien immer dem Staat gehörten, der sich an dieser Stelle in die Erziehung einmischte, weil ihm an der gleichmäßigen Einübung der Epheben außerordentlich viel lag.« Ebda., S. 91.

431 Zur Ablösung des homerischen Einzelkämpfers durch die Phalanx der Hopliten, die die Herausbildung eines neuen – gymnastisch disziplinierten und austrainierten – Soldatentypus erforderlich machte, vgl. Delorme 1960, S. 26.

432 »Die chronologische Entwicklung verlief also genau umgekehrt wie von der communis opinio der Forschung postuliert. Der Aspekt des ›Wehrsports‹ (*sic*) wurde nicht im Laufe der Zeit zurückgedrängt, sondern gewann erst im bereits entwickelten Gymnasion an Bedeutung. In der Archaik spielte er jedenfalls keine Rolle: das griechische Gymnasion wurde nicht als Kaserne konzipiert!« Vgl. Mann 1998, S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Adels, die ihn vom gemeinen Volk (*demos*) unterschied. Neben Reichtum und Schönheit zeichneten sich die Vertreter des höheren Standes vor allem dadurch aus, dass sie die besten körperlichen und geistigen Eigenschaften (*kalokagathia*) besaßen und diese in athletischen wie in rhetorischen Wettkämpfen gleichermaßen behaupten konnten. Berücksichtigt man, dass es keine geburtsrechtlich gesicherten Standesschranken gab, so wird deutlich, dass systematische Übungen erforderlich waren, um entscheidende Distinktionsmerkmale – wie ein überzeugendes Auftreten, eine verständliche Ausdrucksweise, proportionierte Körperformen, anmutige Bewegungen, aufwendige Haartrachten etc. –, ausbilden und kultivieren zu können. Die frühen Gymnasien, die zunächst noch nicht aus festen baulichen Anordnungen, sondern aus lose zusammengestellten Übungsanlagen[433] bestanden, dienten zu Beginn vor allem der Ausbildung und Demonstration körperlicher Fertigkeiten. Hiervon zeugen zahlreiche archäologische Funde, wie die freien rechteckigen Plätze als Austragungsorte für Kampfdisziplinen (*palaistra*), Bahnen für Wettläufe (*dromos*), Umkleidebaracken, Brunnen, Altäre sowie in klassischer Zeit auch überdachte Wandelhallen, Unterrichts- und Warteräume, Kammern zur Aufbewahrung von Gerätschaften, Wasserbecken, Abwasserkanäle und ähnliches. Je reicher die Zuwendungen vonseiten eines städtischen Staatswesens oder von großzügigen Gönnern ausfielen, desto aufwendiger konnten die Gymnasien ausgestattet werden. Im Zuge der Demokratisierungsprozesse im fünften vorchristlichen Jahrhundert wurde der exklusive Charakter der Gymnasien zunehmend aufgelöst, so dass auch der *demos* die Einrichtungen nutzte, weshalb einzelne Aristokraten sich veranlasst sahen, ihre Privilegien durch Gründung privater Gymnasien zu schützen. Dass diese Übungsstätten zu keiner Zeit ausschließlich athletische Übungsstätten waren, sondern ebenso Orte der Muße (*schole*), der Bildung (*paideia*), des Begehrens sowie der Lust (*aphrodisia*), erklärt ihre allgemeine Anziehungskraft.

Vor allem für die klassische Zeit ist festzuhalten, dass die Gymnasien zu einem »Hauptmittelpunkt des griechischen Lebens«[434] wurden. In Athen gehörte dazu die Akademie des Platon sowie das dem Gott Apollon geweihte Lykeion. Eine dritte Einrichtung, das Kynosarges, war den »unechten« athenischen Bürgern vorbehalten, die aus so genannten Mischehen mit Fremden hervorgegangen waren. In den Einrichtungen wurden außer den Knaben und Jünglingen auch die erwachsenen Athleten der Stadt in den bekannten Disziplinen geschult. Doch stand es grundsätzlich jedem Athener frei, sich im Ringen, Wettlauf, Sprung, Speer- und Diskuswurf (*pentathlon*) zu üben oder sich im Faust- und Allkampf ausbilden zu lassen.

433 Gymnasien als Steinbauten sind erst ab dem vierten vorchristlichen Jahrhundert nachweisbar.

434 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 91.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Das Erziehungssystem war von Wettkämpfen durchsetzt. Frei geborene griechische Kinder gingen zur Schule und lernten dort lesen, schreiben, singen, Homer auslegen; im Gymnasium hörten sie Rhetorik- und manchmal Philosophievorlesungen, die die Pausen zwischen ihren Athletikstunden füllten.«[435]

Überliefert und bekannt geworden sind diese Einrichtungen vor allem als Bildungsorte. Die Akademie ging als Philosophenschule Platons in die Geschichte ein; die Schule des Aristoteles wurde nach der Wandelhalle (*peripatos*) auf dem Gelände des Lykeion benannt und Antisthenes, Schüler des Sokrates und Begründer der kynischen Philosophie, steht stilbildend für das Kynosarges. Es ist jedoch daran zu erinnern, dass die gymnastische Ausbildung der eigentliche Anlass für die Gründung dieser öffentlichen Einrichtungen gewesen war. So oblag es etwa noch zur Zeit des Peloponnesischen Krieges den vom Staat als Leiter eingesetzten Gymnasiarchen, unliebsame Philosophen, Sophisten und Rhetoren aus den Gymnasien zu entfernen, wenn sie der Auffassung waren, dass der intellektuelle Einfluss sich nachteilig auf die Jugend auswirkte. Doch abgesehen von wechselnden Einflussnahmen und Machtverhältnissen innerhalb einzelner Poleis gilt, dass die Gymnastik im Sinne des aristokratischen Ideals der *kalokagathia* ein hohes öffentliches Gut darstellte und von der Arbeit des Volkes zu unterscheiden war. Die gymnastische Ausbildung war Angelegenheit »aller Bürger«, das heißt ein öffentliches Anliegen, wovon etwa jene Städte zeugen, in denen keiner in die Bürgerschaft aufgenommen werden durfte, »bevor er die betreffenden Übungen durchgemacht«[436] hatte. Stadtstaat und Gesellschaft waren noch nicht getrennt, so dass in den Gymnasien nicht einfach öffentliche Erziehungsaufgaben erfüllt wurden, sondern umgekehrt wurde öffentliches Leben hier praktiziert beziehungsweise hergestellt. Der Preis dafür bestand darin, dass der Einzelne sich den Einflüssen der politischen Gemeinschaft nicht entziehen konnte, so dass der aristokratisch-agonale Lebensstil schließlich auch für den *demos* immer verbindlicher wurde. Zwar konnten die Vollbürger in der attischen Demokratie über ihre Geschicke weitgehend selbst entscheiden; dies beinhaltete jedoch auch das »Recht der Kontrolle aller über alle«[437].

Die Polis im fünften vorchristlichen Jahrhundert war weit mehr als ein bloßer Ort auf der Landkarte; sie war für ihre Bewohner der Ort, »an dem die Menschen zu einer Einheit verschmolzen«[438]. Neben den Tempeln als Orten religiöser Kulte und Feste, den Marktplätzen als Orten des Austausches und der Zerstreuungen gehörten die Gymnasien zu den

435 Veyne 1996, S. 49.
436 Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 92.
437 Veyne 1996, S. 51.
438 So Sennett 1997, S. 49 in seinen Ausführungen über Perikles' Athen.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

öffentlichen Orten der Stadt, die der Ausbildung und Weitergabe edler Eigenschaften gewidmet waren. Doch handelte es sich hierbei nicht um eine akademische Aufgabenstellung etwa im Sinne der aristotelischen »Tugendlehre«, die zwischen den zu unterscheidenden Seelenkräften der Vernunft und des Begehrens zu vermitteln trachtete[439], sondern im Gymnasion wurden die erstrebenswerten Haltungen und Einstellungen praktisch eingeübt. Die heranwachsenden Knaben und Epheben waren bei der Ausübung ihrer Übungen nackt (*gymnoi*), wie zahlreiche Quellen bezeugen.[440] Hervorgehoben wurde dadurch der wesentliche Aspekt der Erziehungsarbeit, die den Körper der Heranwachsenden als Teil und Besitz der Polisgemeinschaft begriff. Der nackte Körper war nicht nur sichtbares Zeichen ausgebildeter Kraft und Schönheit, sondern zugleich den prüfenden Blicken der Knabenerzieher (*paidotribes*) sowie der Zuschauer ausgeliefert. »Im Gymnasion lernte ein Junge, wie er seinen Körper zu gebrauchen hatte, damit er auf ehrenvolle Weise selbst begehren und begehrt werden konnte.«[441]

Die Blicke der Öffentlichkeit waren durch unterschiedliche Interessen bestimmt. Von einzelnen Philosophen und Sophisten ist bekannt, dass sie die Gymnasien und Palästren besuchten, um Schüler für ihre Akademien zu gewinnen.[442] Als Orte des Begehrens und der Lust waren die Gymnasien zugleich Schulen der Erotik, die allerdings nicht im raschen Ausleben sexueller Freiheiten sich erschöpften, sondern Formen des Maßes und der Enthaltsamkeit ausprägten, die der Sorge um die »Männlichkeit des Heranwachsenden und seiner künftigen Stellung als freier Mann«[443] entsprachen. Zu dieser Sorge gehörte, dass der ältere Liebhaber (*erastes*) den Jüngeren (*eromenos*) umwarb, indem er ihn bei seinen Übungen beobachtete, umschmeichelte, beschenkte und ihm dadurch die Wertschätzung eines freien Mannes entgegenbrachte. Der auf diese Weise Umworbene wurde sich dadurch seiner besonderen Stellung bewusst

439 Vgl. Aristoteles 1983, *Nikomachisches Ethik*, I. Buch, 3. Kap., 1095 b–1096 a.

440 Sennett verweist in diesem Zusammenhang auf eine moderne Übersetzung von Aristophanes' *Wolken*, in der das idyllische Leben »schöngliedriger Knaben« in den Gymnasien »dem klugen Palaver der bleichen, schmächtigen, gebildeten *habitués* der Agora« entgegengesetzt wird. Vgl. Sennett 1997, S. 57 (Hervorhebung im Original).

441 Ebda., S. 59.

442 Vgl. Jüthner 1965, S. 158.

443 Foucault 1990, S. 317. Der Autor erinnert daran, dass das antike Sexualverhalten weder durch göttliche Vorschriften noch durch religiöse Institutionen oder Gesetzeskodizes geregelt war. Die Ausbildung einer »Sexualethik« erfolgte demgemäß »im Feld der anerkannten Praktiken« – wie der »des Werbens um die Jünglinge« –, die nicht zuletzt an den öffentlichen Orten der Nacktheit ausgebildet wurde. Zu den erotischen Verbindungen und sittlich tolerierten Sexualpraktiken im Gymnasion siehe Sennett 1997, S. 59–63.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und zugleich körperlich in die Lage versetzt, die künftigen Privilegien der »als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit«[444] an sich selbst zu erfahren. Nicht das unmittelbare Ausleben der Lust, sondern die selbstbeherrschte Haltung des *erastes* gegenüber dem im »Machtspiel« noch unfreien *eromenos* kennzeichnet das erotische Verhältnis. Zwar wurde nicht völlige Enthaltsamkeit verlangt[445], jedoch lehrte der Verzicht, dass die Begrenzung der eigenen Freiheit im Akt der Selbstbeherrschung dem älteren Liebhaber das Recht gab, auch über andere zu herrschen. Die Jüngeren wurden auf diese Weise praktisch in die vorherrschende Sexualmoral und Herrschaftsethik eingeführt, deren Privilegien sie auch für sich selbst erstrebten.

Die praktischen Liebeslektionen mögen nicht immer konfliktfrei und befriedigend für die Beteiligten ausgefallen sein. Von den gymnastischen Übungen unterschieden sie sich insbesondere darin, dass die öffentlichen Blicke hier vor allem der Kontrolle und Disziplinierung dienten. Die Knabenerzieher beobachteten die Jungen und Epheben mit »unerbittlicher Strenge, wenn die Regeln nicht entsprechend ausgeführt wurden, und es setzte schmerzhafte Hiebe mit der Gerte oder Peitsche«[446]. Die *paidotribes* kümmerten sich vornehmlich um die »Wohlgestaltung und richtige Ordnung« der Körper, wozu neben dem gymnastischen Unterricht auch die Überwachung des »Gesundheitszustandes der attischen Jugend« gehörte.[447] Auch hier gilt, dass die Praktiken der Einübung dienten, das Leben in geregelter Weise (*diaita*) zu führen. Nicht also sollten die Epheben nur auf die athletischen Agone oder den Kriegsdienst vorbereitet werden, sondern zuvörderst ging es darum, über »die Zucht der Leibordnung auch eine moralische Festigkeit«[448] zu erlangen. Die hierauf bezogenen Maßnahmen richteten sich dementsprechend auf die körperlichen Übungen (*ponoi*), die Speisen (*sitia*) und Getränke (*pota*), die Hygiene (*hygieia*) den Schlaf (*hypnoi*) sowie auf die sexuellen Beziehungen (*aphrodisia*). Die Sorge galt den veränderlichen Zuständen des Körpers, der möglichst so abzurichten war, dass er seine Kräfte bewahrte und steigerte, so dass die Übenden ein herrschaftliches Verhältnis zu sich selbst entwickeln konnten.

> »(I)n dieser *téchne* geht es um die Möglichkeit, sich selber als Herr-Subjekt seines Verhaltens zu konstituieren, das heißt, sich – wie der Arzt

444 Foucault 1990, S. 318.

445 »Der öffentliche Raum des Gymnasions war nicht Schauplatz für Sex. Hier wurden Kontakte geknüpft; wenn zwei Männer sich füreinander interessierten, zogen sie sich in den Schutz der das Gymnasion umgebenden Gärten zurück oder trafen sich später am Abend in der Stadt.« Sennett 1997, S. 60.

446 Jüthner 1965, S. 169.

447 Vgl. ebda., S. 161–197.

448 Vgl. Foucault 1990, S. 134.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> gegenüber der Krankheit, der Steuermann zwischen den Klippen oder der Politiker im Verhältnis zur Polis – zum geschickten und klugen Führer seiner selbst zu machen, der das Maß und den Augenblick abschätzen kann.«[449]

Selbst als die Athleten aufgrund ihres Spezialistentums und ihrer ganzen »Spartanerei«[450] schon in Misskredit geraten waren, hielt man an der gymnastischen Ausbildung fest. Sie wurde sogar intensiviert und galt in vielen Poleis als Garant für die Tradierung aristokratischer Tugenden und Lebensformen. Allerdings gab es auch hier kritische Stimmen, die vor Übertreibungen warnten. Bei Aristoteles etwa findet sich der Hinweis, dass die »Lakonen« die jungen Leute durch überharte Anstrengungen und Entbehrungen »fast zu Tieren«[451] ausgebildet hätten, womit das Ideal der *kalokagathia* gerade verfehlt würde:

> »So falle denn dem Schönen, nicht dem tierisch Wilden die erste Rolle zu! Nicht der Wolf oder sonst ein wildes Tier mag einen schönen Kampf bestehen, sondern vielmehr der brave Mann. Die aber in der Erziehung ihrer Söhne auf Leibesübung und kriegerische Ausbildung ein übermäßiges Gewicht legen, um sie im Notwendigen unerzogen zu lassen, machen sie in Wahrheit zu Banausen, zu handwerksmäßigen Menschen.«[452]

Das Banausentum steht für Aristoteles vollends im Gegensatz zur *paideia*. Erstrebt wurde eine möglichst harmonische Ausbildung individueller Anlagen und Kräfte, sofern sie frei genossen werden konnten und nicht zum Bereich des Notwendigen und Nützlichen gehörten. Während diese Form der Bildung den Aristokraten kennzeichnete, dessen Reichtum und Vornehmheit ihn von der Welt der Mühsal und Arbeit (*ponos*) abhob, zählten für Aristoteles das Spezialistentum der Athleten ebenso wie die einseitige Ausbildung der Epheben zum künftigen Kriegs- oder Handwerksdienst zum Banausentum. Die Erziehung zu Brauchbarkeit und Nützlichkeit widersprach dem aristokratischen Ideal der Vollkommenheit; ihr haftete etwas Demokratisches an und sie gehörte dementsprechend zum Bereich niederer Abkunft. Das aristokratische Bildungsideal wirkte dagegen auch dann noch nach, als bedeutende demokratische Staatswesen längst verwirklicht waren und die panhellenischen Agone ihre überragende Bedeutung als heroische Schaukämpfe eingebüßt hatten, da andere Zelebritäten auf die Bühne strebten.

Ganz im Sinne der in den Gymnasien zu vermittelnden »edlen Kultur« war also darauf zu achten, dass jede Form der Übertreibung und Einseitigkeit vermieden wurde, und es finden sich dementsprechend zahlreiche Quellen mit genauen Anweisungen, wie die Erziehung der

449 Ebda., S. 178.
450 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VIII., S. 370.
451 Vgl. Aristoteles *Politik*, VIII. Buch, 4. Kap., 1338 b.
452 Vgl. ebda. sowie weiter oben Anm. 77.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epheben auszugestalten sei.[453] Für den hier verfolgten Zusammenhang ist entscheidend, dass die künftigen »Herr-Subjekte«[454] ihre keineswegs natürliche, sondern erst auszubildende Überlegenheit in aufwendigen Übungen und langwierigen Prozeduren verfeinern mussten, wobei der Einsatz von offensichtlichen Zwangsmitteln, wie »Peitsche«, »Stock« und »Rute«[455], zur Einübung und Aufrechterhaltung der Disziplin nur Ausschnitte wiedergibt. Auch die unterschiedlichen Blickregime der Paidotriben, Zuschauer und Liebhaber, die darauf abzielten, die Körper und Bewegungen der Zöglinge in eine gewünschte Ordnung und Haltung zu bringen, dienten ebenfalls der Ausbildung eines adligen Selbst- und Herrschaftsverständnisses.[456] Das Aufkommen des Berufsstandes der *gymnastes* ab dem fünften vorchristlichen Jahrhundert bedeutet einen weiteren Entwicklungsschritt in diese Richtung. Über die genaue Abgrenzung der *paidotribes* von den *gymnastes* besteht keine Einigkeit, da es widersprüchliche Angaben über deren Tätigkeiten gibt. Zustimmung findet jedoch die Auffassung, dass die Paidotriben vor allem für die praktische Ausbildung der Epheben zuständig waren, während die Gymnasten darüber hinaus hygienische, diätetische und heilkundliche Kenntnisse in den Übungskanon einfließen ließen. Sie waren weder Arzt noch Lehrer, sondern die Anwendung und Umsetzung ärztlicher Kenntnisse im Rahmen pädagogisch-praktischer Übungen kennzeichnet die Tätigkeit des Gymnasten. »Sie (die Gymnastik; F.B.) schließt die Paidotribik, das ist die praktische Kenntnis der Leibesübungen, ein, überragt sie aber durch ihren Anteil an der Heilkunst, der in der Beherrschung und Anwendung aller hygienischen Mittel besteht«[457].

Auch wenn diätetische Kenntnisse und hygienische Mittel anfänglich noch unsystematisch und sporadisch in die Erziehungsarbeit eingeflossen sein mögen, wurde dadurch gleichwohl der Weg für eine zunehmend

453 Aristoteles etwa führt dazu aus: »Dass man also Gymnastik üben soll und wie, darüber sind wir jetzt einverstanden. Bis zur Mannbarkeit sind nur leichtere Übungen vorzunehmen und Zwangsdiät und Zwangsanstrengungen fernzuhalten, damit dem Wachstum kein Hindernis bereitet werde. (...) Wenn die jungen Leute aber von der Mannbarkeit ab drei Jahre lang mit den anderen Fächern beschäftigt worden sind, dann mag man das folgende Alter füglich auch zu größeren Anstrengungen und Zwangsdiät heranziehen.« Aristoteles *Politik*, VIII. Buch, 4. Kap., 1338 b–1339 a.

454 Siehe dazu weiter oben Anm. 449.

455 Vgl. Jüthner 1965, S. 176–179. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 446.

456 Siehe dazu weiter oben Anm. 444.

457 Jüthner 1965, S. 17. Auf die weitere Gruppe der so genannten »Einsalber« (*aleiptes*) und Heilkünstler (*iatraleiptes*) wird hier nicht näher eingegangen. Zu den Auseinandersetzungen zwischen Aleipten, Iatraleipten und Gymnasten mit den Ärzten ihrer Zeit, vgl. Krause 1841, S. 629.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fester geknüpfte Verbindung zwischen dem einerseits praktischen Können (*techne*) und andererseits heilkundlichem Wissen (*logos*) bereitet. Während der Begriff »Gymnastik« heute vor allem die praktischen Übungen des Körpers meint und vielleicht noch ihre gesundheitlichen Wirkungen einbezieht, zielte die antike Verwendung bereits allgemeiner auf »etwas Abstraktes«, das »ein Können und Wissen«[458] einbezog. Vor dem Hintergrund, dass genaue Abgrenzungen zwischen Paidotriben, Gymnasten, Alpeiten und anderen mit der Körpererziehung an Gymnasien befassten Personen aufgrund unterschiedlicher Kompetenzzuschreibungen in den antiken Quellen[459] kaum möglich sind, kann zumindest festgehalten werden, dass die Gymnastik als praktisch relevantes Wissen über Gesetze und Funktionen des Körpers nicht nur für die Wettkampfvorbereitung der Athleten, sondern auch von Laien zur Verbesserung ihrer Natur und Lebensführung in Anspruch genommen wurde. Ähnlich wie man die Epheben praktisch anleitete, ein herrschaftliches Verhältnis zu sich selbst auszubilden, das neben der Ordnung des Körpers auch die politische Machtstruktur betraf, in der die künftigen Herrscher ihren Platz einnehmen sollten, bewirkte die Ausbreitung und Öffnung der Gymnasien in den Poleis, dass der aristokratische Kampf gegen die niederen Mächte allgemeine Bedeutung erlangte. Um sich im Sinne des Ideals der *kalokagathia* als »tugendhaftes und mäßigendes Subjekt zu konstituieren«, musste »das Individuum ein Verhältnis zu sich herstellen, das zum Typ ›Herrschaft/Gehorsam‹, ›Befehl/Unterwerfung‹, ›Meisterung/Gelehrigkeit‹«[460] gehörte. Und da es hierbei nicht nur um die Ausbildung eines souveränen Umgangs mit personalen Begierden und Lüsten ging[461], sondern gleichermaßen um die Durchsetzung annehmbarer Praktiken und Wissensformen im politischen Kontext der Stadtstaaten, erweist sich der erzieherische Umgang mit dem Körper im griechischen Gymnasion rückblickend als Herrschaftstechnologie, die darauf angelegt war, den »Bruch mit dem Mythos«[462] zu vollenden.

458 Vgl. Jüthner 1965, S. 17. Der Autor erklärt das heutige Begriffsverständnis folgendermaßen: »Als aber der ›Groß- und Erzvater der deutschen Turnkunst‹ Guts Muths 1793 den durch den Humanismus bekannt gewordenen griechischen Ausdruck benützend, eine ›Gymnastik für die Jugend‹ herausgab, bezeichnete er damit sein System von Körperübungen, d. h. des praktischen Turnens, und seitdem bedeutet ›Gymnastik‹ im archäologischen und sportlichen Schrifttum stets eine körperliche Betätigung, also das, was die Griechen Gymnasion nannten.« Ebda., S. 17–18.

459 Einen Überblick zur komplexen Quellenlage gibt Jüthner 1965, S. 15 (Anm. 20).

460 Vgl. Foucault 1990, S. 94.

461 Foucault spricht in diesem Zusammenhang von der »›heautokratischen‹ Struktur des Subjekts in der moralischen Praktik der Lüste«. Vgl. ebda.

462 Siehe dazu weiter oben Anm. 5.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Mysterienspiele

In Platons *Symposion* berichtet Sokrates in seinem Lobgesang auf den mythischen Gott Eros, wie er von der weisen Priesterin Diotima in die Geheimnisse der Liebe eingeweiht eingeweiht worden sei: »Ich, fuhr sie fort, werde dir Kunde geben und an gutem Willen soll es dabei nicht fehlen. Versuche du nur zu folgen, sofern du es vermagst.«[463] Der Philosoph, der nicht in eigenem Namen sprechen möchte, tritt hier mit vorgeblicher Bescheidenheit hinter die Priesterin zurück, die Sokrates so zu überzeugen weiß, dass er nichts weiter zu ergänzen braucht. Auf diese Weise gelingt es ihm, sich gleichsam hinter ihren Worten vor den körperlichen Begehrlichkeiten seiner Verehrer zu schützen. Doch nicht darum soll es hier gehen. Wichtiger ist stattdessen der Hinweis auf die »Geheimnisse« (*mysteria*), die dem Philosophen ausgerechnet von einer Priesterin geoffenbart werden. Bei kultischen Feiern und religiösen Opferhandlungen war es durchaus üblich, ein *mysterion* zu verehren, über das nicht gesprochen werden durfte, um den Vorrang des Göttlichen und die damit verbundene Furcht vor dem Rätselhaften (*phrike*) zu bewahren.[464] Dass nun der Philosoph ebenfalls auf ein solches Geheimnis sich bezieht und dieses mit priesterlich ermächtigter Stimme aufdeckt, verbindet in geschickter Weise die hohe Anerkennung des Aufzuklärenden mit der eigenen Aufklärungsabsicht. Das Rätselhafte wird entzaubert, ohne seine angenommene Größe einzubüßen. Indem er sich der Worte der Priesterin bedient, »wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer«[465].

Doch schon vor dem philosophischen »Bruch mit dem Mythos«[466], der sich vor allem dann auf die göttlichen Geheimnisse berief, wenn die eigene Abkehr vom Numinosen möglichst strahlend erscheinen sollte, spielten die *mysteria* im Leben der Griechen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Auch jenseits Ehrfurcht gebietender Opferhandlungen, durch welche die Größe der Götter befestigt wurde, war das Alltagsleben durchzogen von unhinterfragten Konventionen und Traditionen, die das Zusammenleben stillschweigend regelten. Ihre stabilisierende Wirkung gründete dabei weniger auf Angst und Ehrfurcht, sondern darauf, dass die ihnen entsprechenden Praktiken schlüssig und mit den jeweiligen sozialen Erfordernissen vereinbar waren. Um »Mysterienspiele« handelte

463 Platon 1993 b, *Gastmahl*, 210 a.

464 Bei Rudolf Otto wird diese Furcht als Grunderlebnis der Religion gefasst und mit dem lateinischen Begriff *mysterium tremendum* treffend bezeichnet. Vgl. dazu Otto 1920, S. 13–27.

465 So Nietzsche im Blick auf den »Dämonion des Sokrates«. Vgl. Nietzsche 1983, S. 632–633.

466 Siehe dazu weiter oben Anm. 5 sowie Anm. 462.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es sich deshalb, weil die meisten Abläufe und Routinen der stillschweigenden Zustimmung und nicht der philosophisch-diskursiven Verständigung bedurften. Die sozialen Abstimmungen zwischen den Beteiligten wurden durch ein »geheimes Einverständnis« ermöglicht, das durch eingeübte Körperhaltungen und aufeinander abgestimmte Praktiken hergestellt wurde, »die aufgrund der in ihnen gespeicherten Erfahrungsspuren Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzen können«[467]. Das auf diese Weise erzeugte Einverständnis war um so fester und besser gegen mögliche Einwände geschützt, je größer der Glaube[468] an die Kräfte seiner praktischen Hervorbringung ausfiel.

Am Beispiel (a) der festlichen Dichtung einerseits sowie (b) des spielerischen Zeitvertreibs andererseits lässt sich zeigen, wie im Zuge der allmählichen Etablierung der Polisgemeinschaften vergleichbare Formationen ausgebildet wurden, die die Praktiken der griechischen Oberschicht maßgeblich bestimmten. Ähnlich wie die Ausbildung an griechischen Gymnasien seit der ersten Hälfte des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts eine allmähliche Bändigung des adligen Konfliktverhaltens bewirkte, zeigt der Blick auf die Entwicklung der Dichtkunst sowie populärer Spielpraktiken, dass auch hier mäßigende Formen, Regeln und Symbole langsam die Oberhand gewannen. Als Grund hierfür ist anzunehmen, dass parallel zur Etablierung staatlicher Strukturen – wie der Schaffung von Ämtern, Institutionen und Rechtsnormen – die Bürgergemeinschaft als erweiterter Handlungsrahmen auf der Ebene der Poleis neben die traditionelle Hofgemeinschaft (*oikos*) trat. Auch wenn innerhalb dieses Rahmens längst nicht alle Konflikte mithilfe von Schiedssprüchen und Rechtsnormen beigelegt werden konnten, sondern nach wie vor gewaltsam ausgetragen wurden, hatte die immer stärkere Einbindung des Adels in die Polisgemeinschaft dennoch Auswirkungen auf das Konkurrenzverhalten innerhalb der griechischen Oberschicht. Die Ausweitung gegenseitiger Abhängigkeiten und Verbindlichkeiten erforderte geradezu die Begrenzung individueller Machtpotenziale zugunsten der in Rücksicht auf die Bürgerschaft geprägten Rechtsnormen, die »den zentralen Aspekt der Herausbildung von Staatlichkeit in Griechenland«[469] darstellten. Doch bevor es dazu kam, waren einige Veränderungen zu durchlaufen, die hier exemplarisch aufgezeigt werden sollen.

(a) Dichtende Sänger und Beschwörer (*aoidoi*) gab es schon in vorhomerischer Zeit. Sie zogen als Wandersänger umher oder standen im Dienst bedeutender Herrscher, wie etwa Phemios, der am Hofe des

467 Vgl. Bourdieu 2001, S. 127 und S. 185.
468 Zur »*illusio*« als Form der »stillschweigenden Unterwerfung« vgl. ebda., S. 128.
469 Vgl. Mann 1998, S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Odysseus beschäftigt war, »den Göttern dahier und den Sterblichen«[470] zu singen. Sie galten nicht selten als gottbegnadet, und vor allem blinde Sänger standen in dem Ruf, ihre Kunst für den Preis ihres Augenlichts von den höheren Mächten geschenkt bekommen zu haben. Mit der allmählichen Ausbildung einer alphabetischen Schriftkultur ab der zweiten Hälfte des achten vorchristlichen Jahrhunderts traten zunehmend so genannte Rhapsoden (*rhapsoidoi*) in Erscheinung, die öffentlich auftraten und vornehmlich aus den Werken des Homer und Hesiod ausgewählte Passagen rezitierten. Auch wenn die Rhapsoden im Unterschied zu den Aöden keine eigenen Werke verfassten, wurden durch sie die epischen Gesänge der großen Dichter tradiert und dadurch zum kulturellen Gemeingut. Folgt man Jacob Burckhardt, so waren es die Sänger und Rhapsoden, »welche Glauben und Mythos, wenn nicht geschaffen, so doch erst in die große harmonische Form gebracht und ausgeglichen und so eine großartige und freie Herrschaft über die ganze Phantasie der Nation ausgeübt haben«[471]. Da es öffentliche Bibliotheken noch nicht gab und Bücher ein seltenes und zudem teures Gut waren, folgte man den Rezitationen der Rhapsoden, die an öffentlichen Orten ihre Kunst darboten und etwa bei Festen und Gelagen auftraten oder bei den panhellenischen Kultfeiern vor großem Publikum miteinander wetteiferten. Bereits das klassische Versmaß der epischen Dichtung (*hexametron*) lässt darauf schließen, dass die Rhapsoden in ihrem Vortrag musikalisch von Saiteninstrumenten oder Flöten begleitet wurden, wodurch insbesondere Laien und Kindern der Zugang erleichtert wurde. In jedem Fall wurde der mythische Stoff durch die Rhapsoden über Jahrhunderte bewahrt – und zwar auch dann noch, als mit dem lyrischen Chorgesang und der später daraus hervorgegangenen Tragödiendichtung »das Drama über die Welt gekommen ist«[472]. Die epischen Gesänge der *Ilias* und *Odyssee* waren über Jahrhunderte »das Hauptbildungsmittel der Nation von Jugend an«[473], und viel spricht dafür, dass einzelne Verse von den Kindern und Jugendlichen früh aufgegriffen und bei passender Gelegenheit

470 Homer 1962, *Odyssee*, S. 311 (XXII. Gesang, 346).

471 Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 66.

472 Vgl. ebda., S. 103. An anderer Stelle wird die Wirkung der epischen Dichtung Homers folgendermaßen beschrieben: »Und nun ist Homer für die Griechen die Urkunde der göttlichen und menschlichen Dinge im weitesten Umfange, ihr Religionskodex, ihr Kriegslehrer, ihre alte Geschichte, an welche noch spät alle Geschichte anknüpft, wie auch alle Geographie an ihn zu appellieren pflegt; er ist für sie weit mehr, als vorgeschriebener, patentierter Tempelgesang je hätte sein können. Bis zu den späten Literaten der Kaiserzeit, ja bis tief in die byzantinische Zeit herab reicht eine beständige kritische, ästhetische, antiquarische, linguistische Beschäftigung mit ihm.« Ebda., S. 91.

473 Ebda., S. 90.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verwendet wurden, um das jeweils Gesagte oder Gewollte mit traditionellen Bezügen zu veredeln. Hierfür bot der Stoff der Mythen, die allgemein bekannt und anerkannt waren, zahlreiche Anknüpfungspunkte, so dass eine Kontextualisierung der jeweiligen Sprechabsichten im Rekurs auf passende Passagen der großen Epen leicht möglich war. Doch neben den sporadischen Bezügen auf bestimmte Abenteuer, Götter und Heroen, dienten namentlich die kriegerischen Verse auch der Einstimmung der griechischen Jugend auf künftige Kriege und gewalttätige Auseinandersetzungen, die in den Epen mit großem Pathos besungen werden. In diesem Zusammenhang diente die Rhapsodie der Vorbereitung auf bevorstehende Konflikte, die von den Protagonisten der Mythen größtenteils mit Mut und Tatkraft angenommen wurden und dadurch zum Vorbild der nachwachsenden Helden avancierten. Wer zu rezitieren wusste, wie Achaier und Trojaner *thymotisch* beseelt ihre Kämpfe bis zum Äußersten führten und sich edelmütig ihrem Schicksal beugten, oder wie Odysseus seine Abenteuer bewältigte, um sich schließlich an den Freiern zu rächen, dem fiel es offensichtlich leichter, die dauernden Kämpfe zum Wohle der Polis sowie ihrer Götter zu bestehen. Zwar ist nicht bekannt, ob auch im Rahmen der militärischen Ausbildung[474] tatsächlich ausgewählte Passagen der *Ilias* oder der *Odyssee* vorgetragen wurden; doch angesichts der großen Bedeutung und Verbreitung der homerischen Dichtung erscheint dies zumindest wahrscheinlich.

Neben den höheren Formen der Lyrik, die durch Aöden und Rhapsoden verbreitet wurde, findet man seit dem siebten vorchristlichen Jahrhundert vielgestaltige populäre Poesien, die in Verbindung mit Musik und Tanz bei öffentlichen und privaten Gelegenheiten aufgeführt wurden. In Strophen ausgearbeitet und mit eingängigen Melodien unterlegt, knüpfte diese Tradition an den alten Volksgesang an und mündete schließlich in die »zwei Hauptrichtungen« der »dorischen Lyrik des Chorgesanges« und der »äolischen individuellen Lyrik«[475]. Für das hier verfolgte Anliegen ist vor allem der Chorgesang bedeutsam, da dieser eine große öffentliche Wirkung erzeugte und die Entwicklung des griechischen Theaters maßgeblich beeinflusste. Es gab vielfältige Anlässe, bei denen Chöre auftraten, so dass viele Poleis die Chorregie als »eine wichtige Pflicht der Bürger«[476] ansahen. Feste zu Ehren bestimmter Götter und Heroen, Feiern zur Ehren verdienstvoller Bürger und Agonalsieger,

474 Vgl. zu den Kriegsübungen im Rahmen einer zweijährigen Ausbildung, die von den jungen Männern (*epheboi*) in Athen vor Aufnahme in die Bürgerschaft zu durchlaufen war, Mann 2013, S. 12.

475 Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 171 (im Original teilweise hervorgehoben).

476 Ebda., S. 175. »Überhaupt hatte jede bedeutendere Stadt, besonders im dorischen Peloponnes, ihre Chorlehrer, welche sich die Aufstellung und Einübung von Chören zur Aufgabe des Lebens machten, und so entstanden von

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stadtgründungskulte, Siegesfeiern, Hochzeiten, Begräbnisse – überall traten Chöre zum öffentlichen Lobpreis in Erscheinung. Da die jeweilige Dichtung dem Anlass entsprechend variierte, wurde der jeweils zugrunde gelegte mythische Inhalt mitunter frei interpretiert und regelmäßig mit zeitgenössischen Ereignissen sowie biographischen Besonderheiten verflochten. Dies gilt insbesondere für die Siegeslieder (*epinikia*), über die noch zu sprechen ist. An dieser Stelle ist zunächst auf die Wirkungen des Chorgesanges einzugehen, bei dem Dichtung, Musik und Tanz[477] so miteinander verbunden waren, dass die zuhörende sowie zuschauende Öffentlichkeit das Dargebotene leidenschaftlich miterleben konnte. Da ein Großteil der Chorlyrik zu Ehren des Gottes Dionysos als Wechselgesang zwischen Chor und Vorsänger (*dithyrambos*) vorgetragen wurde, ist davon auszugehen, dass die tanzende Schar (*choros*) ihrem Gesang durch rhythmische Bewegungen einen besonderen Ausdruck verlieh. Selbst ein umfassender künstlicher Strophenaufbau konnte dadurch eingängig veranschaulicht werden, dass der Chor »während der Strophe vorwärts geht, während der Antistrophe diese Bewegung zurückmacht und während der Epode stillsteht«[478]. Ähnlich wie durch die Abstimmung zwischen hexametrischem Versmaß, unterstützender Musikbegleitung und rhythmischem Vortrag selbst anspruchsvolle epische Inhalte in allgemein verständlicher Weise durch Aöden und Rhapsoden zur Aufführung gebracht wurden, gilt auch für den Chorgesang, dass die Öffentlichkeit durch die besondere Art der Aufführung vermutlich nicht nur innerlich in Bewegung versetzt wurde. Dieser Eindruck drängt sich zumindest auf, wenn man den *dithyrambos* als Vorläufer des Chorgesanges begreift, dessen »Charakter von jeher jauchzende Lust und wilde Trauer gewesen war«[479]. Die ergreifende Darbietung von Dichtung, Musik und Tanz wird von der Öffentlichkeit kaum regungslos wahrgenommen worden sein, sondern es spricht einiges dafür, dass auch das Publikum bei den entsprechenden kultischen Anlässen erst durch die körperlichen Bewegungen gleichermaßen innerlich in Bewegung versetzt wurde.

Es ist wichtig daran zu erinnern, dass die frühen Formen der chorischen Lyrik »etwas Narkotisches« an sich hatten und nicht selten eine »wahre Herberge aller Trivialität«[480] darstellten. Neben ausgewiesenen

all den genannten Gattungen neben den alten, einfachen und populären Formen, die sich auch noch erhielten, reiche Kunstformen.« Ebda.

477 Burckhardt erinnert in diesem Zusammenhang mit Recht daran, dass wir von Dichtung, Musik und Tanz »nur die Dichtung, nur das Drittelphänomen übrig« haben, und »oft scheint es uns, das Wort habe sich unbillig fügen müssen und wir hätten nicht das *beste* Drittel«. Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

478 Ebda., S. 171.

479 So Burckhardt im Verweis auf Müller; vgl. ebda., S. 177.

480 Ebda., S. 186 und S. 187.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Künstlern, denen es gelang, Sprache, Gesang und Tanz in anspruchsvoller Weise miteinander zu verbinden, gab es auch eine große Zahl von Scharlatanen – Burckhardt nennt sie »ein Gezücht von Dilettanten«[481] –, die mit übertriebenem Pathos zu verdecken suchten, dass sie ihr Metier nicht beherrschten. Hierzu zählen vor allem Gelegenheitsdichter, die banale Anlässe mit feierlichem Pomp umwirkten, um Eindruck zu machen und reich entlohnt zu werden. Und selbst der Dichter Pindar, dem allgemein große Anerkennung und Wertschätzung entgegengebracht wurde, dient in Aristophanes' Komödie *Die Vögel* gleichwohl als Zerrbild für den dort auftretenden Poeten. Dieser wird als »honigsüßengesangsausströmender eifriger Diener der Musen«[482] persifliert, den man möglichst schnell wieder loswerden möchte. Der Grund hierfür ist darin zu sehen, dass Pindar, dem fraglos Bedeutsames gelungen ist und der für alle Gattungen seiner Schöpfung berühmt war, eben auch als Dichter von Siegesliedern und Lobgesängen (*epinikia*) in Erscheinung trat, die mit Geld und anderen Gaben vergütet wurden, sofern sie im Sinne ihres Auftraggebers ausfielen. Das bedeutet, dass anstelle der bloßen Liebe zum Gesang das Bedürfnis des Geldverdienens immer stärker in den Vordergrund rückte, wofür Pindar ein gutes Beispiel gibt.[483] Auch in Bezug auf die Lobgesänge dieses Poeten ist nicht bekannt, wie genau ihre orchestrale Einbettung ausfiel; verbürgt ist jedoch, dass sie großen Eindruck hervorzurufen vermochten.

Blickt man genauer auf die Triumphlieder zu Ehren der siegreichen Athleten, deren Anfänge bis in das sechste Jahrhundert zurückreichen und deren Blütezeit etwa bis zur Mitte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts andauerte, dann fällt die Parallelität zum Aufschwung der griechischen Agonistik sogleich ins Auge. Überliefert sind einzelne Fragmente aus der Feder des Ibykos sowie umfangreichere Textpassagen der drei großen Epinikiendichter Simonides, Bakchylides und Pindar, wobei letzterer als der Bedeutsamste gilt, da er »im Altertume für alle Gattungen seiner Schöpfungen berühmt war«[484].

481 Vgl. ebda., S. 188.

482 Aristophanes, *Die Vögel*, S. 320 (2. Szene, 905–906).

483 »Der Dichter gehörte aber auch in der Tat zum standesgemäßen Luxus reicher Sieger, er war die große Festperson des damaligen Griechenlands, und seine Gesänge sind die letzte mächtige Exhibition einer Kaste, die damals schon in den meisten Städten die eigentliche Macht der Demokratie überlassen musste.« Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 180. Nebenbei ist es erstaunlich, dass Gumbrecht in seinem Kommentar zum »Lob der Athleten in Pindars Oden« gänzlich außer Acht lässt, dass es sich bei diesen »hochgestimmten Gedichten« nicht zuletzt um entlohnte Auftragsarbeiten handelte. Vgl. Gumbrecht 2005, S. 18.

484 Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 180 (im Original teilweise hervorgehoben). Das Siegeslied des Euripides für den Olympiasieg des Alkibiades im Jahr 416

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da nur die Worte überliefert sind, soll hier auf drei Textfragmente exemplarisch eingegangen werden, um zu zeigen, welche inhaltlichen Akzente in den Epinikien gesetzt wurden. Das erste Beispiel stammt aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert. In dem Epinikion des Bakchylides wird der Fünfkampf-Sieg des Automedes von Phleius mit folgenden Worten besungen:

> »Denn unter den Fünfkämpfern glänzte er, so wie/ die Lichter der Sterne überstrahlt/ die leuchtende Mondsichel in der Vollmondnacht:/ solchermaßen zeigte er in der Griechen weitem Rund/ seine staunenswerte Gestalt,/ als er den kreisrunden Diskos warf,/ und wie seine Hand des schwarzbelaubten Holunders Schaft/ in den steilen Äther hinaufschleuderte,/ begeisterte er zu Jubelrufen die Zuschauer,/ oder als er den blitzschnellen Ringkampf bestanden hatte,/ kehrte er heim zum purpurn wirbelnden Asopos, von dem die Kunde in jedes Land/ dringt, sogar zu den fernen Ufern des Nils./ Sie, die an stark strömender Flut/ des Thermodon wohnen, die lanzenkundigen/ Töchter des rossetreibenden Ares (...)«[485]

Anders als bei Pindar, finden sich in den Siegesgesängen des Bakchylides auch Hinweise auf besondere Merkmale einzelner Wettkämpfe. So erfahren wir, wie Phleius »den kreisrunden Diskos warf«, wobei ein besonderes Augenmerk auf seine Hand gelegt wird, die ihn erst zu seiner Leistung befähigt. Dies erscheint typisch, da die Hand des Siegers nach griechischer Auffassung von den Göttern direkt geleitet war und nicht etwa – biomechanisch – durch die Drehung des Körpers und den dadurch erzeugten Schwung des Wurfarms unterstützt wurde. Die Götter selbst waren beteiligt, so dass es nicht notwendig war, auf weitere Einzelheiten der Wurftechnik einzugehen. Stattdessen wird die Gestalt des Siegers als Ausdruck natürlicher Schönheit sowie göttlicher Erhabenheit gepriesen, die unter den »Jubelrufen der Zuschauer« umso heller erstrahlt. Der beschriebene Jubel als Teil der Inszenierung ehrt somit nicht nur den siegreichen Wettkämpfer, sondern zugleich die ihn begünstigenden höheren Mächte. Dadurch entsteht gleichsam eine Allianz zwischen den im *agon* anwesenden Göttern, Athleten und Zuschauern, die die Szenerie nicht bloß passiv ergänzen, sondern den göttlichen Eingriff kraft ihrer Stimmen deutlich hörbar bekräftigen. Trotz dieser Eingriffe bleibt der Wettkampf selbst äußerst anspruchsvoll und gefährlich (»blitzschneller Ringkampf«), so dass es nicht verwundert, wenn der Siegesruhm bis »zu den fernen Ufern des Nils« hervordringt. Die Anstrengungen und Gefahren bleiben unentbehrlich für den zu

wird nach heutigem Forschungsstand bereits als »›Nachzügler‹« sowie als Abschluss der Epinikiendichtung charakterisiert. Vgl. dazu den Überblick bei Mann 2001, S. 42. Zum Loblied selber siehe weiter oben Anm. 411.

485 Bakchylides 1982, *Die Siegeslieder*, S. 95 (9, 27–44); Entstehungszeit vermutlich 464 v. Chr.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erringenden Ruhm; dadurch markieren sie zugleich den unüberwindbaren Abstand zu den Göttern.

Vor dem Hintergrund ihrer regelmäßigen Wiederholungen prägen die agonalen Auseinandersetzungen das kollektive »kulturelle Gedächtnis«[486], das praktisch hergestellt und aufrechterhalten wird, indem die Jungen die Kämpfe der Älteren fortführen. Im Epinikion wird die kollektive Erinnerung dadurch hervorgehoben, dass die Heimkehr des Athleten »zum purpurnen wirbelnden Asopos« erwähnt wird. Hierbei handelt es sich um einen Fluss westlich von Korinth, der nach dem Flussgott Asopos bezeichnet wurde, dessen Eltern in der Genealogie der Götter eine prominente Stelle einnehmen.[487] Angespielt wird damit auf den Gründungsmythos der Nemeischen Spiele, die in der Nähe des Flusses ausgetragen wurden, nachdem die Nachkommen des gleichnamigen Gottes sich zuvor im Kampf mit den Amazonen (»die lanzenkundigen Töchter des Ares«) auseinandergesetzt hatten. Indem an diese gemeinsame Vorgeschichte erinnert wird, wird der Agonalsieg des Phleius in die traditionelle Reihe großer Kämpfe aufgenommen, die künftigen Athleten zugleich als Mahnung und Anreiz dient.

Das zweite Textbeispiel bezieht sich auf Pindars Lobgesang auf den Sieger im Pankration der Knaben bei den Nemeischen Spielen des Jahres 483 v. Chr. In der zweiten Strophe heißt es:

> »Doch gilt es Wohlstand oder gilt's/ Armes Kraft zu preisen oder/ Eiserner Kämpfe Gewühl, dann fern von hier/ Grabe Einer die Sprünge;/ Regen die Knie sich doch zu raschem Schwunge/ Adler trägt auch über Meer ihr Flug dahin. (...)«[488]

Diese kurze Passage sei hier wiedergegeben, da sie Aufschluss über das Selbstverständnis des Dichters gibt. Nachdem Pindar in den Strophen zuvor den Sieg des noch bartlosen Helden Pytheas aus Aigina gepriesen hatte und in diesem Zusammenhang den Hinweis gab, dass die Familie wegen eines Frevels aus ihrer Heimat vertrieben worden sei, charakterisiert er in den hier genannten Zeilen seine eigene poetische Zugangsweise zum Lobpreis des Siegers. In festliche Stimmung gerät der Dichter, wenn er über den Reichtum eines Aristokraten, die Kraft eines Agonalsiegers oder den Triumph in einem eisernen Waffengang singen kann. Dabei wird er selbst zum Triumphator, der von den Musen getragen und entzückt, die irdische Schwerkraft überwindet. Pindar verwendet hierfür das Bild des Weitspringers, dem sich die Knie »zu raschem Schwunge« regen, und der wie von des Adlers Flügeln unterstützt, leicht und weit davongetragen wird. Es scheint so, als handele nicht mehr der in eine gehobene Stimmung versetzte Dichter, sondern als dichteten die Götter

486 Vgl. ausführlich dazu Assmann 1988.
487 Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 36 und S. 67.
488 Pindar 1860, *Siegesgesänge*, S. 237 (5, 32–37).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selber – darin etwa vergleichbar dem vom göttlichen Zorn Getriebenen, »der das Bewegungszentrum nicht im Subjekt des Rasenden hat«[489]. Doch anders als beim »Zorn des Peleussohnes«, der Rache und Vernichtung bringt, dient das Geschäft des Sängers dazu, das Böse und das Leid der Welt zu vergessen. Deshalb trägt der Enthusiasmus die in Bewegung versetzten Gedanken, für die Pindar das Bild des Weitspringers wählt, bis »über Meer ihren Flug dahin«. Doch Pindar wäre wohl kein erfolgreicher Dichter geworden, wenn er nicht auch darauf hingewiesen hätte, dass wenigstens »Einer« ihm hierfür eine Sprungbahn graben müsse. Wichtig für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch, dass sich der Lobpreis nicht deshalb eines Bildes aus dem Bereich der Agonistik bedient, weil ein Athlet zu preisen ist, sondern dass die Athletik selber aufgrund ihres hohen kulturellen Stellenwerts verwendet wird, die Arbeit des Sängers zu loben.

Das dritte Beispiel richtet sich auf Pindars achten Olympischen Gesang, mit dem der Dichter im Jahr 460 v. Chr. den Knaben Alkimedon aus Ägina für dessen Sieg im Ringkampf ehrt. Das gesamte Siegeslied ist vergleichsweise komplex aufgebaut und umfasst vier Themenbereiche: Nachdem Pindar zunächst einleitend auf die Bedeutung Olympias und den dort zu erringenden großen Ruhm eingeht, wendet er sich dem zurückliegenden Sieg eines Bruders von Alkimedon bei den Nemeischen Spielen zu, um den starken Zusammenhalt des Geschlechterverbandes zu betonen.[490] Ein weiterer Schwerpunkt beschäftigt sich mit dem Lobpreis der Herkunftspolis sowie der Insel Ägina, die für ihre Fremdenfreundlichkeit und Rechtssicherheit gerühmt wird.[491] In einem dritten Schritt wird an den Mythos von Aiakos Hilfe beim Bau der trojanischen Mauer und die Weissagung des Apollon erinnert.[492] Der Übergang zwischen den einzelnen Elementen – von den Verwandtschaftsbezügen des Athleten über die Heimatpolis bis zu den Helden der Mythenerzählung – wird durch den Verweis auf die gemeinsame »dorische Stammestradition« hergestellt.[493] Der Lobpreis des Siegers, als vierter Schwerpunkt des Epinikions, fällt vergleichsweise kurz aus. Über Alkimedon selbst wird nur berichtet, er sei »Schön von Gestalt und die Schönheit/ Nicht durch Thaten entehrend«[494]; weitere Hinweise werden nicht gegeben. Auch wenn die politische oder militärische Bedeutung eines Sechszehnjährigen noch nicht ausgeprägt gewesen sein dürfte,

489 Siehe dazu weiter oben Anm. 33.

490 Vgl. Pindar 1860, *Siegesgesänge*, S. 43 (8, 17–27). Die Aufzählung von Siegen der Mitglieder und Vorfahren eines Geschlechts verstärkt das hier gepriesene »Selbstverständnis als Ruhmgemeinschaft«. Vgl. Mann 2001, S. 201.

491 Pindar 1860, *Siegesgesänge*, S. 43 (8, 25–33).

492 Ebda., S. 44 (8, 36–63).

493 Vgl. ebda., S. 44 (8, 36).

494 Ebda., S. 43 (8, 22–23).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bevorzugt Pindar bei seiner Darstellung auch anderer äginetischer Sieger stilistische Wendungen, die »kein eigenständiges Profil«[495] erkennen lassen. Der Grund hierfür ist darin zu sehen, dass die individuelle Leistung des Athleten angesichts der Bedeutung seines Geschlechts, der Herkunftspolis und ihrer mythischen Einbettung verblasst. Die Person des Siegers fungiert bloß stellvertretend für den Kollektivverband; diesem gebühren Ehre und Ruhm, die der Athlet feierlich auf sich vereint. In der vierten Strophe des Gesangs bringt Pindar dies deutlich zum Ausdruck:

> »Der, gekrönt durch Göttergeschick und mit Mannesmuth bewehrt/ Hier andere Knaben niedergeworfen und heimkehrt/ Ohne Schmach, nicht ehrlos verstummend und scheu/ Hinschleichend verborgene Pfade,/ Aber dem Geiste des Ahns einhaucht die Kraft,/ Welche das Alter besiegt./ Es vergißt des Todes selbst,/ Wem des Glückes Wonne blüht.«[496]

Der für die Herkunftsgemeinschaft errungene Agonalsieg scheint selbst die Ahnen zu beleben, die längst verstorben sind. Für den Moment des Sieges fühlt man sich den eigenen Vorfahren und sogar den unsterblichen Göttern nahe. »Wem des Glückes Wonne blüht«, für den scheint das irdische Schicksal wenigstens vorübergehend ausgesetzt zu sein. Allerdings gilt auch für den umgekehrten Fall einer Niederlage, dass der Misserfolg nicht nur auf den einzelnen Athleten, sondern ebenso auf sein Ahnengeschlecht sowie seine Heimatpolis zurückfällt. Da in der griechischen Agonistik bereits ein zweiter Platz ausnahmslos als Niederlage galt, lässt sich leicht erahnen, welche »Schmach« ein Athlet in diesem Fall ertragen musste. »Ehrlos verstummend und scheu hinschleichend verborgene Pfade« – diese Beschreibung Pindars kennzeichnet anschaulich die Entwürdigung, die ein besiegter Athlet stellvertretend für die von ihm Vertretenen ertragen musste. Wer nicht siegreich war, der verspielte das Vertrauen seiner Stammes- beziehungsweise Polisgemeinschaft, deren Ehre bei den großen Agonen regelmäßig aufs Spiel gesetzt wurde. Ehre und Erniedrigung lagen also recht nah beieinander, wobei die Zahl der Sieger unumgänglich immer deutlich kleiner ausfiel als die der Besiegten.

In diesen Beispielen tritt das zumindest politisch allmählich verblassende Ideal der *kalokagathia* noch einmal deutlich hervor. Nachdem die lange Zeit der aristokratischen Vorherrschaft auf dem Höherpunkt krisenhafter Entwicklungen seit Beginn des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts erste »Risse« bekam[497], boten die panhellenischen Agone eine

495 Mann 2001, S. 199.

496 Pindar 1860, S. 45 (8, 82–89).

497 Zu dieser Zeit gerieten immer mehr freie Bauern in Schuldknechtschaft, woraufhin in Athen zunächst Solon (594 v. Chr.) und nahezu einhundert Jahre später Kleisthenes (508 v. Chr.) demokratische Reformen einleiteten. Während Solon die Vorherrschaft des Adelsrates (*areopag*) noch nicht antastete, führten die durch Kleisthenes eingeleiteten Veränderungen zu einer

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gute Gelegenheit, die »Einheit von Adel, Reichtum und Trefflichkeit« als das »entscheidende Distinktivum der Griechen«[498] nachdrücklich in Erinnerung zu rufen. Die Siegesgesänge erfüllten insbesondere diese Aufgabe, sofern sie an die von Homer, Hesiod und anderen beschworenen aristokratischen Traditionen und Tugenden anknüpften. Hierzu zählt die beständige Einbindung der Mythenerzählungen in den Zusammenhang der Loblieder ebenso wie die wiederkehrende Würdigung der Allianzen zwischen den mächtigen Göttern, siegreichen Athleten und hochgestimmten Zuschauern. Reichtum, Kraft und Ehre wurden bei den Wettkämpfen nicht einfach ausgestellt, sondern die Athleten mussten sich als Vertreter ihres Gemeinschaftsverbandes im Wettkampf tatkräftig bewähren, um sich als würdig zu erweisen. Dabei lasteten auf ihnen nicht nur die großen Erwartungen ihrer jeweiligen Herkunftsgemeinschaft, sondern sie wetteiferten zudem um die Ehre ihrer Vorfahren. War ein Athlet erfolgreich, so wurde er, wie gesehen, in den höchsten Tönen gepriesen. Neben Siegeskranz, Lobliedern, Heldenstatuen sowie Verpflegungsgarantien oder auch Leibrenten, die viele Heimatstädte gewährten, war es vor allem der öffentliche Ruhm, der den hohen Einsatz rechtfertigte. Die Epinikien, in denen negative oder unangenehme Episoden der Herkunfts- und Mythengeschichten weitgehend ausgeblendet beziehungsweise allenfalls angedeutet wurden, bringen diese höchsten Formen öffentlicher Anerkennung – mehr oder weniger – kunstvoll zum Ausdruck.

Für uns sind die Siegesgesänge heute Teil eines verblassten kulturellen Erbes. Die Verbindung zum Mythos diente jedoch nicht allein der künstlerischen Aufwertung des Lobgesanges, sondern betonte vielmehr den rituellen Charakter der gesamten Aufführung. Indem die Epinikiendichter sich auf mythische Inhalte und Erzählungen bezogen und diese je nach Bedarf und Anlass variierten, hoben sie die für das Selbstverständnis der Griechen über Jahrhunderte bedeutsamen Überlieferungen dauerhaft ins Bewusstsein. Hierbei war nicht entscheidend, dass die mythischen Geschichten wortgetreu wiedergegeben wurden. Wichtiger war vielmehr, ihre Vieldeutigkeit aufzunehmen und in Worte zu fassen, um sie an die Gegenwart anschließen zu können. Auf diese Weise blieben die gemeinsamen Traditionen lebendig und mit den Wettkämpfen verbunden.

deutlichen Machtverschiebung zugunsten der ärmeren Bevölkerung. Hierzu gehörte vor allem die Anerkennung der politischen Gleichheit aller Vollbürger (*isonomia*) sowie das Recht der freien politischen Rede (*isegoria*).

498 Siehe dazu weiter oben Anm. 73. Kurke vertritt demgegenüber die Ansicht, dass die Epinikien vor allem der Wiedereingliederung der Agonalsieger in die Bürgerschaft ihrer Heimatpolis dienten. Vgl. Kurke 2013. Dagegen spricht, dass zahlreiche Auftraggeber – wie etwa Hieron oder Alkibiades – ihre Erfolge und Siegeslieder gezielt zur eigenen Machtdemonstration und Herrschaftsausweitung verwendeten. Zu Alkibiades siehe dazu weiter oben Anm. 386.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Damit wurden sie Teil einer »kulturellen Strategie«[499], für die nicht entscheidend war, dass diejenigen, die sie verwendeten, auch wussten, was sie taten. Ähnlich wie Rituale für die sie Praktizierenden häufig vieldeutig und undurchsichtig bleiben[500], gilt auch für die in den Siegesliedern verarbeiteten Mythen, dass ihre Wirkung auf die Zuhörer wichtiger war als ihr Verständnis. In Verbindung mit Musik und Tanz gehörten die Epinikien trotz ihrer späten Entstehungszeit daher durchaus zu den Mysterienspielen des Altertums.

Es ist wichtig daran zu erinnern, dass die Zeitspanne zwischen Wettkampf und Aufführung in der Regel nur kurz war. Daher ist es wahrscheinlich, dass entsprechende Aufträge bereits vor Austragung der Wettkämpfe vergeben wurden. Anders hätten Siegeslieder von zum Teil hoher Komplexität und Differenziertheit kaum rechtzeitig vollendet werden können. Hinzu kam die Inszenierung vor Ort, die ebenfalls einstudiert werden musste, wobei Einzel- und Chorgesang sowie Tanz und Musik aufeinander abzustimmen waren. Außerdem ist für die meisten Siegeslieder anzunehmen, dass der jeweilige Auftraggeber für den Inhalt bestimmend war, so dass die Aufführungen durchaus gewisse Ähnlichkeiten zu dem zur selben Zeit beachtlich sich entwickelnden griechischen Theater aufweisen. Doch im Unterschied zum Theaterspiel, das im fünften vorchristlichen Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte, waren die Aufführungen der Siegeslieder gebunden an die panhellenischen Wettkämpfe. Auch wenn es sich hierbei ebenfalls um originäre Kultfeste handelte und beispielsweise für Olympia nachgewiesen ist, dass die Darbringung von Opfergaben sowie die Feier der Sieger in einem *theatron*[501] stattfanden, hatten diese Aufführungspraktiken nur wenig gemein mit den frühen Chorliedern (*dithyramben*), die aus den Dionysosfeiern erwachsen sind.[502] Während bei den Kultfeiern des Dionysos Erlösung vom Leid dadurch gesucht wurde, dass man sich der schwärmenden Raserei hingab, dominierten bei den panhellenischen Festen die Tugenden der Selbstbehauptung und Selbstbewährung. Zwar blieben, wie gesehen, auch die siegreichen Athleten den schicksalhaften Mächten ausgeliefert und in ihre Herkunftsbeziehungen eingebunden, allerdings setzten sie sich dabei

499 Vgl. dazu Burkert 2009, S. 96.

500 Vgl. ebda., S. 95 und S. 96.

501 Anders als in Delphi, wo zu Ehren des Gottes Apollon die musischen Darbietungen im Mittelpunkt standen, für die ein entsprechender Aufführungsort angelegt worden war, dominierten in Olympia seit dem achten vorchristlichen Jahrhundert die athletischen Wettbewerbe. Ein *theatron* konnte dennoch nachgewiesen werden. Das olympische Theater befand sich auf dem zentralen Altarplatz, nordöstlich des Zeustempels, begrenzt durch die Schatzhausterrasse im Norden sowie die später angelegten tribünenartigen Aufschüttungen im Osten. Vgl. dazu Sinn 1996, S. 54–57.

502 Siehe dazu weiter oben Anm. 273 bis Anm. 288.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stets selbst aufs Spiel, um einen günstigen Platz innerhalb dieses Ordnungsgefüges zu gewinnen. Der Zusammenhang von »Adel, Reichtum und Trefflichkeit« wurde auf diese Weise gestärkt, und die Unterordnung unter die höheren Mächte blieb gewahrt: »Die Götter sind es, die sich freuen, wenn sie von den Menschen geehrt werden«[503]. Doch war der Weg bereits gebahnt, höchste Anerkennung und Ehre vor allem für sich selber zu erringen, das heißt die Erlösung vom Leid nicht mehr durch dionysische Verzauberung und Selbstaufgabe, sondern durch apollinische »Individuation«[504] und Vervollkommnung zu erstreben.

Übrigens beschrieb die Theaterkunst einen ähnlichen Weg. Die tragischen und komödiantischen Inhalte, die seit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert auf die Bühne gebracht wurden, dienten immer weniger kultischen Zwecken als vielmehr der Selbstvergewisserung, Repräsentation und Machtdemonstration der Polisbürger. Noch standen in den Tragödien des Aischylos, Sophokles oder Euripides die Protagonisten einem Chor gegenüber; aber vermutlich war dieser bereits weitgehend verstummt und antwortete dem Schauspieler nur noch gelegentlich. Der Chorgesang, der einstmals wichtiger war »als die eigentliche ›Aktion‹«[505], trat zunehmend in den Hintergrund. Folgt man Nietzsche, so war die Szene des dionysischen Theaters »nur als Vision gedacht«, die der Chor aus sich heraus »mit der ganzen Symbolik des Tanzes, des Tones und des Wortes«[506] erzeugte. Und die im Gefolge des Dionysos auftretende Figur des Satyrs, als der »›tumbe Mensch‹ im Gegensatz zum Gotte«, der zugleich »Abbild der Natur und ihrer stärksten Triebe«[507] war, wurde im athenischen Theater der klassischen Zeit bereits zum heiteren Held, der vorwiegend absonderliche Aufgaben erfüllen musste, um die Zuschauer zu unterhalten. Aus der »Vision« des dionysischen Chorgesangs und der Figur des phantastischen Satyrs entstand im griechischen Theater der klassischen Zeit schließlich das Satyrspiel als behagliche Ergänzung zu den kathartisch wirkenden Tragödien[508], die vom Publikum zwar als tröstlich aufgenommen wurden, jedoch bereits als schwer verdaulich galten. In jedem Fall war das Drama auf seinem Höhepunkt im fünften vorchristlichen Jahrhundert zwar noch darum bemüht, die mythischen Stoffe kunstvoll zu verarbeiten; als »apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen« war es jedoch, folgt man darin Nietzsche, »wie durch eine ungeheure Kluft vom

503 Burkert 2009, S. 181.
504 Hier in Anlehnung an Nietzsche 1983, S. 621.
505 Ebda., S. 614.
506 Ebda.
507 Vgl. ebda. Nietzsche sieht die Figur des Satyrs als »Symbol« der Natur »und zugleich Verkünder ihrer Weisheit und Kunst: Musiker, Dichter, Tänzer, Geisterseher in einer Person«. Ebda.
508 Siehe dazu weiter oben Anm. 268.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epos abgeschnitten«[509]. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für die Epinikien, die gerade nicht wegen ihrer vorgeblichen Nähe zum Mythos, sondern wegen ihren mythologischen Anleihen und opaken Reminiszenzen als Mysterienspiele aufzufassen sind.

(b) Neben den festlichen Liedern gehören auch die scheinbar nebensächlichen ludischen Elemente der Alltagswelt zu den Mysterienspielen. Dies gilt sogar in zweifacher Hinsicht, sofern spielerische Tätigkeiten entweder mythische Bezüge direkt aufnehmen oder aber – und hierin zeigt sich ihr praktischer Realitätseffekt – Ordnungsmuster der Alltagswelt wiederholen und variieren, die üblicherweise unausgesprochen bleiben. »Spiele enthalten Ordnungsprinzipien aus der Erfahrungswelt, aus der *ersten* Welt, auf die sie, als eine *zweite* Welt, Bezug nehmen. In ihnen zeigt sich die Art und Weise, wie sich die jeweilige Kultur organisiert.«[510] Spiele mögen trivial und nebensächlich erscheinen, weshalb ihnen insbesondere in kulturhistorischen Studien bisher vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Allerdings liegt ein wichtiger Grund für dieses Defizit vor allem darin, dass die Spiele der Antike heute nicht in ihrer praktischen Ausführung beobachtet werden können, sondern sich nur indirekt über überlieferte Quellen erschließen lassen. Doch ähnlich wie schließlich auch die Geschichtsschreibung nach ihrer sozialwissenschaftlichen Erweiterung den menschlichen Körper für sich entdeckt hatte[511], ist bereits erkennbar, dass die *Spiele der Menschen*[512] auch in der kulturhistorischen Forschung zunehmend Beachtung finden.

Ein anspruchsvoller Ansatz in dieser Hinsicht findet sich bei Leslie Kurke, die die Spiele der griechischen Antike weder »für sich«, als voneinander isolierte Phänomene, noch »an sich«, als Reflexe objektiver Existenzbedingungen, analysiert. Unter Bezugnahme auf die *Soziologie der symbolischen Formen*[513] geht Kurke stattdessen davon aus, dass die Spiele des Altertums vielmehr als symbolischer Ausdruck für soziale Verhältnisse und ihren jeweiligen Verkörperungen zu verstehen sind.[514] In diesem

509 Nietzsche 1983, S. 613.

510 Gebauer/Wulf 1998, S. 188 (Hervorhebungen im Original).

511 Bereits 1837, also etwa einhundert Jahre vor der sozialwissenschaftlichen Erweiterung der Historiographie durch Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss, Norbert Elias und anderen, bezog sich Jules Michelet explizit auf den Menschen als »Wesen von Fleisch und Blut«, dessen Arbeiten und Leiden er darzustellen beabsichtigte. Vgl. Michelet 1846, S. 52.

512 Hier in Anlehnung an den unter diesem Titel ausgeführten Versuch von Roger Caillois, eine »vom Spiel ausgehende Soziologie« zu entwickeln. Vgl. dazu Caillois 1960, S. 66.

513 Vgl. Bourdieu 1994.

514 So bewirken die Spiele der Griechen laut Kurke »a way of thinking concretely about self and other, embodiment and disembodiment, and the relation of the body to symbolic order«. Kurke 1999, S. 248.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinne werden die zu untersuchenden Spielpraktiken nicht einfach als arbiträr angenommen und vorausgesetzt, sondern als aufeinander verweisende Elemente homologer Erscheinungsformen gefasst, deren Bedeutung sich erst in ihrem wechselseitigen Zusammenhang erschließt.[515] Um also zu verstehen, wie einzelne Spielpraktiken und ihre sozialen Entstehungsbedingungen aufeinander bezogen sind, bleibt aufzuzeigen, wie die griechischen Pro- und Antagonisten ihre Welt machten und dabei zugleich von ihr gemacht wurden. Denn wenn es stimmt, dass Spiele nicht nur für sich selbst stehen und Spieler niemals nur für sich selbst agieren, sondern trotz relativer Autonomie »zugleich Bezug auf eine (oder mehrere) Welt (oder Welten) außerhalb des Spiels nehmen«[516], dann gewähren Spielpraktiken ebenso Einsicht in soziale Alltagsgewohnheiten und Organisationsstrukturen. Diese Art des Zugangs weist somit über das bloße Interesse an einer historiographischen Rekonstruktion besonderer Spiel- und Praxisformen hinaus.

Folgt man der Analyse von Kurke, so lassen sich drei typische Spielformen voneinander unterscheiden, die als »games of embodiment«, »games of chance« sowie »games of order«[517] charakterisiert werden und deren Auftreten und Entwicklung einhergeht mit den politischen, sozialen und ökonomischen Veränderungen insbesondere seit dem siebten und sechsten vorchristlichen Jahrhundert. Die »games of embodiment« besitzen eine lange Tradition, die im heroischen Zeitalter und den hieran

515 Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von einem »Bezugssystem dritter Ordnung, von dem aus sich die Einheit sowohl der Praxis und der Vorstellungen, die deren Richtung bestimmen oder mit ihr einhergehen, wie auch der objektiven Struktur des Relationssystems, innerhalb dessen diese Praxis sich vollzieht, zu erkennen gibt«. Bourdieu 1994, S. 38. Auch wenn diese relationale Betrachtungsweise es ermöglicht, »die Erfahrung dieser Beziehungen besser zu begreifen als diese Erfahrungen sich selbst« – vgl. ebda. – bleibt für Bourdieu der Versuch dennoch aussichtslos, »jedes symbolische Element auf das komplette System der Erscheinungen zu beziehen, dem es erst seinen wahren Sinn verdankt«. Vgl. ebda., S. 13. Dementsprechend kommt auch Kurke zu dem Schluss, dass Spiele als kulturelle Praxisformen zwar wertvolle Rückschlüsse auf ihre Entstehungsbedingungen zulassen, die jedoch unvollständig bleiben für die Beantwortung der Frage, wie »cultural formations produce the practical apparatus through which they perpetuate themselves«. Vgl. Kurke 1999, S. 298. Doch während Bourdieu aus soziologischer Perspektive, wie angedeutet, diese Unvollständigkeit als notwendig begreift, da auf unser Beispiel übertragen Spielpraktiken und Strukturbedingungen nicht ineinander aufgehen, spricht Kurke historiologisch skeptisch von »a kind of social alchemy impossible to reconstruct in retrospect«. Vgl ebda.

516 Vgl. Gebauer/Wulf 1998, S. 195.

517 Kurke 1999, S. 298.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anschließenden Gesängen des Homer wurzeln. Am Beispiel des Boxkampfes zwischen dem Bettler Iros und dem verkleideten Odysseus, bei dessen Rückkehr an den eigenen Hof, wurde bereits deutlich, wie der Held unter Einsatz seines Körpers Mannesmut (*andreia*) und Stolz (*thymos*) beweist.[518] Die scheinbar natürliche Überlegenheit, List und Stärke, die im ungleichen Kampf demonstriert wird, entspricht der Vorstellung, wonach die Vortrefflichkeit des Adels an den Körper selbst gebunden ist und in kriegerischen sowie athletischen Praktiken[519] öffentlich beglaubigt wird. Herausgehoben wird die herrschaftliche Körperlichkeit und noble Haltung des Helden im Epos zudem dadurch, dass die Belagerer und Freier Penelopes sich ihre Zeit mit »disembodied or symbolic games«[520] vertreiben. Bei Wieland findet sich hierfür die folgende Beschreibung:

> »Es waren nämlich hundert und acht edle Herren, teils aus Ithaka teils aus den nächst gelegenen Inseln, welche auf die Gemahlin und die Güter des Ulysses Anspruch machten; und eben so viele Pessi, d. i. längliche, unten viereckige, und oben zugerundete Steine, brauchten sie zu diesem Spiele. Die Freier stellten sich in zwei Reihen gegen einander über, vierundzwanzig gegen vierundzwanzig, und eben so wurden auch ihre Steine gesetzt, so dass zwischen den beiden Schlachtordnungen ein leerer Platz blieb, in dessen Mitte ein besonderer Stein gesetzt wurde, der den Namen Penelope bekam. Diese Penelope war nun das Ziel, wonach die Herren in einer bestimmten Entfernung werfen mussten (...).[521]

Für dieses Spiel der Freier benötigte man keine körperliche Kraft, sondern nur Geschicklichkeit und etwas Glück. Zwar ging es bei diesem symbolischen Wettbewerb um nicht weniger als um die Aussicht auf die Hand Penelopes und damit auch das Hab und Gut des Odysseus, doch war der hierfür zu erbringende Einsatz eines Aristokraten nicht würdig. Und so verwundert es nicht, dass der von Penelope schließlich selbst ausgelobte Kampfpreis, der darin bestand, den Bogen des Odysseus zu spannen und »den Pfeil durch sämtliche Äxte zu schießen«[522], von keinem der Freier errungen wurde, da es ihnen an Übung und Stärke mangelte. Odysseus, dem dies sogleich gelang, verhöhnt daraufhin die Belagerer, die ihn zuvor verspottet hatten, indem er seinem Sohn den nun folgenden Freiermord mit folgenden Worten ankündigt: »›Nun ist's Zeit, ein Nachtmahl hier den Freiern zu rüsten,/ Mitten bei Tag, und überdrein viel andere Kurzweil,/ Leier und süßen Gesang; denn die sind Würze

518 Siehe dazu weiter oben Anm. 247 und Anm. 248.
519 Zum Ringkampf des Odysseus beim Bestattungsfest des vor Troja gefallenen Patroklos sowie zu den athletischen Wettkämpfen des Helden bei den Phaieken siehe weiter oben Anm. 256.
520 Kurke 1999, S. 256.
521 Wieland 1840, S. 80.
522 Homer 1962, *Odyssee*, S. 292 (XXI. Gesang, 76).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Mahles‹«[523]. Mit brutaler Ironie spielt der Held damit auf das Verhalten der Freier an, die während der Belagerung »zehrend mit Schimpf und Schanden herum durchs schöne Gehöfte,/ Und erschöpfen den Wein und fressen die sämtliche Nahrung«[524]. Indem Odysseus ankündigt, den Freiern ein »Nachtmahl« am hellen Tag zu bereiten, bringt er zum Ausdruck, dass er ihnen zurückzahlen wird, was ihm selbst angetan wurde. Hierfür sollen die Freier geschlachtet werden, so dass der Held den Genuss empfinden kann, den die Belagerer zuvor bei den kurzweiligen Banketten und Belustigungen auf seine Kosten für sich beansprucht haben. Der Held tritt hier als vitaler Rächer auf, der seine Ehre kraft seiner körperlichen Überlegenheit wiederherstellt, wohingegen die Freier zuvor beim Glücksspiel ihre Männlichkeit unter Beweis zu stellen versuchten. Der Gegensatz zwischen dem körperlich gebundenen Ideal der griechischen Elite und der symbolischen Bedeutung des Glück-spiels beim Wettbewerb um die Gunst Penelopes wird unmittelbar deutlich: Während Odysseus für seine heldenhaften Taten noch sich selber riskieren und aufopfern muss, konkurrieren die Freier miteinander, indem sie an ihrer statt kegelartige Figuren (*pessi*) verwenden, die sie möglichst geschickt ins Ziel zu bringen versuchen.

Die »games of embodiment« veränderten sich in der Folgezeit dahingehend, dass sie immer seltener »auf Leben und Tod« ausgeführt wurden. Neben der Teilnahme an athletischen Wettkämpfen und Festen sowie der Schulung aristokratischer Tugenden und körperlicher Fertigkeiten auf den *palaistren* beziehungsweise *gymnasia*, die mit dem Ziel verbunden waren, das Schicksal zu beeinflussen und den göttlichen Willen herauszufordern[525], gewannen im Übergang zum klassischen Zeitalter vergleichswies friedliche Spiele an Bedeutung. Auch diesen lag schon eine gewisse Tradition zugrunde. So berichtet in einer der frühesten Quellen Homer von einem Tanzspiel mit Ball, das die beiden Jünglinge Halios und Laodamas am Hofe des Phaiekenkönigs Alkinoos zu Ehren des Gastes Odysseus aufführen:

> »Sie aber liefen und nahmen zur Hand die prächtige Kugel,/ Purpurfarb, die Polybos selbst, der Meister, gefertigt./ Einer nahm sie und warf sie hinauf in die dämmernden Wolken,/ Weit nach hinten gebeugt./ Der andere schwang sich vom Boden,/ Springend, und griff sie leichtlich im Sprung, hoch über der Erde./ Da sie nun Wurf und Sprung steilauf in den Lüften gewiesen,/ Tanzten die beiden hernach auf der Vielernährerin Erde,/ Immer von neuem veränderten Schritts.«[526]

523 Homer 1962, *Odyssee*, S. 301 (XXI. Gesang, 428–430).
524 Homer 1962, *Odyssee*, S. 223 (XVI. Gesang, 109–110).
525 Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Ausführungen zum »Athletismus« (Kap. 4) sowie zu den »Poliswelten« (Kap. 5).
526 Homer 1962, *Odyssee*, S. 108 (VIII. Gesang, 372–379). Neben dem Tanzballspiel im höfischen Umfeld, finden sich zahlreiche Darstellungen

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier geht es leicht ersichtlich nicht um Kampf und Überbietung, sondern es dominieren Schönheit und Grazie. Betont wird dementsprechend die Ehrfurcht vor den göttergleichen, anmutigen Bewegungen und damit das erotische Element des Spiels selber. Literarisch galt der Ball als Symbol der Liebe, und der Gott der Leidenschaft und des Verlangens wird in bildlichen Darstellungen und Skulpturen häufig mit einem Ball präsentiert. Die Betrachtung der beiden anmutigen Jünglinge am Hofe des Phaiekenkönigs löste nicht nur Begeisterung bei den Zuschauern aus, sondern ebenso Liebessehnsucht. Dies rührt daher, dass die Ballspielenden im heiratsfähigen Alter sich befanden – also ungefähr zwischen vierzehn und achtzehn Jahren – und damit nach griechischer Idealvorstellung zwar körperlich entwickelt, ihrer Sexualität sich jedoch noch nicht ganz bewusst waren. Diese doppelte Eigenschaft kindlicher Unbekümmertheit bei fortgeschrittener körperlicher Reife weckte vor allem das männliche Begehren. Hierzu passt, dass der Ball als Spielzeug von Mädchen und Jungen am Ende der Kindheit der Göttin Artemis beziehungsweise dem Gott Hermes geweiht wurde, da die langsam schwindende Natürlichkeit der Bewegungen sowie die Leichtigkeit des Spiels mit Eintritt in das Erwachsenenalter durch andere Anforderungen ersetzt wurden. Wer jedoch im edlen Spiel sich bewährte und den tugendhaften Anforderungen gerecht wurde, der erschien von den Göttern berufen, später auch über andere zu herrschen. Umgekehrt galt allerdings auch, dass »(t)hose who committed errors or mistakes in play, whose form wasn't perfect, were reproved and humiliated by identification with the most ungainly and graceless of animals«[527].

In einem anderen »game of embodiment« wurde diese Form der Anerkennung beziehungsweise Zurückweisung unmittelbar spürbar. Ein beliebtes Wettspiel, das häufig von Mädchen gespielt wurde, war der so genannte *ephedrismos*. Bei diesem Spiel warf man Bälle oder Steine möglichst nah in Richtung eines Zielsteines – ähnlich wie beim heutigen Boule- oder Bocciaspiel. Die Verliererin nahm anschließend die Gewinnerin huckepack und trug sie auf diese Weise auf ihrem Rücken zum Zielstein. Dieser Teil gab dem Spiel seinen Namen, denn *ephedrismos* bedeutet übersetzt so viel wie »darauf sitzen«.[528] Um den Ablauf zu erschweren, wurden der Trägerin mitunter die Augen zugehalten, so dass sie ihren Weg ertasten musste. Doch unabhängig von der jeweiligen Art der Ausführung dieses Spiels machte die Position auf dem Rücken

prellballspielender, jonglierender und zielwerfenden Jungen und Mädchen. Die hierbei verwendeten Bälle waren vergleichsweise schlicht konstruiert. Sie bestanden aus Rosshaar oder Pflanzenfasern, die mit einfachen Stoffstreifen oder Lederresten umwickelt waren. Vgl. dazu Harris 1972, S. 79.

527 Vgl. Kurke 1999, S. 278.

528 Zu den unterschiedlichen Varianten dieses Spiels vgl. Mandel 1999.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Verliererin den Triumph der Siegerin für alle deutlich sichtbar. Für die Variante des *ephedrismos* als Jungenspiel ist zudem überliefert, dass der Sieger *basileus* (»König«) und dessen Träger *onos* (»Esel«) genannt wurde.

Auch wenn es sich hierbei scheinbar »nur« um spielerische Formen handelt, werden die Strategien der Über- und Unterordnung, der Beherrschung und der Ehrgewinnung beziehungsweise des Ehrverlustes, die für die Strukturen der sozialen Welt fundamental sind, im Modus des »So tun als ob« praktisch eingeübt und einverleibt. Der »König« thront oben, weil er dazu berechtigt erscheint, und der »Esel« trägt seine Last, weil er sich weniger geschickt angestellt hat und nun sein Schicksal annehmen muss. Folgt man Bourdieu, so handelt es sich bei derartigen Spielen um wirksame Einprägungsweisen, »die unter dem Deckmantel der Spontaneität dennoch strukturale Übungen darstellen mit dem Ziel, die eine oder andere Form praktischer Beherrschung weiterzugeben«[529]. Gegensatzpaare wie »oben« und »unten«, »gebeugt« und »gerade«, »leicht« und »schwer«, die gleichermaßen gesellschaftlich bedeutsam sind, werden somit auf spielerische Weise angeeignet, ohne dass das ihnen zugrunde liegende »Referenzschema für die Ordnung der Welt«[530] den Beteiligten bewusst ist. In diesem Sinne »findet sich die gesamte Moral des Ehrverhaltens in der körperlichen Hexis zugleich *symbolisiert* wie *realisiert*«[531]. Anders gesagt werden im Spiel gesellschaftlich relevante Dispositionen eingeübt und einverleibt, die zugleich über das Spiel selbst hinausweisen. Von den Beteiligten wird nur verlangt, dass Spiel zu spielen und seine Logik zu befolgen. Die dabei ausgebildeten elementaren Körpererfahrungen und impliziten Haltungen bringen schließlich Spiel- und Alltagswelt wie auf wundersame Weise zusammen, indem die der Spiellogik vorausliegenden gesellschaftlichen Positionen und Wertungen – wie die »Ehre« (*time*) des »Königs« (*basileus*) und die »Unterwürfigkeit« (*tapeinophrosyne*) des »Unfreien« (*banausos*) – praktisch eingeübt und spielerisch ausgeführt werden.

Ergänzt werden diese nur scheinbar bedeutungslosen Kinder- und Jugendspiele[532] durch andere Unterhaltungsformen, die eine offensichtlich pädagogische Funktion erfüllen. Hierzu zählen insbesondere die öffentlichen Hahnenkämpfe, die bei den aristokratischen Jugendlichen sehr beliebt waren und sich bis heute vor allem in Asien und Lateinamerika großer Beliebtheit erfreuen. Hähne, die vermutlich erst im achten vorchristlichen

529 Bourdieu 1976, S. 192.
530 Ebda., S. 193.
531 Ebda., S. 195 (Hervorhebungen im Original).
532 Hierzu zählten außerdem Würfelspiele, Reifenspiele, Schaukelspiele, Kreiselspiele, Abzählspiele, Wettspiele, Raufspiele, Puppenspiele etc. Vgl. ausführlich dazu Backe-Dahmen 2008.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jahrhundert aus Südostasien eingeführt und in Griechenland heimisch wurden, galten ihren stolzen Besitzern als Vorbild für Selbstgefälligkeit, Tapferkeit, Mut und Einsatzbereitschaft. Sie wurden öffentlich herumgetragen, umsorgt und wie ein kostbares Statussymbol behandelt. In antiken Bilddarstellungen werden kampfbereite Hähne häufig mit gesenkten Köpfen, aufgestellten Kämmen, gesträubten Nackenfedern und geblähten Kehllappen dargestellt, fest entschlossen, sich einer nahenden Auseinandersetzung zu stellen.[533] Während die »Streithähne« aufeinander losgelassen wurden, blieben die aristokratischen Jünglinge unversehrt. Zwar zeigten sie sich aufgebracht, besorgt und engagiert, aber sie traten nicht selber in den Ring. Ihre aufs Spiel gesetzte Ehre wurde durch die kämpfenden Hähne verteidigt. Für die Besitzer blieben die Folgen des Kampfes damit überschaubar, auch wenn Sieg und Niederlage durchaus starke Triumph- beziehungsweise Unterlegenheitsgefühle auslösen konnten.

Wichtig für den hier verfolgten Zusammenhang ist, dass bei den Hahnenkämpfen Ehre und Prestige symbolisch zur Aufführung gebracht werden konnten, die im sozialen Alltagsleben mit seinen Interdependenzen, Rivalitäten und Rangabstufungen ebenso bedeutsam waren. Indem die Hähne gegeneinander kämpften, war es den Spielern möglich, ohne Gefahr für Leib und Leben, ihre Leidenschaften auszukosten. Gunst und Missgunst, Zuneigung und Ablehnung, Liebe und Hass – die am Kampfgeschehen Beteiligten konnten eben jenen Gefühlen freien Lauf lassen, die in ihrer alltäglichen sozialen Praxis eine nicht selten folgenschwere Rolle spielten. Und da Spiel- und Alltagswelt zumindest vordergründig voneinander getrennt waren, sofern anstelle der emotionsgeladenen Jünglinge »nur« deren Schützlinge gegeneinander kämpften, blieb das Geschehen ohne direkte Wirkungen für die Alltagspraxis. Indirekt freilich wurde die Alltagswelt hierdurch sogar noch gestärkt, da die internen Begleitumstände des Kampfgeschehens ähnliche Muster bedienten und verstärkten, die auch außerhalb dieses symbolischen Zwischenspiels zur Aufführung gelangten.[534]

Ein weiterer verstärkender *effet de réel* ist darin zu sehen, dass die Hahnenkämpfe als öffentliche Schaukämpfe inszeniert wurden. Nach den Perserkriegen fanden in Athen »gesetzlich festgeschriebene

533 Vgl. dazu die entsprechenden Abbildungen und Erläuterungen von Braun 2004, S. 403–406. Zu den homoerotischen Anspielungen des Hahnenkampfrituals vgl. ebda., S. 402.

534 Hier zeigen sich durchaus Parallelen zu den balinesischen Hahnenkämpfen aus der heutigen Zeit: »Die am Hahnenkampf Beteiligten glauben im Spiel an dieselben Prinzipien wie in ihrer alltäglichen sozialen Praxis. Es ist dieser Glaube, der im Spiel die Emotionen intensiviert. Alltag und Spiel unterstützen sich gegenseitig. Über die Emotionen verstärkt das Spiel den Glauben an die Organisationsprinzipien nicht nur des Spiels, sondern auch jene der Alltagswelt.« Gebauer/Wulf 1998, S. 198.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hahnenkämpfe statt, bei denen alle wehrfähigen jungen Männer, die Epheben, zuschauen mussten«[535]. Der Grund hierfür bestand darin, dass die künftigen Krieger sich ein Beispiel nehmen sollten an der Überheblichkeit, Unerschrockenheit und Unbeugsamkeit der Tiere. Da die Hahnenkämpfe bis »aufs Blut« ausgetragen wurden, war eine Niederlage für den Besitzer allerdings nicht nur schmachvoll und mit dem Verlust seines Tieres verbunden; darüber hinaus wurde der Tod eines Hahns im Kampf als Opfergabe für die Gemeinschaft angesehen. Die Weihung wertvoller Gegenstände war in der griechischen Antike eine geläufige Praxis und erfüllte unter anderem den Zweck, die gefährdete eigene Existenz oder die des sozialen Verbandes zu schützen.[536] In diesem Sinne lässt sich der Tod eines Hahns als *pars pro toto* – Opfer deuten, das dem Besitzer zwar keine Anerkennung einbrachte, da es aus einer Niederlage hervorging, jedoch auch nicht nutzlos war, da es der Gemeinschaft diente. Neben der Wirkung des Kampfspektakels als anschauliches Vorbild für die künftigen Krieger, diente das Hahnenkampfritual somit auch der kollektiven Angstabwehr, sofern der Tod eines Tieres die Schrecken tatsächlicher Kriege bannen sollte. Auch dies zeigt, wie eng Spiel- und Alltagswelt miteinander verflochten waren, ohne dass diese Verbindungen den Betroffenen selbst geläufig sein mussten. Die Ausführung unterschiedlicher Spielpraktiken und Kampfrituale reichte bereits aus, den impliziten Glauben an die Alltagswelt zu bestärken.

Am Beispiel des Spiels der Freier um die Gunst Penelopes wurde bereits deutlich, dass unter den Aristokraten des griechischen Mittelalters der spielerische Einsatz von Glück und Geschicklichkeit gegenüber dem energischen Gebrauch des eigenen Körpers vergleichsweise gering geschätzt wurde. Reine Glücksspiele, wie das Knobeln mit eigens dafür angefertigten Würfeln aus Ton, Bronze oder Glas (*kyboi*) beziehungsweise mit den länglichen Sprunggelenksknöchelchen von Schafen oder Ziegen (*astragaloi*), dienten vor allem der Ablenkung sowie dem Zeitvertreib. Auch wenn die Zahlenwerte der gegenüberliegenden Seiten der *kyboi* und *astragaloi* immer die Gesamtsumme sieben ergaben, finden sich keine direkten Hinweise auf hiermit verbundene magische Zahlenvorstellungen.[537] Die Würfelspiele mögen geeignet gewesen sein, Nemesis als Göttin des unverdienten Glücks herauszufordern, so dass es vor allem Kinder waren, die sich am blinden Zufall ergötzten. Und so ver-

535 Braun 2004, S. 406.

536 Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Ausführungen zu den griechischen »Opfermythen« (Kap. 3).

537 Nach verbreiteter antiker Auffassung setzen sich die materiellen Dinge aus den *vier* Elementen Feuer, Erde, Wasser und Luft zusammen; Körper, Geist und Seele stehen für die *drei* menschlichen Wesenszüge. In der Zahlenmystik der Pythagoreer wurde die Zahl »Sieben« dementsprechend als Ausdruck der gesetzlichen Lebensrhythmen verehrt.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wundert es nicht, dass die *astralagoi* zum wertvollsten Besitz eines Kindes gehörten. Der einfache Lohn des Zufalls stand einem Aristokraten jedoch nicht gut an, da nicht der Beste, sondern der Glücklichere den Sieg davontrug, wodurch die natürliche Überlegenheit des Adels sogar infrage gestellt wurde. Die allgemeine Gleichheit vor dem Spruch des augenlosen Schicksals war daher eher eine Sache der Kinder (*paidia*), die sich noch unbefangen der Willkür des Zufalls beugten, ohne sich dagegen aufzulehnen. Schulen konnten sie beim Würfelspiel zwar Eifer und Einsatz; eine »gerechte« Belohnung, die ihrer jeweiligen sozialen Stellung entsprach, war hingegen nicht zu erwarten.

Widmeten sich Jugendliche oder Erwachsene dem Würfelspiel, so wurden sie schnell einer nachlässigen, unlauteren und lasterhaften Lebensführung verdächtigt.[538] Dies galt vor allem für die Verwendung der eigens hierfür angefertigten *kyboi*. Die Nutzung der natürlichen *astragaloi* wurde demgegenüber vor allem in aristokratischen Kreisen überwiegend positiv gesehen. Da an zahlreichen Orakelstätten, vor allem in Kleinasien, Vorhersagen und Schicksalssprüche unter Zuhilfenahme der vierseitigen Würfelknochen entschlüsselt wurden, verkörperten die Orakelwürfel eine andere Tradition und Ordnung, die vor allem in geometrischer sowie archaischer Zeit das Denken und Handeln der Menschen ernstlich bestimmte:

> »Together with their alignment with embodiment, *astragaloi* were strongly associated with long-term transactional order – with those elements perceived to be unchanging and constitutive of social and cosmic order. Thus knucklebones were almost never discursively associated with gambling for money and the other disembedded economic activities attendant on gambling; instead, *astragaloi* seem to have been identified with sacrifice, with the gods and fate, with the dead, and with the innocent games of children.«[539]

Folgt man dieser Einschätzung, so passten die »göttlichen Würfel« gut zu der traditionellen Annahme einer natürlichen Verkörperung aristokratischer Ideale. Im Unterschied zu dem auf bloßem Zufall beruhenden Würfelspiel (*kyboi*), versprach die Verwendung der Würfelknochen, in Verbindung mit der unsichtbaren Welt des Mythos und des Schicksals treten zu können. Hiermit ist jedoch nicht der blinde Zufall beim kindlichen Würfelspiel gemeint, sondern der unvorhersehbare Einfluss der

538 So beklagt etwa der einflussreiche und um das öffentliche Wohl Athens besorgte Rhetor Isocrates im Übergang vom fünften zum vierten vorchristlichen Jahrhundert nachdrücklich den Verlust an Selbstkontrolle und Autonomie unter den freien Männern der Stadt, die sich nach seiner Ansicht ungehemmt den Vergnügungen des Würfelns, Trinkens und Hurens verschrieben hatten. Vgl. näher dazu Kurke 1999, S. 285–286.

539 Ebda., S. 288 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schicksalsgöttinnen (*moiren*), die die Götter selbst beherrschten.[540] Die Verwendung der *astragaloi*, die häufig von Opfertieren stammten, diente somit nicht der einfachen Ermittlung bloßer Zahlenwerte, anhand derer Sieger und Verlierer in einem Glücksspiel ermittelt werden konnten. Die Orakelwürfel galten stattdessen als sinnlich-magische Gegenstände, die einerseits mehr bedeuteten als das bloße Knochenmaterial von Paarhufern und andererseits weniger als das unbekannte Schicksal, auf das sich die Tatkraft (*energeia*) des mythischen Bewusstseins richtete.[541] Aufgrund dieser symbolischen Verbindung von konkretem Dingmoment und abstraktem Bedeutungsmoment stand das »göttliche Würfelspiel« folglich näher zur »eternal order of the gods, the dead, and the body« als zu den kurzweiligen »games of chance«[542]. Ähnlich, wie die Götter mit den Knochen der vor Troja gefallenen Helden ihr Spiel trieben und sich am Schauspiel des tödlichen Kampfes ergötzten, war es den vornehmen Griechen gestattet, die »heiligen Würfel« einzusetzen, um das Schicksal, die Götter und die Toten anzurufen. Hierauf verweisen auch die Namen, die für bestimmte Punktzahlen einzelner Würfe verwendet wurden und die an bestimmte Götter, Heroen, Könige, Aristokraten und Hetären erinnerten.[543] Die unterschiedlichen Astragalspiele, bei denen beispielsweise die Knöchelchen möglichst geschickt in einem Kreis zu platzieren waren (*omilla*) oder bei denen eine gerade oder ungerade Punktzahl erraten werden musste (*astiasmos*), waren nach aristokratischem Spielverständnis demnach kein bloßer Zeitvertreib, sondern eine praktische Beglaubigung der von den Göttern eingesetzten Ordnung. Der Unterschied zwischen künstlich hergestellten (*kyboi*) beziehungsweise von Opfertieren entnommenen Spielsteinen (*astragaloi*) war somit beträchtlich; er begründet sich darin, dass Zufall und Schicksal verscheiden waren.

An den so genannten »games of order«[544], bei denen ebenfalls *kyboi* oder *astragaloi* eingesetzt wurden, lässt sich aufzeigen, wie das Schicksal als mythisches Vermächtnis immer weiter zurückgedrängt wurde. Aus der Zeit zwischen 530 und 480 v. Chr. sind zahlreiche attische Vasenbilder überliefert, die in unterschiedlichen Variationen zwei Krieger zeigen,

540 Zur Herrschaft des Schicksals (*moira*) beziehungsweise der Schicksalsgöttinnen (*moiren*) siehe weiter oben Anm. 110 sowie Anm. 311.

541 Cassirer fasst diesen Gedanken folgendermaßen: »Das positive Sein des empirischen Objekts wird gleichsam durch eine doppelte Negation gewonnen: durch seine Abgrenzung gegen das ›Absolute‹ einerseits und gegen den Sinnenschein andererseits.« Cassirer 1994, S. 45.

542 Vgl. Kurke 1999, S. 295.

543 Vgl. ebda., S. 293. Hetären waren im Unterscheid zu Dirnen im Altertum sozial geachtet; durch die Verwendung ihres Namens beim Würfeln wurde an das erotische Moment des Spiels appelliert.

544 Siehe dazu weiter oben Anm. 517.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die über einen Tisch gebeugt Spielsteine auf einem Brett bewegen. Es handelt sich hierbei vermutlich um die beiden Helden Achilleus und Aias, die sich im Heerlager von Aulis, wo sich die Griechen zur Fahrt nach Troja versammelten, die Wartezeit beim Brettspiel verkürzt haben.[545] Die Angriffswaffen noch zur Hand, nur Helm und Schild beiseite gelegt, sind beide in ihr Spiel versunken. Auf einigen Darstellungen ist zudem die Göttin Athene am vorderen Rand des Tisches, zwischen den beiden Helden stehend, zu sehen, entweder als Mahnerin vor dem bevorstehenden Kampf oder als Schiedsrichterin im Rahmen des Spiels. Gespielt wird ein Brettspiel (*pessoi*), das zu dieser Zeit sehr beliebt und stark verbreitet war. Der Name *pessoi* stand allerdings nicht nur für das Spiel selber, sondern bezeichnete ebenso die Spielsteine, das Spielbrett oder auch den Ort des Spiels. Vermutlich handelt es sich bei dem Spiel der beiden Krieger um das so genannte Fünflinienspiel (*pente grammai*). Bei diesem Spiel waren auf dem Spielbrett an beiden Enden je fünf parallele Linien aufgezeichnet, auf denen die jeweils fünf Spielsteine der beiden Spieler, die aufgrund unterschiedlicher Farben eindeutig zugeordnet werden konnten, aufgestellt wurden. Da den bildlichen Darstellungen nicht zu entnehmen ist, wie das Spiel tatsächlich gespielt wurde, handelt es sich bei der nachfolgenden Beschreibung nur um eine wahrscheinliche Wiedergabe des Ablaufs, dessen Deutung dementsprechend unter Vorbehalt steht:

> »Zuerst wurde gewürfelt und die geworfene Zahl dann in einen entsprechenden Zug mit dem Spielstein umgesetzt. Die Kunst bestand darin, von dem Wurf – sei er niedrig oder hoch – den bestmöglichen Gebrauch zu machen. Das Spiel vereinte also Zufall und Geschicklichkeit und erforderte nach Platon (Staat 374 c), dass man sich bereits von Kindesbeinen an damit beschäftigte.«[546]

In einer der seltenen Beschreibungen des Spiels durch einen späteren Kommentator findet sich außerdem der Hinweis, dass die jeweilige Mitte der beiden Fünferreihen »heilige Linie« (*iera gramma*) genannt wurde.[547] Es wird vermutet, dass ein Spielstein, der auf diese markante Linie

545 »Obwohl literarisch über ein Brettspiel zwischen Achill und Aias nichts bekannt ist, hat man verschiedentlich versucht, die Szene in einen epischen Zusammenhang zu stellen. Athena erscheint vielleicht in einem nicht erhaltenen Epos, um die in ihr Spiel vertieften Helden zur Schlacht zu rufen. Das Brettspiel ist in späteren Quellen mehrfach mit dem Trojanischen Krieg verbunden worden, wenn auch Aias und Achill nicht namentlich genannt werden.« Pfisterer-Haas 2004, S. 382. Dort finden sich auch verschiedene Abbildungen von Vasenbildern der hier beschriebenen Szene.

546 Ebda., S. 384.

547 Vgl. Kurke 1999, S. 262. Zitiert wird dort eine Textpassage des griechischen Sophisten Julius Pollux, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gelebt hat.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesetzt werden durfte, als »König« (*basileus*) galt und damit an Bedeutung gewann. Unklar ist jedoch, welche Vorteile sich dadurch eröffneten, da offen ist, welche Spielzüge ausgeführt und welche Spielziele verfolgt wurden. Abgesehen davon ist jedoch davon auszugehen, dass neben den unkontrollierbaren Zufällen beim Würfeln bereits nach strategischen Regeln gespielt wurde, die sich als symbolischer Ausdruck sozialer Verhältnisse, das heißt als »civic symbolism«[548], verstehen lassen:

> »In the case of *pente grammai* (bracketing for the moment the possibility of a ›king piece‹), the ›holy line‹ as the midmost of five lines may evoke the temples and sanctuaries that tend to occupy the accropolis at the center of the city, so that the game board mimes civic geography. And whether it was *pente grammai* or some other board game that involved the use of dice, the combination of pure chance and movement on a board elegantly figures the mediation of the polis, which imposes itself as a screen between individual citizens and the devastating force of *tuche*.«[549]

Der König, der zugleich die zentrale und wichtigste Linie im jeweils eigenen Spielfeld besetzt, wird vermutlich von den Spielsteinen auf den Linien vor und hinter ihm geschützt. Dadurch ist es ihm möglich, seine prominente Stellung gegen die Angriffe aus den Reihen des Gegenspielers zu sichern. Über das »mythische Denken« ist bekannt, dass räumliche Unterscheidungen nicht einfach der Logik des abstrakten Nebeneinanders im Sinne des »Hier« und »Dort« folgen, sondern dass jede räumliche Position, Linie, Schwelle oder Grenze, sofern sie bedeutsam ist, eine eigene Tönung oder Wertung besitzt, die unmittelbar empfunden wird.[550] Die »heilige Linie« auf dem Spielbrett unterscheidet sich rein äußerlich nicht von den sie umschließenden Linien. Ihre symbolische Bedeutung erschließt sich erst, wenn sie in ihrer Beziehung zu den anderen Linien – und nicht etwa in ihrer vermeintlichen Substanz – verstanden wird, das heißt: wenn man die unterschiedlichen Bedeutungen der Linien in ihrem Zusammenhang begreift. »Heilig« wird die mittlere Linie erst dadurch, dass sie von den profanen Linien unterschieden wird, wobei die Willkür dieser Unterscheidung zugleich auf den »Schein von Sinn«[551] verweist, dem man erliegt, wenn man die vermutete Evidenz ihrer Bedeutung im Symbol selber aufzufinden versucht. Und wie im Spiel die Linie dem *basileus* Macht verleiht, indem der besondere Ort auf dem Spielbrett den

548 Ebda., S. 265.
549 Ebda., S. 265 (Hervorhebungen im Original).
550 Einen lebhaften Eindruck vermitteln Schillers animistischen Anklänge an die beseelte Natur im Gedicht über *Die Götter Griechenlandes*. Siehe dazu weiter oben Anm. 94. Zur Gliederung des Raums im mythischen Bewusstsein vgl. ausführlicher Cassirer 1994, S. 104–128.
551 Vgl. dazu Bourdieu 1994, S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

König für alle sichtbar als solchen ausweist, so wird auch im Mythos die Autorität (*kydos*) des Königs von Zeus selber übertragen: »denn hoch ob anderer Ehre/ Steht Herr-Königs Amt, dem Zeus das Zepter verliehen«.[552] Nicht das Zepter, sondern das hierarchisch gedeutete Verhältnis der Götter, Heroen und Menschen sowie der Menschen untereinander rechtfertigt die Bedeutung der Herrschaft, die in der archaisch-polytheistischen Gesellschaft auf dem Prinzip der Ehre gegründet ist. Die »heilige Linie« wie das »Zepter« sind nicht mehr als bloß sichtbarer Ausdruck dieses Verhältnisses, das von den Betroffenen allerdings unbedingte Anerkennung verlangt. So wie Zeus sich dem König gegenüber verhält, so verhält sich der Herrscher zu seinen Untertanen: diese sollen zu ihm aufschauen, wie er zu den Göttern aufblickt. Symbole und Insignien, wie »Linie« und »Zepter«, erinnern auf anschauliche Weise daran, dass diese Regel im Spiel wie im Leben gleichermaßen zu befolgen ist, wobei die Furcht vor Göttern und Königen sich vor allem daraus speist, dass Zuwiderhandlungen gegen die Ordnung mit Ausschluss oder Vernichtung bestraft werden.

Wenn es stimmt, dass die Vasendarstellungen des Spiels tatsächlich Achilleus und Aias zeigen, dann könnte man annehmen, dass damit die Bedeutung des Schicksals hervorgehoben werden sollte, da beide Helden im Kampf um Troja starben. Die im Spiel verwendeten Würfel wären demnach »an ominous sign of the fate that awaits the doomed heroes«[553]. Allerdings wirkt das Schicksal hier schon nicht mehr uneingeschränkt, sondern reguliert durch Vorstellungen über die Polisgemeinschaft zur Zeit des Übergangs vom sechsten zum fünften vorchristlichen Jahrhundert, wonach es als männlich und ehrenhaft galt, für die eigene Stadt zu kämpfen und zu sterben. Selbst wenn das Schicksal unausweichlich war, so war es doch bereits eingebunden in »the ordering framework of the polis (just as the game combines the randomizing effect of dice with the strategic order of pieces moved on the board).«[554] Ähnlich wie die Spieler mit ihren Spielzügen strategische Vorteile zu erringen versuchten, ergaben sich auch die Krieger in einer Schlacht nicht kampflos ihrem Schicksal. Ehre musste errungen und gewonnen werden, weshalb eine gleichartige Anordnung und Verteilung der Spielsteine im Rahmen des Fünflinienspiels nicht vorgesehen war, wie das Beispiel des Königs und der »heiligen Linie« zeigt.

In einer anderen Brettspielvariante namens *polis*, die um 550 vor Christus vom Komödiendichter Kratinos[555] erstmals schriftlich erwähnt wurde, wurde auf den Einsatz von Würfeln verzichtet. Auch bei diesem

552 Homer 1963, *Ilias*, S. 14 (I. Gesang, 276–277).
553 Kurke 1999, S. 272.
554 Ebda., S. 274.
555 Vgl. dazu Zimmermann 2011, S. 718–730.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spiel saßen sich zwei Spieler an einem Brett gegenüber, dessen Fläche durch Linien unterteilt war. Entscheidend war hier der Raum zwischen den Linien, der mit bis zu dreißig Spielsteinen je Spieler besetzt wurde. Anders als beim Fünflinienspiel waren alle Spielsteine gleichwertig, das heißt einen König, Heerführer oder ähnliches gab es nicht. Das Ziel des Spiels bestand darin, in die gegenüberliegenden Linien einzudringen, um gegnerische Spielsteine durch Umzingelung zu isolieren und zu entfernen. Die Bezüge zur Kampfformation der Hopliten, die als möglichst geschlossene Phalanx auftraten, sind offensichtlich. Wurde die Kampflinie durchbrochen, waren nicht nur die abgesonderten Krieger gefährdet, sondern der gesamte Verband drohte auseinanderzufallen. Weiterhin lässt sich auch die Gleichwertigkeit der Spielsteine vor dem Hintergrund deuten, dass der Zugang zur Streitkraft seit Einführung der Timokratie unter Solon grundsätzlich jedem offen stand, der sich die dafür nötige Ausrüstung leisten konnte. Später, zu demokratischer Zeit, war es in Athen sogar möglich, eine Hoplitenausrüstung nebst Bewaffnung (*panoplia*) im städtischen Zeughaus zu entleihen.

Folgt man der Einschätzung von Leslie Kurke, so erschließt sich der »civic symbolism« dieses rein strategischen Brettspiels bereits über Name und Struktur: »For the game called *polis*, this is clear; somehow the board is like the city whose framing structure endows its citizens with identity and equal status.«[556] Der Vergleich der unterschiedlichen Brettspielvarianten legt tatsächlich nahe, »that *polis* analogizes the democratic city, while *pente grammai* mimes the form of oligarchy«[557]. Dies passt rückblickend zum kulturhistorischen Kontext, sofern der hier fragliche Zeitraum die Zeit des Übergangs von der Archaik mit ihren konkurrierenden Adelshäusern zur griechischen Klassik mit ihren zahlreichen Kriegen und Veränderungen in Kunst, Kultur und Politik bezeichnet, die auch auf das Spielverhalten sich ausgewirkt haben dürfte. In jedem Fall bleibt festzuhalten, dass die zuvor beschriebenen Entwicklungen im Rahmen der festlichen Dichtung (a) wie auch der ludischen Alltagspraktiken (b) dadurch gekennzeichnet sind, dass beide Bereiche sich von ihren mythischen Ursprüngen allmählich lösten und neue, bisher unbekannte Formen ausbildeten. Diese langsame Loslösung, die freilich nicht stetig und kontinuierlich, sondern ungleichzeitig – mit einigen Brüchen und Rückverweisen – verlief, hatte insgesamt zur Folge, dass der Anspruch auf Vorrang, den der Mythos und die ihn verkörpernde Adelselite für sich reklamierte, seine zur Schau getragene Unantastbarkeit einbüßte. Während Odysseus die Freier seine Frau noch mit List und Kraft in ihre Schranken weisen musste und der Sieger bei den panhellenischen Wettkämpfen dafür geehrt wurde, dass er sich selbst riskierte,

556 Kurke 1999, S. 265.
557 Ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fanden sich bei den hier beschriebenen Spielpraktiken zwar noch deutliche Anklänge an das Schicksal und die göttlichen Willenskräfte. Allerdings verloren sie an Ernst und Verbindlichkeit, die der Mythos noch mit Macht durchzusetzen vermochte. Dies galt im fünften vorchristlichen Jahrhundert für das erbauliche Theaterspiel ebenso wie für die vornehmlich auf Zerstreuung bedachten Spielformen, in denen mythische Elemente zwar noch aufzufinden waren, die jedoch bereits der Welt des Als-Ob angehörten.

Der Mythos forderte Verehrung, Furcht und Unterwerfung. Das Lachen war sein Feind – selbst wenn mit Dionysos und seinen Gefährtinnen eine Figur in Erscheinung trat, die im rauschenden Tanz und Gelächter den animalischen Kräften der Natur frönte.[558] Doch auch wenn, wie in den nachfolgenden Religionen, »Lachen und Unfug ihren umgrenzten Platz«[559] haben konnten, waren die mythologisch als heilig oder als tabu bestimmten Objekte und Bereiche vorbehaltlos anzuerkennen. Anders als beim Spiel, aus dem man gefahrlos ausscheiden konnte, erwies sich der Mythos als todernst im wörtlichen Sinne. Der Zorn des Achilleus oder des Odysseus waren kein persönliches Ereignis, sondern zuallererst eine Sache der Götter. Dagegen berührte die Niederlage beim Brettspiel oder der Prestigeverlust beim Hahnenkampf eher die thymotischen Leidenschaften des eigenen Affekthaushalts. Doch diese Dämpfung des Erlebens, die Bruno Snell unter die Überschrift *Die Entdeckung des Geistes*[560] gestellt hat, hatte ihren Preis. Der Mensch des klassischen Zeitalters war von nun an gefordert, neue Tugenden auszubilden, die sich nicht mehr uneingeschränkt am traditionellen Ideal des Schönen und Guten (*kalokagathia*) ausrichteten. Um das innere Seelenleben (*psyche*) gegen falsche mythische Anmutungen und Zumutungen schützen zu können, bedurfte es besonderer politischer Rahmenbedingungen, die in der Polisgemeinschaft ihren idealtypischen Ausdruck fanden.

7. Platonopolis

Im dritten nachchristlichen Jahrhundert, also ungefähr sechshundert Jahre nach Platons Tod, entstand der Plan für ein politisch-philosophisches Experiment. Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, versuchte nach seiner Übersiedlung von Alexandria nach Rom den römischen Herrscher Gallienus für seine Idee zu gewinnen, eine Stadt im Geiste

558 »Für die Aufzüge der Dionysien in Delos ist ein großer hölzerner Phallos inschriftlich bezeugt. Zu den athenischen Dionysien schickte jede Kolonie regelmäßig einen Phallos.« Otto 1989, S. 149.

559 Vgl. dazu Burkert 2009, S. 218, Anm. 28.

560 Snell 1975.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und nach den Gesetzen von Platons *Politeia* zu gründen. Für dieses Unterfangen, das der rechten Erziehung zum Staat und damit zum Philosophieren dienen sollte, war bereits ein Ort im Südwesten der italienischen Halbinsel, in Kampanien, gefunden worden. Dort befanden sich die Reste einer verlassenen Ansiedlung, die durch Verfall und Plünderungen unbewohnbar war und nun wieder aufgebaut werden sollte. Doch das nötige Geld hierfür wurde nicht bewilligt, da die Mehrzahl der Mitglieder des römischen Senats befürchtete, dass die angestrebte Philosophenherrschaft in der römischen Provinz ihre aristokratischen Privilegien und Reichtümer gefährden könnte. Platonoplolis blieb ein utopisches Gedankenexperiment.[561]

Damit schrieb sich eine Prophezeiung fort, die Platon am Ende seines philosophisch-politischen Hauptwerks, *Politeia*, zum Ausdruck bringt, nachdem er zuvor das Modell der Polis entwickelt hatte, wonach der Idealstaat, dem man dienen möge, nicht wirklich existieren müsse, um als Vorbild für die moralisch Strebenden geeignet zu sein:

> »Aber im Himmel ist er vielleicht als Muster hingestellt für den, der ihn anschauen und gemäß dem Erschauten sein eigenes Innere gestalten will. Ob er irgendwo sich wirklich vorfindet oder vorfinden wird, darauf kommt es nicht an; denn nur den Geschäften dieses Staates wird er sich widmen, eines anderen aber nicht.«[562]

Der Philosoph, der gelernt hat, sich selbst zu führen, regiert bereits »in *seinem* Staate«[563], das heißt er bedarf seiner Vaterstadt nicht, um vernunftgemäß zu leben. Er gründet gleichsam sich »selbst als Stadt« (*heauton katoikizein*), in der die widerstrebenden Kräfte wohlgeordnet und »ganz in den Dienst der Seelenharmonie«[564] gestellt sind. Wenn man bedenkt, welchen Stellenwert die Polisgemeinschaft für den Einzelnen besaß[565], erschließt sich erst die Tragweite dieser Sichtweise, die für herkömmliche Auffassungen des Zusammenlebens in der Polis eine Provokation darstellen musste. Das Reich des Philosophen schien schon nicht mehr ganz von dieser Welt, auch wenn Platon deutlich zu verstehen gibt, dass für die eigene Seelen- wie auch die politische Staatsverfassung eine Beteiligung an den irdischen Staatsgeschäften geradezu geboten ist.[566]

561 Vgl. zu den Hintergründen und Auswirkungen des Projekts einer »Stadt der Philosophie« O'Meara 2005.
562 Platon 1993 c, *Staat*, 592 b.
563 Ebda., *Staat*, (Hervorhebung im Original).
564 Ebda., *Staat*, 591 d.
565 Zur Polisgemeinschaft als der »eigentliche(n) Religion der Hellenen«, siehe weiter oben Anm. 426.
566 Zu Platons zumindest passiver Unterstützung des gescheiterten Versuchs von Mitgliedern seiner Akademie, in Syrakus den dort herrschenden Tyrannen

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Bruch mit dem Mythos, den Platon propagiert, verlangt den Menschen einiges ab. Während im Mythos soziale Formen über Narrative und Rituale hergestellt wurden, für die die Erzählenden und Handelnden nicht selbst verantwortlich waren, wendet sich der Appell an den Logos im wörtlichen Sinne an das vernünftige Wort, das tatsächliche Geltung erst durch kritische Anwendung und Prüfung gewinnt. Walter Burkert beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

> »*Mythos* im Kontrast zum *logos*: *logos* kommt von *legein*, ›zusammensetzen‹. Es bedeutet die Sammlung von Fakten: *logon didonai*, vor einer kritischen und misstrauischen Zuhörerschaft Zeugnis ablegen, *mythos* bedeutet, eine Geschichte erzählen, für die man keine Verantwortung übernimmt: *ouk emos ho mythos* – dies ist nicht meine Geschichte, aber ich habe sie anderswo gehört.«[567]

Für die Polisgemeinschaft, die nicht mehr auf das überlieferte Wort allein vertraute, und die den Sprecher in Verantwortung für das von ihm Gesagte nahm, bedeutete die »Sammlung von Fakten«, ihre Überführung in Argumente und Positionen sowie ihre Vertretung in der öffentlichen Auseinandersetzung durchaus eine Zumutung. Die freie Rede in der Öffentlichkeit, nicht nur während einer Volksversammlung (*ekklesia*), sondern auch im kleineren Rahmen, etwa in der Akademie oder im Gymnasion, war nicht selten begleitet von wachsendem Misstrauen und gegenseitigen Verdächtigungen. Der philosophisch geweckte Zweifel versetzte die Beteiligten in einen Zustand potenzieller Feindseligkeit, bei dem man nicht einfach darauf vertraute, dass es allen Rednern allein um die gute und gerechte Sache ging. Der Erfolg der Sophisten, die ihre Zuhörer vor allem auf ihre Seite zu ziehen versuchten, war nur zum Teil ihren vorgebrachten Inhalten und Gründen geschuldet; entscheidend war ihre geschulte Rhetorik, ihr überzeugendes Auftreten und der machtvolle Einsatz der Stimme, die gezielt benutzt wurde, um die noch Unentschlossenen für sich zu gewinnen. Versierte Redner und Politiker verstanden es, die versammelte Menge in Erregung oder Angst zu versetzen, um ihr Anliegen durchzusetzen. In Athen, wo die Volksversammlungen zunächst auf der Agora, anschließend auf einem westlich der Akropolis gelegenen Hügel (*pnyx*) und später im Dionysostheater stattfanden, herrschte seit den Reformen des Kleisthenes das demokratische Recht der Gleichheit (*isegoria*) und Redefreiheit (*parrhesia*). Entscheidungen, die getroffenen wurden, waren für alle am Prozess der Entscheidungsfindung Beteiligten verbindlich, das heißt die Verantwortung wurde auf alle Polismitglieder ausgeweitet. Auch wenn auf diese Weise eine Verantwortungsgemeinschaft hergestellt wurde, blieben Zwistigkeiten nicht aus, da Mehrheitsentscheidungen

zu stürzen, um eine platonische Staatsordnung einzuführen, vgl. Berve 1957, S. 65–66.

567 Burkert 1979, zit. nach Sennett 1997, S. 102.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überstimmte Minderheiten zur Voraussetzung hatten. Der Konflikt blieb somit das entscheidende Merkmal demokratischer Staatsverfassungen.

Das wachsende wechselseitige Misstrauen sowie die sich langsam lösenden Bande traditioneller Gemeinschaften, die bisher fraglos schienen und nunmehr nach Begründungen verlangten, veränderten auch das herkömmliche Verständnis des Ideals der *kalokagathia*. War dieses in vorklassischer Zeit noch gebunden an aristokratisch-agonale Praktiken und Lebensformen[568], so erhielt der Begriff des »Schönen und Guten« im Zuge seiner philosophischen Verwendung einen neuen Klang. Nicht mehr die Zugehörigkeit zu »den Guten« (*aristoi*) aufgrund edler Taten und Eigenschaften, sondern die Fähigkeit, Taten und Eigenschaften in ihrem »Gutsein« erkennen und dementsprechend unterscheiden zu können, trennte den edlen Philosophen vom schlichten Menschen. Sokrates übernimmt diese philosophische Aufgabe in den Dialogen Platons, indem er seine Gesprächspartner nötigt, über ihr Verhalten Rechenschaft abzugeben und etwa danach fragt, wie man einen guten Feldzug führen, einen guten Krug herstellen oder ein gutes Gedicht machen könne, ohne zu wissen, was »das Gute« sei. In der Verwirrung der jeweiligen Dialogpartner, die die Frage nach dem begrifflich Allgemeinen nicht positiv beantworten können, offenbart sich zugleich die Erschütterung der herkömmlichen Auffassung, wonach »schön und gut« (*kalos kagathos*) wie selbstverständlich zusammengehören. Nicht der von den homerischen Göttern begünstigte Sieger in einer kriegerischen Auseinandersetzung oder in einem agonalen Wettstreit, sondern derjenige, der zwischen dem »Sieg« und dem »Guten« zu unterscheiden weiß, verfügt über ein allgemeines Wissen. »Die verschiedenen *technai* können weiter praktiziert werden, aber sie haben nicht mehr den *logos*; den *logos* hat jetzt derjenige, der nicht mehr den *logos* in der *techne*, sondern den *logos*, der *verfügt* über die *technai*, hat.«[569] Die unterschiedlichen *technai*, selbst wenn sie geschickt ausgeübt wurden und im Ergebnis ansprechend ausfielen, wurden dadurch zu bloßen Manifestationen herabgewürdigt und nicht selten als trügerisch diffamiert.

Die Ironie besteht nun darin, dass Sokrates eingesteht, das »Gute« auch nicht zu kennen; eben darum sei er jedoch ein wenig weiser als jene, die nur vorgeben würden, ihr Handwerk zu verstehen. Selbst wenn der Philosoph den *logos* nicht als eigenen Besitz reklamiert, erhebt er gleichwohl den Anspruch, sein Nichtwissen als Herrschaftswissen auszuüben. Schließlich habe er sich vom mythischen Schein falscher Selbstverständlichkeiten und fataler Fraglosigkeiten gelöst, wodurch er erst befähigt sei, zu denken und zu handeln, ohne durch äußere Anlässe geleitet oder durch göttliche Einflüsse sowie schicksalhafte Fügungen bestimmt zu sein. Als Denker seiner Gedanken und Täter seiner Taten verfügt allein

568 Zur »Einheit von Adel, Reichtum und Trefflichkeit« siehe weiter oben Anm. 73.
569 Heinrich 1986, S. 164 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Philosoph nach eigener Auffassung über die nötige Selbstkontrolle (*autonomia*) und Gelassenheit (*ataraxia*)[570], um nicht nur über sich selbst, sondern um auch, um über andere zu herrschen. Da der Feldherr nicht wirklich weiß, wie man einen Krieg gut führt, der Handwerker nicht angeben kann, wie man einen Krug gut herstellt und der Dichter nicht begründen kann, wie man einen Vers gut verfasst, gelingt es ihnen nicht, sich über ihre jeweilige Praxis zu erheben. Laut Platon ist dies allein dem Philosophen möglich, der aufgrund seiner eingeübten Überlegenheit (*askesis*) nicht mehr gebunden ist an die konkreten Anforderungen und Erfordernisse entfremdeter Arbeit (*ponos*). In den Schriften Platons finden sich zahlreiche Beispiele, in denen der Philosoph seine vermeintliche Überlegenheit machtvoll demonstriert – etwa wenn Sokrates als weitblickender »Generalist« vorgestellt wird oder wenn die philosophische Begriffsarbeit über die praktische Tätigkeit triumphiert.[571] Die Tätigkeit des Philosophen scheint den unterschiedlichen Praktiken des Alltags vor allem deshalb überlegen, weil es ihr gelungen ist, sich von ihnen zu lösen. Während diese ihren Inhalten und Umständen verhaftet bleiben, wenn strategisch gehandelt, handwerklich gearbeitet oder künstlerisch gedichtet wird, folgt der Philosoph allein seinen Gedanken. Auch wenn der Denker keine der praktischen Fertigkeiten, über die er reflektiert, selbst beherrscht und keine der von ihm aufgeworfenen Fragen selbst beantworten kann, scheint er gleichwohl berufen, sich über die Alltagswirklichkeit samt ihren Zumutungen zu erheben. Dies gelingt, indem der »Freund der Weisheit« (*philosophos*) von der Wirklichkeit abstrahiert und ihre Notwendigkeiten zurückweist – oder anders gewendet: indem er die praktischen Fertigkeiten gedanklich so zusammenschaut (*theoria*), dass sich das Denken nicht länger als gleichartige Befähigung neben anderen begreifen lässt.

Auf diese Weise übt die Macht der Abstraktion, die bei Platon im Philosophenkönig ihren politischen Ausdruck findet, ihre Herrschaft über sich und über andere aus. Nur der »Selbst-Denkende« und »Nicht-mehr-von-außen-Bewegte« erscheint nunmehr berufen, auch über jene zu gebieten, die in ihren Gedanken unselbständig und in ihren Taten fremdgeführt sind. Doch um dies zu ermöglichen, bedurfte es einer politischen Programmatik, die nicht mehr nur den Edelfreien, sondern den Polisbürger und bald schon den Menschen überhaupt ins Auge fasste. Das philosophisch gedeutete Verständnis vom »Schönen und Guten« unterschied sich von der aristokratisch-agonalen Bedeutung vor allem darin, dass es nicht mehr in der Wirklichkeit und Wirksamkeit vermeintlich edler Menschen und Taten verehrt wurde, sondern in der ethischen Forderung

570 Zur Selbstbeherrschung und Unerschütterlichkeit des Sokrates siehe weiter oben Anm. 44.

571 Siehe zu diesen Beispielen weiter oben Anm. 45 und Anm. 70.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gipfelte, »die Menschen besser zu machen«[572]. Dieses ethische Ideal, das der Überlieferung zufolge Sokrates bis zum Ende seines Lebens für den Preis seiner Verurteilung und Tötung verkörperte, bezog sich nicht nur auf »die Menschen«, sondern auch auf die staatlichen Einrichtungen, die so zu gestalten waren, dass sie zur allgemeinen Höherentwicklung beitrugen. Insbesondere die politisch-philosophischen Schriften Platons verschreiben sich dieser Zielsetzung, die nicht mehr im Glauben an die Vortrefflichkeit der Adelsherrscher sich erschöpfte, sondern die Vorherrschaft der Edlen und Besten durch staatlich organisierte erzieherische Lektionen und Selektionen abzusichern wusste.

Das humanistische Vervollkommnungsprojekt, dessen Langzeitwirkungen bis heute spürbar sind, verstand sich somit von Beginn an als politische Aufgabe, die umso dringlicher wurde, je unwesentlicher die mythischen Schicksalsmächte wurden. Um sie als Bürger auf die Bühne der Polis zu bringen, waren Subjekte heranzubilden, die die für sie vorgesehenen Positionen im staatlichen Gefüge auszufüllen vermochten. Denn anders als in der durch dauerhafte Konflikte gekennzeichneten Demokratie, ging es nach Platons Staatsverständnis vor allem darum, die für das Gemeinwesen günstigsten Eigenschaften der Polisbürger so aufeinander abzustimmen, dass ein möglichst beständiger und spannungsfreier Zustand des politischen Gemeinwesens gewährleistet war. Die Kunst des Philosophen als Herrscher und Machtexperte bestand insbesondere darin, die beiden widerstrebenden Antriebskräfte der angriffslustigen Hitzigkeit einerseits und der bändigenden Besonnenheit andererseits so in ein Gleichgewicht zu bringen, dass das politische Gemeinwesen insgesamt davon profitierte. Dies bedeutete konkret, dass die streitbaren wie die umsichtigen Naturen im Hinblick auf ihre jeweiligen Funktionen im Staatswesen auszubilden und auszuwählen waren.

Da auch die Philosophen, die zur Regierung der Polis bestellt waren, erzogen werden mussten, stellt sich für Platon die Frage nach dem übergeordneten Ziel, auf das alles Streben und Handeln gerichtet ist. Der Philosoph findet – kaum überraschend – eine »philosophische« Antwort, indem er feststellt, dass das »höchste Wissen«, auf das alles Begehren hinstrebt, die »Idee des Guten«[573] sei. Die »Idee des Guten« ist jedoch nicht zu verwechseln mit »dem Guten« selbst. Ihre Unabgeschlossenheit bleibt ein Stachel des Denkens und somit ein regulativer Anreiz für »jene Besten im Staat«[574], die allein in der Lage sein sollen, sich von den »sicherer Erkenntnis entbehrenden Meinungen«[575] abzulösen. Auch hier korres-

572 In politischer Hinsicht wird diese Aufgabe bei Platon den Gesetzen übertragen. Vgl. dazu Platon 1993 g, *Gesetze*, 631 d–632 c.
573 Platon 1993 c, *Staat*, 505 a.
574 Vgl. ebda., *Staat*, 505 d.
575 Ebda., *Staat*, 506 c.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pondiert die herausgestellte philosophische Bescheidenheit mit dem politischen Herrschaftsanspruch, der freilich umso nachdrücklicher eingefordert wird, je weniger »das Gute« selbst sich bestimmen lässt. Sokrates, der von seinen Gesprächspartnern aufgefordert wird, sein Wissen über »das Gute« mitzuteilen, weist dieses Ansinnen konsequent zurück, indem er rhetorisch zurückfragt, ob es denn in Ordnung sei, »wie ein Wissender über Dinge zu reden, über die man nichts weiß«[576]. Und da das eingestandene Nichtwissen sehr viel besser sei als bloß vermeintliches Wissen oder blankes Unwissen, wähnt sich der Philosoph geschützt vor vermeintlich falschen Fragen. Denn auch wenn »das Gute« selbst unerkennbar bleibt, so gibt doch die »Idee des Guten« den »Dingen, welche erkannt werden, Wahrheit« und »dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen«[577].

Der offensichtliche Unterschied zu den mythisch-rohen Herrschaftspraktiken kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Verweis auf die »Idee« sowie auf »das Gute« selbst, das »nicht das Sein ist, sondern an Würde und Kraft noch über das Sein hinausragt«[578], von Platon als Instrument zur Herrschaftssicherung verwendet wird. Da auch der Philosoph eher der »Idee« als dem »Sein« verhaftet ist, scheint er allein berufen, die Politik des Staates im Sinne »des Guten« zu leiten.[579] Der damit verbundene Herrschaftsanspruch, der hinter dem »Guten« selbst zu verschwinden scheint, tritt jedoch wieder in den Vordergrund, wenn man den Blick auf die politische Praxis richtet, deren erkennbares Merkmal ihre Ausführung ist. Laut Platon hat der Staat die Aufgabe, die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen, wobei die Teilhabe (*methexis*) hieran nur dann möglich ist, wenn jeder Stand innerhalb der Polisgemeinschaft die ihm zukommenden Aufgaben erfüllt und jeder einzelne dementsprechend »das Seinige tut«[580]. Blieben nämlich die Standesgrenzen unbeachtet und wollten alle alles tun, so wäre die angestrebte Ordnung des Staates gefährdet. Um den Staat also lebendig zu halten, bedarf es der Unterscheidung zwischen den Ständen, die bei Platon in Analogie

576 Ebda., *Staat*, 506 c.
577 Vgl. ebda., *Staat*, 508 d.
578 Ebda., *Staat*, 509 b.
579 Im Jahr 1942 wird dieser Anspruch von einem führenden deutschen Philosophen folgendermaßen ausgedrückt: »Diese Unterscheidung (zwischen allgemeiner Meinung und zugrunde liegender Idee; F.B.) der platonischen Philosophie ist aber auch erst, wie sich zeigen wird, die Ermöglichung einer wirklichen, d. h. die Wirklichkeit formenden und nicht nur in ihren gegebenen Erscheinungen sich hin und her windenden Staatskunst. Wer so unterscheidend durch das Geltende auf die Idee hindurchblickt, ist schon Philosoph, und wer so auf das Dauernde hindurchblickt, vermag große Politik, d. h. bestandhafte Gestaltung der staatlichen Wirklichkeit zu treiben.« Gadamer 1985, S. 256.
580 Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 433 a.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Aufgliederung der Seele ausfällt. Die führenden Regenten, denen aufgrund ihrer Einsicht und Weisheit die Aufgabe zukommt, für »den Staat als Ganzes«[581] einzutreten, verkörpern die lenkende Vernunft (*hegemonikon*). Sie entstammen dem Stand der Wächter, dessen Angehörige Beamte und Soldaten in einer Person sind, und die dafür Sorge tragen, dass der Staat dauerhaft gegen Bedrohungen gewappnet ist. Die Wächter müssen vor allem lernen, ihre Pflichten gegenüber dem Staat und seinen Gesetzen mit Tapferkeit und Willenskraft (*thymikon*)[582] zu erfüllen. Von den mythischen Kämpfern unterscheiden sie sich vor allem dadurch, dass sie ihre Waffen nur für das Gemeinwesen, nicht aber für sich selbst einsetzen. Auf diese Weise verkörpern sie die Vernünftigkeit im Willen. Übrig bleibt der zahlenmäßig größte Stand der Bauern, Handwerker und Kaufleute, der für die leiblichen Güter des Staates zu sorgen hat und nach Möglichkeit so vernünftig werden soll, wie es eben möglich ist. Auch wenn alle Stände der Besonnenheit (*sophrosyne*) bedürfen, damit der Staat in »Einträchtigkeit«[583] bestehen kann, sind vor allem im dritten Stand die zahlreichen »Lüste und Begierden«[584] (*epithymetikon*) zu zügeln. Diese Aufgabe wird von den Mitgliedern der beiden anderen Stände übernommen, die »durch den überlegenen Verstand geleitet«[585] bereits gelernt haben, sich selbst zu mäßigen: »Siehst du nicht«, so die von Sokrates in diesem Zusammenhang in rhetorischer Absicht an seinen Gesprächspartner gerichtete Frage, »dass auch dies sich in unserer Stadt findet, und dass in ihr die Begierden in der Menge und bei den Ungebildeten beherrscht werden von den Begierden und der Einsicht in den Wenigeren und Edlen?«[586] Würde man nicht mäßigend auf die »Unvernünftigen« und »Ungebildeten« einwirken und den dritten Stand sich selbst überlassen, dann würden nicht nur die Betroffenen selber, sondern auch »unsere neue Stadt« – wie es fast schon utopisch heißt –, »sich selbst unterlegen«[587] sein. Vor allem dem dritten Stand, dessen Streben einseitig auf Erwerb, Besitz, und Begehrlichkeit gerichtet ist, fehlt es an Einsicht und Vernünftigkeit (*alogon*). So, wie es dem »vernünftigen Teil« der Seele zukommt, zu herrschen, »da er weise ist und für die gesamte Seele Fürsorge trägt«[588], muss der »begehrliche Teil« – respektive der dritte Stand – gebändigt werden und gehorsam sein. Dem »zornmütigen Teil« kommt in diesem Zusammenhang die Aufgabe zu, über die widerstreitenden Willenskräfte zu wachen und sie in die richtige Richtung zu lenken.

581 Vgl. ebda., *Staat*, 428 d.
582 Vgl. ebda., Staat, 429 d.
583 Vgl. ebda., *Staat*, 432 a.
584 Vgl. ebda., *Staat*, 430 c sowie ergänzend 442 a.
585 Vgl. ebda., *Staat*, 431 b.
586 Ebda., *Staat*, 431 b.
587 Vgl. ebda., *Staat*, 431 a.
588 Vgl. ebda., *Staat*, 441 d.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Insbesondere die abschätzige Charakterisierung des dritten Standes und die daraus abgeleiteten politischen Schlussfolgerungen verweisen auf das spannungsreiche Verhältnis zwischen den Ständen, das eher einem dystopischen Zustand als einer harmonischen Einheit[589] gleicht. Die totalitäre Vorstellung vom Staat als Einheit der Ordnung, in dem jeder das Seinige tut (*idiopragia*) und damit dem Ganzen dient, wird bei Platon noch ohne jeden Vorbehalt in ihrem Zwangscharakter dargestellt und am Verhältnis der Seelenteile zueinander erläutert:

> »Und diese beiden (die lenkende Vernunft und die Vernünftigkeit im Willen; F.B.), in solcher Weise erzogen und in Wahrheit in dem, was das Ihrige ist, unterwiesen und herangebildet, werden dann den begehrlichen Teil unter ihre Leitung nehmen, der sich bei jedem in der Seele am breitesten macht und nie genug haben kann. Sie werden über ihn wachen, dass er nicht, durch Befriedigung der vermeintlichen Lüste des Leibes angeschwollen und stark geworden, aufhöre das Seinige zu tun und sich herausnehme dasjenige sich untertänig zu machen und zu beherrschen, über das einem Geschlechte seinesgleichen die Herrschaft nicht zukommt, und so das gesamte Leben von Grund aus zerstöre.«[590]

Dieser Vergleich beschreibt weniger eine einmütige Ordnung als vielmehr ein Kriegsszenario mitsamt den dazugehörigen Drohungen und Repressionen. Letztere müssen jedoch nicht eigens ausgeführt, sondern nur angedeutet werden, da »das Herrschende und die beiden Beherrschten darüber einverstanden sind, dass dem vernünftigen Teil die Herrschaft gebühre«[591]. Die Annahme einer vernünftig geregelten Ordnung der Stände untereinander, die dem einzelnen seinen Platz im Gesamtgefüge eindeutig zuweist, lässt für Platon keinen Zweifel an der »Gerechtigkeit« (*dikaiosyne*) des Staatsganzen zu. Die geforderte Eingliederung in die politische Herrschaftsordnung wird mit der Verfassung der Seele gleichgesetzt, deren Gesundheit ebenfalls davon abhängt, dass man »die Herrschaft über sich selbst gewonnen« und »in sich Ordnung geschaffen« hat.[592] Die organische Vorstellung vom Ganzen wird durch diese Gleichsetzung nochmals verstärkt, so dass es von vornherein gemeinschaftsschädigend wäre, würde man die Ordnung des Seele wie des Staates bedrohen und für ein »naturwidriges Beherrschtwerden des einen Teils durch den anderen«[593] eintreten.

589 So wird in Platons Hauptschrift auffallend häufig betont, welche Bedeutung das Mit-sich-Einigsein für das harmonische Zusammenleben in der Polis hat. Vgl. dazu ebda., *Staat*, 352 a; 411 e; 442 c; 443 d; 554 d–554 e; 589 a–591 d.
590 Ebda., *Staat*, 442 a.
591 Ebda., *Staat*, 442 c.
592 Ebda., *Staat*, 443 c.
593 Vgl. ebda., *Staat*, 444 d.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der hier umrissene Aufbau des Staatsganzen bei Platon ist somit von der Idee geleitet, dass die vernünftige Einheit der Ordnung in jedem Einzelnen und seinem Tun begründet ist und im Zusammenwirken der hierarchisch geordneten Stände politisch wirksam wird. Die vernünftige Herrschaft im gerechten Staat, gleich ob sie von einem König oder von mehreren Aristokraten ausgeübt wird, fußt somit nicht, wie noch in den Jahrhunderten zuvor, auf der direkten Gewalt und Willkür des Stärkeren, sondern auf der »wohlgeordneten Organisation« des Staates und seiner Gesetze.[594] Auch wenn die Philosophenkönige und Herrschaftseliten als Personen in Erscheinung treten, um dem »guten Staat« ein »würdiges Gesicht« zu geben, deutet sich hier bereits der Wandel zu einem technokratischen Herrschaftsverständnis an, bei dem die zielgerichtete Planung und Herausbildung zweckdienlicher Eigenschaften für den Staat als Ganzes immer stärker in den Vordergrund rückt. Die weisen Herrscher mochten vielleicht noch den Göttern gleichen, die sich unter der Herrschaft des Zeus im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zurückgezogen hatten; die politische Aufgabe bestand jetzt jedoch vor allem darin, den Staat so zu organisieren, dass die ständische Ordnung als Garant der Herrschaft möglichst dauerhaft erhalten werden konnte. Die Herrscher wechselten, also musste die Herrschaft gesichert werden, um die »Tugend der Stadt«[595] zu bewahren. Da laut Platon hierfür jeder »das Seinige«[596] tun muss, um den Bezug auf das Ganze zu gewährleiten, waren zuallererst die Standesgrenzen zu festigen beziehungsweise die »Vielgeschäftigkeit der drei verschiedenen Stände und ihr gegenseitiges Übergreifen ineinander«[597] zu verhindern. Die Tugendbildung – Weisheit bei den Herrschern, Tapferkeit bei den Wächtern und Mäßigung beim Volk – entsprach bereits der politischen Forderung nach Aufrechterhaltung der Standesunterschiede. Für die Durchsetzung der damit verbundenen Herrschaftsansprüche bedurfte es jedoch einer geeigneten Erziehung (*paideia*), die es ermöglichte, die sittliche Ordnung des Lebens gemäß der politischen Ordnung der Stände einzurichten.

Im siebten Buch der *Nomoi* spricht Platon selbst durch die Stimme eines sogenannten Gastfreundes. Der Athener, wie er dort genannt wird,

594 Vgl. ebda., *Staat*, 445 c. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die Charakterisierung von Platons totalitärer Staatsauffassung als »Herrschaft, die nicht Besitz der Gewalt, sondern *Verwaltung der Staatsmacht* ist.« Gadamer 1985, S. 257 (Hervorhebung F.B.).

595 Vgl. ebda., *Staat*, 433 c.

596 Siehe dazu weiter oben Anm. 580.

597 Platon 1993 c, *Staat*, 434 b. Für den Autor ist der Staat dann gerecht, »wenn die drei Klassen verschiedener Naturen, die sich in ihm finden, eine jede die ihr zukommende Aufgabe erfüllt; besonnen aber hinwiederum und tapfer und weise auf Grund gewisser anderer Gemütsbewegungen und Eigenschaften der nämlichen Menschenklassen.« Ebda., *Staat*, 436 a.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

klärt seine Gesprächspartner darüber auf, dass »die richtige Erziehung keine andere sein kann als diejenige, die sich fähig erweist, Leib und Seele so schön und trefflich zu gestalten wie nur möglich«[598]. Bereits im Mutterleib solle man damit beginnen, die Körper der noch Ungeborenen durch »Erschütterung und Reibung«[599] anzuregen, indem »die schwangere Frau fleißig spazieren gehen und dann das zur Welt gekommene junge Geschöpf formen müsse wie Wachs, solange es noch weich und bildsam ist«[600]. Platon widmet also seine Aufmerksamkeit gleichermaßen dem Körper wie der Seele, und der Philosoph entwickelt durchaus konkrete Vorstellungen darüber, wie mit beiden im weiteren Erziehungsprozess zu verfahren ist. Keinesfalls dürfen Körper und Seele sich selbst überlassen werden, denn »es gibt nur eine Rettung für beide: die Seele darf nicht ohne den Körper und der Körper nicht ohne die Seele in Bewegung gesetzt werden, auf dass beide, ihre Rechte verteidigend, ins Gleichgewicht und zur Gesundheit gelangen.«[601] Was sich zunächst anhört wie ein harmonisches Miteinander, entpuppt sich jedoch schon bald als Abwehr- beziehungsweise Unterwerfungsstrategie. Das durch die Bewegung von Körper und Seele angestrebte »Gleichgewicht« führt nicht etwa zu einem friedlichen Ausgleich zwischen beiden, sondern dient, wie im voranstehenden Zitat leicht zu überlesen ist, insbesondere der Verteidigung der jeweiligen »Rechte«. Diese sind gerade nicht gleich, sondern gegensätzlich, sofern sie an unterschiedliche Strebensrichtungen gebunden sind, nämlich »den Trieb nach Nahrung, verursacht durch den Körper, und den Trieb nach Einsicht, verursacht durch das Göttlichste, dessen wir teilhaftig sind«[602]. Die Analogie zu den drei politischen Ständen und Seelenteilen fällt hier sogleich ins Auge. Um ein »vernunftgemäßes Leben« führen zu können, muss laut Platon »der Teil, der bestimmt ist, die Leitung des Körpers zu übernehmen, (...) möglichst früh mit der Kraft ausgerüstet werden, seiner Führerstellung auf das Schönste und Beste gewachsen zu sein«[603]. Auch der »vernünftige Teil« des Menschen – ähnlich wie der führende Teil der Seele und des Staates – ist in Bewegung zu versetzen und zu halten, damit er die ihm zuerkannte Rolle ausfüllen kann. Laut Platon besteht geradezu die »Pflicht, dafür zu sorgen, dass einem jeden Teil die ihm zukommende Nahrung und Bewegung zuteil werde«[604]. Folglich ist es auch kein Widerspruch, dass die Geistesmenschen und Philosophenherrscher ihre Körper üben. Da

598 Platon 1993 g, *Gesetze*, 788 b.
599 Ebda., *Gesetze*, 789 b.
600 Ebda., *Gesetze*, 789 c.
601 Platon 1993 d, Timaios, 88 a.
602 Ebda., *Timaios*, 88 a.
603 Ebda., *Timaios*, 89 b.
604 Vgl. ebda., *Timaios*, 90 b. Zum Gymnasion als Ort der »Staatserziehung« in der griechischen Polis siehe weiter oben Anm. 430.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie bereits gelernt haben, sowohl sich selbst als auch andere zu führen, leben sie schon nicht mehr »im Banne der Begierden und des Ehrgeizes«, so dass sie nicht Gefahr laufen, ihre »ganze Kraft in den Dienst dieser Triebe«[605] zu stellen. Wem es gelungen ist, »all sein Bemühen auf die Bereicherung seines Wissens und den Erwerb wahrer Erkenntnisse« zu richten, der scheint gefeit gegen die niederen Versuchungen des irdischen Lebens.[606]

Anders jedoch diejenigen, die alle Merkmale eines »rein irdischen Geschöpfes« besitzen und »gar keine anderen als irdische Gedanken in sich tragen«[607]. Diese Menschen bedürfen der Leitung und Führung, damit sie nicht dem »Erdartigen und Sichtbaren« verhaftet bleiben und etwa »dem Bauchesdienst, dem rohen Übermut und der Trunksucht«[608] verfallen. Die erzieherische Aufgabe besteht darin, die Seele vor den irdischen Versuchungen zu bewahren, indem der Körper von allen falschen »Lüsten und Begierden, von Trauer und von Furcht« gereinigt wird.[609] Der Körper wird damit zum Hauptgegenstand der Bearbeitung, da er die aufwärtsstrebenden Seelenkräfte hinabzuziehen droht, wenn er seine wilden und zügellosen Triebe ungehindert entfalten kann. Die positiven Triebe, wie den Mut, gilt es daher zu stärken und unter die Leitung der Vernunft zu bringen, während die vernunftwidrigen Triebe und Begierden zu kontrollieren und niederzuhalten sind. Für die Bearbeitung des Körpers kommt laut Platon alles in Betracht, was »im Leibe durch Gymnastik und Heilkunst vermittels richtiger Ausscheidung«[610] gereinigt werden kann. Denn so, wie der Körper alles Schlechte und Bedrohliche absondern kann, wenn er sich den Leibesübungen (*gymnastike*) und seiner Gesunderhaltung (*diaita*) widmet, so löst sich schließlich auch die geläuterte Seele vom Körper, »da sie im Leben sich freiwillig in keine Gemeinschaft mit ihm einließ, sondern ihn floh und sich auf sich selbst zurückzog, weil dies ihr einziges Bemühen war«[611]. Zu den Göttern gelangen nur jene Seelen, die schon zu Lebzeiten wahre Tugend üben, dem wahren Wissen nachstreben und sich vom Körper lösen. Bleiben sie hingegen dem Irdischen verhaftet, so finden sie auch im Tod keine Ruhe und sind dazu verurteilt, an den Gräbern umherzuirren, »bis sie aus Begierde

605 Vgl. ebda., *Timaios*, 90 a.
606 Ebda., *Timaios*, 90 b. Laut Platon hat der bessere Teil des Menschen seinen »Wohnsitz in dem obersten Teile« des Körpers, der »uns von der Erde aufwärts richtet zur verwandten Himmelsregion, als Geschöpfe, die nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs sind.« Ebda., *Timaios*, 90 a.
607 Vgl. ebda., *Timaios*, 90 b.
608 Vgl. Platon 1993 a, *Phaidon*, 81 c–81 d.
609 Vgl. ebda., *Phaidon*, 83 a. Zur »Reinigung des Körpers (*katharmos*, *katharsis*) und nicht der Seele« in Platons Körperpädagogik vgl. König 1989, S. 41.
610 Vgl. Platon 1993 e, *Sophistes*, 226 d.
611 Vgl. Platon 1993 a, *Phaidon*, 80 c.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nach dem ihnen noch anhaftenden Leibartigen wieder in einen Körper eingeschlossen werden«[612].

Nun ließe sich einwenden, dass in Platons *Phaidon* die letzten Stunden des Sokrates geschildert und das Thema des Sterbens am Beispiel der Trennung von Körper und Seele hervorgehoben wird. Ergänzend hinzuzuziehen ist daher der Dialog *Symposion*, der sich mit der Frage beschäftigt, wie Körper und Seele durch die Praxis des Eros zusammenfinden. Tatsächlich lassen sich die beiden Dialoge inhaltlich kaum voneinander trennen. Um es jedoch vorwegzunehmen: Obwohl der Eros als Ausdruck des menschlichen Strebens die auch im *Phaidon* thematisierte »Höherentwicklung des Menschen« zum Ziel hat, bedeutet dies nicht, dass die Grenze zwischen den körperlichen Erscheinungen und den geistigen Formen aufgehoben wird. Die Trennung (*chorismos*) zwischen der phänomenalen und der intelligiblen Welt bleibt vielmehr bestehen. Ohne dass an dieser Stelle eine ausführliche Deutung gegeben werden kann[613], sei zumindest darauf hingewiesen, dass der Körper beziehungsweise das verkörperte Schöne als notwendiger – gleichwohl zu überwindender – Ausgangspunkt für die Erkenntnis »der geistigen Schönheit«[614] angenommen wird:

> »Beginnend mit dem sinnlich Schönen hienieden muss man dem Schönen zuliebe Schritt für Schritt immer weiter emporsteigen, als ginge es eine Stufenleiter hinauf, von einem einzelnen Schönen zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern sodann zu den schönen Lebensberufen und von diesen zu den schönen Wissensgebieten und von diesen Wissensgebieten aus gelangt man schließlich zu jenem Wissensgebiet, das nichts anderes zu seinem Gegenstand hat als eben jenes Schöne selbst, das er nun schließlich in seiner Reinheit erkennt.«[615]

Der vorgeschlagene Weg führt also von den schönen Körpern, über das Verstandesdenken bis zur reinen Vernunftschau, die alles überragt. Nur wem es gelingt, »mit seinem geistigen Auge« die »volle Wahrheit« zu erkennen, der ist ein »Gottgeliebter« und der »Unsterblichkeit teilhaftig«.[616] Der beziehungsweise die Körper werden in diesen Ausführungen der Priesterin Diotima nicht besonders hoch geschätzt. Sie gelten als unstet, veränderlich und sterblich, weshalb im weiteren Dialogverlauf das Experiment ausgeführt wird, sich zumindest gedanklich von ihnen zu befreien. Kehrt man nach dem Gedankenexperiment wieder zu ihnen zurück, misstraut man ihrer natürlichen Verfasstheit und kann

612 Vgl. ebda., *Phaidon*, 81 d.
613 Vgl. dazu sowie zum Folgenden Bockrath 2000.
614 Vgl. Platon 1993 b, *Gastmahl*, 210 a.
615 Ebda., *Gastmahl*, 211 b.
616 Vgl. ebda., *Gastmahl*, 212 a.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umso einfacher Abstand nehmen beziehungsweise über sie verfügen. Wechselt man jedoch einmal die Perspektive und begreift die beschriebenen »Stufen der Höherentwicklung« gleichsam von unten als »Stufen der Abstoßung«, so wird der Verlust deutlich, den man erleidet, wenn man sich auf den Weg zu den reinen Ideen macht. Die Schwierigkeit für eine mögliche Teilhabe (*methexis*) am vermeintlich Guten besteht nämlich darin, dass der Körper, den es zu überwinden gilt, einem erst die Mittel zur Verfügung stellt, derer man bedarf, um ihn abzustoßen. Da auch Sokrates nicht nur Geist und Seele besitzt, sondern auch körperlich existiert, kann er sich nur selbst überwinden, indem er seinen Körper beherrscht. Die Dialektik von Selbstbefreiung und Unterwerfung richtet sich also gegen die eigene materielle Existenz, da sie direkt verfügbar und beeinflussbar ist. Weil jedoch der Körper genau so lange existiert, wie seine Abstoßung als notwendig begriffen wird, kommt Platon zu der ähnlich bereits im *Phaidon* ausgesagten Schlussfolgerung, bereits im Leben dem Tode möglichst nahe zu sein, damit der Triumph über die eigene Unvollkommenheit überhaupt gelingen kann.

Der »Alleskönner«[617] Sokrates gibt hier nur ein Beispiel dafür, wie mit irdischen Dingen umzugehen ist. Das Ziel, gegen sämtliche Schicksalsschläge unempfindlich (*ataraxia*) zu sein, wird durch die Schulung (*askesis*) gerade des Teils erreicht, der sich als unvollkommen, schwach und anfällig erweist. Der Körper wird abgehärtet und trainiert, damit der Geist umso höher triumphieren kann. Der Philosoph strebt empor, indem er seine bedürftige Existenz erfolgreich abwehrt – und zwar mit dem übergeordneten Ziel, sie letztlich überwinden zu können. Körperbearbeitung und -verneinung liegen folglich eng beieinander und der Hinweis, dass trotz der eindeutigen Abwertung des Leibes bei Platon keine negative Bewertung der gymnastischen Erziehung zu finden ist, widerspricht dieser Einschätzung nicht. Im Gegenteil: damit der Körper möglichst wirkungsvoll in den Dienst des herrschenden Logos beziehungsweise, wie in Platons politischen Schriften ausgeführt, in den Dienst der Polisgemeinschaft gestellt werden kann, erscheint die Ausbildung seiner Möglichkeiten geradezu geboten. Eine gute körperliche Verfassung ist schließlich hilfreich, um den Mühen des Alltags zu widerstehen, und dass vor allem die Krieger für ihre Aufgaben eine »gymnastische Erziehung«

617 Siehe dazu weiter oben Anm. 46 sowie Anm. 68. Im *Symposion* demonstriert Sokrates seine Selbstbeherrschung und Überlegenheit am Schluss des Dialogs dadurch, dass er bis zum Sonnenaufgang in heiterer Gelassenheit weiterzecht und diskutiert, nachdem die meisten Gäste bereits vor Erschöpfung eingeschlafen sind. Als schließlich auch seine beiden letzten Gesprächspartner einnicken, erhebt er sich, wandert zum *Lykeion*, wo er wie üblich den ganzen Tag verbringt, um erst am Abend wieder nach Hause zurückzukehren. Vgl. ebda., *Gastmahl*, 223 d.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genießen sollen, überrascht ebenso wenig.[618] Die Erziehung des Körpers erfüllt zuerst den übergeordneten Zweck, die Funktionsfähigkeit des Einzelnen und insbesondere die der Gemeinschaft zu erhalten. Darüber hinaus ist der Körper selbst von geringer Bedeutung beziehungsweise, wie das Beispiel des Sokrates zeigt, ist er zurückzuweisen, wenn er seine störenden Ansprüche anmeldet. Nur auf diese Weise erscheint es möglich, dass zumindest der nicht-körperliche Teil des Menschen, das heißt seine Seele, gerettet werden kann.

Während im *Phaidon* der Gedanke der Reinigung des verderblichen und zügellosen Körpers im Vordergrund steht, liegt der Schwerpunkt im *Gastmahl* auf seiner Überwindung. Für beide Dialoge gilt, dass die geforderte Mäßigung (*sophrosyne*) und Selbstbeherrschung (*enkrateia*) unablässig mit Zwang und Unterdrückung einhergeht. Klaus Heinrich, der an unterschiedlichen Beispielen demonstriert, dass Platon geradezu fasziniert ist von dem, was er abzustoßen für notwendig hält, spricht in diesem Zusammenhang davon, dass »hier jemand (Platon; F.B.) sich selber bewusst Gewalt antut«[619]. Allerdings erscheint diese Art der Gewaltausübung, die sich von den rohen und direkten Erscheinungsweisen der homerischen Zeit deutlich unterscheidet, bereits in sublimierter Form. Das Programm der »Höherentwicklung des Menschen« lässt leicht vergessen, was um des »Guten« und »Wahren« willen geopfert wird. Umso wichtiger ist es daher, an den Preis der Zivilisierung zu erinnern, der nicht im Himmlischen sich abbildet, sondern vielmehr »dem Menschlichen und Sterblichen und Mannigfaltigen und Sinnlichen«[620] ähnlich ist. Zu Beginn wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Formen sublimierter Gewaltausübung gleichsam die Richtung ändern und im Übergang zur klassischen Epoche in einem »Zweikampf mit sich selber«[621] münden. Die von Platon thematisierten moralischen Kämpfe gegen vermeintlich niedere Strebungen und Begierden richten sich dementsprechend weniger gegen äußere Feinde als vielmehr gegen die bedrohlichen Anteile des Selbst. Wenn die besseren und schlechteren Seelenteile miteinander um die Vorherrschaft ringen, kämpft das Selbst vor allem mit sich und nicht gegen »eine andere, ontologisch fremde Macht«[622]. Allerdings ist einzuschränken, dass diese selbstbezogene »Kampfhaltung«, die bei Platon als philosophische Gesinnung geadelt wird, erst in spätantiker Zeit ihre volle Bedeutung gewann, insofern die Philosophie unter dem Einfluss des Stoizismus zunehmend als individuelle Moralerziehung

618 Zur »gymnastischen Erziehung« bei Platon vgl. die entsprechenden Passagen des *Staates*, 1993 c, 403 c–412 b sowie der *Gesetze*, 1993 g, 632 e–634 c und 788 a–834 d.

619 Vgl. Heinrich 1986, S. 204.

620 Vgl. zu dieser Aufzählung leiblich bestimmter Attribute, Platon 1993 a, 80 a.

621 Siehe dazu weiter oben Anm. 43.

622 Vgl. Foucault 1990, S. 90.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Erscheinung trat. Bei Platon bilden demgegenüber auf die Soziabilität gerichtete Überlegungen den bestimmenden Hintergrund seiner Gedankenwelt. Die teilweise direkte Übertragung seiner philosophischen Überlegungen in staatstheoretische Aussagen wird erst vor diesem Hintergrund verständlich.

Die »Kunst der Umkehrung« (*metanoia*), bei der die Seele »nach der richtigen Seite hingewendet«[623] werden soll, ist nach dem bisher Gesagten gerade keine bloße Umkehr des Denkens, wie die begriffliche Verknüpfung von *meta* und *noein* vermuten lässt, sondern auch eine auf die Meisterung körperlicher Schwächen und Bedrohungen gerichtete politische Aufgabe. Laut Platon gilt für den Einzelnen wie für den Staat gleichermaßen, dass der anzustrebende »Friede untereinander« voraussetzt, die notwendigen »Bestimmungen für den Krieg zu treffen«[624]. Da ein allgemeiner Kriegszustand auch für Friedenszeiten angenommen wird – »Staaten gegen Staaten«, »Dörfer gegen Dörfer«, »Haus gegen Haus«, »Mann gegen Mann« –, deutet dies »auch auf einen Krieg in jedem Einzelnen hin, auf einen Krieg mit sich selbst«[625]. Platon sieht darin gar »den obersten Erklärungsgrund des Staates«, wobei er davon ausgeht, dass »der Sieg über sich selbst bekanntlich der erste und schönste, das Sichselbstunterliegen das Allerhässlichste und Allerschlimmste«[626] ist. Der »Krieg aller gegen alle« betrifft somit auch den »Krieg mit sich selbst«, der für Platon unvermeidlich ist und es zur Aufgabe macht, sich rechtzeitig zu rüsten, um weder anderen noch sich selber zu unterliegen. Die hierbei ausgeübte »Gewalt«[627] dient der Staats- wie auch der Selbstvervollkommnung, so dass ein Bürgerkrieg im Innern wie im Äußeren zu führen ist. Um »Friede untereinander« oder auch »Harmonie von Seele und Leib«[628] anzustreben, sind alle Truppen zu mobilisieren, um die ständig bedrohte politische wie seelische Ordnung durch die vermeintlich besten und stärksten Kräfte schützen zu können. Je mehr Macht die

623 Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 518 c.

624 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 628 c.

625 Vgl. ebda., *Gesetze*, 626 b–626 d. An gleicher Stelle heißt es entsprechend, »im privaten Leben seien alle Feind mit allen, ja sogar jeder Einzelne mit sich selbst«. Ebda., *Gesetze*, 625 c.

626 Vgl. ebda., *Gesetze*, 626 d.

627 »Denn wo immer die Besseren die Gewalt erlangen über die große Masse und die Schlechteren, da spricht man mit Recht von einem Staate als einem solchen, der sich selbst überlegen ist, und mit vollstem Recht gilt ein solcher Sieg für lobwürdig; wo aber das Gegenteil der Fall ist, da ist auch das Urteil das entgegengesetzte.« Ebda., *Gesetze*, 627 a. Zur »Überlegenheit über sich selbst« vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 430 d–431 a.

628 Ähnlich wie der »Friede untereinander« nicht existiert, ist auch die »Harmonie von Seele und Leib« nicht gegeben, sondern vielmehr aufgegeben. Vgl. dazu Platon 1993 a, *Phaidon*, 91 b–95 a.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Streitkräfte gegen die äußere und innere Unordnung auf sich vereinigen, umso besser. Der Schritt zur Tyrannei als die – vom Standpunkt der Starken aus gesehen – gerechte Ordnung ist hier nicht mehr weit.

Auch wenn Platon im *Staat* die Tyrannei ablehnt, da ihre Ordnung den »Krieg aller gegen alle« nicht beseitigt, sondern nur aufschiebt, bis ein Stärkerer die Macht an sich reißt, bleibt der Philosoph dennoch der Logik der Herrschaft über andere und sich selbst verhaftet. Da der vollkommene – gute und gerechte – Staat unwirklich bleibt, muss man stattdessen die Welt der bloßen Meinungen und falschen Begierden reinigen und in ihre natürliche Schranken verweisen. In Friedenszeiten, in denen der Krieg unterschwellig und verborgen bleibt, erscheinen die Instrumente zur Herrschaftssicherung und Ordnungsbewahrung ebenfalls gebändigt und versöhnlich. Im unverfänglichen Dialog schlüpft der Philosoph in die Rolle des Arztes und des Mantikers, der die kranken Seelen auf ihrem Weg zur Heilung unterstützt und dabei tief in sie hineinblickt, um ihre göttliche Bestimmung zu erforschen.[629] Als wohlwollender Begleiter der Menschen geht er davon aus, dass sie wollen, was gut ist, ohne jedoch zu wissen, was das ist. Um das herauszufinden, wendet er sich ihnen zu und hebt durch geschicktes Nachfragen die in ihnen bereits schlummernden Einsichten und Kenntnisse. Sokrates erscheint in den entsprechenden Dialogpassagen eher wie ein sanfter Hirte und nicht wie ein eiserner Krieger für das Gute und Wahre. Doch darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, dass, wann immer der Philosoph die Möglichkeiten des menschlichen und politischen Gelingens an anschaulichen Modellen ausrichtet, die nicht dem Kriegsarsenal entnommen sind, damit ebenso bestimmte Weisungen und Einschränkungen verbunden sind.

Um der Idee menschlicher Vollkommenheit nahe zu kommen, bei der Körper und Seele beziehungsweise die Seelenteile untereinander in ein möglichst harmonisches Verhältnis zu bringen sind, orientiert sich Platon an symbolischen Vorbildern des Gelingens. Als Paradigma gilt in diesem Zusammenhang etwa die Einheit und mathematische Ordnung der Sternensphäre. So wird das wilde Durcheinander der formlosen Materie in Platons Schöpfungsgeschichte vom so genannten »Weltbildner«[630] zu einem wohlgestalteten Ganzen zusammengefügt, in dem die vier Elemente in einem genau abgestimmten Verhältnis miteinander verbunden sind. Die vom Schöpfergott gewählte Form der Erde wie des Weltalls ist die Kugel »mit allseitig gleichem Abstand von der Mitte aus nach der

629 Von Sokrates ist überliefert, dass er die Philosophie wie einen Gottesdienst verehrte und als frommer Mann dem Gott Apollon diente. Der Sonnengott galt in Athen als Bewahrer vor Krankheiten und anderen Übeln, so dass es nicht verwundert, weshalb Sokrates als »Arzt der Menschen« sich ihm besonders verbunden fühlte.

630 Andere Bezeichnungen sind »Baumeister« oder »Vater dieses Alls«. Vgl. dazu Platon 1993 d, *Timaios*, 28 c–29 a.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abschließenden Oberfläche«, die von allen Figuren »die vollkommenste und am meisten mit sich selbst gleich ist«[631]. Da die Kugelgestalt vom Mittelpunkt aus gleichförmig »in dem nämlichen Raum und um ihre eigene Achse«[632] kreist, kommt sie dem Ideal der Bewegung, die in sich selbst ruht, am nächsten. Ideal ist die Kreisbewegung für Platon auch deshalb, weil sie gleichförmig verläuft, ohne in »eine andere Form«[633] überzugehen. Im Unterschied dazu sind ungleichmäßige Bewegungen dadurch gekennzeichnet, dass sie unstetig sind und ihre Richtung ändern, etwa wenn ein anderer Körper sich in den Weg stellt oder ein anderes Ziel erreicht werden soll. Von diesen hält die gleichförmige Bewegung »sich fern« und muss nicht »an deren Irrwandel«[634] teilnehmen. Die Bedeutung der gleichförmigen Kreisbewegungen lässt sich zudem noch danach unterscheiden, ob sie durch Anstöße von außen oder aus sich selbst heraus bewirkt werden:

> »Von allen Bewegungen aber ist die beste diejenige, die ein Körper durch sich selbst in sich entstehen lässt, denn sie ist am meisten der Bewegung der Denkkraft und des Weltalls verwandt; geringartiger dagegen ist die durch einen anderen Körper verursachte Bewegung; die schlechteste aber diejenige, welche, wenn der Körper stillliegt und ruht, ihn durch anderes und zwar nur teilweise in Bewegung setzt.«[635]

Da Bewegungen dem Bereich des Werdenden angehören, das alle widersprüchlichen Merkmale des Veränderlichen und Vergänglichen aufweist, ist es für Platon umso wichtiger, zwischen möglichst guten und weniger guten Bewegungen zu unterscheiden. An den schlechten beziehungsweise nicht aus eigener Kraft hervorgebrachten Bewegungen, die formlos – ohne rechtes Maß und Ordnung – bleiben, haftet der Makel des bloßen Zufalls und der Beliebigkeit. Sie entsprechen nicht den »Harmonien und Umläufen des Alls« sowie den »Umläufen in unserem Haupte«[636], weshalb sie – ähnlich wie die körperlichen Merkmale im Prozess

631 Vgl. ebda., *Timaios*, 33 b.
632 Vgl. ebda., *Timaios*, 34 a.
633 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 894 a. Platon beschäftigt sich dort mit zehn unterschiedlichen Bewegungsformen, die als Modelle des Werdens und der Veränderung in den Blick genommen werden. Die Bewegung, die ihren »ruhenden Punkt in der Mitte hat«, ist den Bewegungen vorzuziehen, »die viele Orte durchlaufen«. Vgl. ebda., *Gesetze*, 893 d. Bereits Parmenides verwendet das Bild einer »ringsum wohlgerundeten, allseitig gleichgewordenen Kugel«, um die Vollkommenheit des Seins zu veranschaulichen und gegenüber dem Nichtseienden abzugrenzen. Vgl. dazu Fragment 8 in Diels 1906, S. 121.
634 Vgl. Platon 1993 d, *Timaios*, 34 a.
635 Vgl. ebda., *Timaios*, 89 a. Zur Frage der Bewegungsursache siehe auch Platon 1993 g, *Gesetze*, 893 f.
636 Vgl. Platon 1993 d, *Timaios*, 90 d.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Höherentwicklung – möglichst zu meiden sind. In den *Gesetzen*, mit denen Platon anstelle eines weiteren Entwurfs vom unerreichbaren Idealstaat beabsichtigte, tatkräftig auf die Entwicklung der Griechenwelt nach seinem Tode Einfluss zu nehmen, unterteilt er die so genannten »Lehrfächer« im Rahmen der Wächterausbildung in »zwei Klassen«, die sich einerseits auf die »Körperbildung« und andererseits auf die »Wohlgestalt der Seele« beziehen.[637] Die »Körperbildung« wird zudem untergliedert in die Bereiche »Tanz« und »Ringen«, wobei der »Tanz« nochmals aufgeteilt wird einerseits in die »Nachahmung der dichterischen Vorlage, wo es denn auf würdige und edle Haltung ankommt« und andererseits in die »wohlangemessene Bewegung«, die »sich dem ganzen Tanze mitteilt und von ihm unzertrennlich ist«.[638] Das Unterscheidungsstreben des Philosophen ist dadurch jedoch noch nicht an seinem Ende. Nur wenige Seiten später beschäftigt er sich erneut mit der Tanzkunst, um ihre Bedeutung im Rahmen der staatlichen Erziehung durch gesetzliche Regelungen festlegen zu können. Zum unverzichtbaren Teil staatlicher Erziehung zählen weiterhin die beiden Gruppen der friedlichen und kriegerischen Tänze, die *emmeleia* beziehungsweise *pyrrhiche* genannt werden.[639] Beide erfüllen ihren jeweiligen Zweck, wenn sie »die Nachahmung des Edlen und Erhabenen« anstreben und »auf dem Grunde einer besonnenen Seele« sowie »als Eigenschaft schöner Körper und einer tapferen Seele« in Erscheinung treten.[640] Während in kriegerischen Tänzen Bewegungen eingeübt werden, die für Angriff und Verteidigung nutzbringend sind und die Körper in eine »aufrechte und straffe Haltung«[641] bringen, gelangt in friedlichen Tänzen ein »Gefühl des Wohlbehagens«[642] zum Ausdruck, das je nach zugrunde liegender Lust entweder mit maßvollen oder heftigeren Bewegungen einhergeht. Für den Philosophen besteht kein Zweifel, dass sich »der sittlich höher Stehende und mehr zur Tapferkeit Erzogene sich durch geringeren, der Feige und nicht an maßvolle Besonnenheit Gewöhnte durch stärkeren Wechsel der Bewegungen«[643] auszeichnet.

Die für Platon typische Unterscheidung und Einteilung eines Phänomens (*dihairesis*) erfüllt auch hier den Zweck, begriffliche Ordnungen

637 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 795 d.
638 Vgl. ebda., *Gesetze*, 795 e.
639 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 814 e–816 b. Beim *emmeleia* handelt es sich um einen ruhigen und feierlichen Tanz, der im Kontext der griechischen Tragödie aufgeführt wurde. Die *pyrrhiche* bezieht sich auf Tanzformen, die der Kriegsvorbereitung dienten und kämpferische Elemente mit und ohne Waffen beinhalteten.
640 Vgl. ebda., *Gesetze*, 814 e.
641 Vgl. ebda., *Gesetze*, 815 a.
642 Vgl. ebda., Gesetze, 815 d.
643 Vgl. ebda., *Gesetze*, 815 e.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

herzustellen und in ein hierarchisches System einzuordnen.[644] Bei den in den Blick genommenen Tanzkünsten fällt auf, dass stärkere und heftigere Bewegungen möglichst zu vermeiden sind, da die ihnen zugrunde liegenden Gefühle das anzustrebende Gleichmaß in der Bewegungsausführung behindern, wogegen nur ausgeglichene Regungen ruhige und erhabene Bewegungen hervorbringen. Selbst bei den kriegerischen Tänzen, die ihrer Art entsprechend durch heftigere Bewegungen gekennzeichnet sind, kommt es darauf an, »taktvoll« und »angemessen«[645] zu agieren. Nicht nur werden Anweisungen für achtbare beziehungsweise unangemessene Bewegungen erteilt, sondern diese werden zudem sittlich bewertet. Die abzulehnenden Tänze sind den »hässlichen Körpern«[646] vorbehalten, nicht jedoch den »wohlgesitteten Männern«[647]. Zur »Gattung zweifelhaften Charakters« zählen alle »Darstellungen von Bacchantinnen und ähnlichen Wesen, als da sind Nymphen und Pane und Silenen und trunkene Satyrn, die man bei solchen Tänzen gewöhnlich nachahmt«[648]. Da Sokrates als literarische Hauptfigur Platons nach allen bekannten Zeugnissen auch nicht gerade schön war und sogar mit einem »hockenden Silenen«[649] verglichen wurde, ist nicht sogleich verständlich, weshalb der scheinbar hässliche Lüstling verehrt, die enthemmten Tänze der dionysischen Schar jedoch abgewehrt werden. Die Auflösung überrascht freilich nicht, da die Schönheit des Sokrates nicht körperlich gemeint ist; »innerlich ist er ganz anders, nämlich wie ein Gott, ein

644 Siehe dazu auch das Beispiel der »Angelfischerei« weiter oben Anm. 70.
645 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 816 a.
646 Vgl. ebda., *Gesetze*, 816 d.
647 Vgl. ebda., *Gesetze*, 815 b.
648 Vgl. ebda., *Gesetze*, 815 c. Für Platon gehören diese Tänze weder zu den friedlichen noch zu den kriegerischen, und es fällt ihm sichtlich schwer, ihre Bedeutung zu bestimmen. Klar scheint nur, »dass sich der Staat mit dieser Art von Tanz nicht zu befassen hat«. Vgl. ebda., *Gesetze*, 815 c.
649 So in der Lobrede des Alkibiades auf Sokrates, der in ihm Ähnlichkeiten mit dem Satyr Marsyas zu erkennen meint. Vgl. dazu Platon 1993 b, 215 a. In antiken Quellen, das heißt Porträtbüsten und literarischen Texten, die alle nach dem Tod des Sokrates entstanden sind, wird übereinstimmend die auffällige »Silenenhaftigkeit« des Philosophen hervorgehoben: »Die physiognomische Verwandtschaft des Sokrates mit den Silenen mag ursprünglich durch einzelne Merkmale, die zum Typos Silen gehörten, vermittelt sein. Silenen sind Rundköpfe mit starkem Haar- und Bartwuchs, Stülpnase, großem Mund und runden Augen. Wurde Sokrates aber erst einmal als Silen gesehen, so hieß das physiognomisch auch, in ihm ein silenenhaftes Wesen vermuten. Die Spannung, die sich damit ankündigt, wird noch dadurch verstärkt, dass Sokrates in allen Einzelheiten seiner Gesichtszüge und als Silenskopf im Ganzen dem griechischen Schönheitsideal, wie es sich etwa in der Feldherrenbüste des Perikles manifestiert, widerstreitet.« Böhme 2014, S. 178.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmuckstück der Götter«[650]. Auch hier tritt wieder das gleiche Muster hervor: Alles Körperliche ist bloßer Schein, das Geistige hingegen göttlich. Um jedoch die sittlichen Haltungen der Seele, ihre Besonnenheit, Tapferkeit und Züchtigkeit ausbilden zu können, bedarf es der richtigen Haltungen und Bewegungen des Körpers. Heftige und unkontrollierte Bewegungen sind dabei ebenso zu vermeiden wie ungestüme Gesten und hitzige Gebärden, zumal wenn sie durch äußere Anlässe hervorgerufen werden. Auch wenn uns heute ein lebhafter Eindruck der dionysischen Tänze verwehrt ist[651], dürfte Platon ihr Schreckensbild vor Augen gehabt haben, als er mit den Worten des »Atheners« die Empfehlung aussprach, dass nur »Sklaven« und »bezahlte Fremde« mimische Darstellungen flammender Tänze und wilder Bewegungen aufführen dürfen, so dass die Zuschauer in »Kenntnis des Lächerlichen« in die Lage versetzt werden, »das Ernste wirklich zu verstehen«[652]. Es folgt jedoch sogleich die Mahnung, dass »selbst nicht in seinem Tun und Handeln sich nur des Edlen zu befleißigen, sondern auch dem Unedlen Einlass zu gewähren, das verbietet sich ganz von selbst, wenn man nur den geringsten Anspruch auf Tugend haben will«[653]. Im geordneten Halbrund des Theaters mögen sich die Polisbürger einen Eindruck über »die auf die Lachlust berechneten Scherzspiele«[654] verschaffen; ihre Nachahmung in Gesang und Tanz bleibt ihnen jedoch verwehrt.

Als bloße Schauobjekte sind die »hässlichen Körper und Sinnesarten«[655] ungefährlich für die Ordnung der Polis. Die Bürger dürfen sich an ihnen ergötzen, aber sie selbst sind aufgefordert, ruhig und besonnen

650 Vgl. ebda., S. 180. Weiter heißt es dort: »Man ist versucht mit Nietzsche zu sagen, äußerlich dionysisch, innerlich apollinisch«. Ebda., S. 181.

651 Eine vage Vorstellung ihrer lärmenden Unordnung und bedrohlichen Stille findet sich bei Otto: »Der Lärm, mit dem Dionysos selbst und sein göttliches Gefolge einherfährt, der Lärm, den der menschliche Schwarm, von seinem Geiste getroffen, entfesselt, ist ein echtes Symbol des geisterhaften Ansturms. Mit dem Schrecken, der zugleich Bezauberung ist, mit der Aufregung, die einer Lähmung gleicht, mit der Überwältigung aller natürlichen und gewohnten Sinnesempfindungen tritt das Ungeheure plötzlich ins Dasein herein. Und in der höchsten Steigerung ist es, als wäre das wahnsinnige Getöse in Wirklichkeit die tiefste Stille. (...) Aber das maßlose Lärmen, das den Gott ankündigt und begleitet, verrät seinen geisterhaften Sinn durch nichts so sehr, wie durch das Gegenteil, in das er plötzlich umschlägt: die Totenstille. Rauschendes Tosen und erstarrtes Schweigen sind nur verschiedene Formen des Namenlosen, alle Fassung Übersteigenden.« Otto 1989, S. 85–86.

652 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 816 e.

653 Vgl. ebda., *Gesetze*, 816 e.

654 Vgl. ebda., *Gesetze*, 816 f.

655 Vgl. ebda., *Gesetze*, 816 d.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu bleiben. Weder ungebändigter Lärm noch erstarrte Stille scheint dem öffentlichen Leben zu ziemen. So bot beispielsweise im Unterschied zum Stimmengewirr und Durcheinander auf der Agora die architektonisch gestaltete Pnyx in Athen zur Zeit Platons bereits die Möglichkeit, öffentliche Versammlungen mit mehr als sechstausend Bürgern in vergleichsweise geordneter und übersichtlicher Form durchzuführen:

> »Der klare Plan des Theaters, sein aufsteigender Fächer von Sitzen mit regelmäßigen Terrassen und vertikalen Gängen ermöglichte es den Zuschauern, die Reaktionen der anderen Männer auf die Reden mitzuerleben und zu erkennen, wie sie abstimmten – ganz im Unterschied zu der visuellen Ungenauigkeit auf der Agora, wo man Schwierigkeiten hatte, mehr zu sehen als die paar Nachbarn, die gleich neben einem standen.«[656]

Die Reden mochten durchaus hitzig gewesen und die vorgetragenen Positionen nach wie vor mit Leidenschaft und Überzeugungswillen vorgetragen worden sein – gleichwohl trat der Körper im öffentlichen Raum zur Zeit der attischen Demokratie bereits in gezähmter Weise in Erscheinung. Das »sitzende Pathos«[657] kann in diesem Zusammenhang vielleicht sogar als Metapher verstanden werden, um Platons Ideal des besonnenen und gesitteten Polisbürgers zu veranschaulichen. Bedachtsam und gefasst auf die Worte, Stimmen, Gesten, Gesänge, Bewegungen und Tänze ausgerichtet, die öffentlich zur Aufführung gelangten, blieb der auf diese Weise affizierte Körper des Zuhörers und Zuschauers selber untätig. Da die Bürger in der Pnyx jeweils einen ihnen zugewiesenen Sitzplatz einnahmen, war ihre äußerliche Anordnung geregelt und geschützt vor den vermeintlichen Gefahren, die von den »hässlichen Körpern« und ihrem »Schauspiel« ausging. Das Pathos als »Erfahrung heißer Leidenschaft in einem passiven Körper«[658] war der erbaulichen »Reinigung der Seelenkräfte« schon sehr nah, sofern betörende Bewegungen und extreme Regungen gefahrlos beobachtet werden konnten, ohne eigene Taten herauszufordern. Obgleich mit unterschiedlichen Mitteln agierend, stimmten Politik, Erziehung und all die anderen asketischen Praktiken und Künste am Menschen zumindest darin überein, die im Mythos noch durch göttliche Fügungen bedingten Triebbewegungen zu mildern und zu bändigen.

Platon steht als Autor dafür, dass der Mensch entschieden beeinflusst werden muss, damit er seine wilden Kräfte und Impulse im Zaum halten

656 Sennett 1997, S. 82.

657 Vgl. ebda., S. 83. Das *pathos* beschreibt den emotionalen Appell an die Zuhörerschaft und zählt in der klassischen Rhetorik neben der Wahrhaftigkeit des Redners (*ethos*) sowie den übermittelten Inhalten (*pragmata*) zu den drei Überzeugungsmitteln der Rede.

658 Ebda.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann, um sich überhaupt mit sich selbst und mit seiner eigenen Gattung befreunden zu können. Im Konflikt zwischen den zu seiner Zeit kaum weniger als heute spürbaren hemmenden und enthemmenden Einflüssen, die von innen und außen auf den Menschen wirken, entscheidet er sich für den »guten Lenker«, der angesichts der anthropologischen Offenheit und moralischen Ambivalenz einseitig Partei ergreift, um die Rückführung des Menschen aus der Barbarei[659] zu ermöglichen. Doch auch die guten und besten Absichten können nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit die Frage der Macht und Ungleichheit keinesfalls gelöst ist. Vielmehr führt die hier in den Blick genommene Distanzierung des Menschen von seiner körperlichen Verfasstheit im Ergebnis zu ihrer individuellen und sozialen Beherrschung. Der ideale Staat und die ideale Staatslenkung tragen nicht zufällig deutliche Züge einer Hirtenkunst, bei der die guten Hüter respektive *basileis* eine vollkommen friedliche, weil ungehörnte Herde beaufsichtigen.[660] Der Preis dafür, dass die beaufsichtigte »Gattung der lebenden Wesen, soweit sie zahm und herdenmäßig ist«[661], nicht mit Gewalt geführt werden muss, besteht darin, dass es sich bei den fürsorglich Beaufsichtigten um folgsame Wesen beziehungsweise – mit Platons eigenen Worten – um »freiwillig gehorchende Zweifüßler«[662] handelt. Es benötigt wenig Phantasie, um den totalitären Charakter dieser Utopie zu erkennen. Das Scheitern von Platonopolis weist auch darauf hin, dass die arbeitsteiligen Voraussetzungen für ein denkendes Expertenkönigtum einerseits sowie ein sich freiwillig fügendes Bürgertum andererseits noch nicht gegeben waren.

659 Ein Beispiel hierfür ist der Mythos vom kugelgestaltigen Doppelmenschen, der nach seiner Trennung das Verlangen nach Wiedervereinigung »durch Zurückführung zur ursprünglichen Natur« in sich trägt. Vgl. dazu Platon 1993 b, *Gastmahl*, 189 a–193 e. Bei Platon finden sich zahlreiche Stellen, in denen der Mythos nicht einfach abgelehnt, sondern vor allem bildhaft übernommen wird, um das eigene Denken zu befestigen.

660 Zum Beispiel der »Herdenzucht« als Metapher für die Kunst der Staatslenkung, vgl. Platon 1993 f, *Politikos*, 258 b–276 e.

661 Vgl. ebda., *Politikos*, 266 a.

662 Vgl. ebda., *Politikos*, 276 e.

https://doi.org/10.5771/9783748941910-31 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY