

Franz Bockrath

# Mythos Sport

Band I: Verklärte Körper  
und blinde Herrschaft

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Franz Bockrath  
Mythos Sport  
Band I



Franz Bockrath

# Mythos Sport

Band I: Verklärte Körper  
und blinde Herrschaft

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Diese Publikation wurde ermöglicht durch den Open-Access-Monografien-Fonds der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt.

*Für Anja, Franca und Cara  
(die keine Helden brauchen)*

Erste Auflage 2023  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2023  
[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://www.velbrueck-wissenschaft.de)  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-95832-347-6

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

# Inhalt

## ERSTER BAND: VERKLÄRTE KÖRPER UND BLINDE HERRSCHAFT

Vorwort . . . . .	7
Einleitung . . . . .	10
Teil I: Athletismus und Adelskultur. . . . .	31
1. Götterglaube . . . . .	48
2. Heroismus . . . . .	67
3. Opfermythen . . . . .	88
4. Athletismus . . . . .	100
5. Poliswelten . . . . .	122
6. Mysterienspiele . . . . .	138
7. Platonopolis . . . . .	165
Teil II: Entfesselung des Individuums. . . . .	188
8. Höhenphantasien . . . . .	209
9. Festivalisierung . . . . .	228
10. Reheroisierung . . . . .	258
Teil III: Elemente des Totalitarismus . . . . .	285
11. Perfektionsstreben . . . . .	305
12. Körpermobilisierung . . . . .	324
13. Nationalerziehung . . . . .	357
Literatur . . . . .	391

# ZWEITER BAND: RASTLOSE KÖRPER UND ENTZWEITE NATUR

Teil IV: Phänomene der Massenkultur . . . . .	7
14. Antriebskörper . . . . .	28
15. Sportwelten . . . . .	53
16. Neo-Olympismus . . . . .	126
17. Olympische Pathosformen . . . . .	154
Exkurs I: Berlin 1936 . . . . .	161
Exkurs II: München 1972 . . . . .	217
18. Heldenmythen . . . . .	309
Nachwort . . . . .	424
Literatur . . . . .	456

# Vorwort

Die Idee, Mythos und Sport begrifflich aufeinander zu beziehen, verdankt sich der Beschäftigung mit kulturkritischen Fragestellungen, in denen der Körper zwar thematisiert, nicht jedoch eigens zum Thema gemacht wird. Leitend für die Ausarbeitung war die ebenso beklemmende wie illusionslose Feststellung von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*, dass die Mythen bereits Aufklärung vollzogen hätten, so wie die Aufklärung sich mit jedem Schritt tiefer in die Mythologie verstricken würde. Diesem Gedanken galt es nachzuspüren, indem der unterstellte Zusammenhang zwischen Fortschritt und Regression am Beispiel körperzentrierter Rituale, Praktiken und Übungen aus den Archiven menschlicher Strebungen und Leidenschaften in den Blick genommen wurde. Das Interesse war also nicht primär historischer Natur, sondern die Beschäftigung mit der Genese von »Körperverhältnissen« diente vor allem dazu, historische Zusammenhänge als verhinderte Formen der Aufklärung zu begreifen.

Als Referenzpunkt dient hier der moderne Sport, der als erfolgreiche Massenbewegung etwa seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts das körperzentrierte Übungsverhalten nicht nur in westlich orientierten Gesellschaften bestimmt und bis heute immer neue Ausprägungen und Disziplinen hervorbringt. Dass diese dynamische Wende zum Körperlichen nahezu zeitgleich mit den Anfängen der Psychoanalyse zusammenfällt, ist sicherlich kein Zufall. Das Bemühen, den Körper zu verstehen, Triebwünsche und Träume aufzuklären, Hysterien und Verdrängungen zu entschlüsseln und die »Geständnisse über das Fleisch« (Foucault) bis in die letzten Winkel auszuweiten, wurde vom Siegeszug des modernen Sports begleitet, der sich anschickte, vitale Energien in unterhaltsame Wettkämpfe zu übersetzen, anstatt Patienten diffizile Geständnisse über verborgene Lüste und Instinkte zu entlocken. Der rasende Erfolg des Sports erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass er kontrollierte Formen körperlicher Triebabfuhr bereitstellte, ohne hierüber Rechenschaft und Aufklärung geben zu müssen. Freilich verlor der Sport schon bald seine ausgleichende Funktion und setzte die Akteure unter so starke Belastungen, dass seine regressiven Tendenzen immer deutlicher hervortraten. Die weitgreifenden Verbesserungsimperative und Überbietungsdynamiken blieben hiervon nahezu unbeeindruckt, so dass der Sportbetrieb heute zu einem zentralen Bestandteil einer bis ins Letzte durchkommerzialisierten Event-Kultur aufsteigen konnte. Gegenwärtig gelingt es dem Sport besser denn je, subjektive Energien zu bündeln und kollektive Aufmerksamkeiten auf sich zu ziehen. Sein mythischer Charakter erschließt sich jedoch erst, wenn man diese Erfolgsgeschichte nicht als Ausdruck



spontaner Reaktionsweisen und unmittelbarer Bedürfnisse missversteht, sondern als historisch und gesellschaftlich bedingtes Verlangen begreift. Für die Leidenschaften der Sportler wie der Zuschauer gilt gleichermaßen, dass diese nicht zuletzt zum Zwecke des Profits eingesetzt werden. Vom freigeistigen *l'art pour l'art*, das dem bürgerlichen Nützlichkeitsdenken das Ideal der Zweckfreiheit entgegenstellt, ist der moderne Sport weit entfernt. Solange der Antagonismus zwischen Produktion und Konsum fortbesteht, ist ihm dies weder zuzurechnen noch vorzuhalten. Jedoch sind die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich hieraus ergeben und dafür sorgen, dass gerade die als natürlich angesehenen Bedürfnisse mit sich selbst in Widerspruch geraten, wenn sie aus dem Zusammenhang ihrer gesellschaftlichen Hervorbringung herausgelöst werden. In genau dem Maße, wie man sich von seinen Erfolgen blenden lässt, fällt der Sport auf seine mythischen Anfänge zurück. Hilfreich für das Verständnis wäre stattdessen die Einbeziehung der Opfer und Leiden, die im Mythos ebenso hemmungslos wie ehrfurchtsvoll benannt wurden, im heutigen Sport jedoch vielsagend verschwiegen oder effektiv voll inszeniert werden.

Es fällt auf, dass das Verhältnis zwischen Sport und Mythos bisher kaum Beachtung fand. Während die »Arbeit am Mythos« (Blumenberg) etwa die Bereiche der Vernunft, Religion, Geschichte, Politik, Dichtung, Musik und der bildenden Kunst längst erfasst hat und weiterhin um Aufklärung bemüht ist, gefällt sich der moderne Sport darin, mythische Überlieferungen als kostbare Relikte zu bewahren, die bei passender Gelegenheit – wie olympischen Spielen – mit viel Pomp und Kitsch einem staunenden Publikum dargeboten werden. Aus sportwissenschaftlicher Sicht werden vorgeschichtliche Traditionen in ähnlicher Absicht bemüht, um die aktuelle Bedeutung des Sports aufzuwerten. Nach diesem Verständnis bereiteten Mythen keine Probleme, sondern sie erzeugen stattdessen »Sinn und Bedeutsamkeit für weniger vertraute Phänomene durch Rückgriff auf vertraute Prinzipien«<sup>1</sup>. Die heutigen Sportler stehen demnach in der Tradition heroischer Wettkämpfer der Antike und treten wie jene als Repräsentanten einer entwickelten Leistungskultur vor die Öffentlichkeit.<sup>2</sup> Bei der Suche nach Fixierungsstellen scheinen archetypische Ereignisse die Bilder einer fortschrittlichen Zukunft bereits vorwegzunehmen. Für die Kehrseite des Fortschritts, die der Aufklärung selbst eigen ist und nicht von außen hinzukommt, ist in dieser Vorstellung kein

1 Vgl. Lenk 2012, S. 14.

2 Zur »Interpretation des Sports als der modernen Inszenierung einer Art von ›Mythos‹« vgl. ebda., S. 22. Notabene: Zur besseren Lesbarkeit wird hier und im Folgenden das generische Maskulinum verwendet. Die Verwendung von personenbezogenen Hauptwörtern dient als neutrale und verkürzte Sprachform. Maßgeblich dafür sind ausschließlich redaktionelle Gründe; Wertungen sind nicht beabsichtigt.

Platz. Um so wichtiger ist es daher, die unterschiedlichen Konstellationen zwischen Mythos und Sport näher zu beleuchten, indem ihre historische Entwicklung (Genese) sowie ihre gesellschaftliche Vermittlung (Geltung) genauer in den Blick genommen werden.

Dem Verlag *Velbrück Wissenschaft* sei dafür gedankt, dass er dieses Projekt in sein Programm aufgenommen hat. Die beiden hier vorgelegten Bände wären ohne die Unterstützung der Verlagsleitung sowie das positive Votum des Lektors nicht möglich gewesen. Marietta Thiem und Thomas Gude sei hierfür herzlich gedankt. Ein weiterer Dank gilt der *Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt*, die die Publikation im Rahmen ihres Open-Access-Monografien-Fonds großzügig unterstützt hat.

Die ersten Überlegungen zu diesem Projekt fielen noch in die Zeit vor der Corona-Pandemie. Die ursprünglichen Planungen sahen einen deutlich geringeren Gesamtumfang vor. Wenn es überhaupt einen positiven Nebeneffekt der gesundheitlichen Notlage gab, dann die Möglichkeit einer intensiven thematischen Beschäftigung aufgrund von »Homeoffice« und entsprechend eingeschränkten Kontaktmöglichkeiten. Mir ist bewusst, dass diese erzwungenen Umstände nicht mit akademischer Freiheit zu verwechseln sind – allerdings wäre zu wünschen, dass kreative Rückzugsmöglichkeiten auch künftig nicht zufälligen Entwicklungen und Ausnahmen überlassen würden. Für die Gewährung eines Forschungssemesters für den Abschluss dieses Projekts möchte ich mich ebenfalls auf diesem Weg bedanken.

Für Nachsicht und Geduld sei nicht zuletzt meiner Familie gedankt, die im Rahmen von Beruf, Studium und Schule eigene Projekte verfolgt und in unterschiedlicher Weise involviert war. Ohne Liebe, Wertschätzung und gegenseitige Unterstützung wäre diese Publikation nicht möglich gewesen. Dieses Geschenk ist nicht nur im privaten Sinne bedeutsam und sei hier zumindest erwähnt.

Bensheim, Sommer 2023

# Einleitung

Mythen lassen sich als Versuch deuten, die Angst des Menschen vor dem Ausgeliefertsein an eine unbegreifliche Wirklichkeit zu bannen. Allerdings besitzen sie einen zweifelhaften Ruf, seitdem die schicksalhaften Mächte entzaubert sind und naive Hilflosigkeit in aufgeklärte Herrschaft verwandelt wurde. Hans Blumenberg, dessen »Metaphorologie« den Mythos auch sprachlich einzuholen versucht, verweist daher auf das Unbewusste, um auf die Anwesenheit des Vergangenen aufmerksam zu machen:

»Den (des; F.B.) Erfolgs Überdrüssigen mag Beherrschung der Wirklichkeit als ein ausgeträumter, des Träumens nie wert gewesener Traum erscheinen. Überdruß und Unbehagen zu kultivieren, geht leicht an, wenn man die Bedingungen als selbstverständlich hinnimmt, unter denen Leben seine Bedrängnis nur noch in marginalen Problemen erfährt. Kulturen, die zur Beherrschung ihrer Wirklichkeit noch nicht gelangt sind, träumen den Traum weiter und würden seine Verwirklichung denen entreißen, die aus ihm schon erwacht zu sein glauben.«<sup>1</sup>

Demnach wäre der Mythos nicht überwunden, sondern lebte in den Vorstellungen derjenigen fort, denen die Beherrschung der Wirklichkeit entweder bereits traumhaft erschienen ist oder noch auf eine bessere Zukunft hinzuweisen scheint. Als aufgeklärte Illusionen oder tröstliche Verheißungen blieben Mythen gleichermaßen aktuell, weshalb für Blumenberg die »Arbeit am Mythos« – so der Titel seines Buches – äußerst lebendig ist und nicht in der Suche nach verlorenen Schätzen der Vergangenheit sich erschöpft.

Dies widerspricht freilich gängigen Vorstellungen über Umwendung und Entwicklung, die bereits für das griechische Denken bedeutsam waren und programmatisch in dem Buchtitel »Vom Mythos zum Logos«<sup>2</sup> zum Ausdruck gebracht werden. Für den Autor, Wilhelm Nestle, triumphiert schon in der Antike der Logos über den Mythos:

»Der ionische Geist, der in Homer den glänzendsten Vertreter des Mythos gestellt hatte, rief auch jene Männer auf den Plan, welche die dort sich schon ankündigende Klarheit des Denkens zur Reife brachten. Hier wurde der Grund gelegt zum Aufbau eines neuen philosophischen und wissenschaftlichen Weltbildes, das, in den folgenden drei Jahrhunderten ausgeführt, das ganze spätere Altertum beherrschte und an das ein Jahrtausend nach dem Untergang des römischen Imperiums die Neuzeit der europäischen Kultur wieder anknüpfte. Fragt man, wer in dem langen

1 Blumenberg 2006, S. 9.

2 Nestle 1975.

Ringen zwischen Mythos und Logos der Sieger blieb, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass dies der Logos war (...).«<sup>3</sup>

Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einem »Hinauswachsen über die kindliche Vorstellungswelt« und vergleicht Mythos und Logos mit einem »antiken Ringerpaar«<sup>4</sup>, das im unversöhnlichen Kampf schließlich dem Stärkeren seinen rechtmäßigen Platz zuweist. Für Nestle steht außer Frage, dass der Logos siegen musste und epochenübergreifend seine beherrschende Stellung weiter ausbauen würde, da nur so die anfänglichen »Mächte des Dunkels«<sup>5</sup> überwunden und zum Licht geführt werden konnten. Abgesehen davon, dass über die »dunklen Anfänge« allenfalls spekuliert werden kann, entsprechen die Ausführungen dem Fortschrittsglauben der wissenschaftlich aufgeklärten Moderne, wonach die Unwissenheit mythischer Vorstellungen durch schrittweise Entzauberung und Rationalisierung in die Mündigkeit des logischen Denkens überführt wird. Das mythische Denken gelangt demnach in einen deutlichen Gegensatz zum aufgeklärten Logos, indem Begriff und Verstand sich über subjektive Absichten und Anschauungen hinwegsetzen. Wenn es nach dieser Lesart einer Beschäftigung mit mythischen Vorstellungen überhaupt bedarf, so vor allem, um Reste und Hinterlassenschaften irrationaler Vorstellungen zu überwinden.

Schon für Platon gehören die Mythen zum Reich des Scheins. Namentlich zählt er Hesiod und Homer zu den Erzählern »unwahre(r) Geschichten« – »mögen nun die Erzählungen allegorisch gemeint sein oder nicht«<sup>6</sup>. Indem die »nachahmende Darstellung das Wesen der Götter und Heroen ins Hässliche zieht«<sup>7</sup>, werden sie auf ein menschliches Maß reduziert und ihrer vermeintlichen Größe beraubt. Herkömmliche Erzählungen über Götterkämpfe und Heroentaten sind laut Platon aus der »wahren Polis« zu verbannen, da sie nicht nur unwahr, sondern insbesondere für die jugendlichen Hörer gefährlich sind. Allein die semantischen Begrenzungen der Sprache veranlassen den Philosophen, selbst Geschichten und Gleichnisse zu verwenden, um sein Verständnis des Göttlichen und des Guten mitzuteilen. »Diejenigen Textstellen, an denen sich Platon klar und deutlich über das Wesen der Ideen und Gottes äußert, sind auffallend selten und immer ganz kurz.«<sup>8</sup> Auch der Logos kommt daher nicht ohne das Erzählen von Mythen aus – jedoch entscheiden hierüber

3 Ebda., S. 19–20.

4 Vgl. ebda., S. 20.

5 »Denn am Anfang war das Chaos, der gähnende leere Raum, aus dem die Erde und die Mächte des Dunkels hervorgehen, die ihrerseits wieder die Mächte des Lichts erzeugen (...).« Ebda., S. 45.

6 Platon 1993 c, *Staat*, 377 d und 378 d.

7 Platon 1993 c, *Staat*, 377 e.

8 Hoffmann 1961, S. 13.

nicht die Gaukler und Dichter, sondern für Platon sind ausschließlich die Philosophen berufen, sich ihrer zu bedienen.

Indem Platon den leichtfertigen Umgang mit Mythen kritisiert und sie im philosophischen Sinne auf ein anderes Niveau zu heben beansprucht, bindet er sie zugleich an allgemeine Geltungsansprüche, die traditionellen Auffassungen und Verwendungsweisen fremd gewesen waren. Traten bei Homer die Götter noch sichtbar in Erscheinung und empfanden große Männer selbst noch in »heller historischer Zeit« sich als »unmittelbar von Göttern erzeugt«<sup>9</sup>, so finden diese Sichtweisen mit Platon ihren Abschluss. Fortan wurden die »Lügen der Dichter« durch die Wahrheitssuche der Philosophen ersetzt. Als Folge hiervon erweiterte sich das Bemühen, die lokal unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Mythen am ordnenden und überwachenden Logos zu bemessen. Dadurch verloren die vielgestaltigen Götter- und Heroengeschichten ihre schicksalhaften Bedeutungen, die vor allem im praktischen Sinne nützlich waren, ohne wahrheitsstiftend zu sein.<sup>10</sup> Dienten mythische Herkunft, Geschöpfe und Geschehnisse der unmittelbaren Welt- und Selbstvergewisserung, so waren die Menschen nunmehr gefordert, »wahre Lösungen« im Sinne der »Idee des Guten«<sup>11</sup> zu finden. Platons Parteinahme für die ideale Polis bezieht ihren besonderen Antrieb nicht zuletzt aus dem Umstand, dass die mythischen Vorstellungen und Rituale durch neue Formen zu ersetzen waren. Nur am Rande sei erwähnt, dass der politische Einsatz des Philosophen bereits in die Zeit der untergehenden griechischen Poliskultur fällt.

Schon damals war es allerdings kaum möglich, die Vielfalt mythischer Weltdeutungen begrifflich einzuholen. Auch die antike Philosophie fand für die unübersichtlichen mythischen Ausdrucksformen keinen einheitlichen Begriff. Infolgedessen gelang es vor allem den beharrlich wiederholten Phantasmagorien, sich dem Zugriff des ordnenden Logos zu entziehen. Ihr bildhafter Symbolcharakter – lebendiger Ausdruck substanzieller Angst und blutiger Herrschaft – verkörperte die überlegene Natur als beeinflussbare Macht und bot solcherweise anfänglichen Halt in einer überwiegend chaotisch erscheinenden Welt. Da den Menschen die Angst jedoch weder von den Göttern noch vom philosophischen Denken genommen wurde, lebten die Mythen fort und suchten neue Ausdrucksformen. Das eingangs von Nestle beschworene Oppositionsverhältnis

9 Burckhardt 1958, Bd. V, S. 44 und S. 42.

10 In den antiken Mythen werden nicht nur die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern im Sinne vorherrschender Machtverhältnisse zum Ausdruck gebracht, sondern auch alltägliche Abläufe und Tätigkeiten – wie der Jahreskreislauf oder Arbeitsleistungen – anschaulich geregelt.

11 Zur Veranschaulichung seiner Ideenlehre bedient sich Platon ebenfalls einer sinnbildlichen Darstellung. Vgl. dazu die Ausführungen zum sogenannten »Sonnengleichnis« in Platon 1993 c, *Staat*, 506 e – 509 b.

zwischen Mythos und Logos war zu keiner Zeit real. Ähnlich wie der Mensch vor den natürlichen Göttern nur bestehen konnte, indem er ihre überlegene Macht zugleich anerkannte und sich gegen sie auflehnte, hat das Projekt der Aufklärung in Form rationaler Selbsterhaltung und Naturbeherrschung bis heute universelle Bedeutung erlangt. Dies jedenfalls die Annahme moderner Aufklärungskritik, die dem Verstandesdenken einen schwerwiegenden Mangel an Reflexivität bescheinigt und die Aufklärung als »totalitär wie nur irgendein System«<sup>12</sup> begreift:

»In der Reduktion des Denkens auf mathematische Apparatur ist die Sanktion der Welt als ihres eigenen Maßes beschlossen. Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche erkaufte. Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken, bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen – der ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben.«<sup>13</sup>

Folgt man dieser Einschätzung, dann zeigt sich die *Dialektik der Aufklärung* darin, dass die Überwindung des Mythos vom aufklärenden Denken zwar nicht zu trennen ist. Jedoch büßt gerade das Denken sein aufklärerisches Potenzial ein, wenn es die Entzauberung der Welt rein positivistisch betreibt und sich reflexionsfrei in den Dienst des Gegebenen stellt.<sup>14</sup> Dieses Motiv sehen Horkheimer und Adorno im Mythos bereits angelegt und im Logos vollständig ausgereift: »Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.«<sup>15</sup> Im Mythos macht sich der menschliche Held selbst zum Opfer, um überleben zu können und der Natur wie

12 Horkheimer/Adorno 1972, S. 31.

13 Ebda., S. 33.

14 Max Horkheimer drückt diesen für die ältere kritische Theorie zentralen Gedanken folgendermaßen aus: »Platon, ein Lobredner der Mathematik, verstand die Herrscher als Verwaltungsexperten, als Ingenieure des Abstrakten. In ähnlicher Weise betrachten die Positivisten die Ingenieure als die Philosophen des Konkreten, da sie die Wissenschaft anwenden, von der die Philosophie – sofern sie überhaupt geduldet wird – ein bloßes Derivat ist. (...) Die Aufgabe der kritischen Reflexion ist es nicht nur, die verschiedenen Tatsachen in ihrer historischen Entwicklung zu verstehen – und selbst das impliziert erheblich mehr, als die positivistische Scholastik sich je hat träumen lassen –, sondern auch, den Begriff der Tatsache selbst zu durchschauen, in seiner Entwicklung und damit in seiner Relativität.« Horkheimer 1986, S. 64 und S. 84.

15 Horkheimer/Adorno 1972, S. 10.

den Göttern etwas von ihrer Macht zu entreißen. Listig bedient er sich seines Verstandes, um den Gefahren zu trotzen. Allerdings führt dieser Zugewinn an Subjektivität nicht geradlinig zur Befreiung, sondern desgleichen zur Unterdrückung und Entsagung: »Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert.«<sup>16</sup> Diese frühe Form der Selbstverdinglichung ist demnach eng an die spezifischen Umstände der Selbsterhaltung gebunden.

Unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen formal geregelter Tauschbeziehungen erfährt dieser Zwang eine weitreichende Zuspitzung:

»Die Gewalt der Industriegesellschaft wirkt in den Menschen ein für allemal. Die Produkte der Kulturindustrie können darauf rechnen, selbst im Zustand der Zerstreuung alert konsumiert zu werden. Aber ein jegliches ist ein Modell der ökonomischen Riesenmaschinerie, die alle von Anfang an, bei der Arbeit und der ihr ähnlichen Erholung, in Atem hält.«<sup>17</sup>

Nachdem der moderne Mensch in seiner Auseinandersetzung mit der äußeren Natur gelernt hat, sie zu beherrschen und technisch verfügbar zu machen, gewinnt die Idee der Selbsterhaltung des Subjekts schließlich eine neue Qualität. Vor allem »im Zustand der Zerstreuung«, in dem sich der Mensch am freiesten wähnt, entdecken die Autoren subtile Sanktionen und Anpassungszwänge. Im Unterschied zu den frühen Auseinandersetzungen mit den Gewalten der äußeren Natur, die in Form überlegener Götter und Fabelwesen dem Menschen entgegentraten, emanzipiert sich das im Aufklärungsprozess vordringende Subjekt zusehends von den mythischen Mächten der Vergangenheit. Der fortschreitende Prozess der Rationalisierung, der in neuerer Zeit von der rasanten Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt wird, überwindet zwar den falschen Geisterglauben. Allerdings geschieht dies für den Preis, dass die Logik der Herrschaft ebenso den Prozess der Subjektbildung erfasst. Auch jede wohlüberlegte Anpassung an moderne Lebensverhältnisse fordert vom einzelnen das stille Einverständnis, sich selbst zu bezwingen. Im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* ergänzen die äußere und innere Naturbeherrschung einander, so dass die »Geschichte der Zivilisation« auch eine »Geschichte der Entsagung«<sup>18</sup> ist. Selbsterhaltung und Selbstopfer folgen derselben Logik: »Die Siege über die äußere Natur werden mit den Niederlagen der inneren erkaufte«<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Ebda., S. 65.

<sup>17</sup> Ebda., S. 135.

<sup>18</sup> Vgl. ebda., S. 62.

<sup>19</sup> Habermas 1988, S. 509.

Einen Ausweg scheint es nicht zu geben. Stattdessen werden falsche Hoffnungsschimmer als Lügen entlarvt. Dies gilt schon für den antiken Helden, der den mythischen Gewalten trotz, indem er sich opfert. Listig widersteht Odysseus sämtlichen Gefahren; allerdings gelingt dies nur, indem er sich selbst verleugnet, das heißt »das Bewusstsein seiner selbst als Natur sich abschneidet«<sup>20</sup>. Diese Form der Selbstverneinung bezeichnet für Horkheimer und Adorno den »Kern aller zivilisatorischen Rationalität«, die als »mythische Irrationalität« bis heute nachwirkt, denn »mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig«<sup>21</sup>. Nicht nur geht die Rechnung der Entsagung und Entäußerung nicht auf, da jedem einzelnen mehr abverlangt als zurückgegeben wird. Noch schwerer wiegt, dass das gesellschaftlich erzwungene Opfer der Selbstverdinglichung, das heute im »universalen, ungleichen und ungerechten Tausch« seinen säkularen Ausdruck findet, »das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen«<sup>22</sup>, scheinbar schicksalhaft unter sich begräbt. Nach dieser Lesart wäre das Opfer ebenso überflüssig wie unabwendbar: Es bedürfte seiner nicht, sofern sich die moderne Gesellschaft von den alten Mächten befreien konnte. Solange jedoch die Logik der Herrschaft fortbesteht, welche die Dinge ebenso wie die Menschen erfasst, solange bleiben Selbstbehauptung und Selbstverdinglichung eng aneinander gebunden.

Der moderne, massentauglich formierte Held zeichnet sich durch fein auf die Interessen des Publikums abgestimmte Eigenschaften aus, die dem Bild erfolgreicher Selbstbehauptung in unterschiedlicher Weise gerecht werden. Selbst das Scheitern des Helden auf Bühne, Bildschirm, Leinwand oder im Sportstadion steigert die Bewunderung und Karriereaussicht, wenn wenigstens der Anschein authentischer Selbstaufopferung gewahrt wird. Wichtig ist vor allem, dass die Protagonisten das Unterhaltungsbedürfnis des Publikums bedienen und die ihnen zugeordneten Rollen vorbildlich ausfüllen. In diesem Fall werden Siege begeistert umjubelt und auch Niederlagen großzügig verziehen. Freilich spielt der Zufall hierbei eine immer geringere Rolle, da die medial ausgestellten Schlüsselfiguren mitsamt ihren exzentrischen Eigenheiten mittlerweile »serienweise hergestellt (werden; F.B.) wie die Yaleschlösser, die sich nach Bruchteilen von Millimetern unterscheiden«<sup>23</sup>. Ihre vielfach bewunderte Singularität führt die Protagonisten nicht zur Individualität und Freiheit, sondern indiziert vielmehr ihre allgemeine Passfähigkeit und Verwendbarkeit.

20 Horkheimer/Adorno 1972, S. 61.

21 Vgl. ebda.

22 Vgl. ebda., S. 62.

23 Ebda., S. 163.



Für das konsumierende Publikum werden die aufwendig inszenierten Akteure und ihre Geschichten modernen Fertigprodukten und Bestsellern immer ähnlicher, die ebenfalls einen hohen Wiedererkennungswert besitzen und Neues nur in vertretbarer Nähe zum Gewohnten erwarten lassen. Hier wie dort ereignet sich Außergewöhnliches üblicherweise im Rahmen des Vorgeformten, so dass Abweichungen sich entweder von selbst verbieten oder von der »Leerheit des Konkreten«<sup>24</sup> bestimmt bleiben. Scheiterte Nietzsches Diktum von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« bereits an der Endlichkeit des menschlichen Daseins, dem er das Phantasma des »Übermenschen« entgegenhielt, so scheitern die modernen Heldenversionen vor allem daran, dass die rational entzauberte Welt dionysischen Überschwang und Tausel nur in präzise gelenkte Bahnen und streng geregelten Abläufen vorsieht. Dabei fällt auf, dass das Bild vom Übermenschen heute umso greller ausgemalt wird, je tiefer der mythische Archetypus im historischen Dunkel versinkt. Während der antike Übermensch der Sage nach Leben und Tod am eigenen Leibe erfuhr und hierüber in Wahn verfiel, bringt der moderne Held kein vergleichbares Opfer. Er strebt vor allem nach Erfolg. Dionysos gab den Menschen ein Vorbild der Unsterblichkeit; die modernen Ekstasen ergötzen sich am Rausch des gelingenden Augenblicks.

Das Publikum, das für die Entwicklung des modernen Sports die entscheidende Größe darstellt, identifiziert sich nicht nur mit einzelnen Heldenfiguren, sondern ebenso mit dem Sportbetrieb als solchem. Die »ewige Wiederkehr des Gleichen« wird nach Abschluss einer Wettkampfperiode durch Aussicht auf die bevorstehende nächste Saison routinemäßig wachgehalten. Durch den zum lukrativen Geschäft gewordenen Handel von Akteuren zwischen konkurrierenden Vereinen wird die allgemeine Spannung aufrechterhalten und die vage Hoffnung auf sportlichen Erfolg genährt. Rasch verbreiten sich Informationen über Wechselabsichten und Ablösesummen, die von den Fans nicht einfach nur aufgenommen, sondern in eigens erstellten Online-Foren leidenschaftlich kommentiert werden. Hierbei entsteht zumindest der Eindruck, dabei zu sein – auch wenn die Entscheidungen andersorts getroffen werden. Zudem scheint es kaum zu stören, dass sportliche Weichenstellungen an finanzielle Voraussetzungen gebunden sind, die weit außerhalb der Reichweite von Vereinsmitgliedern oder Kleinaktionären organisiert werden. Dies schmälert den Enthusiasmus der blind Teilhabenden jedoch nicht, die ihr verblüffendes Wissen über

24 Hier in Abwandlung von Hegel, der die schematische Anwendung allgemeiner Begriffe durch den »tabellarische(n) Verstand« als »Leerheit des Abso-luten« kritisiert. Vgl. dazu Hegel 1999, S. 38. Im hier beschriebenen Sinne bleibt auch das Konkrete »leer«, wenn es nicht auch als »Begriff dessen, wo-von die Rede ist«, verstanden wird. Vgl. ebda., S. 43.

einzelne Spieler, Taktiken und Strategien ungefragt verbreiten, um ihre Meinungsmacht zu demonstrieren. Zur Bekräftigung eigener Ansichten wird nicht selten auf Erfahrungen verwiesen, deren angebliche Qualität sich dadurch auszeichnet, schon »lang dabei zu sein« und »viel erlebt zu haben«. Unerkannt bleibt freilich, dass die so genannten »Erfahrungen« zumeist gleichgeblieben sind und genau das wiederholen, was vorgegeben ist beziehungsweise wiedererkannt wird. Infolgedessen erscheint die exzentrische Leidenschaft eher als notorische Reaktion beziehungsweise eintöniges Echo.

»Schon der Sport ist kein Spiel, sondern ein Ritual.«<sup>25</sup> Diese entschiedene Voraussetzung Adornos kommt jener idealisierenden Deutung zuvor, die den Sport der Sphäre der sinnlichen Bedürfnisnatur und Zweckfreiheit zuzuschreiben versucht. Stattdessen wird das »Utilitätsprinzip«<sup>26</sup> als maßgeblich für den gesamten Herstellungs-, Verwertungs- und Aneignungsprozess des modernen Sports herausgestellt. Allen apologetischen Absichten, den Sport auf seine ästhetischen, spielerischen, präsenstischen oder spontanen Momente zu reduzieren, wird damit eine Absage erteilt. Auch das Moment der Natürlichkeit, das nach verbreiteter Auffassung im Sport ein Refugium findet und dementsprechend den zivilisatorischen Zwängen entgegengehalten wird, unterliegt den universellen Regeln des Marktes, die der einzelne an sich selbst nochmals vollzieht, indem er »das Unrecht, das ihm selbst vom gesellschaftlichen Zwange widerfuhr, an den Sklaven Körper weitergibt«<sup>27</sup>. Ähnlich wie im antiken Wettkampf der Körper des Athleten nicht nur dem Leben, sondern auch dem Tod geweiht war, dessen Abwendung durch symbolische Opfergaben<sup>28</sup> beeinflusst werden sollte, ist der heutige Athlet – als Hüter thymotischer Gier – auf irdische Unterstützer und profane Hilfsmittel angewiesen. Die Stelle der schicksalhaften Götter nehmen inzwischen aufgeklärte Mächte ein, die um so rationaler agieren, je besser es ihnen gelingt, den Körper wissenschaftlich zu enträtseln, technologisch

25 Adorno 1981, S. 328.

26 Ebda.

27 Vgl. ebda.

28 Das »Vollegefühl des Überlebens« im Falle eines siegreichen Wettkampfs erklärt sich nicht zuletzt aus der Sterblichkeit der Menschen, die nach mythischem Verständnis vom Wohl- oder Übelwollen der Götter beeinflusst wurde. Vgl. Burkert 1996, S. 31. Zur »Spannung von Todesbegegnung und Lebensbejahung« am Beispiel des chthonischen Pelopsopfers sowie des emporragenden Zeusopfers in Olympia vgl. ebda., S. 30–36. Opferrituale lassen sich als frühes Tauschverhältnis deuten, das wegen der göttlichen Übermacht zwar nicht äquivalent war, jedoch Votant und Gottheit gleichermaßen aufforderte, sich an die Normen des Verfahrens zu halten. Je imposanter und wertvoller die Votivgaben ausfielen, desto größer wurden auch die Ausgleichserwartungen.

umzurüsten und massenökonomisch zu verwerten. Während der antike Held sich selbst zum Wohle der Götter opferte, schließt der moderne Athlet einen spinösen Pakt im Sinne des Fortschritts, von dem niemand weiß, wohin die chronisch überreizten Konkurrenzen und Komparationen führen werden.

## Zum Titel

Der Titel »Mythos Sport« spielt darauf an, dass mythische Anschauungen im modernen Sport wiederkehren, die angeblich überwunden waren, nachdem die sinnstiftende Einheit traditionaler Überzeugungen im Zuge gesellschaftlicher Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesse entzaubert schien. Im Sport, so die Annahme, werden vormoderne Impulse und verdrängte Affekte laut, die nicht überwunden sind, sondern mit rationalen Mitteln bearbeitet und massenwirksam genutzt werden. Das hierbei wirksame Motiv der inneren und äußeren Naturbeherrschung kann bis auf die Antike zurückverfolgt werden. So lässt sich am Beispiel agonaler Praktiken aufzeigen, wie der Athlet vom ungebändigten Kämpfer durch praktische Übungen und Subjektivierungsformen zum »freien Bürger« der griechischen Polis herangebildet wurde.

In den hier angestellten Überlegungen geht es freilich nicht darum, spezielle Gemeinsamkeiten zwischen unterschiedlichen historischen Ereignissen und Epochen aufzuzeigen. Die Idee ist vielmehr, Geschichte von ihrem vorläufigen Ende her zu begreifen, indem nach verbindenden Motiven und Bezügen gefragt wird. Dieses Vorgehen ist nicht neu. Schon Kant fragt in seinen geschichtsphilosophischen Schriften, unter welchen Bedingungen der Gang der Geschichte als ein zweckmäßiges und somit vernünftiges Ganzes gefasst werden kann. Anders jedoch als in regulativen Fortschrittskonzepten geht es hier darum, ebenso die rückläufigen Momente geschichtlicher Prozesse einzubeziehen, um die destruktiven Tendenzen des Fortschritts nicht den Gegnern der Aufklärung zu überlassen.

Der Titel »Mythos Sport« bezieht sich auf die Genese und Geltung des gewählten Gegenstandes. Am Beispiel markanter Entwicklungsabschnitte werden einerseits Episoden der Vorgeschichte des modernen Sports rekonstruiert – vom antiken Mythos bis zur modernen Massenkultur. Andererseits wird diese Entwicklung am Anspruch der körperlichen Selbstbestimmung und Emanzipation des Menschen bemessen – von den archaischen Mysterienspielen bis zu den modernen Heldenmythen im Sport. Ein Grundgedanke für die Ausarbeitung war die von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* getroffene Feststellung, dass unter der »bekannten Geschichte Europas« eine unterirdische

laufe, die »im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften«<sup>29</sup> bestehe. Die vorliegenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag zur Aufarbeitung dieser Geschichte.

## Zum Inhalt

Die Herausbildung des Selbst als Bedingung und Ziel von Individuation und Aufklärung weist auf eine lange Vorgeschichte zurück, die im Zusammenhang von Selbsterhaltung und Selbstopfer gründet. Dieser tritt bis heute umso deutlicher hervor, je stärker das Individuum als mit sich selbst identisch verklärt wird. Gemeint ist nicht der »unterwürfige Typ«, der den gestellten Anforderungen nicht gerecht wird und darüber zu einem »eingeschrumpften Ich«<sup>30</sup> verkümmert. Vielmehr geht es hier um den strahlenden Sieger, dessen Anpassungen an gesellschaftliche Erfordernisse so erfolgreich sind, dass er seine alten Wunden und inneren Verletzungen – zumal *coram publico* – geschickt zu verbergen weiß. Die exponierte Stellung des Körpers wurde in diesem Zusammenhang zwar gesehen, nicht jedoch eigens vertieft. So thematisiert etwa Max Horkheimer die »Krise des Individuums« als »Krise der Vernunft«, ohne dass auch der Körper als »Instrument des Selbst«<sup>31</sup> besondere Beachtung findet. Dies überrascht, da in den Epochen der abendländischen Kulturentwicklung der »Aufstieg und Niedergang des Individuums«<sup>32</sup> vom Autor als »totalitäre(r) Versuch« gedeutet wird, »die Natur zu unterwerfen«<sup>33</sup> und somit die physische und psychische Verfasstheit ausdrücklich einbezieht. Horkheimer ist zuzustimmen, dass bei diesem Unternehmen »das menschliche Subjekt auf ein bloßes Instrument der Unterdrückung«<sup>34</sup> reduziert wird. Allerdings ist ebenso daran zu erinnern, »wie sehr es (das Subjekt; F.B.) selber Objekt ist«<sup>35</sup>, das heißt *subiectum* im ursprünglichen Sinn, dem seine Nichtidentität aufgrund der Abhängigkeit vom *obiectum* deutlich anzumerken ist. Übertragen auf das hier behandelte Thema bedeutet dies, dass der menschliche Wille – um mit Hegel zu sprechen – sowohl im sublimierten Genuss des Herrn als auch in der gehemmten Begierde des Knechts zum Ausdruck kommt, deren natürlichen Momente

29 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 246.

30 Vgl. Horkheimer 1986, S. 135.

31 Laut Horkheimer fasste das Individuum entscheidend »die Vernunft (...) als ein Instrument des Selbst«. Vgl. ebda., S. 124 (Hervorhebung F.B.).

32 Vgl. dazu ebda. die entsprechende Kapitelüberschrift.

33 Ebda., S. 153.

34 Ebda.

35 Adorno 1978, S. 742.

durch das Bewusstsein nicht einfach aufgehoben werden. Schließlich gilt für alle Abstoßungen und Aufhebungen, dass ihre Durchführung an die Besonderheiten gebunden bleibt, von denen sie Abstand nehmen. Oder anders gesagt: Im verfeinerten Genuss wie in der eingeschränkten Begierde weist der Wille über sich hinaus und gewinnt sich erst im Anderen. Und ohne dieses Andere, auf das der Wille abzielt, bliebe das Streben unvollständig beziehungsweise inhaltsleer, so dass auch die Hegelsche »Anerkennung durch ein anderes Bewusstsein«<sup>36</sup> vom konkreten Sein nicht vollständig abstrahieren kann.

Zu den Dingen, die konkret in Erscheinung treten, gehört der Körper. Jedoch bleibt selbst der eigene Körper merkwürdig fremd, da er vergänglich ist und nur vorübergehend existiert. Analog dazu bleibt auch der fremde Körper rätselhaft, sofern gedankliche Abstraktionen zu kurz greifen, um seine Lebendigkeit zu erfassen.<sup>37</sup> Wenn im Folgenden bestimmte Körperverhältnisse angesprochen werden, dann ist die Verschränkung und Vermittlung zwischen objektiven und subjektiven – gegebenen und erzeugten, natürlichen und begrifflichen, individuellen und gesellschaftlichen – Momenten zu berücksichtigen, zumal nicht nur das Denken fragmentarisch und veränderlich ist, sondern auch der Körper seine Lebendigkeit im Werden und Vergehen bekundet. Als vollendete Ganzheit wäre er nur in absoluter Ruhe – mithin im Zustand des Todes – vorstellbar. Verließe man also den Gedanken vollendeter Aufklärung, ohne das Erkennen selbst preiszugeben, dann verfielen alles Unvollkommene, Unvollendete und Nichtidentische nicht sogleich dem Diktum notwendiger Auflösung und Überwindung. Gerade die Geschichte des Körpers kann uns lehren, dass das Imperfekte zum Menschen gehört, ohne dass das Streben nach seiner Verbesserung aufgegeben werden müsste. Das spöttische Lachen über den Hochmut des Geistes ist nicht zuletzt eine Sache des Körpers. Der Geist verfügt zwar über die Kräfte feiner Ironie, jedoch werden diese nur selten gegen sich selbst gerichtet. In den beiden vorliegenden Bänden wird versucht, den stillen Protest gegen die unvermeidlichen Härten sowie die unsäglichen Verharmlosungen jeder Subjektbildung zumindest im Unterton vernehmbar zu halten.

36 Über die »Bewegung des Anerkennens« im Verhältnis von »Herrschaft und Knechtschaft« bei Hegel siehe weiter unten die einführenden Erläuterungen zu Teil III.

37 Hegel selbst spricht davon, dass der Maßstab aus der Sache selbst zu gewinnen sei und durch das »reine Zusehen« gewonnen werden könne. Hegel 1999, S. 59. An anderer Stelle heißt es: »Diese dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.« Ebda., S. 60 (im Original teilweise hervorgehoben).

Unter der Überschrift »Verklärte Körper und blinde Herrschaft« werden im Ersten Band antike, neuzeitliche und frühbürgerliche Fortschrittsvorstellungen danach befragt, welche Körperverhältnisse sie hervorbringen, die in rituellen Praktiken, strukturalen Übungen und symbolischen Aufführungen zum Ausdruck kommen.<sup>38</sup>

Im ersten Teil (»Athletismus und Adelskultur«) werden zunächst die mythischen Voraussetzungen des agonalen Handelns in der griechischen Antike herausgearbeitet. Anlässe hierfür sind der Götterglaube, der Heroismus sowie die Opfermythen. Im Zentrum steht die Frage nach dem Umgang mit körperlicher Macht und Gewalt, die in archaischer Zeit zum »Normalfall des Lebens« gehörte. Am Beispiel des griechischen Athletismus und dessen Ausprägungen zur Zeit der Polisgründungen wird anschließend aufgezeigt, wie die mythischen Affektkonstellationen nach und nach zivilisiert wurden und in den erziehungspolitischen Programmen scheinbar zur Ruhe kommen. Scheinbar deshalb, weil in klassischer Zeit neue Berühmtheiten – Philosophen, Sophisten, Dichter, Techniker – die Bühnen betraten und um öffentliche Gunst und Anerkennung wetteiferten. Im Zuge der Eingliederung der »großen Männer« in ein allmählich wachsendes Geflecht wechselseitiger Übereinkünfte und Rechtsnormen änderte sich auch das adlige Konfliktverhalten: An die Stelle von blinder Wut und Rachsucht trat in klassischer Zeit der zunehmend zivilisierte Bürger und Hellene, der seine Antriebsenergien nicht mehr von den Göttern direkt empfing, sondern aus sich selbst schöpfen musste. Dies zeigte sich nicht zuletzt im Umgang mit dem Körper, der in städtischen Gymnasia und bei athletischen Wettkämpfen zielgerichtet geschult wurde. Der Athlet wurde damit zum Archetyp einer kontrollierten Lebensweise, die den »Zweikampf mit sich selbst« (Foucault) bedingte.

Im zweiten Teil (»Entfesselung des Individuums«) wechselt die Perspektive. Nachdem die vitalen Energien der antiken Helden in Platons *Staat* in ein asketisches Machtverhältnis überführt wurden, bei dem der Einzelne gefordert war, seine seelischen Kräfte gegen störende Strebungen und Begierden zu mobilisieren, setzte mit dem Aufkommen der italienischen Renaissance eine neue Phase der Aufklärung ein. Im

- 38 Die Nähe zu Bourdieu ergibt sich daraus, dass dieser Autor Prozesse der »Unterwerfung unter die herrschende Ordnung« vor allem als körperliche Formen der Anpassung und Aneignung begreift. So ist beispielsweise die »Hexis der wirklich gewordene, zur permanenten Disposition gewordene *einverleibte* Mythos, die dauerhafte Art und Weise, sich zu geben, zu sprechen, zu gehen, und darin auch: zu *fühlen* und zu *denken*; dergestalt findet sich die gesamte Moral des Ehrverhaltens in der körperlichen Hexis zugleich *symbolisiert* wie *realisiert*.« Bourdieu 1976, S. 200 und S. 195 (Hervorhebungen im Original). Im deutschsprachigen Raum wurde dieser Ansatz vonseiten der »Historische Anthropologie« aufgenommen und für geschichtliche und kulturelle Fragestellungen geöffnet. Vgl. dazu Tanner 2009.

vorliegenden Buch wird die Frage nach der Bedeutung des Körpers für die »Entfesselung des Individuums« (Nietzsche) untersucht. Angesichts krisenhafter Entwicklungen und Veränderungen – Naturkatastrophen, Entdeckungen, Kriege, Krankheiten, Kirchenspaltung – wird der schöpferische Drang nach Selbstbehauptung zunächst am Beispiel von Petrarcas Besteigung des *Mont Ventoux* untersucht. Die Beschreibungen des Ich-Erzählers, die als ein frühes Beispiel ästhetischer Naturbetrachtung gelten und von Petrarca selbst als Symbol für den Aufstieg zum seligen Leben gedeutet wurden, werden hier als Position eines Grenzgängers gedeutet, dessen Verlangen nach Wahrhaftigkeit (*secum esse*) unerfüllt blieb, da die geistige Rückbesinnung die körperliche Existenz auf Abstand hielt. Die leiblichen Mühen des Auf- und Abstiegs bestärkten den Dichter in seiner Haltung, seelische Ruhe und göttliche Geborgenheit allein im »Innen« zu suchen. Die Selbst-Sezession war jedoch nur ein vorläufiges Phänomen. Petrarcas »Weg nach innen« wurde nur wenige Jahrzehnte später durch die »Entdeckung des äußeren Menschen« (Burckhardt) abgelöst. Überraschend ist, dass die Renaissance-Humanisten sich in diesem Zusammenhang nicht auf antike Quellen besannen, sondern die Schulungen des Körpers an den ritterlichen Exerzitien ausrichteten. Am Beispiel des *calcio fiorentino* wird zunächst gezeigt, auf welchen unterschiedlichen Bühnen der Renaissance Mensch Aufmerksamkeit und Bestätigung suchte, nachdem Petrarcas Ich-Verständnis zwar das Fundament für die »Entfesselung des Individuums« legte, nicht jedoch im weltlichen Sinne öffnen konnte. Die bei Petrarca unerfüllte Zugewandtheit zu irdischen Dingen verwandelte sich im Rahmen der Renaissancefeste geradezu ins Gegenteil, das heißt in eine Lust des Schauens und der Verschwendung. Die aufwändigen Feierlichkeiten dienten vor allem der Demonstration weltlicher Macht und politischer Stärke. Die Figur des Herakles rückte dabei erneut ins Zentrum, um die unterschiedlichen Machthaber mit den Tugenden und Fähigkeiten des antiken Helden zu schmücken. Auffällig ist, dass im Zuge der Wiederentdeckung des Herakles vor allem auf dessen Bild als Triumphator (*Herakles kallinikos*) zurückgegriffen wurde. Der Mythos des *Herakles am Scheideweg* (Xenophon), der den antiken Helden in seiner Not darstellt, zwischen selbstloser Tugend oder substanzloser Begierde entscheiden zu müssen, blieb bewusst ausgespart. Darüber hinaus wird der Renaissance-Humanismus im vorliegenden Text durch die schöpferische Verbindung von Kunst, Technik und Mathematik charakterisiert, die das Verhältnis zwischen innerer und äußerer Natur nachhaltig veränderte. Es dauerte jedoch, bis die Veränderungen historisch und gesellschaftlich wirksam wurden.

Im dritten Teil (»Elemente des Totalitarismus«) werden einige dieser Auswirkungen genauer analysiert. Während in der Renaissance antike Vorstellungen über die Arbeit als Kampf gegen natürliche und übernatürliche Mächte zunächst umgedeutet wurden, indem vor allem kreative

Erfinder, Künstler und Wissenschaftler sich als Erfüllungsgehilfen der Natur verstanden, rückte im Zeitalter der Aufklärung der Gedanke der Naturbeherrschung wieder in den Vordergrund. Am Beispiel von Hegels Bestimmung des Verhältnisses von »Herrschaft und Knechtschaft« wird gezeigt, dass die Arbeit zur zentralen Kategorie der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft avancierte, ohne dass der auf Leben und Tod geführte Kampf um wechselseitige Anerkennung aufgelöst wurde. Laut Hegel erhält der Knecht sein Leben für den Preis unterdrückter Begierde und veränderter Anerkennung, während der Herr zwar Anerkennung findet, jedoch in Bezug auf die hergestellten Dinge unselbstständig bleibt, die schließlich in der unendlichen Aufeinanderfolge von »Begehr und Verzehr« verschwinden. Im vorliegenden Text wird der bürgerliche Begriff der Arbeit zunächst am Beispiel der pädagogischen Reformvorstellungen im Philanthropismus erörtert. Ausgangspunkt hierfür sind die Arbeiten von GutsMuths (»Gymnastik ist Arbeit im Gewande jugendlicher Freude«), Villaume (»Wo ist der Punkt, von welchem man sagen könnte: Weiter kann der Mensch nicht kommen?«) und Campe (»Je mehr die ursprünglichen Kräfte eines Menschen sich dem Ebenmaße nähern, desto größer und ausgebreiteter ist seine Brauchbarkeit im bürgerlichen Leben«). Gezeigt wird, wie im Ringen um das richtige Verhältnis zwischen »Brauchbarkeit« und »Vollkommenheit« die Entwicklung jedes Einzelnen mit dem gesellschaftlichen Ganzen versöhnt werden sollte, um die künftigen Bürger frühzeitig auf die Anforderungen industrieller Geschäftigkeit und Lohnarbeit vorzubereiten. Am Beispiel der philanthropischen Gymnastik wird anschließend verdeutlicht, wie durch die systematische Anwendung physikalischer Gesetze eine planmäßige Übung und Disziplinierung des Körpers angestrebt wurde. Im *Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen* von Vieth wurde das Programm einer rationalen Bearbeitung des Körpers vorgelegt. Nachdem zunächst der Körperbau und die Bewegungen zergliedert wurden, setzte der Autor die einzelnen Teile gedanklich wieder zusammen und entwickelte für jedes Element besondere gymnastische Übungen für das allgemeine Ziel einer »planmäßigen anhaltenden Erziehung«. Der Körper – inklusive aller Wahrnehmungen und Bewegungen – diente ihm hierbei als Material, auf welches das »vorurteilsfreie Wissen« anzuwenden war, um sämtliche Perfektionspotenziale bestmöglich ausschöpfen zu können. Die philanthropischen »Musteranstalten der Erziehung« entwickelten sich auf diese Weise zu Orten nicht nur der geistigen, sondern auch der körperlichen Kontrolle und Disziplinierung. Die Stärkung individueller Kräfte beschränkte sich jedoch nicht auf pädagogische Reformvorstellungen. Am Beispiel der frühen deutschen Nationalbewegung wird anschließend gezeigt, wie »die Entwicklung der körperlichen Fertigkeit« (Fichte) für politische Zwecke eingesetzt wurde. Fichtes Überlegungen zur »Nationalerziehung« wurden von Jahn nahezu zeitgleich in die Tat



gesetzt. Anders als die philanthropische Gymnastik verfolgte die »Turnkunst« ein dezidiert politisches Anliegen. Das Turnen diente sowohl der volkstümlichen Erbauung als auch der Kampfvorbereitung. Anders als Fichte ging es Jahn nicht darum, »das Reich des Geistes und der Vernunft zu begründen« (Fichte). Vielmehr versuchte er auf seine Weise, mit schwärmerischen und kämpferischen Mitteln, einen politischen Beitrag zur Volkserziehung zu leisten. Beide Elemente, die aufgeklärte Nüchternheit des Philanthropismus und die volkstümliche Romantik der frühen Turnbewegung, bereiteten den Boden für das von Hegel – im Jahr 1830 als Philosoph des Rechts und des Staates – eingeforderte Opfer persönlicher Freiheiten zugunsten allgemeiner Erfordernisse.

Der Zweite Band steht unter der Überschrift »Rastlose Körper und entzweite Natur«. Angedeutet wird damit, dass die Beschleunigung des Lebens im Zuge seiner fortschreitenden Technifizierung im modernen Sport programmatisch wird und in den Heldenmythen der Massenkultur ihren passenden Ausdruck findet.

Im vierten Teil (»Phänomene der Massenkultur«) werden zunächst die Bedingungen für eine Regulierung und Steuerung von Lebensprozessen in den Blick genommen, die an einer dynamischen Entfaltung beziehungsweise ökonomisch-produktiven Verwertung körperlicher Potenziale beteiligt sind. Das Feld biopolitischer Strategien (Foucault) wird hier zunächst am Beispiel des Übergangs von der rationalen Durchdringung des Körpers unter Ausnutzung seiner mechanischen Gesetzmäßigkeiten hin zur physiologischen Auffassung vom Körper als »reizbare Maschine« (Sarrasin) beschrieben. Während die philanthropische Gymnastik noch darauf abzielte, den Körper durch »physikalische Behandlung« (Gutsmuths) zu verändern, zielte die »organische Physik« (Vatin) darauf ab, das menschliche Gewebe – Nerven, Muskeln – als physiologisches Energiereservoir zu nutzen. Anders als im mechanischen Modell, nach dem verschiedenartige Kräfte von außen auf den Körper einwirken, wurde das Energie- und Kraftzentrum im 19. Jahrhundert in den Körper selbst verlegt und zum Inbegriff des Lebendigen erklärt. Um den Körper als ergiebige Energiequelle nutzbar zu machen, rückten seine inneren Funktionen und Stoffwechselvorgänge in den Fokus neuer Wissensdiskurse und Verwertungsstrategien. Scheiterten ältere Vorstellungen vom »Körper als Automaten« (Descartes, La Mettrie) noch an der Frage, wie Bewegungsabläufe mit mentalen Vorgängen zu verbinden seien, bot sich jetzt die Aussicht, das Denken und Handeln aus der inneren Natur der »Maschine Mensch« (Rabinbach) abzuleiten. Der athletische Körper wurde in diesem Zusammenhang zum Vorbild, da seine Ermüdung durch gezieltes Training verzögert werden konnte und die Nerven vor Überreizung geschützt wurden. Vor diesem Hintergrund versprachen neue Disziplinen wie die Hochleistungsmedizin oder die Psychotechnik einen Beitrag zur Verringerung negativer Auswirkungen moderner Industriearbeit

(»industrial fatigue«). Die damit einhergehende Forderung bestand darin, sowohl das individuelle als auch das kollektive Arbeitspensum zu erhöhen, um den Anforderungen des modernen Lebens standzuhalten.

Der Sport gilt heute als Sozialbereich, in dem vitale Energien mittels körperlicher Übungen und Verausgabungen in vergleichsweise harmloser Weise zum Ausdruck gebracht werden. Harmlos deshalb, weil es im sportlichen Wettkampf nicht um Überleben und Tod, sondern um Sieg und Niederlage geht. Dies war jedoch nicht immer so. Insbesondere die Verschränkung mit anderen Sozialbereichen – Mythos, Religion, Politik, Erziehung, Militär und Medizin – führte dazu, dass sportliche Wettkämpfe und Praktiken für unterschiedliche Interessen und Zielsetzungen eingesetzt wurden.

Am Beispiel des englischen Sonderwegs in die Moderne wird zunächst gezeigt, wie die Sportentwicklung bereits im Mittelalter durch früh ausgebildete Geld- und Markbeziehungen im zentralistisch geführten Inselreich begünstigt wurde. Märkte dienten seit jeher nicht bloß dem Warenaustausch, sondern fungierten ebenso als Schauplätze für soziale Praktiken und historische Gebräuche. Dementsprechend fanden auch die »popular games« einen festen Platz an städtischen Markt- und kirchlichen Festtagen. Im so genannten »goldenen Zeitalter Englands« wurden schließlich wichtige Weichen für die nachfolgende Sportentwicklung gestellt. Die »useful recreations« erschienen geeignet, die öffentliche Ordnung zu stabilisieren, so dass die »English sports« schon im 17. Jahrhundert Abwechslung und Spannung jenseits kirchlicher Regularien und ständischer Strukturen boten. »Modern« wurde der Sport jedoch erst im »langen 19. Jahrhundert« (Hobsbawm). Kennzeichnend hierfür ist, dass sich einzelne Sportarten insbesondere im letzten Jahrhundertdrittel gesellschaftlich etablieren konnten, indem verbindliche Regelwerke und organisatorische Strukturen geschaffen wurden, die einen selbständigen Wettkampfbetrieb und kontinuierliche Leistungsvergleiche ermöglichten. Hierdurch wurde das gesellschaftliche Interesse deutlich belebt. Die stetig erweiterten Rahmenbedingungen begünstigten sportbezogene Professionalisierungen und Aufstiegschancen auch für Vertreter aus unteren sozialen Schichten. Spätestens gegen Ende des 19. Jahrhunderts besaß der englische Sport das Potenzial, die »Massenseele« (Kracauer) zu erreichen. Begleitet wurde diese Entwicklung von unternehmerischen, kirchlichen und schulischen Initiativen, die in je spezifischer Weise darauf abzielten, den negativen Auswirkungen der Industrialisierung durch gesundheits- und gemeinschaftsfördernde Maßnahmen zu begegnen. Unter der Bezeichnung »rational recreation« wurde dem Sport vor allem von Vertretern der sich neu formierenden englischen Mittelschicht eine gesellschaftlich wichtige Ausgleichsfunktion zuerkannt. Zugleich erhöhte sich die Zahl der – aktiven und passiven – Sportinteressenten, so dass die zunehmende Kommerzialisierung sportlicher Aktivitäten

auf günstige Verwertungsbedingungen traf. Das Streben nach sportlichen Höchstleistungen entsprach nicht nur der bürgerlichen Idee vom »beständigen Fortschreiten zum Besseren« (Kant), sondern bot zudem Möglichkeiten der Teilhabe für diejenigen, die den Sport als Vorbild für die »Bestenauslese« (Darwin) im alltäglichen Existenzkampf ansahen. Da Leistungen und Rekorde im Sport nicht an bestimmte Ziele gebunden waren, sondern um ihrer selbst willen erzielt werden konnten, ergaben sich zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für unterschiedliche Auslegungen. Der allgemeine Fortschrittsglaube war so stark, dass die naheliegende Frage nach dem »Wozu« immer stärker ins Abseits geriet. Die Mehrheit war nur am »Sieg als solchem« beziehungsweise am »Erfolg überhaupt« (Arendt) interessiert, wofür der Sport eine passende Bühne bot.

Parallel dazu beförderte der moderne Olympismus mithilfe von Coubertins »*religio athletae*« das sportreligiöse Bedürfnis nach Bedeutung und Sinn. Gemeint waren damit nicht bestimmte religiöse Inhalte, sondern ein religiöses Empfinden, das nach Auffassung des Begründers der modernen Olympischen Spiele als »weltliches Hochamt des Volkes« einzulösen war. Die olympischen Ziele blieben auffallend vage beziehungsweise »vielerträglich« (Lenk). Das Hauptaugenmerk richtete sich insbesondere auf die jeweiligen Inszenierungsformen der Spiele – ähnlich der Unterscheidung zwischen dem Glaubensinhalt (»*fides quae creditur*«) und dem Glaubensakt (»*fides qua creditur*«) im Katholizismus. Die quasi-religiösen Pathosformen des streng einzuhaltenden olympischen Zeremoniells dienten vor allem der ästhetischen Exposition der jeweiligen Ausrichter, Athleten und Nationen. Den Stoff hierfür bot die Umsetzung des olympischen Steigerungsimperativs (»*citius, altius, fortius*«) sowie die Herausstellung »der Besten« im sportlichen Wettkampf.

Am Beispiel der Olympischen Spiele in Berlin 1936 sowie in München 1972 wird exemplarisch aufgezeigt, wie die inhaltlichen Leerstellen des »Neo-Olympismus« (Coubertin) in politisch gegensätzlicher Weise ausgedeutet werden konnten. Während im Nationalsozialismus bis zur Vergabe der Spiele an Berlin völkische Einstellungen dominierten, die sich an der »deutsch-nationalen Tradition« (Jahn) bemaßen und fundamentale Kritik am »zweckmäßigen Sport« (Baeumler) übten, blickte man sich nach 1933 zusehends auf antike Quellen, die im Sinne des klassisch-germanischen Rasseverständnisses umgedeutet wurden, um die Olympischen Spiele für propagandistische Zwecke nutzen zu können. Anhand des olympischen Fackellaufs, der Anlage des Reichsportfeldes sowie der filmisch simulierten Wiederbelebung der Antike wird gezeigt, wie die Spiele 1936 als politisches Mittel im Kampf um die symbolische Kontrolle der Vergesellschaftung eingesetzt wurden. 36 Jahre später, bei den Olympischen Spielen 1972 in München,

sollte jede Erinnerung an die Spiele von 1936 verhindert werden. Mit-ten im Kalten Krieg und an der geographischen Grenze zwischen den rivalisierenden Staaten der Westmächte und des Ostblocks, trafen erstmals die mit eigenen staatlichen Hoheitszeichen antretenden beiden deutschen Olympiamannschaften aus der Bundesrepublik und der DDR aufeinander. Um die Brisanz der olympischen NS-Geschichte sowie des politischen Wettbewerbs mit der DDR zu entschärfen, wurde für die XX. Olympiade das Motto der »heiteren Spiele« ausgegeben. München sollte als Geburtsstadt des modernen Deutschlands präsentiert werden. Gleichzeitig war man im Vorfeld der Spiele darum bemüht, den erwartbaren sportlichen Leistungsvorsprung der DDR-Olympiamannschaft möglichst gering zu halten, indem erfolgreiche Strategien und Strukturen des DDR-Sportsystems vonseiten der Bundesrepublik übernommen wurden. Die politische Bedeutung der Spiele, die durch das Attentat auf die israelische Olympiamannschaft unvermittelt ins Bewusstsein rückte, bestand darin, die Bundesrepublik gegenüber der Weltöffentlichkeit als demokratischen, modernen und erfolgreichen Staat zu präsentieren. Am Beispiel der Olympischen Sportanlagen, der Eröffnungsfeier sowie des Olympiafilms wird gezeigt, wie dieses Bild technisch geplant, ästhetisch arrangiert und politisch genutzt wurde. Die beiden hier untersuchten Beispiele stimmen – trotz aller offensichtlichen Gegensätze und Abgrenzungsbemühungen – darin überein, dass ihre jeweilige Symbolsprache von den vorherrschenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht zu trennen ist. Dies gilt für die architektonische, zeremonielle und künstlerische Ausgestaltung gleichermaßen. Die Rede von der »Autonomie des Sports«, der nur auf sich selbst verweist und den Status gesellschaftlicher Neutralität beansprucht, wird heute vonseiten der Olympischen Bewegung regelmäßig als Vorwand genutzt, um eigene politische Einflussmöglichkeiten und ökonomische Interessen möglichst ungestört durchsetzen zu können. Von seinem »Gründervater« hat sich der weltumspannende »Neo-Olympismus« ebenso pragmatisch wie selbstgefällig weit entfernt. Als säkularer Kult und Geschäftsmodell erweist sich die olympische Idee seit geraumer Zeit auch ohne erhabenen Überbau als überaus massentauglich und profitabel.

Zum Abschluss wird das frühe Aufklärungsversprechen einer »Entfesselung des Individuums« unter der Überschrift »Heldenmythen« einer erneuten Prüfung unterzogen. Ausgangspunkt hierfür ist die Überlegung, dass die heroische Auflehnung gegen übernatürliche Mächte im Mythos nicht nur einen Zugewinn menschlicher Macht und Stärke bewirkte, sondern ebenso an das Opfer gebunden war, das im Kampf gegen innere Widerstände und äußere Zwänge zu erbringen war. Diese geschichtliche Lehre gilt es zu berücksichtigen, wenn etwa moderne Sporthelden als epische Figuren und Stellvertreter für weitverbreitete Ambitionen ins grelle Rampenlicht gerückt werden. Schließlich erbringen nicht nur »die

im Dunkeln« Opfer, sondern es leiden auch »die im Lichte« (Brecht) – eine Einsicht, die dem griechischen Denken sehr vertraut war. Auch die neuzeitlichen Helden scheiterten in ihrem Streben nach »innerer Wahhaftigkeit« (Petrarca) und »äußerer Bewährung« (Burckhardt). Der antike Herakles diente den Renaissancefürsten vorzugsweise als gefällige Kulisse und dem gemeinen Volk als vorbildhafter »Held der Arbeit« *avant la lettre*. Zwar bedurfte es nicht mehr des göttlichen Beistandes, um einen heroischen Eindruck zu hinterlassen. Jedoch lag die ganze Last nunmehr auf den Schultern der Protagonisten, die ohne Hoffnung auf schicksalhafte Unterstützung oder himmlischen Trost zurechtkommen mussten. Die hieran anschließenden modernen Genies, Führer, Abenteurer und Märtyrer verließen sich aufopferungsvoll auf ihre eigenen Kräfte, indem sie aus ihrer metaphysischen Not eine weltliche Tugend machten. Um den wachsenden Anforderungen des modernen Lebens gerecht zu werden, war es von Vorteil, auch den Körper zu vervollkommen, um alle Leistungspotenziale bestmöglich ausschöpfen zu können. Es ist kein Zufall, dass die ersten Sportler schon vor Beginn der Viktorianischen Epoche in England einer noch begrenzten Öffentlichkeit durch entsprechende Presseberichte bekannt gemacht wurden, da sie den hochgeschätzten *men of action* – Eroberer, Offiziere, Abenteurer des British Empire – durchaus ähnlich waren. Spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch, während der ersten Hochphase der englischen Sportentwicklung, vergrößerte sich auch die Anzahl einschlägiger Sportzeitschriften, die eine stetig anwachsende Leserschaft zu begeistern wussten, indem sie einzelne Sportler zu »folk heroes« (Higgins) stilisierten. Verehrt wurden vor allem *hard-boiled males*, die es verstanden, den Widrigkeiten im Wettkampf zu trotzen und Verletzungen tapfer zu ertragen. Neben den *gentlemen-sportsmen* betraten mit einiger Verspätung schließlich auch namhafte *working-class heroes* die Bühne, die im Wettkampf mutig und ungebündigt auftraten, im »normalen Leben« jedoch möglichst einfach und bescheiden bleiben sollten. In jedem Fall galten ihre sportlichen Erfolge als populäre Zeugnisse aufstrebender Willensstärke und Widerstandskraft. In Deutschland setzte diese Entwicklung erst später ein. Die Zuschauerzahlen bei Sportveranstaltungen stiegen vor allem in der Weimarer Republik an, wofür insbesondere die Mitglieder des neuen »Angestelltenheeres« (Kracauer) verantwortlich waren, deren wachsende Unterhaltungsbedürfnisse mit vagen Aufstiegshoffnungen verknüpft waren. Dies führte dazu, dass immer häufiger auch selbsternannte Helden auf die öffentlichen Bühnen drängten. Auffällig war das Bemühen, selbst mit bescheidenen Mitteln möglichst hohe Erträge zu erzielen. Einzelnen Protagonisten gelang es zwar, eine gewisse Aufmerksamkeit zu erreichen und lukrative Werbeverträge abzuschließen. Allerdings erschien die Zeit für große Heldenfiguren und massenwirksame Heroengeschichten noch nicht reif, da die Schrecken des Ersten

Weltkriegs noch zu nahe waren. Dies änderte sich erst im Nationalsozialismus, der die politischen Potenziale sportlichen Heldentums früh erkannte. Die Boxkämpfe zwischen Max Schmeling und Joe Louis wurden – freilich nicht nur in Deutschland – zu rassistischen und politischen Auseinandersetzungen erklärt. Der Staatsapparat stellte seine wirkmächtige Propagandamaschine zur Verfügung, so dass sportliche Erfolge ohne Umwege weltanschaulich vereinnahmt werden konnten. Unter diktatorischen Bedingungen wurde die Apotheose des Sporthelden zum politischen Erfolgsmodell. Nach dem Ende der NS-Schreckensherrschaft und den Gräueln des Zweiten Weltkriegs dauerte es wiederum, bis heroische Narrative im öffentlichen Bewusstsein erneut Fuß fassen konnten. In Deutschland sorgte der unerwartete Erfolg der Nationalmannschaft bei der Fußballweltmeisterschaft 1954 dafür, dass eine zumindest partielle Regeneration des beschädigten Nationalgefühls einsetzte. Der Sport erhielt hierdurch einen weiteren Schub, sofern er beständig neue Helden hervorbrachte, ohne dass hierfür eine Auseinandersetzung mit den falschen Helden der Vergangenheit nötig war. Sportliche Wettkämpfe als Ausdruck simulierter Ernsthaftigkeit und gespielter Leichtigkeit erschienen geradezu prädestiniert, die Zuschauer auf ebenso harmlose wie anregende Art zu unterhalten und mit unverfänglichen Heldengeschichten zu versorgen. Die Nachfrage nach außeralltäglichen Ereignissen und charismatischen Figuren stieg parallel zum wirtschaftlichen Wachstum, so dass auch die konsumorientierte »Produktion von Bedürfnissen« (Hellmann) sich hierauf einstellte und den Markt mit immer neuen Heldentaten versorgte. Auch hierfür bot der Sport eine passende Bühne, da die regelmäßigen Wettkämpfe wiederkehrende Gelegenheiten heldenhafter Bewährung in künstlich erzeugten Konfliktsituationen boten. Das Bild des Sporthelden wurde durch frische Farben und Formen ergänzt. Die Galerie der »Heldentypen« (Bette), die mit spezifischen Leistungen, Eigenarten und Merkmalen eine starke Bewunderungs- und Identifikationsbereitschaft beim Sportpublikum auslösen, wird bis heute immer größer. Allerdings ist die öffentliche Gefühlsbindung nach hier vertretener Auffassung nicht einfach gegeben, sondern das Produkt nüchtern kalkulierter Verwertungsinteressen. War die professionelle Vermarktung des Sports in den 1960er und 1970er Jahren in Deutschland noch nicht weit vorangeschritten, so dass die Protagonisten ihren Heldenstatus noch selbst beeinflussen konnten, kam es hieran anschließend zu drastischen Veränderungen. Hauptgrund hierfür war die mediale Ausweitung der Sportpräsenz durch Pay-TV und Internetangebote, die den Spitzensport zu einem wichtigen Teil der Unterhaltungsindustrie machten. Zugleich verbesserten sich die kommerziellen Vermarktungsbedingungen, so dass bisher unzugängliche Geldquellen erschlossen wurden. Hiervon profitierten Unterhaltungsangebote generell, weshalb auch die Unterschiede zwischen Sport- und Popkultur immer kleiner wurden. Die

großen Sporthelden verkörpern inzwischen ökonomisch relevante Marken, die sowohl von global agierenden Konzernen als auch von autokratisch regierten Staaten genutzt werden, um ihr öffentliches Image aufzubessern. Ähnlich wie bestimmte Produkte als Marken stilisiert werden, um konsumistische Wahlverwandtschaften und soziale Zugehörigkeiten anzuzeigen, werden auch moderne Sporthelden besondere Markeneigenschaften attestiert, die dazu beitragen, die »Kundenbindung« zu erhöhen. Gegenwärtig werden die Helden des Sports in den »Mythenmaschinen« der Unterhaltungsindustrie entworfen und von kreativen »Brainpools« vermarktet. Zum Vorschein kommen sie jedoch im Rahmen sportlicher Ereignisse, so dass der irrige Eindruck entsteht, ihr öffentlicher Heldenstatus wäre mit ihnen selbst identisch.

Der moderne »Heldenfetischismus« ist eine weitere Spielart des »Warenfetischismus«. Die Mystifikation rührt daher, dass man den Helden wie den Waren das ihnen zugrunde liegende gesellschaftliche Verhältnis nicht ansieht. Und ähnlich wie die »gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen« (Marx) von den Produzenten nicht kontrolliert werden können, verselbständigt sich auch der Heldenstatus gegenüber der Person des Helden. Waren es im Mythos die göttlichen Mächte, die den Helden zu ihrem Werkzeug machten, so sind es heute die kulturindustriellen Verwertungsbedingungen, die ihn entindividualisieren. Folgt man dieser Sichtweise, so erweisen sich die modernen Heldenfiguren schließlich als »Charaktermasken« mit hypertrophen menschlichen Eigenschaften.

# 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 Regen-  
bogen 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«<sup>1</sup> herausstellen, zugleich »die Verschlingung von Prähistorie und Geschichte«<sup>2</sup> 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.«<sup>3</sup> 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/Adorno 1972, S. 50.

2 Ebda., S. 53.

3 Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 118. An anderer Stelle heißt es: »Der Mythos 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.



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.«<sup>4</sup> 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«<sup>5</sup> 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<sup>6</sup> 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

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«<sup>7</sup>, 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«<sup>8</sup> sich vertragen soll. Für den hier behandelten Zusammenhang sind freilich nicht einzelne Gründe oder gar biographische Anlässe<sup>9</sup> 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«<sup>10</sup> 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«<sup>11</sup>, 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«<sup>12</sup> 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).

konzentriert, »allzeit allen voran der Beste zu sein und der Erste«<sup>13</sup>. 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 kriegesischen 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<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.

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 Achaïern./ Tapferer Seelen viel, gar viel dem Aïdes hinwarf,/ Heldenvolk, und ließ ihren Leib den Hunden zum Raube,/ Gab ihn den Vögeln zum Fraß; [...]«<sup>16</sup>

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 Achaïern, 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.<sup>17</sup> 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

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

<sup>17</sup> 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.

Pessimismus« und dessen »Wille zum Düstern«<sup>18</sup> trägt zum Verständnis nur wenig bei. Betrachtet man hingegen »das Werden von Persönlichkeits- und Gesellschaftsstrukturen« nach soziogenetischer Lesart »im unlösbaren Zusammenhang beider miteinander«<sup>19</sup>, wobei der »Prozess der Zivilisation« – laut Norbert Elias – wesentlich auf »eine Kanalisierung der individuellen Triebe und Affekte«<sup>20</sup> 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«<sup>21</sup> 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.«<sup>22</sup>

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«<sup>23</sup> 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«<sup>24</sup>. 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

der Autor sogleich ein, dass uns das »homerische Zornverständnis [...] in letzter Instanz versperst bleiben«<sup>25</sup> 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.« Ebd., S. 13–14.

25 Vgl. ebda., S. 11.

Benommenheit« zu befreien: »Die Erdenbewohner schöpfen Luft, seit sie sich vorstellen können, die Götter seien Zuschauer, die sich an der irdischen Komödie delectieren«<sup>26</sup>.

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«<sup>27</sup> in Erscheinung treten und dem Helden das Erlebnis einer »Art numinoser Gegenwart«<sup>28</sup> gewähren. Zumindest appelliert der Verweis auf den noch ungezügelden Stolz (*thymos*) als vermeintlich authentischer Ausdruck purer Kraft und Lebensenergie an jenes menschliche Selbstgefühl, das nach mehr als zweitausendfünfhundert Jahren Moralggeschichte üblicherweise diskreditiert und als blanker Egoismus abgetan wird.<sup>29</sup> Und in psychologischer Hinsicht ist sicherlich aufschlussreich, dass der Zorn gegen sich, der in moderater Form als Selbsttadel oder Selbstkritik auftritt, eben jene Triebkraft<sup>30</sup> 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«<sup>31</sup> 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.«<sup>32</sup>

Die vermeintlich produktiven Aspekte von Stolz (*thymos*), Mannesmut (*andreia*) und Wut (*menis*)<sup>33</sup> 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

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 »ehrvoll« 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.«<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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«<sup>36</sup>.

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.



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«<sup>37</sup>. 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«<sup>38</sup> 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«<sup>39</sup>. Vielmehr wird dieser Individualisierungsschub – der historisch etwa mit Einführung der attischen Tragödie einsetzt, die ihrerseits aus dionysischen Kult- und Tempelfesten hervorgeht<sup>40</sup> –, 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«<sup>41</sup> 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«<sup>42</sup> 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.

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«<sup>43</sup>.

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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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 sublimale 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.

den Sieg davonzutragen, »im Bunde mit der Vernunft, mit der Tatkraft und einer sicheren Meisterschaft im Spiele wie im Ernst«<sup>46</sup>. 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«<sup>47</sup>. 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«<sup>48</sup>. Und vor dem Hintergrund dieser umfassenden Umkehrungsabsicht<sup>49</sup> 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«<sup>50</sup>.

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«<sup>51</sup> 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«<sup>52</sup> oder die »rasende Liebesleidenschaft«<sup>53</sup> –, unvollkommen bleiben, da »die drei mächtigsten Gegenmittel«, nämlich »Furcht, Gesetz und [...] die überredende Kraft der Wahrheit«<sup>54</sup>, 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

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<sup>55</sup>, 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«<sup>56</sup> 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«<sup>57</sup>. Die »Selbsterniedrigung des Menschen zum corpus«<sup>58</sup> bleibt jedoch unvollständig, da die »durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften«<sup>59</sup> 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.

Mäßigungsübungen anzustrebende »Harmonie von Körper und Seele«<sup>60</sup> bloßer Schein ist. Welchen Charakter dieser Schein bei den »Herrn 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«<sup>61</sup>, 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«<sup>62</sup> sich entwickelt und verändert hat. Während das frühe »Leben der Aristokraten« insbesondere durch »Waffen, Leibesübungen und Gelage«<sup>63</sup> 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«<sup>64</sup> 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.«<sup>65</sup>

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, *Timaos*, 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.

Ideale und Maximen des guten Lebens betreffen fortan »nicht mehr den Edelfreien, sondern den Bürger überhaupt, ja bald den Menschen überhaupt«<sup>66</sup>. 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<sup>67</sup>, 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«<sup>68</sup>. Populäre Praktiken und Disziplinen – man denke in diesem Zusammenhang etwa an die sonderbaren Wettbewerbe der »Vielfresser«, »Essparasiten« und »Schmeichelkünstler«<sup>69</sup> – verlieren an Bedeutung und an ihre Stelle treten zunehmend bewusst erlernte und langjährig ausgebildete Fertigkeiten, die demjenigen, der seine *techné* 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«<sup>70</sup> – 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

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«<sup>71</sup>, 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«<sup>72</sup>, der im homerischen Epos allein den Ruhm gewährt, nicht mehr nötig ist. Spätestens jetzt tritt der moralisch-ästhetische Akzent der *kalokagathia*<sup>73</sup> 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.

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<sup>74</sup>, 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 Kulturpraktiken 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 Gymnasiums. Seine Entwicklung lässt sich ungefähr bis zur ersten Hälfte des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen<sup>75</sup> 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 Gymnasiums mit seinen typischen Übungsanlagen und Wettkampfeinrichtungen<sup>76</sup>

74 Zu den vier panhellenischen Festen, die für sich beanspruchen, ihren Ursprung in heroischer Zeit zu haben, gehören die olympischen, delphischen, irthmischen 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 (*palaiestra*) sowie freie Flächen für die Wurfdisziplinen. Die Kleidung wurde in



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<sup>77</sup>, erweisen sich die agonalen Übungen und Körperpraktiken trotz aller Bewertungs- und Bedeutungsveränderungen insgesamt als erstaunlich beständig und widerstandsfähig.

## I. 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.

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«<sup>78</sup> 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«<sup>79</sup>, 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«<sup>80</sup>, 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 Selbstthermeneutik«<sup>81</sup> ermöglichen und dabei das Bild des allmählichen Übergangs vom Theo- zum Anthropomorphismus<sup>82</sup> 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.

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 geführt,/ Schöne Wesen aus dem Fabelland!/ Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,/ Wie ganz anders war es da!«<sup>83</sup>

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 Höhen,/ Was unsterblich im Gesang soll leben/ Muss im Leben untergehn.«<sup>84</sup>

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«<sup>85</sup>, die vor allem Hegel als »durchweg falsch«<sup>86</sup> 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«<sup>87</sup>. 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«<sup>88</sup>. 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«<sup>89</sup> 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.

Bewusstsein« durch »einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten« hat, um »zum eigentlichen Wissen«<sup>90</sup> zu werden. In diesem Sinne umfasst erst »die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewusstseins in ihrer Notwendigkeit«<sup>91</sup> – 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«<sup>92</sup>. 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«<sup>93</sup>. 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.«<sup>94</sup>

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.

Während die Philosophie des Geistes – trotz aller Zugeständnisse an das »sinnliche Bewusstsein«<sup>95</sup> – 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«<sup>96</sup> 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«<sup>97</sup>, 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«<sup>98</sup> 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«<sup>99</sup>, 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. 111.

99 Vgl. zu dieser Charakterisierung des »Augenmenschen«, Aristoteles, *Metaphysik*, I. Buch, 1. Kap., 980 a.

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

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«<sup>101</sup>. 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«<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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«<sup>104</sup> 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 Pylon siehe die entsprechenden Abbildungen ebda., S. 52.

104 Schiller 1795, S. VI.

gründen und dessen Auswirkungen über die Sturm-und-Drang-Phase des deutschen Bürgertums bis zur nationalsozialistischen Gewaltherrschaft weit über das Centennium hinausreichen.<sup>105</sup>

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 »Gebietter der Welt«<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup> 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«<sup>108</sup>. 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.

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«<sup>109</sup> 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<sup>110</sup> 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.«<sup>111</sup>

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«<sup>112</sup>. 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.



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 Rache-göttinnen richtet<sup>113</sup>, 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«<sup>114</sup>.

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.«<sup>115</sup> 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«<sup>116</sup> 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.

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 Olympos 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.<sup>117</sup> 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 cursorisch 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«<sup>118</sup>. 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.«<sup>119</sup>

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«<sup>120</sup> 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.

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«<sup>121</sup>, 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.<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> 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«<sup>124</sup>. 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 Aktaiion, 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).

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.«<sup>125</sup>

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«<sup>126</sup> 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.«<sup>127</sup> Das »resolute Leben«<sup>128</sup> 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«<sup>129</sup>.

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).

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«<sup>130</sup> – und doch: »Von einer Allmacht des einzelnen kann im Polytheismus von vornherein keine Rede sein; dieselbe ist aufgehoben durch die Konkurrenz der Götter«<sup>131</sup>. 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<sup>132</sup> oder Menschen verwandeln<sup>133</sup>.

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«<sup>134</sup>. 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

<sup>130</sup> Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 86.

<sup>131</sup> Ebda.

<sup>132</sup> 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.

<sup>133</sup> 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.

<sup>134</sup> Vgl. Pindar 1824, S. 123 (VIII. Siegeshymne, 39–40).

zu beugen – auch wenn, wie im hier erwähnten Fall, die Stimme der vor-sitzenden Göttin Pallas Athene doch den Ausschlag gibt, da der Areopag in seiner Entscheidung unentschieden bleibt.<sup>135</sup> 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«<sup>136</sup> 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«<sup>137</sup>, schaut dem Treiben fernab vom Olymp aus zu und »lachte vor Freuden, als er gesehen, wie die Götter einander mit Streit anfielen«<sup>138</sup>. 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.<sup>139</sup> 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.<sup>140</sup> 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).

»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.«<sup>141</sup>

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«<sup>142</sup>. 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«<sup>143</sup> 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<sup>144</sup>, gehen die Sterblichen wie

<sup>141</sup> Ebda., S. 371 (XXI. Gesang, 462–463).

<sup>142</sup> Vgl. ebda., S. 372–373 (XXI. Gesang, 521–522).

<sup>143</sup> Das berühmteste »homerische Göttergelächter« richtet sich auf die Gestalt des hinkenden Hephaistos, den universalen Erfinder, Bildhauer, Architekten, Bronze gießer, 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 humeln«. 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).

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

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.<sup>145</sup> Zwar lassen sich zahlreiche Belege dafür anführen, dass Titanen und Götter bei der Erschaffung des Menschen sowie der nachfolgenden Geschlechter beteiligt waren<sup>146</sup>; 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«<sup>147</sup>. 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«<sup>148</sup> ansetzt oder im »tragischen Kunstwerk« das eigene Leiden zu ergreifen sucht –, eine Kraft »metaphysischen Trostes«<sup>149</sup> 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 erwachsen 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.



sie nicht, wie die Götter, leichtfüßig und selig (*olbios*), sondern verletz-lich und sterblich sind und ein irdisches Dasein fristen, dessen Ende kei-ne Aussicht auf Besserung bereithält, besteht doch immerhin Aussicht, dieses tragische Schicksal, frei von falschen Beschränkungen, mit »Lust und Kraft«<sup>150</sup> zu leben. In diesem Sinne gibt die göttliche Gegenwelt zu-mindest eine Ahnung davon, was möglich wäre.

Solange die Götterwelt den Menschen Trost und Erleichterung bie-tet, ist die »glänzende Traumgeburt der Olympischen«<sup>151</sup> 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.«<sup>152</sup> Als Religion der Diesseitig-keit, ohne Theologie, Dogmen und Priestertum, jedoch verankert in der »Massenhaftigkeit ihres Kultus«<sup>153</sup>, 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 not-dürftig 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 Götterauffassung«<sup>154</sup> cha-rakterisiert. Im epischen Gesang verdichtet sich die Götterwelt, das heißt die göttlichen Gestalten erhalten Beinamen (*eponymiai*), um sie eindeu-tig identifizieren zu können; sie erhalten Gesichter und Formen (*eidea*), die ihnen einen wiedererkennbares Auftreten ermöglichen; ihnen werden bestimmte Fertigkeiten (*technai*) zugesprochen, die mit besonderen Wür-den (*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«<sup>155</sup> 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 Zusammen-hang auf die Hauskulte sowie die zahlreichen religiösen Praktiken in den unterschiedlichen Poleis als »fester Unterbau« des religiösen Lebens. Ge-genüber 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,

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.<sup>156</sup> –, 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«<sup>157</sup>. 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.<sup>158</sup> – 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«<sup>159</sup> ist. Der Gott des Xenophanes verharrt »am selbigen Ort«<sup>160</sup> und ist »ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr«<sup>161</sup>. 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).

ihm nicht bald hierhin bald dorthin zu wandern«<sup>162</sup>. 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<sup>163</sup> 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«<sup>164</sup> 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<sup>165</sup> – 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«<sup>166</sup> 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«<sup>167</sup>.

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 oxsenähnliche 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 geringschätzigste Einschätzung des mythischen Denkens bei Burckhardt 1958, Bd. VII, S. 295.

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<sup>168</sup> 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 Freundesbände 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«<sup>169</sup>. 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,

<sup>168</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 5.

<sup>169</sup> Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VIII, S. 82.

zeigten auch die Götter nur gelegentlich – »wie jedem der Sinn steht«<sup>170</sup> – 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<sup>171</sup>, 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<sup>172</sup> 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 (...)«<sup>173</sup>.

Bestimmend für diese rituellen Handlungen war der vielfach geteilte Glaube, dass die Seelen der Verstorbenen sich bei den Gräbern aufhalten.<sup>174</sup> Über die Opfertgaben 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

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.«<sup>175</sup> Da in den griechischen Städten sowie auf dem Land zahlreiche auffällige Grabmäler – »besonders Erdhügel, eingefasst von steinernen Rundmauern«<sup>176</sup> – 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<sup>177</sup>, 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 Edelmüt 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«<sup>178</sup>. Es folgte das »Eiserne Geschlecht«, das zu Lebzeiten des Dichters existierte und von diesem als gänzlich verroht und verdorben charakterisiert wird.<sup>179</sup> 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,

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

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«<sup>181</sup>, 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.<sup>182</sup> 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 anfangen, 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.

Zelevrität allgemein hellenischer Geltung, Homer aber wurde dann zugestandenemaßen das Hauptbildungsmittel von Jugend auf. Seit ihm ist die Griechenwelt erst recht eins; es gibt Griechen, soweit es eine Erinnerung an Heroen gibt«<sup>183</sup>.

Im Unterschied zu den Göttern wurden die Heroen »mehr und mehr zum Eigentum der Volkssage und der epischen Dichtung«<sup>184</sup>, 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«<sup>185</sup>, denen man alles zutraute, was man aus den Überlieferungen der Vorzeit weitergeben und entsprechend ausschmücken konnte. Aus diesem Grund sind es vor allem die dichten 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 lebhaft 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«<sup>186</sup>. 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«<sup>187</sup>.

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.



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.<sup>188</sup> Der Heroenkult bestand auch dann noch fort, als das Zeitalter des Halbgöttergeschlechts längst vergangen war.

War zuvor bereits von den »Helden der Nation«<sup>189</sup> die Rede, die in den Gesängen, Tragödien, Erzählungen, bildlichen Darstellungen, kulturellen 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«<sup>190</sup>.

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«<sup>191</sup>, 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).

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.<sup>192</sup> Überliefert sind zahlreiche Fragmente aller hier genannten Gruppen, jedoch sind die episch verklärten mythischen Gestalten der *Ilias* und *Odysee* am vertrautesten – zumal, wie Burckhardt vermutet, »von der Troja-Sage ausgehend«, sich das »Bild des Heroentums« in die vorhergehenden Zeiten und Generationen hinein ausdehnte.<sup>193</sup> 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«<sup>194</sup>.

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«<sup>195</sup>. Auffällig ist, dass die geläufige Umschreibung: »die Mächtigeren, die Höheren«<sup>196</sup>, 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 Helden-dichtung« 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.

in Syrakus zu einer Neugründung der bereits bestehenden Stadt Katana, nur um den lokalen Herrscher Hieron als Heros verehren zu können.<sup>197</sup> 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.<sup>198</sup> 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<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup> 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«<sup>201</sup> 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.

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«<sup>202</sup>

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«<sup>203</sup> 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«<sup>204</sup>. 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«<sup>205</sup> 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.

edle Halbgötter, sondern als »böartig« und sogar »prügelsüchtig« traten die Übermenschen in Erscheinung: sie waren »eher bereit zu schaden als zu nützen«<sup>206</sup>. 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«<sup>207</sup>.

In kulturhistorischen Betrachtungen fehlt es nicht an tiefgründigen und weitreichenden Betrachtungen über den so genannten »griechischen Pesimismus«<sup>208</sup>. 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*<sup>209</sup>. Demgegenüber vermittelt das Leiden der Heroen sowie mitunter auch das der Götter, die nicht zuletzt wegen ihrer allzu menschlichen Eigenschaften »nicht immer glücklich«<sup>210</sup> 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.

untergehen. Selbst wenn der einzelne Heros bereits unverwechselbare Züge trägt und der »Glanz des Göttlichen ... auf dem Unbeweglichen in ihm«<sup>211</sup> 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«<sup>212</sup>, 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«<sup>213</sup>, 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«<sup>214</sup> 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 Vergleichenheit aller Bemühungen lässt die Menschen ihr eigenes Schicksal sowohl leichter als auch schwerer nehmen, da sie in ihrer ausgewogenen

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.

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«<sup>215</sup> 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«<sup>216</sup> 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«<sup>217</sup> 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«<sup>218</sup>, die zugleich jene »eigentümliche Steigerung auf der Seite des Menschlichen«<sup>219</sup> hervorufen 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 erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.«<sup>220</sup>

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.

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«<sup>221</sup>, 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 Abenteuerer 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 begehrt, 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 ergetzt,/ Bittest du aber die Deinen und flehst, sie möchten dich lösen,/ Sollen sie dich noch enger in Banden und Stricke verwickeln.«<sup>222</sup>

Diese Passage des Heldenepos hat zu zahlreichen Interpretationen geführt – von den so genannten Kirchenvätern bis zu zeitgenössischen Positionen des Feminismus<sup>223</sup>, – 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«<sup>224</sup> 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).



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

»Keiner im dunklen Gefähr 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 Vielnährerin Erde.«<sup>226</sup>

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«<sup>227</sup>. 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 offenkundiges 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 zu-seit 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).

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«<sup>228</sup>. 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«<sup>229</sup> lebt. Die Entsagung ist allgemein und betrifft den Herrn ebenso wie den Knecht auf ihre jeweilige Weise. Odysseus hat nur die »Lücke im Vertrag«<sup>230</sup> 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 rudern den Gefährten mit Wachs in den Ohren sind taub nicht bloß gegen die Halbgöttinnen, sondern auch gegen den verzweifelten Schrei des Befehlshabers.«<sup>231</sup>

(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«<sup>232</sup> Skylla, wie von Kirke vorhergesagt, sogleich »aus hohler Spalte« hervorschießt und »sechs der Gesellen, an Händen und Kraft die besten von allen«<sup>233</sup>, packt und bei lebendigem Leibe auffrisst, wartet Charybdis, »die Göttliche«<sup>234</sup>, 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).

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«<sup>235</sup>. 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.<sup>236</sup> 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«<sup>237</sup> 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«<sup>238</sup> befreit habe. Die todbringende Gefahr der Skylla erwähnt er mit keinem Wort, »dass die Gesellen mir nicht aus Furcht die Remen verließen«<sup>239</sup>.

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«<sup>240</sup>, 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.

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«<sup>241</sup> –, 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«<sup>242</sup> 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 Schlaueit ihn befähigt, den Göttern zu widerstehen, anstatt kampflos unterzugehen: »List aber ist der rational gewordene Trotz«<sup>243</sup>, 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«<sup>244</sup>, um Skylla zu vernichten, doch hatte ihm Kirke bereits zuvor abgeraten, »es täte nicht not«<sup>245</sup>. 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.<sup>246</sup> 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;

Veränderung der Kampfhaltung zeigt sich bereits in der *Odyssee*, so fern 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«<sup>247</sup>, 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<sup>248</sup>, hält sich Odysseus merklich zurück, um seine Rachegeleüste 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«<sup>249</sup>, zeigt der Held schließlich keine Gnade »und traf mit jeglichem Schuss der Freienden einen,/ Drinnen im Haus und fällte sie, einem beim andern«<sup>250</sup>. Selbst die abtrünnigen Mäde 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«<sup>251</sup> 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 vervollkommen. 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 kllirrten 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).

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«<sup>252</sup>. 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 erungen 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.<sup>253</sup> 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«<sup>254</sup>. 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«<sup>255</sup> 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 unversöhnliche Natur zu erkennen«. Vgl. dazu Habermas 1988, S. 514.

254 Horkheimer/Adorno 1972, S. 63–64.

255 Vgl. ebda., S. 63.

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.<sup>256</sup> Doch selbst bei diesem Anlass, bei dem es nicht um Leben und Tod geht, »vergaß der List mitnichten Odysseus«<sup>257</sup>. 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 Fuß und Knie und oben die Arme«<sup>258</sup>.

Erst der göttliche Beistand verhilft Odysseus zum Sieg über seinen Konkurrenten Aias, der, »gefällt durch Pallas Athene«<sup>259</sup>, 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«<sup>260</sup>, 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.

»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«. <sup>261</sup>

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« <sup>262</sup>. 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.

<sup>261</sup> Horkheimer/Adorno 1972, S. 65.

<sup>262</sup> Ebda.



### 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 Bösarbeiten 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«<sup>263</sup>. 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«<sup>264</sup> findet. Die so aufgefasste Größe und Herrlichkeit der Übermenschen zeigt sich noch gänzlich unverstellt und ungebrochen durch maßigende 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.

an die eigene Auserwähltheit und rassische Vortrefflichkeit<sup>265</sup> 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<sup>266</sup>, 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«<sup>267</sup>. 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<sup>268</sup>, 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.

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.<sup>269</sup> 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«<sup>270</sup>. 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.<sup>271</sup> 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‹«<sup>272</sup>. Ein weiterer Ordnungszusammenhang verbindet sich mit der religiösen Art des Kultfestes selber. Der »rasende Dionysos«<sup>273</sup>, 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.<sup>274</sup> 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).

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.«<sup>275</sup>

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*)<sup>276</sup>. 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<sup>277</sup> – 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«<sup>278</sup> 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.<sup>279</sup> 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 Mythos seine verblendeten Mänaden zu allen Greueln treibt, sondern

<sup>275</sup> Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 163.

<sup>276</sup> Vgl. Simon 1998, S. 233.

<sup>277</sup> Vgl. Burckhardt 1958, Bd. VI, S. 162.

<sup>278</sup> Vgl. ebda., S. 160.

<sup>279</sup> Zur Identität von »Dingmoment« und »Bedeutungsmoment« des mythischen Denkens vgl. Cassirer 1994, S. 32.

auch in historischer Zeit hie und da Menschenopfer verlangt«<sup>280</sup>. Für diese schwer verständlichen Praktiken trifft vielleicht am ehesten zu, was zuvor bereits mit Blick auf die homerische Charakterisierung des Kämpfers Achilles durch den Begriff *menis* aufgehehlt wurde, der nicht bloß »Wut« oder »Zorn« meint, sondern ein »Getriebenwerden« bezeichnet, das sein Bewegungszentrum im Göttlichen selbst, anstatt im »Subjekt des Rasenden hat«<sup>281</sup>. 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.<sup>282</sup>

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«<sup>283</sup>. 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«<sup>284</sup>. 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.<sup>285</sup> 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«<sup>286</sup> 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.

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<sup>287</sup> – 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«<sup>288</sup> 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 Kulturen 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.<sup>289</sup> 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).

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 ungebündelt 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.<sup>290</sup>

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«<sup>291</sup> 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«<sup>292</sup>, 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.«<sup>293</sup>

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«<sup>294</sup> 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«<sup>295</sup> triumphiert und in der »theoretischen Weltbetrachtung«<sup>296</sup>

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

ihren Gipfel erreicht, wodurch der »Tod der Tragödie«<sup>297</sup> 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*«<sup>298</sup> aufzuspüren. Als mit Sokrates der »Typus des theoretischen Menschen«<sup>299</sup> und eigentliche Überwinder des Mythos die Bühne betritt, bedeutet dies laut Nietzsche, dass die durch Moral und »logischem Schematismus«<sup>300</sup> 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 ephemere 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 Blutgemeinschaft 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-Möllerhoff 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.



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«<sup>301</sup>. 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«<sup>302</sup>. Mit der Aktualisierung der angenommenen Blutsgemeinschaft verbindet der Opfernde eine Ausweitung seiner »physisch-maischen Gewalt und Wirksamkeit«<sup>303</sup>. 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«<sup>304</sup> war jedoch die feste Überzeugung, im peinlich einzuhaltenden Ritus »das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben«<sup>305</sup> 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.«<sup>306</sup>

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 Mythos, 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).

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«<sup>307</sup> 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<sup>308</sup> 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«<sup>309</sup>, 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 Mitglie-

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.

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 Kulturen eingespielte Verhältnisse und Ordnungen zumindest vorübergehend suspendiert wurden<sup>310</sup>, 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«<sup>311</sup>. 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.

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.«<sup>312</sup>

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«<sup>313</sup> 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.«<sup>314</sup>

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«<sup>315</sup>. Darüber hinaus ist die Verfinsterung der Strahlkraft dieses Gottes jedoch vor allem im

<sup>312</sup> Ebda., S. 181.

<sup>313</sup> Siehe weiter oben Anm. 278.

<sup>314</sup> Otto 1989, S. 164.

<sup>315</sup> Ebda., S. 163.

Gegensatz des Dionysischen zum Apollinischen selbst begründet. Die dionysischen Gebräuche und Opferzeremonien, in denen »Tod und Leben sich in wahnsinniger Lust berühren«<sup>316</sup>, bilden geradezu das Gegenbild einer geordneten Welt, die in den apollinischen Kulturen 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«<sup>317</sup>. Seine widersprüchliche Wildheit und Entrücktheit tritt bereits im Mythos als Provokation gegen das *Unbehagen in der Kultur* in Erscheinung. Der unlösliche 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.«<sup>318</sup>

Mit Dionysos ist auch dann zu rechnen, wenn Apollon den Anspruch erhebt, uneingeschränkt zu regieren. Der »ewige Kampf«<sup>319</sup> zwischen der »männlichen« und »weiblichen Welt«<sup>320</sup> 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.

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«<sup>321</sup>. Daraufhin schließt der so Angesprochene seine stolze Erwiderung mit den Worten: »Ah, ich strafte dich schon, wofern ich's irgend vermöchte«<sup>322</sup>. 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«<sup>323</sup> 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«<sup>324</sup> 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.<sup>325</sup> 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.

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«<sup>326</sup> 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 wunderbare 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«<sup>327</sup>.

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«<sup>328</sup> 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«<sup>329</sup>. 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.

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.«<sup>330</sup>

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«<sup>331</sup>. 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<sup>332</sup> 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 Asklepiischen Spiele (Epidauros).



sich nun aus der ganzen Hellenenwelt zusammenfand; wer hier nicht völlig mithielt, erschien dann als Barbar«<sup>333</sup>. 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«<sup>334</sup> 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«<sup>335</sup>.

Zudem ist die Rede von »den Griechen« im Zusammenhang mit den panhellenischen Spielen schon deshalb irreführend, weil Nichtgriechen, Sklaven und Frauen<sup>336</sup> 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. Waffenengänge während der Spiele waren trotzdem keine Seltenheit, weshalb auch die *ekecheiria* »kein einigendes Band aller Griechen«<sup>337</sup> 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.

losophen ernsthaft erhoben wurde, den dauerhaften Kriegszustand zwischen den Poleis zu beenden und der Idee eines »Allgemeinen Friedens« (*koine eirene*)<sup>338</sup> 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«<sup>339</sup> war demgegenüber noch nicht vollständig ausgeprägt, sondern bedurfte erst noch des Durchgangs durch die politischen Erfahrungen der »klassischen Zeit«<sup>340</sup>.

Um den Übergang vom Mythos bis zu seiner allmählichen Überwindung durch den Auftritt des »theoretischen Menschentyps«<sup>341</sup> 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«<sup>342</sup> – 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<sup>343</sup>, 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 »arachischen 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.<sup>344</sup> 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.

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.<sup>345</sup> 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«<sup>346</sup> 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<sup>347</sup> zurückreichte, steht außer Frage.

Über die kultischen Ursprünge geben insbesondere archäologische Funde Auskunft, die Jacob Burckhardt als »Unmasse von Antiquitäten«<sup>348</sup> 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.

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.<sup>349</sup> 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).

der Geschichte Olympias an Bedeutung gewann, wovon nicht zuletzt die große Zeus-Statue aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert einen Eindruck gab.<sup>350</sup> Während Demutsgesten eher defensiv ausgerichtet sind und in drastischer Ausprägung »von der Selbsterniedrigung zur Selbstaggression« bis hin zur »Selbstverwundung«<sup>351</sup> reichen können, bewirken Strategien des Lobpreises 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«<sup>352</sup>. 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 Lobpreises 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«<sup>353</sup>. 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<sup>354</sup> 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 zwölfteilmal 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.

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 Lobpreises und der Erhöhung, die vor allem auf Zeus<sup>355</sup> 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.«<sup>356</sup>

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.

»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<sup>357</sup>, 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«<sup>358</sup>. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass die Sonne gemäß Walter Burkert als »sichtbares Zeichen der Erhabenheit (...) eine Lieblingsmetapher des Lobpreises und auch selbst ein zu preisen-der Gott«<sup>359</sup> 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«<sup>360</sup>. 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<sup>361</sup> –, 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).

Zum Apollinischen gehört auch das Opfer, das im Lobpreis kaum zur Geltung kommt, da der »Schönheitstrieb«<sup>362</sup> 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.<sup>363</sup> 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.<sup>364</sup> Jedoch zählte der Tod eher zu den möglichen Begleitumständen und nicht zum Zweck der gymnischen sowie hippischen Disziplinen.<sup>365</sup> 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 (*pankratíon*; eine Verbindung von Faust- und Ringkampf) sowie Ringen (*pale*). Die verschiedenartigen Laufwettbewerbe (*stadíon*, *diáulos*, *dolichos*) erstreckten sich über unterschiedliche Distanzen, ergänzt durch einen so genannten Waffenlauf (*hoplitodromos*), bei dem Teile der Rüstung getragen wurden. Der Fünfkampf (*pentathlón*) setzte sich zusammen aus Stadionlauf (*dromos*), Speer- (*akontíon*) 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.



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«<sup>366</sup> 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«<sup>367</sup>, 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.<sup>368</sup>

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

<sup>366</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 302.

<sup>367</sup> Ebda.

<sup>368</sup> 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.

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 siebringende 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<sup>369</sup>, sondern die machtvolle Demonstration eines souveränen Lebensstils. Die Tugend der Selbstbeherrschung<sup>370</sup>, 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.« Guttman 1979, S. 56.

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

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«<sup>371</sup>. 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<sup>372</sup> 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<sup>373</sup> 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«<sup>374</sup> 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.<sup>375</sup> 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.

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 lebhaft zusammenhang der Ereignisse verschlossen. Da die vorliegenden Quellen sehr häufig idealisierend ausfallen<sup>376</sup> beziehungsweise von bestimmten Interessen geleitet hervorgebracht wurden<sup>377</sup>, 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 Kampfpaares 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.

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 Wettkampfsplatz, sondern es bildete sich eine »feste Gruppe von Spezialisten, die sich vom Alltagsleben ihrer Heimatgemeinden abgesondert hatten«<sup>378</sup>, 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 Weihgeschenke.

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 widersetzen 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.<sup>379</sup> 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<sup>380</sup>, 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.

Edelfreien genügend Mittel besaßen, um an den Pferdewettkämpfen teilzunehmen. Das Pferd galt als »der geliebteste Besitz« beziehungsweise als »das eigentliche Kennzeichen adligen Daseins, und wer es vollends vermochte und Rennwagen für die Feste hielt, dessen Streben war das schönste und stolzeste von allen«<sup>381</sup>. 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«.<sup>382</sup> Als Begleiter im Kampf, auf der Jagd und als Gespann im Alltag galt das Pferd mehr als ein Sklave, der als bloße »Sache«<sup>383</sup> 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<sup>384</sup> 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

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

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<sup>387</sup> verehrt wurde. Und auch die Sieger bei den olympischen Pferdewettbewerben

Spannung verfolgte man vor allem die ständig zwischen einzelnen Renn-  
teilnehmern 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 Alkibiades 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



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.<sup>388</sup> Während also der mythische Volksglaube in angestammter Absicht den siegreichen Athleten magische Kräfte zuerkannte, nutzen die Vertreter der reichen Oberschicht ihr in Olympia aufgebautes 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 Polis gerichtet sei.<sup>389</sup> 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«<sup>390</sup> und zur Verehrung der »Polis als Religion«<sup>391</sup> 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.

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«<sup>392</sup> ausgetragen wurden, da nahezu alle sich bietenden Kunstgriffe und Winkelzüge<sup>393</sup> genutzt wurden, um den Sieg davonzutragen. Aus heutiger Sicht erscheinen die »Olympischen Spiele« der Antike daher fälschlicherweise wie ein »Sportfest«<sup>394</sup>; 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.«<sup>395</sup>

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.

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.<sup>396</sup>

## 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.<sup>397</sup> 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.

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 angestrenzte Gefasstheit und das Leiden der gequälten Edelmenschen.<sup>398</sup>

Die Darstellung der Kentauiromachie hat zahlreiche Nachbildungen und Deutungen hervorgebracht, in denen vor allem der Kampf zwischen dem Intellekt und der Triebhaftigkeit des Menschen hervorgehoben wird.<sup>399</sup> 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 Polis 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.

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

In Rückbesinnung auf die dionysischen Kulte und Opfermythen<sup>402</sup> ist davon auszugehen, dass von dem »Urweltsturm ewiger Wandlung und Neuwerdung todumschlungenen und todberauschten Lebens«<sup>403</sup> 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«<sup>404</sup>, 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«<sup>405</sup>, 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.<sup>406</sup> 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«<sup>407</sup>, 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.

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«<sup>408</sup> 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<sup>409</sup> 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<sup>410</sup> beim Tragödiendichter Euripides in Auftrag gegeben hatte:

»Dich bewundere ich, Sohn des Kleinas./ Der Sieg ist etwas Schönes, das Schönste aber, was kein/ anderer Griechen erreichte, hast du erlangt,/ im Wagenrennen als Erster dahinzuweichen 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.«<sup>411</sup>

Von der Absicht des Alkibiades, mit seinem Olympiasieg im prestigeträchtigen Wagenrennen ein politisches Amt zu erringen, war zuvor bereits die Rede.<sup>412</sup> 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 Reichtums, seines Glücks und seiner Energie und spekulierte darauf, dass solcher Glanz ihn in der Gunst des Volkes so weit steigen

tyrannenähnliches Verhalten. Von Interesse ist hier vielmehr die Art der Darstellung des Sieges, der als »müheles« 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<sup>413</sup>, 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<sup>414</sup> 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.

Gemeinwesen. Nachdem anfänglich, im Zuge der dorischen Eroberungen<sup>415</sup>, vereinzelt 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‹.«<sup>416</sup>

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<sup>417</sup>; 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«<sup>418</sup> 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.



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«<sup>419</sup>.

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.«<sup>420</sup> 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 erlangene 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«<sup>421</sup>, so galt der Wettkampfsieger lange Zeit als verkörperter Ausdruck und höchste Emanation der politischen »Staatsallmacht«<sup>422</sup>. 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.

nen auffassen, verbunden mit einer »völligen Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine«<sup>423</sup>, 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«<sup>424</sup> 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«<sup>425</sup>, 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«<sup>426</sup> 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.«<sup>427</sup>

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 Polis 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.

die metaphysische Frage nach dem Ursprung aller Dinge (*arche*) von den frühen ionischen Naturphilosophen recht unterschiedlich beantwortet, doch waren sich die wichtigsten Vertreter<sup>428</sup> 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*«<sup>429</sup>. Das Gymnasion wurde schon bald zur wichtigsten Einrichtung, die sich außerhalb der Kultfeste mit Fragen der gymnastischen Ausbildung und »Staaterziehung«<sup>430</sup> befasste. Über die Entstehungsgründe gibt es unterschiedliche Ansichten. Während zunächst militärische Veränderungen angeführt wurden, die eine entsprechende Ausbildung der Krieger erforderten<sup>431</sup>, 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.<sup>432</sup> 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.

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<sup>433</sup> 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«<sup>434</sup> 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.

»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.«<sup>435</sup>

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«<sup>436</sup> 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«<sup>437</sup>.

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«<sup>438</sup>. Neben den Tempeln als Orten religiöser Kulte und Feste, den Marktplätzen als Orten des Austausches und der Zerstreungen 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.

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<sup>439</sup>, 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.<sup>440</sup> 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.«<sup>441</sup>

Die Blicke der Öffentlichkeit waren durch unterschiedliche Interessen bestimmt. Von einzelnen Philosophen und Sophisten ist bekannt, dass sie die Gymnasien und Palästre besuchten, um Schüler für ihre Akademien zu gewinnen.<sup>442</sup> 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«<sup>443</sup> 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, schwächlichen, 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.

und zugleich körperlich in die Lage versetzt, die künftigen Privilegien der »als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit«<sup>444</sup> 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 Enthaltbarkeit verlangt<sup>445</sup>, 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 schmerzhaftes Hiebe mit der Gerte oder Peitsche«<sup>446</sup>. 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.<sup>447</sup> 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«<sup>448</sup> 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.

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. «<sup>449</sup>

Selbst als die Athleten aufgrund ihres Spezialistentums und ihrer ganzen »Spartanerei«<sup>450</sup> 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«<sup>451</sup> 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.«<sup>452</sup>

Das Banausentum steht für Aristoteles vollends im Gegensatz zur *paidia*. 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.



Epheben auszugestalten sei.<sup>453</sup> Für den hier verfolgten Zusammenhang ist entscheidend, dass die künftigen »Herr-Subjekte«<sup>454</sup> 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«<sup>455</sup>, 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.<sup>456</sup> 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«<sup>457</sup>.

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.

fester geknüpfte Verbindung zwischen dem einerseits praktischen Können (*techné*) 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«<sup>458</sup> 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<sup>459</sup> 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 mäßiges Subjekt zu konstituieren«, musste »das Individuum ein Verhältnis zu sich herstellen, das zum Typ ›Herrschaft/Gehorsam‹, ›Befehl/Unterwerfung‹, ›Meisterung/Gelehrigkeit‹«<sup>460</sup> gehörte. Und da es hierbei nicht nur um die Ausbildung eines souveränen Umgangs mit personalen Begierden und Lüsten ging<sup>461</sup>, 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«<sup>462</sup> 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 »›heutokratischen‹ Struktur des Subjekts in der moralischen Praktik der Lüste«. Vgl. ebda.

462 Siehe dazu weiter oben Anm. 5.

## 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 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.«<sup>463</sup> 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.<sup>464</sup> 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 Aufzuklarenden 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«<sup>465</sup>.

Doch schon vor dem philosophischen »Bruch mit dem Mythos«<sup>466</sup>, 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.

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 eingübte Körperhaltungen und aufeinander abgestimmte Praktiken hergestellt wurde, »die aufgrund der in ihnen gespeicherten Erfahrungsspuren Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzen können«<sup>467</sup>. Das auf diese Weise erzeugte Einverständnis war um so fester und besser gegen mögliche Einwände geschützt, je größer der Glaube<sup>468</sup> 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«<sup>469</sup> 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.

Odysseus beschäftigt war, »den Göttern dahier und den Sterblichen«<sup>470</sup> 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«<sup>471</sup>. 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«<sup>472</sup>. Die epischen Gesänge der *Ilias* und *Odyssee* waren über Jahrhunderte »das Hauptbildungsmittel der Nation von Jugend an«<sup>473</sup>, 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.

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<sup>474</sup> 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«<sup>475</sup>. 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«<sup>476</sup> 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

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<sup>477</sup> 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«<sup>478</sup>. 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«<sup>479</sup>. 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 chorisches Lyrik »etwas Narkotisches« an sich hatten und nicht selten eine »wahre Herberge aller Trivialität«<sup>480</sup> 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.

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«<sup>481</sup> –, 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«<sup>482</sup> 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.<sup>483</sup> 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«<sup>484</sup>.

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



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 (...)«<sup>485</sup>

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 Wurfs unterstutzt 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.

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«<sup>486</sup>, 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.<sup>487</sup> 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. (...)«<sup>488</sup>

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 handle 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).

selber – darin etwa vergleichbar dem vom göttlichen Zorn Getriebenen, »der das Bewegungszentrum nicht im Subjekt des Rasenden hat«<sup>489</sup>. 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.<sup>490</sup> Ein weiterer Schwerpunkt beschäftigt sich mit dem Lobpreis der Herkunftspolis sowie der Insel Ägina, die für ihre Fremdenfreundlichkeit und Rechtsicherheit gerühmt wird.<sup>491</sup> In einem dritten Schritt wird an den Mythos von Aiakos Hilfe beim Bau der trojanischen Mauer und die Weissagung des Apollon erinnert.<sup>492</sup> Der Übergang zwischen den einzelnen Elementen – von den Verwandtschaftsbezügen des Athleten über die Heimatpolis bis zu den Helden der Mythen erzählung – wird durch den Verweis auf die gemeinsame »dorische Stammestradi-tion« hergestellt.<sup>493</sup> 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«<sup>494</sup>; 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).

bevorzugt Pindar bei seiner Darstellung auch anderer äginetischer Sieger stilistische Wendungen, die »kein eigenständiges Profil«<sup>495</sup> 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.«<sup>496</sup>

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 verblasende 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<sup>497</sup>, 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

gute Gelegenheit, die »Einheit von Adel, Reichtum und Trefflichkeit« als das »entscheidende Distinktivum der Griechen«<sup>498</sup> 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 Epinikien-dichter 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*).

<sup>498</sup> 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.

Damit wurden sie Teil einer »kulturellen Strategie«<sup>499</sup>, 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<sup>500</sup>, 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*<sup>501</sup> stattfanden, hatten diese Aufführungspraktiken nur wenig gemein mit den frühen Chorliedern (*dithyramben*), die aus den Dionysosfeiern erwachsen sind.<sup>502</sup> 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 Aufführungs-ort 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.

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«<sup>503</sup>. 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«<sup>504</sup> 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‹«<sup>505</sup>, 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«<sup>506</sup> 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«<sup>507</sup> 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<sup>508</sup>, 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.

Epos abgeschnitten«<sup>509</sup>. 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.«<sup>510</sup> 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<sup>511</sup>, ist bereits erkennbar, dass die *Spiele der Menschen*<sup>512</sup> 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*<sup>513</sup> geht Kurke stattdessen davon aus, dass die Spiele des Altertums vielmehr als symbolischer Ausdruck für soziale Verhältnisse und ihren jeweiligen Verkörperungen zu verstehen sind.<sup>514</sup> In diesem

<sup>509</sup> Nietzsche 1983, S. 613.

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

<sup>511</sup> 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.

<sup>512</sup> 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.

<sup>513</sup> Vgl. Bourdieu 1994.

<sup>514</sup> 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.



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.<sup>515</sup> 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«<sup>516</sup>, 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«<sup>517</sup> 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.

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.<sup>518</sup> 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 kriegesischen sowie athletischen Praktiken<sup>519</sup> 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«<sup>520</sup> 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 (...).<sup>521</sup>

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 Kampfpfeil, der darin bestand, den Bogen des Odysseus zu spannen und »den Pfeil durch sämtliche Äxte zu schießen«<sup>522</sup>, 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

<sup>518</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 247 und Anm. 248.

<sup>519</sup> Zum Ringkampf des Odysseus beim Bestattungsfest des vor Troja gefallenen Patroklos sowie zu den athletischen Wettkämpfen des Helden bei den Phaiken siehe weiter oben Anm. 256.

<sup>520</sup> Kurke 1999, S. 256.

<sup>521</sup> Wieland 1840, S. 80.

<sup>522</sup> Homer 1962, *Odyssee*, S. 292 (XXI. Gesang, 76).

des Mahles«<sup>523</sup>. 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«<sup>524</sup>. Indem Odysseus ankündigt, den Freiern ein »Nacht Mahl« 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 Glücksspiels 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 (*pesi*) 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<sup>525</sup>, gewannen im Übergang zum klassischen Zeitalter vergleichsweise 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 Vielnährerin Erde,/ Immer von neuem veränderten Schritts.«<sup>526</sup>

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

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 reprov'd and humiliated by identification with the most ungainly and graceless of animals«<sup>527</sup>.

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«.<sup>528</sup> 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.

<sup>527</sup> Vgl. Kurke 1999, S. 278.

<sup>528</sup> Zu den unterschiedlichen Varianten dieses Spiels vgl. Mandel 1999.

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 strukturelle Übungen darstellen mit dem Ziel, die eine oder andere Form praktischer Beherrschung weiterzugeben«<sup>529</sup>. 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«<sup>530</sup> den Beteiligten bewusst ist. In diesem Sinne »findet sich die gesamte Moral des Ehrverhaltens in der körperlichen Hexis zugleich *symbolisiert* wie *realisiert*«<sup>531</sup>. 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<sup>532</sup> 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, Kreisel-spiele, Abzählspiele, Wettspiele, Raufspiele, Puppenspiele etc. Vgl. ausführlich dazu Backe-Dahmen 2008.

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.<sup>533</sup> Während die »Streithähne« aufeinander losgelassen wurden, blieben die aristokratischen Jünglinge unverseht. 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 folgeschwere 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.<sup>534</sup>

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.

Hahnenkämpfe statt, bei denen alle wehrfähigen jungen Männer, die Epheben, zuschauen mussten«<sup>535</sup>. 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.<sup>536</sup> 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 diene. Neben der Wirkung des Kampfspektakels als anschauliches Vorbild für die künftigen Krieger, diene 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 (*astragaloï*), dienten vor allem der Ablenkung sowie dem Zeitvertreib. Auch wenn die Zahlenwerte der gegenüberliegenden Seiten der *kyboi* und *astragaloï* immer die Gesamtsumme sieben ergaben, finden sich keine direkten Hinweise auf hiermit verbundene magische Zahlenvorstellungen.<sup>537</sup> 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 ergötzen. Und so ver-

<sup>535</sup> Braun 2004, S. 406.

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

<sup>537</sup> 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.

wundert es nicht, dass die *astralagai* 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.<sup>538</sup> Dies galt vor allem für die Verwendung der eigens hierfür angefertigten *kyboi*. Die Nutzung der natürlichen *astralagai* 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, *astralagai* 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, *astralagai* seem to have been identified with sacrifice, with the gods and fate, with the dead, and with the innocent games of children.«<sup>539</sup>

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

<sup>538</sup> 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 Würfels, Trinkens und Hurens verschrieben hatten. Vgl. näher dazu Kurke 1999, S. 285–286.

<sup>539</sup> Ebda., S. 288 (Hervorhebungen im Original).



Schicksalsgöttinnen (*moiren*), die die Götter selbst beherrschten.<sup>540</sup> 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 Paarhufen und andererseits weniger als das unbekannte Schicksal, auf das sich die Tatkraft (*energeia*) des mythischen Bewusstseins richtete.<sup>541</sup> 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«<sup>542</sup>. Ähnlich, wie die Götter mit den Knochen der vor Troja gefallenen Helden ihr Spiel trieben und sich am Schauspiel des tödlichen Kampfes ergötzen, 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.<sup>543</sup> 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 verschieden waren.

An den so genannten »games of order«<sup>544</sup>, 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.

die über einen Tisch gebeugt Spielsteine auf einem Brett bewegen. Es handelt sich hierbei vermutlich um die beiden Helden Achilles und Aias, die sich im Heerlager von Aulis, wo sich die Griechen zur Fahrt nach Troja versammelten, die Wartezeit beim Brettspiel verkürzt haben.<sup>545</sup> 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 (*pešsoi*), das zu dieser Zeit sehr beliebt und stark verbreitet war. Der Name *pešsoi* 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 grammar*). 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.«<sup>546</sup>

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 grammar*) genannt wurde.<sup>547</sup> 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.

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«<sup>548</sup>, verstehen lassen:

»In the case of *pente grammar* (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 grammar* 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*.«<sup>549</sup>

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.<sup>550</sup> 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 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«<sup>551</sup> 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.

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«, <sup>552</sup> 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« <sup>553</sup>. 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)«. <sup>554</sup> Ähnlich wie die Spieler mit ihren Spielzügen strategische Vorteile zu erringen versuchten, ergaben sich auch die Krieger in einer Schlacht nicht kampfflos 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 <sup>555</sup> erstmals schriftlich erwähnt wurde, wurde auf den Einsatz von Würfeln verzichtet. Auch bei diesem

<sup>552</sup> Homer 1963, *Ilias*, S. 14 (I. Gesang, 276–277).

<sup>553</sup> Kurke 1999, S. 272.

<sup>554</sup> Ebda., S. 274.

<sup>555</sup> Vgl. dazu Zimmermann 2011, S. 718–730.

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.«<sup>556</sup> Der Vergleich der unterschiedlichen Brettspielvarianten legt tatsächlich nahe, »that *polis* analogizes the democratic city, while *pente grammai* mimes the form of oligarchy«<sup>557</sup>. 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.

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.<sup>558</sup> Doch auch wenn, wie in den nachfolgenden Religionen, »Lachen und Unfug ihren umgrenzten Platz«<sup>559</sup> 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 toderntst 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*<sup>560</sup> 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.

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. Platonopolis blieb ein utopisches Gedankenexperiment.<sup>561</sup>

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.«<sup>562</sup>

Der Philosoph, der gelernt hat, sich selbst zu führen, regiert bereits »in seinem Staate«<sup>563</sup>, 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«<sup>564</sup> gestellt sind. Wenn man bedenkt, welchen Stellenwert die Polisgemeinschaft für den Einzelnen besaß<sup>565</sup>, 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.<sup>566</sup>

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

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*, ›zusammen-setzen‹. 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.«<sup>567</sup>

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 (*panyx*) und später im Dionysostheater stattfanden, herrschte seit den Reformen des Kleisthenes das demokratische Recht der Gleichheit (*isegoria*) und Redefreiheit (*parrhesia*). Entscheidungen, die getroffen 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.



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 vor-klassischer Zeit noch gebunden an aristokratisch-agonale Praktiken und Lebensformen<sup>568</sup>, 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 *technē*, sondern den *logos*, der *verfügt* über die *technai*, hat.«<sup>569</sup> 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).

der Philosoph nach eigener Auffassung über die nötige Selbstkontrolle (*autonomia*) und Gelassenheit (*ataraxia*)<sup>570</sup>, 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.<sup>571</sup> 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.

gipfelte, »die Menschen besser zu machen«<sup>572</sup>. 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 Adelherrscher 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 Machtxperte 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«<sup>573</sup> 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«<sup>574</sup>, die allein in der Lage sein sollen, sich von den »sicherer Erkenntnis entbehrenden Meinungen«<sup>575</sup> 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.

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«<sup>576</sup>. 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«<sup>577</sup>.

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«<sup>578</sup>, 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.<sup>579</sup> 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«<sup>580</sup>. 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.« Gadamers 1985, S. 256.

580 Vgl. Platon 1993 c, *Staat*, 433 a.

zur Aufgliederung der Seele ausfällt. Die führenden Regenten, denen aufgrund ihrer Einsicht und Weisheit die Aufgabe zukommt, für »den Staat als Ganzes«<sup>581</sup> 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*)<sup>582</sup> 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«<sup>583</sup> bestehen kann, sind vor allem im dritten Stand die zahlreichen »Lüste und Begierden«<sup>584</sup> (*epithymetikon*) zu zügeln. Diese Aufgabe wird von den Mitgliedern der beiden anderen Stände übernommen, die »durch den überlegenen Verstand geleitet«<sup>585</sup> 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?«<sup>586</sup> 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«<sup>587</sup> 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«<sup>588</sup>, 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.

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<sup>589</sup> 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 begehrliehen 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.«<sup>590</sup>

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«<sup>591</sup>. 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« (*dikaíosyne*) 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 schaffen« hat.<sup>592</sup> 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«<sup>593</sup> eintreten.

589 So wird in Platons Hauptschrift auffallend häufig betont, welche Bedeutung das Mit-sich-Eingesein 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.

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.<sup>594</sup> 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«<sup>595</sup> zu bewahren. Da laut Platon hierfür jeder »das Seinige«<sup>596</sup> tun muss, um den Bezug auf das Ganze zu gewährleisten, waren zuallererst die Standesgrenzen zu festigen beziehungsweise die »Vielgeschäftigkeit der drei verschiedenen Stände und ihr gegenseitiges Übergreifen ineinander«<sup>597</sup> 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.« Gadamers 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.

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«<sup>598</sup>. Bereits im Mutterleib solle man damit beginnen, die Körper der noch Ungeborenen durch »Erschütterung und Reibung«<sup>599</sup> 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«<sup>600</sup>. 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.«<sup>601</sup> 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«<sup>602</sup>. 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«<sup>603</sup>. 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«<sup>604</sup>. 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, *Timaos*, 88 a.

602 Ebda., *Timaos*, 88 a.

603 Ebda., *Timaos*, 89 b.

604 Vgl. ebda., *Timaos*, 90 b. Zum Gymnasion als Ort der »Staatserziehung« in der griechischen Polis siehe weiter oben Anm. 430.



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«<sup>605</sup> zu stellen. Wem es gelungen ist, »all sein Bemühen auf die Bereicherung seines Wissens und den Erwerb wahrer Erkenntnis« zu richten, der scheint gefeit gegen die niederen Versuchungen des irdischen Lebens.<sup>606</sup>

Anders jedoch diejenigen, die alle Merkmale eines »rein irdischen Geschöpfes« besitzen und »gar keine anderen als irdische Gedanken in sich tragen«<sup>607</sup>. 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«<sup>608</sup> 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.<sup>609</sup> 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 vermittle richtiger Ausscheidung«<sup>610</sup> 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«<sup>611</sup>. 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., *Timaio*s, 90 a.

606 Ebda., *Timaio*s, 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., *Timaio*s, 90 a.

607 Vgl. ebda., *Timaio*s, 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.

nach dem ihnen noch anhaftenden Leibartigen wieder in einen Körper eingeschlossen werden«<sup>612</sup>.

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<sup>613</sup>, sei zumindest darauf hingewiesen, dass der Körper beziehungsweise das verkörperte Schöne als notwendiger – gleichwohl zu überwindender – Ausgangspunkt für die Erkenntnis »der geistigen Schönheit«<sup>614</sup> 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.«<sup>615</sup>

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«.<sup>616</sup> 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.

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 abzustößen. 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«<sup>617</sup> 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.

genießen sollen, überrascht ebenso wenig.<sup>618</sup> 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«<sup>619</sup>. 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«<sup>620</sup> 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«<sup>621</sup> 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«<sup>622</sup>. 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.

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«<sup>623</sup> 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«<sup>624</sup>. 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«<sup>625</sup>. 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«<sup>626</sup> 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«<sup>627</sup> 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«<sup>628</sup> 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.

Streitkräfte gegen die äußere und innere Unordnung auf sich vereinigen, umso besser. Der Schritt zur Tyrannei als die – vom Standpunkt der Star-ken 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 voll-kommene – gute und gerechte – Staat unwirklich bleibt, muss man statt-dessen 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 Instrumen-te zur Herrschaftssicherung und Ordnungsbewahrung ebenfalls gebän-digt 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.<sup>629</sup> Als wohlwollender Begleiter der Menschen geht er davon aus, dass sie wollen, was gut ist, ohne je-doch zu wissen, was das ist. Um das herauszufinden, wendet er sich ihnen zu und hebt durch geschicktes Nachfragen die in ihnen bereits schlum-mernden Einsichten und Kenntnisse. Sokrates erscheint in den entspre-chenenden Dialogpassagen eher wie ein sanfter Hirte und nicht wie ein eiserner Krieger für das Gute und Wahre. Doch darf man sich nicht darü-ber 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 Pla-ton an symbolischen Vorbildern des Gelingens. Als Paradigma gilt in die-sem Zusammenhang etwa die Einheit und mathematische Ordnung der Sternensphäre. So wird das wilde Durcheinander der formlosen Mate-rie in Platons Schöpfungsgeschichte vom so genannten »Weltbildner«<sup>630</sup> zu einem wohlgestalteten Ganzen zusammengefügt, in dem die vier Ele-mente 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 diene. 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 be-sonders verbunden fühlte.

630 Andere Bezeichnungen sind »Baumeister« oder »Vater dieses Alls«. Vgl. dazu Platon 1993 d, *Timaios*, 28 c–29 a.

abschließenden Oberfläche«, die von allen Figuren »die vollkommens-  
te und am meisten mit sich selbst gleich ist«<sup>631</sup>. Da die Kugelgestalt vom  
Mittelpunkt aus gleichförmig »in dem nämlichen Raum und um ihre ei-  
gene Achse«<sup>632</sup> 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«<sup>633</sup>  
überzugehen. Im Unterschied dazu sind ungleichmäßige Bewegungen da-  
durch 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«<sup>634</sup> teilnehmen. Die Be-  
deutung der gleichförmigen Kreisbewegungen lässt sich zudem noch da-  
nach 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 Bewe-  
gung der Denkkraft und des Weltalls verwandt; geringartiger dagegen ist  
die durch einen anderen Körper verursachte Bewegung; die schlechtes-  
te aber diejenige, welche, wenn der Körper stillliegt und ruht, ihn durch  
anderes und zwar nur teilweise in Bewegung setzt.«<sup>635</sup>

Da Bewegungen dem Bereich des Werdenden angehören, das alle wider-  
sprüchlichen Merkmale des Veränderlichen und Vergänglichen aufweist,  
ist es für Platon umso wichtiger, zwischen möglichst guten und weniger  
guten Bewegungen zu unterscheiden. An den schlechten beziehungswei-  
se nicht aus eigener Kraft hervorgebrachten Bewegungen, die formlos  
– ohne rechtes Maß und Ordnung – bleiben, haftet der Makel des blo-  
ßen Zufalls und der Beliebigkeit. Sie entsprechen nicht den »Harmo-  
nien und Umläufen des Alls« sowie den »Umläufen in unserem Haup-  
te«<sup>636</sup>, 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 »ru-  
henden Punkt in der Mitte hat«, ist den Bewegungen vorzuziehen, »die vie-  
le Orte durchlaufen«. Vgl. ebda., *Gesetze*, 893 d. Bereits Parmenides ver-  
wendet das Bild einer »ringsum wohlgerundeten, allseitig gleichgewordenen  
Kugel«, um die Vollkommenheit des Seins zu veranschaulichen und gegen-  
über 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 Pla-  
ton 1993 g, *Gesetze*, 893 f.

636 Vgl. Platon 1993 d, *Timaios*, 90 d.

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.<sup>637</sup> Die »Körperbildung« wird zudem untergliedert in die Bereiche »Tanz« und »Ring«, 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«.<sup>638</sup> 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.<sup>639</sup> 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.<sup>640</sup> Während in kriegerischen Tänzen Bewegungen eingeübt werden, die für Angriff und Verteidigung nutzbringend sind und die Körper in eine »aufrechte und straffe Haltung«<sup>641</sup> bringen, gelangt in friedlichen Tänzen ein »Gefühl des Wohlbehagens«<sup>642</sup> 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«<sup>643</sup> 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.



herzustellen und in ein hierarchisches System einzuordnen.<sup>644</sup> 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«<sup>645</sup> 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«<sup>646</sup> vorbehalten, nicht jedoch den »wohlgesitteten Männern«<sup>647</sup>. 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«<sup>648</sup>. Da Sokrates als literarische Hauptfigur Platons nach allen bekannten Zeugnissen auch nicht gerade schön war und sogar mit einem »hockenden Silenen«<sup>649</sup> 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 Typus 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.

Schmuckstück der Götter«<sup>650</sup>. 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<sup>651</sup>, dürfte Platon ihr Schreckensbild vor Augen gehabt haben, als er mit den Worten des »Atheners« die Empfehlung aussprach, dass nur »Sklassen« 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«<sup>652</sup>. 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«<sup>653</sup>. Im geordneten Halbrund des Theaters mögen sich die Polisbürger einen Eindruck über »die auf die Lachlust berechneten Scherzspiele«<sup>654</sup> verschaffen; ihre Nachahmung in Gesang und Tanz bleibt ihnen jedoch verwehrt.

Als bloße Schauobjekte sind die »hässlichen Körper und Sinnesarten«<sup>655</sup> 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.

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.«<sup>656</sup>

Die Reden mochten durchaus hitzig gewesen und die vorgetragenen Positionen nach wie vor mit Leidenschaft und Überzeugungswillen vorgebracht worden sein – gleichwohl trat der Körper im öffentlichen Raum zur Zeit der attischen Demokratie bereits in gezähmter Weise in Erscheinung. Das »sitzende Pathos«<sup>657</sup> 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«<sup>658</sup> 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

<sup>656</sup> Sennett 1997, S. 82.

<sup>657</sup> 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.

<sup>658</sup> Ebda.

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<sup>659</sup> 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.<sup>660</sup> Der Preis dafür, dass die beaufsichtigte »Gattung der lebenden Wesen, soweit sie zahm und herdenmäßig ist«<sup>661</sup>, 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«<sup>662</sup> 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.

## Teil II

# Entfesselung des Individuums

Die italienische Renaissance barg in sich alle die positiven Gewalten, welchen man die moderne Kultur verdankt: also Befreiung des Gedankens, Missachtung der Autoritäten, Sieg der Bildung über den Dünkel der Abkunft, Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Vergangenheit der Menschen, Entfesselung des Individuums, eine Glut der Wahrhaftigkeit und Abneigung gegen Schein und bloßen Effekt.

*Friedrich Nietzsche,*  
Menschliches, Allzumenschliches

Man kann – wie im vorangehenden Teil dargelegt – in der Geschichte des Altertums bereits deutliche Tendenzen erkennen, die ein Erweichen des Subjekts anzeigen. Der Übergang vom Mythos zum Logos<sup>1</sup> wird für gewöhnlich in dieser Weise als Selbstentfaltung des griechischen Denkens gedeutet. Allerdings wurde bereits gezeigt, dass die anthropomorphe Deutung des Mythos als bloße »Projektion von Subjektivem auf die Natur« zu kurz greift, da schon dem mythischen Denken ein aufklärerischer Impuls eigen ist, der »darstellen, festhalten, erklären«<sup>2</sup> will. Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt sich schließlich darin, dass der anfangs noch disparate Aufklärungsimpuls sich zunehmend verselbständigt und verfestigt, um schließlich in »bloße Objektivität«<sup>3</sup> umzuschlagen, die ihre subjektiven Anteile möglichst ignoriert. Der Zivilisationsprozess wird dementsprechend nicht eindimensional als Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Natur begriffen, sondern als »radikal gewordene, mythische Angst« gedeutet, in dem »die natürlichen Verhältnisse nicht mehr unmittelbar,

1 So etwa bei Nestle 1975.

2 Vgl. dazu Horkheimer/Adorno 1972, S. 12 und S. 14. Weiter heißt es dort: »Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre.« Vgl. ebda., S. 14.

3 Vgl. ebda., S. 15. Für Horkheimer und Adorno liegen dem mythischen Denken noch keine Einheitsvorstellungen vom Subjekt und der Natur zugrunde: »Es war nicht der eine und identische Geist, der Magie betrieb; er wechselte gleich den Kultmasken, die den vielen Geistern ähnlich sein sollten. Magie ist blutige Unwahrheit, aber in ihr wird Herrschaft noch nicht dadurch verleugnet, dass sie sich, in die reine Wahrheit transformiert, der ihr verfallenen Welt zugrundelegt.« Ebda.

sondern durch das Bewusstsein der Menschen hindurch ihre Macht ausüben«<sup>4</sup>.

Diese – die Fundamente des Fortschrittsdenkens erschütternde – Kritik, die am aufklärenden Denken festhält, ohne die Option auf einen positiv zu fassenden Vernunftbegriff zu besitzen<sup>5</sup>, sieht ihre Aufgabe darin, die »Herrschaft bis ins Denken selbst hinein als unversöhnte Natur zu erkennen«<sup>6</sup>. Auch wenn im Mythos die Herrschaftsverhältnisse zwischen den Göttern und Menschen direkt spürbar sind und noch nicht im vermittelnden »Denken selbst« in Erscheinung treten, stimmen Mythos und Logos darin überein, dass das Erwachen des Subjekts und die Zunahme seiner Bedeutung erkaufte wird durch »die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen«<sup>7</sup>. So, wie der homerische Held seine göttliche Wut zum Schaden seiner Gegner noch mit ungehemmter Kraft und ohne mäßigende Reue ausleben konnte, lernten schließlich der Polisbürger wie auch der Athlet, sich selbst zu beherrschen, um Macht über sich und andere zu gewinnen. Die vitale Energie des archaischen Helden wurde spätestens in Platons *Staat* in ein asketisches Machtverhältnis überführt, bei dem jeder Einzelne gefordert war, seine höheren seelischen Kräfte gegen bedrohliche Strebungen und Begierden zu mobilisieren. Wo der unheilbringende Zorn des Peleussohns Achilleus dem Krieger noch Ruhm und Ansehen verschaffte, war die Anerkennung des griechischen Stadtbewohners bereits gebunden an die erfolgreiche Meisterschaft im Kampf mit sich selbst. An die Stelle der heroischen Schreckenstat trat die politische Aufgabe der Erziehung zur Mäßigung und der Arbeit an sich. Nicht mehr ungezügelter Mannesmut (*andreia*), sondern die Umlenkung und Pflege der *thymotischen* Energien durch Vernunft (*logos*), Übung (*ergon*) und Können (*techne*)<sup>8</sup> war fortan bestimmend für die Kontrollarbeit, die das Individuum an sich selber vornehmen musste, um besonnen und maßvoll (*sophron*) zu werden. Unterdessen verwandelte sich ungebändigter Zorn in angestrengte Gelassenheit, aus Rachsucht erwuchs Ressentiment, übermäßiger Stolz rief nach Tugendbildung und Lebensgier nach Diät beziehungsweise nach dem Gesetz.

4 Vgl. ebda., S. 22 und S. 23.

5 Der Rekurs auf die Mimesis als Vermögen, sich den Dingen ohne Verlust seiner selbst anzunähern, verbleibt in den Aporien theoretischen Denkens, das begrifflich auszudrücken versucht, was sich dem identifizierenden Denken gerade entzieht. Vor allem die *Negative Dialektik* Adornos ist dem Gedanken verpflichtet, zu umschreiben, was diskursiv nicht zu fassen ist: »Negation kann Philosophie weder umgehen noch ihr sich beugen. An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.« Adorno 1977 a, S. 27.

6 Horkheimer/Adorno 1972, S. 47.

7 Ebda., S. 15.

8 Vgl. Platon 1993 g, *Gesetze*, 647 e.

Der rohen wie der sublimierten Gewalt ist gemein, dass Macht- und Herrschaftsansprüche entweder stärker nach außen<sup>9</sup> oder nach innen geleitet werden. In beiden Fällen bleibt die Logik der Herrschaft unvermeidlich für die Selbsterhaltung beziehungsweise Selbstbehauptung. Im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* werden die Siege über die äußere Natur mit Niederlagen der inneren erkaufte, da im Zuge der Selbstbeherrschung die Objektivierungsarbeit ins Innere ausgeweitet und als Unterdrückungsmechanismus immer undurchsichtiger wird. Nietzsches Feldzüge gegen die christliche Moral als Herrschaftsmittel der Schwäche geben hierüber beredt Zeugnis. Doch bereits in der griechischen Antike finden sich Protestformen, die Widerstand leisten gegen das feinsinnige Spiel der philosophischen Diskurse und ihrer nicht lebhaften Abstraktionen. Die Kyniker verzichteten mit Absicht auf Argumente und setzen stattdessen auf ihre Körper, um mit schamlosen Gesten und frechen Handlungen die hohen Ansprüche der idealistischen Denker zu entlarven. In diesen verkörperten Protestformen finden sich durchaus Elemente wieder, die nach den Vorstellungen der griechischen Mythologie im Gefolge des Dionysos in Gestalt von dämonischen Satyrn, Nymphen, Faunen und anderen Chimären auftraten. Doch gegen den Ernst der Philosophie konnte auch der freche und vitale Kynismus insgesamt nur wenig ausrichten. Im unwillentlichen Lachen, bei dem sich die blinde Natur ihrer selbst inne wird, zeigen sich bis heute Reste des Aufbegehrens gegen die Zurichtungen der eigenen Natur.<sup>10</sup> Das vorherrschende Gebot der Selbstbehauptung wird dadurch freilich nicht erschüttert, wie das kontrollierte Lächeln buhlender Politiker oder hübscher Mannequins als raffinierte – weil Harmlosigkeit suggerierende – Überlegenheitsgeste zeigt. Einem Agamemnon oder Hektor wäre eine vergleichsweise künstliche Mimik kaum anzudichten gewesen. Wenn sie spotten oder triumphieren, brechen die homerischen Götter und Helden regelmäßig in lautes Gelächter aus, das sich seiner Überlegenheit absolut gewiss ist. In der plebejischen Straßenphilosophie des Sokrates wie in den subtilen Ironien des Platon sind die sprühenden Funken des animalischen Menschenkörpers noch nicht ganz verloschen; in der Philosophie des *Staates* und der *Gesetze* wechselt die Meisterlehre jedoch vollends die Seite. Vom Mythos ist dort nur noch die Rede, wenn der Logos mangels geeigneter Vorstellungen und Begriffe durch Bilder und Gleichnisse veranschaulicht werden

- 9 Bruno Snell weist darauf hin, dass aus heutiger Sicht bestimmende Subjektmerkmale wie das abwägende Selbstgespräch und eine reflektierende Innerlichkeit bei den epischen Helden Homers weitgehend fehlen. Vgl. dazu Snell 1975, S. 13–29.
- 10 Zum »Doppelsinn des Lachens« einerseits als »Ausbruch blinder, verstockter Natur« sowie andererseits als gewaltbefreiendes Element, vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 85.

soll. Der wahre Kern des Herrschaftsdenkens bleibt hiervon freilich unberührt.

Folgt man der diesem Kapitel vorangestellten Einschätzung Nietzsches<sup>11</sup>, so tritt erst nahezu zweitausend Jahre später, mit dem Aufkommen der italienischen Renaissance, ein Hoffnungsschimmer in die Geschichte, der eine neue Phase der Aufklärung einzuleiten scheint. Zentral für das Anbrechen dieser neuzeitlichen Epoche sind die Idee der Freiheit des Menschen sowie die Hervorhebung seines Schöpfungstums.<sup>12</sup> Doch wie kam es zu diesem Wechsel der Perspektive, deren Vorläufer bis weit in die Antike zurückreichen, ohne dass der Mensch zuvor bereits als sich selbst individuierendes Subjekt beziehungsweise als Werk seiner selbst begriffen werden konnte? Woran band sich das neue Freiheitsversprechen und in welchem Verhältnis stand es zu seinen antiken Vorbildern? Welche Zwischenschritte waren nötig, um den Sprung in das Denken und Handeln der »Neuen Zeit« ausführen zu können? Da diese zentralen Fragen in ihrer Allgemeinheit kaum angemessen beantwortet werden können, beschränken sich die nachfolgenden Ausführungen auf ausgesuchte Aspekte der unter den Begriff des *Humanismus* gefassten aufklärerischen Bestrebungen zur Befreiung des Individuums. Ähnlich wie bereits bei der Beschäftigung mit dem Übergang vom griechischen Mythos zum Logos das Augenmerk auf körperliche Bestimmungen und Verhältnisse gelegt wurde, wird auch im Folgenden darauf zu achten sein, welche Rolle dem Körper bei der *Entfesselung des Individuums* zukommt, da er den Ort der »durch Zivilisation verdrängten und entstellten Instinkte und Leidenschaften«<sup>13</sup> markiert und damit einen weitgehend vergessenen Teil der Geschichte in Erinnerung ruft.<sup>14</sup>

Zu dieser vergessenen, oder wie Horkheimer und Adorno mit Blick auf die Verdrängung des Körpers anmerken, »unterirdischen Geschichte«<sup>15</sup>

11 Vgl. Nietzsche 1954, S. 591.

12 Paradigmatisch hierfür ist die Einleitung zur geplanten Rede des Pico della Mirandola anlässlich seiner vom Papst verhinderten Disputation. In dem 1496 posthum veröffentlichten Text spricht Gott zu Adam: »Ich erschuf dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich, damit du als dein eigener Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest. Du kannst nach unten in den Tierwesen entarten; du kannst nach oben, deinem eigenen Willen folgend, im Göttlichen neu entstehen.« Pico 1983, S. 65–66.

13 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 246.

14 Le Goff/Truong sprechen in diesem Zusammenhang von einer »Forschungslücke«, die nicht nur für die Zeit des Mittelalters – trotz einschlägiger Arbeiten von Jules Michelet, Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss, Norbert Elias, Michel Foucault und anderen – auffällig ist und bis heute besteht. Siehe dazu Le Goff/Truong 2007, S. 17–37.

15 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 246.



menschlicher Lüste und Leidenschaften zählen freilich nicht nur die hier in den Blick genommenen Zeitabschnitte. Auch die römische Antike ist bekannt für circensische Spiele, Wettkämpfe auf Leben und Tod, athletische Wettbewerbe, militärische Ertüchtigungen sowie körperliche Übungen und Spiele für Frauen, Kinder und Jugendliche, die in eigens dafür erstellten Zweckbauten und Arenen stattfanden und fester Bestandteil des römischen Festkalenders waren. Die Massenpopularität der Wettkämpfe, die Professionalisierung der Wettkämpfer, die staatliche Finanzierung sowie das Mäzenatentum, die Spektakularisierung der Aufführungen und die Schaulust des Publikums – all dies waren Gründe, die römische Weiterentwicklung des griechischen Vorbildes als »Götzendienst«<sup>16</sup> (*idolatria*) zu kritisieren beziehungsweise als »Verfall«<sup>17</sup> zu bewerten. Ähnliches lässt sich für die Turniere und Hoftage des Mittelalters, die Exerzitien der Ritter und Wehrübungen der Stadtbürger, die volkstümlichen Leibesübungen, Schützenfeste und Bauernspiele feststellen, die nach übereinstimmender Einschätzung weit entfernt waren vom »gottgesendeten Glanz«, der dem antiken griechischen Sieger das Leben »in Wonne«<sup>18</sup> blühen ließ. Dass dieser von den Griechen überschwänglich verherrlichte Glanz die bedrängenden Alltagsnöte und Zwänge nur mühselig überdecken konnte und nur mit eigenen Entsagungen und Gewalttaten zu erringen war, braucht hier nicht wiederholt werden. Die Römer, die anstelle des dichterischen Glanzes die Spiele entmystifizierten und die Schaukämpfe effektivvoll inszenierten, waren dem profanen Gehalt des körperlichen Wettstreits bereits näher als die anfangs noch verzauberten Griechen. Und auch nachdem die Ideologie des Christentums zur Staatsreligion wurde und das mittelalterliche Europa bestimmte, kann von einem Verschwinden des Körpers nicht die Rede sein. Zwar verringerten sich die Anlässe, bei denen etwa die Vertreter der Stände Gelegenheit fanden, sich im öffentlichen Wettstreit zu messen oder zu vergnügen. Dafür traten jedoch andere Praktiken und Gewohnheiten des Körpers in den Vordergrund, wie die nicht selten dogmatisch geführten Debatten über Fragen der Sexualität, der Kleidung, des Karnevals, der Arbeit, der Fastenzeit, des Krieges, der öffentlichen Ordnung und ähnliches zeigen.<sup>19</sup> Die klerikale Abwertung des Körpers ging letztlich einher mit seiner thematischen Aufwertung. Daher erscheint die Rede vom »dunklen Mittelalter« ebenso verkürzt wie das Postulat einer

16 Vgl. zu dieser frühchristlichen Position Tertullianus 1988, S. 19.

17 Vgl. aus heutiger Sicht Backhaus 1978, S. 246.

18 Vgl. Pindar 186, S. 161 (VIII. Pythischer Gesang, 133–135). Zu den mittelalterlichen Leibesübungen vgl. Niedermann 1980 sowie Renson 1980. Zum Verständnis mittelalterlicher Alltagspraktiken und Lebensformen vgl. insbesondere Huizinga 2006, O. Borst 1983 sowie A. Borst 2010.

19 Vgl. dazu Le Goff/Truong 2007, S. 36.

»körperlosen Welt«, das vor allem das Denken der Platoniker und Aristoteliker jener Zeit bestimmte.

Was jedoch, bei allen historischen Unterschieden und Gegensätzen, den hier genannten Epochen gemein ist, ist der hierarchische Aufbau der sozialen Schichten und die daraus sich ergebende Stellung ihrer Mitglieder. Dies gilt bereits für die antike griechische Polisdemokratie, die trotz einer allgemeinen Bürgerbeteiligung den Mitgliedern der Oberschicht privilegierte Zugänge und Einflussmöglichkeiten beließ. Wie im voranstehenden Kapitel am Beispiel des vielfach begabten Aristokraten Alkibiades<sup>20</sup> dargelegt, erstrebten die Mitglieder des Adels zur Zeit der attischen Demokratie nicht notwendig ein Staatsamt, um ihre Interessen verfolgen zu können. Einfluss und Anerkennung war ihnen auch gewiss, wenn sie etwa bei den panhellenischen Wettkämpfen erfolgreich waren und dort als besonders großzügig in Erscheinung traten. Wie gezeigt verhalf die gewonnene Aufmerksamkeit Alkibiades, die militärische Leitung des umstrittenen Feldzuges gegen Sizilien zu übernehmen. Im Sinne dieses Beispiels konnten die Mitglieder der Oberschicht auch unter demokratischen Beteiligungsbedingungen ihren Einfluss geltend machen, indem sie ihre Aktivitäten auf andere soziale Handlungsfelder ausweiteten. Für einen erfolgreichen Athleten war es daher nicht ungewöhnlich, in politische Gesandtschaften aufgenommen zu werden, um Friedensverhandlungen zu führen oder um Kriege anzubahnen. Während dies für nichtdemokratische Verhältnisse eher möglich erscheint, überrascht aus heutiger Sicht die unangetastete Fortschreibung von Privilegien und Standeshierarchien angesichts der politisch erstrebten Gleichheit der Beteiligung aller Polisbürger. Ähnliches lässt sich bis in die Zeit der Frührenaissance hinein beobachten, als in den miteinander konkurrierenden italienischen Städten die Kämpfe zwischen den Adelsparteien unter sich und mit den Bürgern die Einsicht reifen ließen, dass man in Republiken wie in Tyrannen »nur den Herren wechseln würde«<sup>21</sup>. Unterstrichen wird damit die herausgehobene Stellung bedeutender Dynastien, die als Familienverbände ihre Herrschaft unter demokratischen wie undemokratischen Bedingungen ausübten und deren Sturz in der Regel zur Folge hatte, dass eine andere Adelsfamilie an ihre Stelle trat.<sup>22</sup> Auch wenn der Adel trotz feudaler Besitzstände rechtlich gesehen nicht gesichert war, fungierten die führenden Adelsfamilien ungebrochen als machtvoll politische Einflussgrößen: »Ihnen gab ihre Klientel alles, von ihnen erwarteten sie alles«<sup>23</sup>.

Zwei Begriffe kennzeichnen die Stellung des Adels zur Zeit der italienischen Renaissance in Anlehnung an antike Vorformen: *nobilitas* und

20 Siehe dazu weiter oben Kap. 4, Anm. 386.

21 Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 51.

22 Zum Tyrannenmord vgl. ebda., S. 46–51.

23 Vgl. Esch 2016, S. 19.

*dignitas*. Ihre Ursprünge fallen in die Zeit der römischen Republik, in der die Mitglieder der Senatsaristokratie und deren Angehörige zu den *nobiles* gezählt wurden. Gleichwohl gab es für diese Ehrbezeichnung keine verbindlichen Vorgaben oder juristischen Regelungen, zumal der soziale Status in der römischen Gesellschaft nicht allein durch Abstammung, sondern vor allem durch Verdienste um das Staatswohl bestimmt war. Eben hierauf richtet sich die Bedeutung des altrömischen *dignitas*-Begriffs, der noch nicht im Sinne einer allgemeinen Wertbestimmung des Menschen gefasst wurde, sondern sich auf eine Form der sozialen Anerkennung bezog, die durch besondere Eigenschaften und Meriten erworben oder – im Falle eines Fehlverhaltens – aberkannt werden konnte.<sup>24</sup> Gemäß dieser Auffassung zeigte sich die Vorzüglichkeit und Würde eines Menschen in dessen Äußerungen (*eloquentia*) und Praktiken (*habitus*), die auf den Bühnen des öffentlichen Lebens zum Ausdruck gelangten. Dementsprechend wurden vor allem den Angehörigen der römischen Oberschicht besondere Achtung und Respekt gezollt, da sie auf diesen Bühnen agierten.

Zur Zeit der italienischen Renaissance kommt es zu einer Bedeutungsverlagerung. Fragen der Abstammung und Geburt waren zwar weiterhin wichtig für die Abgrenzung gegen die Mitglieder der unteren sozialen Schicht, die durch besondere Heiratsregeln (Endogamie) am Aufstieg gehindert werden sollten; allerdings wurden diese Grenzen zunehmend durchlässig. Darüber hinaus verbesserte die Ausweitung des Handels die Stellung vieler Bürger, so dass Reichtumsunterschiede als Unterscheidungsmerkmal zunehmend an Bedeutung verloren. Große Teile des Adels verfügten zwar über einen beträchtlichen ländlichen Grundbesitz aus der Feudalzeit, jedoch nutzten die Bürger der Städte zusehends die Verbesserung ihrer ökonomischen Lage, um ihren politischen Einfluss zu erweitern.<sup>25</sup> All dies war ein fruchtbarer Nährboden für municipale Freiheiten und das Aufkommen individueller Denkweisen, die freilich nicht ohne Widerstände durchgesetzt wurden. Während die Unterschicht, also die Vertreter des vor allem später so genannten »Dritten Standes«<sup>26</sup>, von den neuen Errungenschaften kaum profitierte und soziale Aufstiege nur beschränkt – im Rahmen neu entstehender Berufe – möglich waren, waren die Bewegungen und Konflikte innerhalb der Adelsschicht sehr viel

24 Dieses Verständnis ähnelt weitgehend dem heute noch bekannten Gebrauch des Würdebegriffs im Sinne der Amts- oder Rollenwürde. Vgl. dazu Rothhaar 2015, S. 105.

25 Zu den unterschiedlichen Reaktionen des Adels auf die wachsende Konkurrenz in den Städten Italiens vgl. Burckhardt 2009, S. 290.

26 Historisch erscheint es angebracht, zwischen Ober- (Klerus und Adel) und Unterschicht (gemeines Volk) zu unterscheiden, da die höhere Geistlichkeit in der Regel dem Adel entstammte, so dass eine scharfe Trennlinie vor allem zwischen »oben« und »unten« verlief.

größer. Außer dem Kriterium der Abstammung, das bereits im Mittelalter anlässlich politischer Nobilitierungen verdienstvoller Ministerialen relativiert worden war, bedurfte es weiterer Abgrenzungsmerkmale, um die jeweilige soziale Stellung innerhalb der Oberschicht zu sichern beziehungsweise verbessern zu können. Das natürliche Abstammungsmerkmal eignete sich in erster Linie zur Abgrenzung nach unten, indem im Falle der Beachtung von Heiratsregeln Nichtadligen der Aufstieg in die Oberschicht verwehrt wurde. Die daraus resultierende soziale Ungleichheit wirkte folglich stabilisierend für die bestehende gesellschaftliche Ordnung. Innerhalb der herrschenden sozialen Schicht bedurfte es jedoch weiterer Differenzierungen, um die Zugehörigkeit zur privilegierten Schicht auch nach innen, gegenüber den Mitaristokraten, zu bekräftigen. Nachdem nicht mehr nur einflussreiche Adelsfamilien miteinander konkurrierten, sondern ebenso die Stadtstaaten ihre Macht nach außen repräsentierten, um ihre Vormachtstellung zu festigen, verfeinerten sich auch die Unterscheidungen zur Beglaubigung der beanspruchten Exzellenz innerhalb der herrschenden Schicht. Infolgedessen gewann schließlich das Moment der Tüchtigkeit und Würde (*dignitas*) gegenüber der aristokratischen Herkunft (*nobilitas*) an Bedeutung.

Auch die *dignitas*, als immer stärker in den Vordergrund gestelltes symbolisches Unterscheidungskriterium, besaß freilich eine an die eigene Herkunft anknüpfende, quasi-natürliche Seite. Ähnlich wie bereits in der Antike Genealogien erstellt wurden, die bis auf die Helden und Götter als angebliche Vorfahren zurückreichten<sup>27</sup>, bestimmten Herkunft und Geschichte bedeutender Familien auch noch später deren Selbstverständnis. In Adelschroniken, die seit dem Hochmittelalter schriftlich aufgezeichnet wurden<sup>28</sup>, besann man sich nicht einfach seiner Vorfahren, sondern stellte ebenso deren Verdienste heraus. Auch wenn Übertreibungen und Schönfärbereien häufig vorkamen, verzichtete man immerhin auf fadenscheinige Heldenbezüge. Zwar tauchten in einigen Stammbäumen direkte Bezüge zu berühmten römischen Familiendynastien – etwa der Julier und Claudier – auf, jedoch war die allgemeine Quellenlage so lückenhaft, dass entsprechende Herleitungen kaum haltbar waren. Die christliche Abstammungslehre war ebenso ungeeignet, die eigenen Überlegenheitsansprüche zu begründen, da laut Schöpfungsgeschichte als gemeinsame Vorfahren aller Menschen Adam und Eva angesehen wurden. Ein genealogischer Vorrat an geeigneten Helden oder Göttern war im Unterschied zur Antike also nicht vorhanden. Da aufgrund zunehmender Konkurrenzen und Konflikte auch innerhalb der Oberschicht die bloße

27 Zu den mitunter aufwendig rekonstruierten Geschlechterfolgen, die in der Absicht erstellt wurden, die eigene Existenz zu adeln, siehe weiter oben Kap. 2, Anm. 188.

28 Vgl. Peters 1999, S. 84.

Herkunft für die Sicherung des sozialen Ranges nicht mehr ausreichend war, besann man sich folglich immer stärker der Trefflichkeiten der Vorfahren sowie eigener Verdienste, um die Besonderheit der Familientradition herauszustellen.

Während in der Antike die Helden sich dadurch auszeichneten, dass sie frei und stürmisch lebten sowie ihr Schicksal mithilfe der Götter meisterten, bedurfte es nunmehr anderer Qualitäten, um als würdig und vortrefflich zu gelten. Jacob Burckhardt betont in diesem Zusammenhang die »Anlage zu jedem sittlichen und intellektuellen Vorrang«<sup>29</sup>. Dieses Vermögen wurde schon nicht mehr als ein natürliches Privileg des Adels angesehen, wenngleich die Ausbildung des Gedankens einer nicht mehr standesgebundenen Bildsamkeit (*perfectibilité*) noch mehr als dreihundert Jahre auf sich warten ließ.<sup>30</sup> Sittlichkeit und Tugend, hier verstanden als ein erworbenes und nicht ererbtes Verdienst, boten allerdings keine Aufstiegsgarantie. *Eloquentia*, die sich nicht nur auf die sprachliche, sondern ebenso auf die körperliche Gewandtheit bezog<sup>31</sup>, musste mühsam ausgebildet werden, um als quasi-natürliche Eigenschaft ihres Besitzers zu erscheinen. Selbst wenn dies gelang und das Erlernete »in Fleisch und Blut« überging, ließ sich das Bemühen schwerlich ganz verbergen. Nicht selten verriet sich ein ehrgeiziger Emporkömmling durch eine unbedachte Redeweise oder eine falsche Geste und machte sich dadurch »unmöglich«. Bedenkt man, dass schichtübergreifende Aufstiege im ausgehenden Mittelalter trotz größter individueller Einsätze ohnehin selten und von vornherein mit dem Makel adelsuntypischer Anstrengungen belastet waren, dann erklärt sich, dass Tugend und Sittlichkeit vor allem deshalb als selbstverständlich vorausgesetzt wurden, damit Verstöße gegen eine »angemessene Lebensführung« einfacher sanktioniert werden konnten. Wer zu viel Aufwand betreiben musste, um sich vornehm und würdevoll geben zu können, der gehörte nicht zur besseren Gesellschaft. Und wer den Standards des guten und schönen Benehmens (*honestas*) widersprach, dem wurde der Rückhalt der Familie oder sogar der Adelstitel entzogen. Die relative Aufwertung von individuell zurechenbaren Adelsprädikaten gegenüber erbten Privilegien hatte auch zur Folge, dass

29 Burckhardt 2009, S. 289. An gleicher Stelle heißt es unter Bezugnahme auf eine Schrift von Poggio über den Adel, dass es seit dem 15. Jahrhundert »keine andere Nobilität mehr gebe als die des persönlichen Verdienstes.« Vgl. ebda.

30 Erst bei Rousseau werden die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie die Natur des Kindes in ihrer Unbestimmtheit anerkannt und in das Erziehungskonzept der offenen Bildsamkeit aufgenommen. *Perfectibilité* bedeutet in diesem Zusammenhang das unbestimmte »Vermögen, sich vollkommener zu machen«. Vgl. dazu Rousseau 1996, S. 71.

31 Zum so genannten *Eloquent Body* in der humanistischen Kultur des 15. Jahrhunderts vgl. Neville 2004.

man scheitern konnte. Hinsichtlich entsprechender Verfehlungen gegen die »guten Sitten« war es unter Aristokraten durchaus üblich, strengere Maßstäbe anzulegen als bei Angehörigen der Unterschicht, von denen man ein ehrbares Verhalten ohnehin nicht erwarten konnte.<sup>32</sup> Selbst für reiche und verdienstvolle Bürger blieb es daher schwierig, ohne adligen Geburtshintergrund und durch bloße Anstrengungen allein die soziale Grenze nach oben zu überwinden.

Spätestens mit Anbruch des *Quattrocento* gelang es jedoch einigen, da die Grenze zwischen den Schichten ein wenig durchlässiger wurde. Folgt man Jacob Burckhardt, so war hierfür neben der »Anlage zu jedem sittlichen« vor allem die zum »intellektuellen Vorrang«<sup>33</sup> entscheidend. Der Autor betont damit einen für die Herausbildung des Humanismus entscheidenden Gesichtspunkt. Zeitlich zu sehr vorausgreifend erscheint jedoch die Rede von einem angenommenen »Zug der Zeit«, nach dem »die Verschmelzung der Stände im Sinn der neuern Welt«<sup>34</sup> unmittelbar bevorstand. Solange Armut und Reichtum ungleich verteilt waren, konnte von einer »Angleichung der Stände« nicht die Rede sein. Hierüber täuschen auch nicht die prachtvollen Prozessionen, Feste und Turniere hinweg, die auf städtischen Plätzen wenigstens vorübergehend den Eindruck einer allgemeinen Nobilitierung aller Bewohner hervorrufen konnten.<sup>35</sup> Burckhardt selbst berichtet davon, dass die Teilnahme an den sich großer Beliebtheit erfreuenden Turnieren zwar nicht dem Geburtsadel vorbehalten war, man jedoch »der Form wegen«<sup>36</sup> Ritter sein musste, um in diesem Rahmen auftreten zu können. Das daraus resultierende »Streben nach Ritterwürde« sowie die fast schon absurd ausgeweitete »Rangsucht«<sup>37</sup> verweist daher eher auf gesteigerte Aufstiegsbemühungen als auf die Einebnung von Schicht- und Statusdifferenzen. Dies gilt übrigens auch, mit wenigen Abstrichen, für republikanische verfasste

32 Den Angehörigen unterschiedlicher Schichten wurden wie selbstverständlich verschiedenartige Rechte und Pflichten zuerkannt. Um dies nachzuvollziehen, ist es notwendig, moderne Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen (»Würde des Menschen«) zumindest vorübergehend zu suspendieren.

33 Siehe dazu weiter oben Anm. 29.

34 Vgl. Burckhardt 2009, S. 287. An anderer Stelle heißt es: »Und als die neue Poesie und Literatur seit Dante Sache eines jeden (sic!) wurde, da vollends die Bildung im Sinne des Altertums und das Interesse für den Menschen als solchen hinzutrat, (...) da konnte man glauben, ein Zeitalter der Gleichheit sei angebrochen, der Begriff des Adels völlig verflüchtigt.« Ebda., S. 288.

35 Gegen diesen Eindruck lässt sich freilich anführen, dass die Prachtentfaltung seitens des Adels anlässlich festlicher Aufführungen in den Städten nicht zuletzt dazu genutzt wurde, die Mittellosen zu düpieren und noch stärker herabzusetzen. Vgl. dazu Bredekamp 2006, S. 104.

36 Vgl. Burckhardt 2009, S. 292.

37 Vgl. ebda., S. 291.

Städte, wie Florenz oder Venedig, die ihren Bewohnern mehr politische Freiheiten und Beteiligungen einräumten, ohne jedoch die inneren Kämpfe zwischen den Adelsparteien und mit den Bürgern aufzuheben. Auch hier gilt, dass die »Neue Welt« zwar angebrochen, eine »Verschmelzung der Stände« jedoch weder absehbar noch politisch erwünscht war.

Burckhardts optimistische Einschätzung rührt nicht zuletzt daher, dass er der mit Dante und Petrarca schwunghaft einsetzenden humanistischen Strömung einen besonderen Stellenwert zuweist. Doch auch wenn es stimmt, dass zahlreiche Vertreter des Adels sich für Bildung und Kunst öffneten, Universitäten, Akademien und künstlerische Ausbildungsstätten gründeten, römische und griechische Schriften aufspürten, gelehrte Studien (*studia humanitatis*) betrieben, Kunstgegenstände in Auftrag gaben und sammelten, die Baukunst förderten und vieles andere mehr, so erscheint es gleichwohl vermessen, von einem »gleichmachenden Kultus von Kunst und Bildung«<sup>38</sup> auszugehen. Wenn beispielsweise Dante »den Begriff nobile und nobilita fast gänzlich von jeder Bedingung der Geburt«<sup>39</sup> ablöste und allein die höhere Bildung mit der Trefflichkeit eines Edelmannes gleichsetzte, bedeutete dies nicht, dass jeder die Voraussetzungen mitbrachte, um in den geistigen Adelsstand aufgenommen zu werden. Selbst wenn das persönliche Verdienst im Zuge der öffentlichen Ausweitung von Kunst und Kultur an Bedeutung gewann, so blieben doch die meisten hiervon ausgeschlossen, da sie nicht über die Literalität und hinreichende Besitztümer verfügten, um an der »geistigen Bewegung der Renaissance«<sup>40</sup> teilhaben zu können. Mochten auch Picos wegweisenden Erwägungen über die Würde<sup>41</sup> jedem Menschen die Freiheit zuerkennen, das zu sein, was er wolle, so wurde damit eine Forderung erhoben, die erst Jahrhunderte später als allgemeines Menschenrecht deklariert wurde. Das Wort war hier bereits sehr viel weiter als die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen es verfasst wurde. Es ist nicht zu bestreiten, dass die Entschiedenheit, die damit zum Ausdruck gebracht wurde, ihre historischen Wirkungen entfaltete. Doch so wenig das Wort allein hierzu das Notwendige beitragen konnte, so groß wurde zugleich der Zwang, die individuellen Kräfte »in die höhere Form der Geselligkeit«<sup>42</sup> einzupassen, um nicht den Anschluss an die »bessere Gesellschaft« zu verlieren. Oder anders gesagt: Je mehr die aristokratische Herkunft an Bedeutung verlor, desto größer wurden die Aufwendungen, die nötig waren, um zuvor noch fraglose soziale Positionen zu befestigen und daran gebundene Ehrvorstellungen zu beglaubigen.<sup>43</sup>

38 Vgl. ebda.

39 Vg. ebda., S. 288–289.

40 Ebda., S. 291.

41 Siehe dazu weiter oben Anm. 12.

42 Vgl. Burckhardt 2009, S. 295.

43 Eine Folge hiervon ist die Unterscheidung von hohem und niederem Adel sowie angesehener und verschmähter Berufe im Stadtbürgertum

Die hier so bezeichnete *Entfesselung des Individuums* bezog sich also zunächst auf bestimmte Auf- und Abwärtsbewegungen innerhalb und später auch zwischen den beiden für den gesellschaftlichen Aufbau dominanten sozialen Schichten. Anfänglich verfügten nur der Adel und Klerus über ausreichende materielle Ressourcen und symbolische Mittel zur Deutung der Gesellschaft im Sinne der durch sie repräsentierten *nobilitas* und *dignitas*. In den oberitalienischen Stadtstaaten führten die Auseinandersetzungen innerhalb des Bürgertums<sup>44</sup> jedoch schon bald zu einer Ausweitung des Einflusses einzelner Dynastien, die durch Handel oder Kriege reich geworden waren und das öffentliche Leben im Sinne ihrer Interessen bestimmten. Die wachsende Mobilität zwischen den Schichten beförderte freilich nicht den geschlossenen Aufstieg der Unterschicht als Ganzes, sondern beschränkte sich auf wenige erfolgreiche Familien und einzelne schillernde Personen. Es wäre allerdings verkürzt, würde man den ausgeprägten Behauptungswillen dieser Protagonisten allein auf hierfür günstige Verwandtschaftsbeziehungen oder Charaktereigenschaften zurückführen. Vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass besondere familiäre und personale Voraussetzungen erst dann gesellschaftlich relevant wurden, wenn bestimmte historische Konstellationen ihre Entfaltung begünstigten. Dies war im europäischen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in mehrerlei Hinsicht der Fall. Vor allem in den norditalienischen Stadtstaaten wurden erfindungsreiche Antworten auf bisher ungeahnte Herausforderungen und Instabilitäten gefunden, die das Leben vieler Menschen einschneidend veränderten. Dabei konnte man sich auf den schon erreichten Stand der im hohen Mittelalter hervorgebrachten künstlerischen Leistungen, wissenschaftlichen Erkenntnisse sowie einer bewusst gepflegten Streitkultur<sup>45</sup> beziehen. Hinzu kam das Interesse an Philosophie, Literatur, Kunst und Architektur des Altertums, das als nachahmenswertes Vorbild angesehen wurde und zum Anknüpfungspunkt jener »Wiedergeburt« (*rinascimento*) wurde, die im Ideal des »allseitigen Menschen«<sup>46</sup> (*l'uomo*

beziehungsweise die jeweilige Größe des Landbesitzes bei den Bauern nach Aufhebung feudalrechtlicher Statusbestimmungen. Zu regionalen Unterschieden entsprechender Ausdifferenzierungen in Europa während des ausgehenden Mittelalters vgl. Winkler 2015, S. 83–87.

44 Zu nennen sind hier vor allem die Auseinandersetzungen zwischen der an den Universitäten in Bologna und Florenz ausgebildeten Beamtenschaft, dem Patriziat sowie der Handwerkerschaft. Insbesondere die vorindustriellen ökonomischen Handelsaktivitäten sowie das dadurch angeregte Bankenwesen begründeten eine Entwicklung, die später als »kapitalistisch« bezeichnet wurde.

45 Vgl. dazu Helmrath 2010.

46 Laut Burckhardt beginnt mit Ausgang des 13. Jahrhunderts »Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln«. Vgl. Burckhardt 2009, S. 108. Und er fährt



*universale*) ihren übergreifenden Ausdruck fand. Doch welche außergewöhnlichen Herausforderungen waren zu bewältigen, und für welche Ungewissheiten mussten neue Antworten gefunden werden? Welche Instabilitäten beförderten den Drang nach Selbstbehauptung, der nicht im Aufstiegswillen einzelner sich erschöpfte, sondern auch als wachsendes Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten angesichts krisenhafter Entwicklungen und Veränderungen zu verstehen ist?

(a) Zu diesen Krisen zählte zunächst die überraschende Veränderung des Klimas. Im Anschluss an die mittelalterliche Warmzeit folgte um 1300 eine lang anhaltende Kälteperiode (*Kleine Eiszeit*), die teilweise dramatische Ernteausfälle und Hungersnöte – etwa von 1315 bis 1318 – zur Folge hatte, die die durch zahlreiche Kriege ohnehin geplagten einfachen Leute in besonderer Weise belasteten. Die schlimmste natürliche Katastrophe jedoch, die Arm und Reich gleichermaßen betraf, war die Pest, die sich ab 1346 von der Krim im Schwarzen Meer, über Konstantinopel nach Europa ausbreitete und die Gesamtbevölkerung des Kontinents um etwa ein Drittel bis zur Hälfte dezimierte.<sup>47</sup> Die Reaktionen hierauf waren unterschiedlich: Auf der einen Seite dominierten Hilflosigkeit und Angst. Die Pest erschien vielen als eine Strafe (*poena*) und Geißel (*flagellum*) Gottes, der den Körper des sündigen Menschen mit sichtbaren Zeichen des Todes überzog, um die noch Lebenden zur Buße und Umkehr zu bewegen. Den Wundmalen des Gekreuzigten vergleichbar, erschienen die Pestflecken wie eine Mahnung, den menschlichen Zweifel an der unergründlichen Güte Gottes fallen zu lassen. Da Heilung so gut wie ausgeschlossen war und der Mensch sich nicht selbst retten konnte, blieb er der Allmacht Gottes (*potentia absoluta*) ausgeliefert und aufgefordert, sich seinem Schicksal zu fügen

fort: »Menschen von enzyklopädischem Wissen gab es durch das ganze Mittelalter in verschiedenen Ländern, weil dieses Wissen nahe beisammen war; ebenso kommen noch bis ins 12. Jahrhundert allseitige Künstler vor, weil die Probleme der Architektur relativ einfach und gleichartig waren und in Skulptur und Malerei die darzustellende Sache über die Form vorherrschte. In dem Italien der Renaissance dagegen treffen wir einzelne Künstler, welche in allen Gebieten zugleich lauter Neues und in seiner Art Vollendetes schaffen und dabei noch als Menschen den größten Eindruck machen.« Vgl. ebda., S. IIII–III2.

- 47 Da es verlässliche Bevölkerungsstatistiken zu dieser Zeit nicht gab, wurden nach vorsichtigen Schätzungen 20–25 Millionen Menschen Opfer der tödlichen Pandemie. Andere Vermutungen gehen sogar von mehr als 50 Millionen Toten zwischen 1347 und 1353 aus. Vgl. dazu Benedictow 2004, S. 380–387. Nach dem »großen Tod« Mitte des 14. Jahrhunderts trat die Pest zwar in unterschiedlicher Stärke, aber immer vernichtend und grauenvoll in regelmäßigen Abständen in verschiedenen Gebieten Europas in Erscheinung.

und die Krankheit gegebenenfalls als gerechte Strafe anzunehmen. Um der bedrohlichen Seuche dennoch handelnd entgegenzuwirken, traten an verschiedenen Orten so genannte Geißlergruppen (*flagellarii*, *cruciferi*) auf, die eine öffentliche Form der Buße und Selbststigmatisierung praktizierten. Obgleich die entschlossenen Teilnehmer der Bußprozessionen dem religiösen Ideal der *imitatio Christi* nacheiferten und während des Rituals die Absolution ihrer Sünden erhielten, wurden auch sie vom Schwarzen Tod ergriffen. Zum ambivalenten Eingeständnis menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit gesellte sich selbst bei strenggläubigen Christen schon bald der aufbegehrende Zweifel an der Gnade Gottes. Da nahezu jeder von Todeserfahrungen eingeholt wurde, war an göttliche Gerechtigkeit und gütige Vergebung kaum noch zu denken.

Auf der anderen Seite führten die religiösen Verunsicherungen über den Zusammenhang zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Bewährung zu ethischen Neujustierungen, bei denen »Naturkatastrophen, Pest und menschliche Schwächen als Instrumente der Umwendung, der Glücksfindung, der Moralisierung«<sup>48</sup> dienten. Eine dieser Umdeutungen betraf den Erkenntnisdrang, der nun nicht mehr im Sinne der »eitlen Wissbegierde« (*vana curiositas*), sondern der »guten Neugier« (*bona curiositas*) gedeutet wurde. Während vor allem die Kirchenväter die Auffassung vertraten, dass die theoretische Neugier etwas »Sündhaftes«<sup>49</sup> sei und die Vertreibung aus dem Paradies bewirkt habe, löste man sich von dieser Last und beschäftigte sich unbefangener mit der Erforschung der in konkreten Dingen und Werken erfahrbaren Welt. Kunst und Wissenschaft galten als zwei Seiten einer Medaille, sofern dem Sehen als Fundament begrifflicher Leistungen eine besondere Bedeutung zuerkannt wurde. Nicht mehr scholastische Beweisführungen waren das Ziel der Erkenntnis, sondern anschauliche Nachbildungen und schöpferische Gestaltungen. An die Stelle des mittelalterlichen Gelehrten trat der Künstler, Techniker und Mathematiker, der auch als Laie (*idiotus*) berufen war, die Naturerkenntnis voranzubringen. Während der mittelalterliche Philosoph immer noch in seiner gelehrten Gedankenwelt versponnen schien, wurden statt seiner zunehmend Künstler, Baumeister, Techniker, Astronomen, Handwerker und andere »Lebenspraktiker« zu wertvollen Ideengebern für den wissenschaftlichen Dialog. Es galt, die Natur schöpferisch nachzubilden – ganz im Sinne von Leonardos berühmten Diktum aus dem *Traktat über die Malerei*, wonach die Wissenschaft eine zweite Schöpfung der Natur sei, die durch Vernunft geschaffen werde, wogegen die Kunst als zweite Schöpfung der Natur durch Einbildungskraft

48 Vgl. Leinkauf 2017, S. 62.

49 Hier in Anspielung auf den verbotenen Genuss des Apfels vom Baum der Erkenntnis (LUT, Gen 3, 1–24). Vgl. ausführlicher dazu Blumenberg 1961.

hervorgebracht werde.<sup>50</sup> Der Schwerpunkt verlagerte sich demgemäß weg von formallogischen und methodischen Begriffsdefinitionen hin zu schöpferischen Erfindungen und Entdeckungen. Dies galt nicht nur für den Bereich der Forschung, sondern ebenso für die Entwicklung der Technik, der Poesie, der Kriegsführung, der Architektur, der Politik, des Reisens, der Mode etc. In all diesen Feldern entfernte man sich schrittweise von den überkommenen Formen und erstarrten Auffassungen der mittelalterlichen Weltsicht. Nachdem das Irdische und das Himmlische zuvor noch streng hierarchisch angeordnet waren und voneinander getrennt blieben, versuchte man jetzt, die beiden unvergleichbaren Enden durch individuelle Kräfte und schöpferische Werke einander näher zu bringen.

Diese Zuwendung zur erfahrbaren Welt ging einher mit einer ethischen Rückbesinnung auf das Innere. Die durch Naturkatastrophen, Kriege und Krankheiten gezeichnete äußere Welt, die man durch Kunst und Wissenschaft nur bedingt verbessern konnte, blieb dem Menschen ein Ort des Leidens und Lasters. Insbesondere die menschlichen Schwächen und Eitelkeiten ließen sich nicht durch theoretische Erkenntnisse, praktische Erfindungen oder ästhetische Gestaltungen aufheben. Und da Gottes Wille das Unheil nicht verhindern konnte oder wollte, war der Einzelne aufgefordert, eine eigene moralische Haltung auszubilden. So wendeten sich etwa Petrarca und Boccaccio mit Nachdruck gegen das eitle »Auftreten der von ihren Trägern nicht mehr zu unterscheidenden Masken des äußeren Poms« sowie gegen die »Losgelassenheit purer ökonomischer Prozesse«<sup>51</sup>. Allerdings konnte diese Kritik nicht stehenbleiben bei der bloßen Ablehnung offensichtlicher Missstände. Im Sinne des humanistischen Selbstverständnisses ging es vielmehr darum, das Individuum als ethisch-tugendhafte Instanz zu begreifen, dessen tatsächliche Einflussmöglichkeiten zwar begrenzt sein mochten, dessen moralische Urteilskräfte jedoch nicht auszumessen waren. Berufen konnte man sich hierbei auf römische Autoren, vor allem Cicero und Seneca, die angesichts des Untergangs der griechischen Stadtstaaten bereits danach fragten, wie das Selbst des Menschen zu retten sei, anstatt wie Philosophie, Politik, Kunst und Götterglaube des griechischen Vorbilds zu verkümmern. Schon die Antworten dieser frühen Autoren kreisten um den Begriff der Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit (*autarkeia*), sofern

50 Vgl. Cassirer 1927, S. 170. Weiter heißt es dort: »Aber beide Schöpfungen erhalten ihren Wert eben dadurch, dass sie sich nicht von der Natur, von der empirischen Wahrheit der Dinge entfernen, sondern dass sie eben diese Wahrheit erfassen und aufdecken. Ein solches eigentümliches Wechselverhältnis zwischen ›Natur‹ und ›Freiheit‹ war nicht möglich, solange der Gegensatz zwischen beiden lediglich unter ethischen und religiösen Kategorien gedacht wurde.« Ebda.

51 Vgl. Leinkauf 2017, S. 61.

damit gemeint war, dass die Haltung des Menschen aus dem wechselvollen Prozess der Abhängigkeit von äußeren Begebenheiten zu überführen sei in den Zustand eines unabhängigen und nur der eigenen Vernunft verpflichteten Wesens.<sup>52</sup> Eine ähnliche Abgeklärtheit und Unabhängigkeit erstrebten auch die frühen Renaissanceprotagonisten – ergänzt durch das Ziel einer höchstmöglichen »Angleichung an Gott«<sup>53</sup> (*assimilatio Dei*). Die Felder, in denen dieses Ziel verfolgt wurde, mochten variieren. Einig war man sich in dem humanistischen Bestreben, die »Selbstrealisierung des Individuums«<sup>54</sup> voranzutreiben, um den Katastrophen und Kontingenzen der Welt etwas entgegensetzen. Die moralischen Ansprüche wuchsen damit parallel zu den Problemen, gegen die sie aufgebieten wurden, ohne dass die dadurch wachsende Last für den Einzelnen in dieser Frühphase der Entwicklung bereits als solche empfunden wurde. Allein die Aussicht auf ein – im moralischen Sinne – selbstbestimmtes und wahrhaftiges Leben war allzu verlockend.

(b) Eine weitere Krisenerscheinung war die »kopernikanische Wendung«, also der Wechsel vom geo- zum heliozentrischen Weltbild, der Mitte des 16. Jahrhunderts eingeleitet wurde. Zwar gab es schon in der Antike – namentlich bei Vertretern der pythagoreischen Schule – begründete Zweifel an der vermeintlichen Zentralstellung der Erde im Kosmos, jedoch dominierte die aristotelische Annahme, wonach die unbewegte Erde von Sternen und Planeten umkreist werde, die astronomischen Kenntnisse bis zur Neuzeit. Ein Gegner des Augenscheinlichen, wonach die Sonne regelmäßig ihre Bahnen um die Erde dreht, war Nikolaus Kopernikus, der beanspruchte, das Wesen der Planetenbewegungen ergründet zu haben. Nicht allein die theoretische Behauptung, dass die Erde, wie die anderen Planeten, um die Sonne kreise, sondern vor allem der Anspruch auf Wahrheit, der damit verknüpft wurde, war zugleich neu und irritierend. Zuvor nämlich begriff man Astronomie und Kosmologie als eine Art Kunsthandwerk, da die Gesetze des Himmels dem Menschen auf ewig verschlossen bleiben mussten, so dass es im Sinne des aristotelischen Weltsystems kein Widerspruch war, das ganze Universum teleologisch auf seinen angenommenen Erdmittelpunkt hin auszurichten. Da der Mensch das Universum nicht begreifen konnte, wurde

52 Ernst Hoffmann bemerkt in diesem Zusammenhang: »Das Heilziel hieß Autarkie, das Heilmittel nach seiner negativen Seite hin betrachtet Apathie, nach seiner positiven Seite hin Tugend.« Hoffmann 1946, S. 17. Unter Tugend ist in diesem Sinne zu verstehen, dass der Wille sich einig weiß mit dem durch die Vernunft geforderten Sollen. Demgegenüber meint Apathie, dass etwa körperliche Leiden unempfindlicher zu bestehen sind, wenn man sie, wie alles Irdische, als vergänglich begreift. Zum Vorbild des »philosophischen Alleskönners« Sokrates siehe weiter oben in Teil I, Anm. 617.

53 Leinkauf 2017, S. 63.

54 Ebda.

der Lauf der Sterne dem Lauf der erfahrbaren Dinge angeglichen. Zudem erwies sich der aristotelische Empirismus als äußerst widerstandsfähig gegen die Annahme einer möglichen Erdbewegung. Bis auf wenige Ausnahmen blieb die aristotelische Kosmologie daher über mehrere Zeitalter hinweg richtungsweisend; erst die radikale Infragestellung des empirisch Augenscheinlichen und Alltäglichen bewirkte eine – im Wort-sinn – neuartige Perspektive.

Es ist hier nicht der Ort, die Einzelheiten dieser Infragestellung und damit das Aufkommen der modernen Wissenschaften aufzuzeigen. Daher kann nur angedeutet werden, dass hierfür eine Trennung zwischen Beobachtungen sowie abgeleiteten Schlussfolgerungen und Gesetzmäßigkeiten vonnöten war.<sup>55</sup> Stattdessen geht es darum, die irritierenden Auswirkungen der »kopernikanischen Wendung« in den Blick zu nehmen. Da Kopernikus das heliozentrische Weltbild mit dem Anspruch auf Wahrheit verband, stellte seine Kosmologie nicht nur alle bisherigen Kosmologien infrage, sondern ebenso die daran geknüpften Weltbilder und Ideologien.<sup>56</sup> Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass die Neupositionierung der Erde auf den Planetenbahnen nicht nur die Position des Schöpfergottes und der Kirche schwächte, sondern dadurch bedingt ebenso die Stellung des Menschen aufwertete. Für diese Vermutung traf jedoch nur der erste Teil zu. Papst und Kirche verstanden sofort, dass das heliozentrische System die alte ontologische und kosmologische Ordnung in Frage stellen würde, da mit der Erde zugleich auch sie selbst als hierarchisches Zentrum der Welt an den Rand gerückt würden. Wenn die Erde ihre Zentralstellung verlöre, so die Erwägung, würde auch die beanspruchte Stellvertreterfunktion Gottes auf Erden beschädigt. Eine mögliche säkulare Aufwertung des Menschen gegenüber

55 »Im Falle der Kopernikanischen Theorie bedarf es einer neuen *Meteorologie* (in dem guten alten Sinne des Wortes, in dem sie sich mit den Dingen unterhalb des Mondes beschäftigt), einer neuen *physiologischen Optik*, die die subjektiven (Bewusstsein) und die objektiven (Licht, Medium, Linsen, Struktur des Auges) Seiten des Sehens behandelt, schließlich einer neuen *Dynamik*, die angibt, wie die Bewegung der Erde die physikalischen Vorgänge an ihrer Oberfläche beeinflussen könnte. Beobachtungen gewinnen erst Bedeutung, *nachdem* die von diesen neuen Wissenschaften beschriebenen Vorgänge zwischen die Welt und das Auge eingefügt worden sind.« Feyerabend 1979, S. 209 (Hervorhebungen im Original).

56 Bekanntermaßen war es Galilei vorbehalten, durch den Einsatz des neu erfundenen Fernrohrs das kopernikanische System in seinen Annahmen und Voraussagen zu bestätigen. Dass hierbei freilich zahlreiche ungeprüfte Voraussetzungen und Ad-hoc-Hypothesen zur Anwendung kamen, die den strengen Maßstäben einer vermeintlich vorurteilsfreien Wissenschaft konsequent zuwiderliefen, wurde überzeugend nachgewiesen. Vgl. dazu Feyerabend 1979, S. 108–228.

Gott und den himmlischen Mächten befürchtete man zu dieser Zeit noch nicht, sondern erst Jahrhunderte später, als Gott und Kirche als zentrierender Sinnpol selber ins Wanken gerieten. Aus klerikaler Sicht waren zunächst das Wort Gottes und damit auch die Autorität der Kirche infrage gestellt.<sup>57</sup>

Der Ordnungsverlust beziehungsweise die »Angst vor einer möglichen Kontamination der absoluten Ordnung«<sup>58</sup> hatte zur Folge, dass man das Augenmerk stärker auf die noch fremde, jedoch der Erfahrung zugängliche Außenwelt konzentrierte. Ein Beispiel hierfür ist die kartographische Erfassung der Erdoberfläche, die die großen Entdeckungsreisen von Kolumbus, Magellan, Vespucci und anderen begünstigte. Die dafür notwendigen geographischen und statistischen Kenntnisse waren bereits Mitte des 15. Jahrhunderts hinreichend entwickelt.<sup>59</sup> Allerdings bedeuteten die Entdeckungen neuer Territorien und Kontinente nicht einfach eine Vervollständigung des Bildes von der Welt, sondern die damit einhergehenden Begegnungen mit dem Anderen und Fremden führten zu tiefgreifenden Verunsicherungen, die denen der durch die astronomischen Entdeckungen ausgelösten Irritationen kaum nachstanden. Galt die Südhalbkugel seit der Antike als unbewohnt und unbewohnbar, so musste diese Auffassung mit der Entdeckung Venezuelas 1498 durch Kolumbus sowie nur wenige Jahre später Brasiliens durch portugiesische Seefahrer revidiert werden. Zudem gewährten die Explorationen der südlichen Hemisphäre Einblicke in bisher unbekannte Sternkonstellationen, die das ptolemäische Weltbild gleichermaßen als überholt erscheinen ließen. Doch der gravierendste Einschnitt war natürlich die Konfrontation mit

57 Kopernikus zögerte die Herausgabe seines Buches *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* bis zu seinem Todestag am 24. Mai 1543 hinaus, nachdem er zuvor nur Auszüge aus seinem Werk hatte drucken lassen. Er wusste nur zu gut, auf welches Abenteuer er sich eingelassen hatte. Galilei, der als gläubiger Christ einen Bruch mit der Kirche vermeiden wollte, gleichwohl von der Richtigkeit des kopernikanischen Systems überzeugt war und dies auch gegenüber den katholischen Gelehrten bis zur Unterzeichnung der berühmten Abschwörungsurkunde im Jahr 1633 vertrat, wurde erst 350 Jahre nach seinem Tod von Papst Johannes Paul II rehabilitiert. Dass den Richtern der Inquisition auch noch im Jahr 1992 zugutegehalten wurde, sie hätten »guten Gewissens« gehandelt, lässt erahnen, wie dogmatisch die Auseinandersetzungen über Weltbilder und Wahrheitsansprüche geführt wurden und noch bis heute nachwirken.

58 Vgl. Leinkauf 2017, S. 69. Der Autor weist an gleicher Stelle darauf hin, dass der eingeleitete Bedeutungsverlust herkömmlicher Überzeugungen in religiösen, kirchlichen und anthropologischen Fragen noch verstärkt wurde durch die etwa zeitgleich einsetzende Debatte über die Unendlichkeit des Universums.

59 Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 227.

den unvertrauten menschlichen Bewohnern der *Neuen Welt*<sup>60</sup>. So heißt es in einer für die Zeit typischen Beschreibung eines spanischen Hofchronisten aus dem Jahr 1511:

»Die Indios auf dem Festland essen Menschenfleisch. Sie sind mehr als irgendein anderes Volk unzünftig. Gerechtigkeit gibt es bei ihnen nicht. Sie gehen ganz nackt, haben keine Achtung vor wahrer Liebe und Jungfräulichkeit und sind dumm und leichtfertig. Wahrheitsliebe kennen sie nicht. (...) Gott hat kein Volk je erschaffen, das mehr mit scheußlichen Lastern behaftet ist als dieses, ohne irgendeine Beigabe von Güte oder Gesinnung.«<sup>61</sup>

Heute weiß man, dass die Abwertung und Entmenschlichung der indigenen Völker seitens der spanischen und portugiesischen Eroberer gezielt zur Rechtfertigung der brutalen Kolonialisierung eingesetzt wurden.<sup>62</sup> Darüber hinaus führte jedoch der Kontakt mit dem Fremden zu einer grundsätzlichen Infragestellung heilsgeschichtlicher Deutungen des Menschen als von Gott geschaffenes Wesen, da – unterstellte oder beobachtete – Praktiken etwa des Menschenopfers oder des Kannibalismus die Vorstellung einer ursprünglich allen gemeinsamen Schöpfung erschwerten. Als Reaktion hierauf sprach man der indigenen Bevölkerung entweder das Menschsein von vornherein ab oder man ging von einer quasi-natürlichen Minderwertigkeit der Ureinwohner aus. Beide Sichtweisen waren geeignet, die Unterdrückung der vermeintlichen Barbaren und die Ausbeutung des fremden Kontinents ohne Skrupel voranzutreiben. Bald jedoch meldeten sich auch Stimmen, die den Indianern die gleiche Art und Würde des Menschseins zuerkannten, insofern sie »edukativ auf dem Stand der Infantilität und sozial auf dem Stand des Bäuerlichen stehen geblieben, aber ethisch-moralisch ›rein‹«<sup>63</sup> seien. Es liegt auf der Hand, dass diese Haltung nicht allein durch Menschenfreundlichkeit und christliche Nächstenliebe geprägt war, sondern erst den Grundstein dafür legte, die »edlen Wilden« zu missionieren und aus ihrer »misslichen Lage« zu erlösen. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch vor allem wichtig, dass die Konfrontation mit fremden Menschen und Kulturen eine Überprüfung des christlichen Menschenbildes heraufbeschwor, da von einer homogenen Schöpfungsgeschichte und Gottebenbildlichkeit des Menschen (*imago Dei*) nicht mehr einfach auszugehen war. Aus Sicht der europäischen Eroberer ergaben sich Brüche, die einer »Depotenzierung des status dignitatis des Menschen«<sup>64</sup> gleichkamen.

60 *Mundus novus*, so lautete der Titel von Vespuccis Bericht anlässlich der Entdeckung Brasiliens. Vgl. Verspucci 1903.

61 Martyr von Anghiera 1972, S. 199–200.

62 Vgl. beispielsweise Pagden 1987.

63 Leinkauf 2017, S. 76.

64 Ebda., S. 83.

Ein Weg, mit den durch astronomische Entdeckungen und nautische Expeditionen bedingten Irritationen umzugehen, bestand darin, überlieferten Wissens- und Glaubengrundsätzen nicht blindlings zu vertrauen, sondern den eigenen Erfahrungen eine höhere Bedeutung beizumessen. Das geschriebene und verkündete Wort sowie die daran geknüpften säkularen Wissensbestände, die über Jahrhunderte als nicht anzweifelbar galten, büßten an Autorität ein gegenüber neuen, durch Explorationen, Experimente und Abenteuer gewonnenen Erfahrungen. Das bisher Unbekannte – fremde Sternenswelten, Menschen und Kulturen –, verlor seinen Schrecken umso mehr, je stärker das erwachende Ich lernte, sich selbst und seinen neu gewonnenen Einsichten zu vertrauen. Und ähnlich wie die Kontingenzen und Katastrophen der Welt die moralische Selbstrealisierung vorantrieben, beförderten die neuen Wahrheiten der Sternenkunde und Entdeckungsreisen auch die epistemische Selbstrealisierung des Individuums. Der Selbstbezug auf der Ebene der Ich-Erfahrungen entsprach freilich noch nicht dem rein theoretisch deduziertem Ich als »*ein denkendes Ding*«<sup>65</sup>. Bis zu dieser von allen Erfahrungen sich lösenden philosophischen Selbstreflexion war noch ein gutes Stück Subjektarbeit nötig, bei der die Gegenstände der Betrachtung nicht als anzuverwandelndes Gegenüber, sondern immer stärker als beherrschbare Objekte in Erscheinung traten. Ohne das wachsende Vertrauen des Ich auf seine eigenen Erfahrungen und Gestaltungen wäre die spätere Subjektphilosophie allerdings kaum möglich gewesen.

(c) Die letzte, hier nur anzudeutende Krisenentwicklung, betrifft die Glaubensspaltung. Nachdem die römisch-katholische Kirche durch Luther und andere protestantische Strömungen in Frage gestellt wurde, verloren die etablierten kirchlichen Vermittlungsinstanzen im Zuge der Reformationsbewegung seit dem 16. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung. Auslöser der Kritik waren der Ablasshandel, die Käuflichkeit kirchlicher Ämter sowie die verbreitete Korruption innerhalb des Klerus. Die Spaltung des westlichen Christentums in verschiedene Konfessionen – vor allem Katholiken, Lutheraner und Reformierte – führte nicht nur zu politischen Verwicklungen und kriegerischen Auseinandersetzungen, sondern vor allem auch zu religiösen Verunsicherungen und Ängsten. Aus heutiger kirchenunabhängiger Sicht ist kaum nachvollziehbar, welche Glaubensqualen viele Christen im Zuge der religiösen Erneuerungsbewegung durchleiden mussten. Die Kirche galt vielen, trotz aller offensichtlichen Probleme, als »die große Auffangstation, die allen entgegenkommt, den Herren des Adels und den armen Schluckern«<sup>66</sup>. Doch diese Haltung wurde angesichts entstellter Glaubensinhalte,

65 Prägnant im 1641 veröffentlichten philosophischen Hauptwerk von Descartes 1994, S. 20.

66 Vgl. Borst 1983, S. 566.



selbstherrlicher Machtansprüche und offensichtlicher Verfehlungen kirchlicher Würdenträger nachhaltig erschüttert. Während jedoch die Reformation im Norden ungleich kräftiger ausfiel und vor allem bei Luther in die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben und des Unwerts der guten Werke mündete, führten die Auseinandersetzungen in Italien nicht zu einer Umgestaltung des Glaubens, sondern eher zu einem allgemeinen Unbehagen über kirchliche Befugnisse und Hierarchien:

»Außerhalb der römischen Kurie genießen noch am ehesten die bessern Bischöfe einigen sittlichen Respekt, auch manche Pfarrer; dagegen sind die bloßen Pfründner, Chorherren und Mönche fast ohne Ausnahme verdächtig und oft mit der schmachvollsten Nachrede, die den ganzen betreffenden Stand umfasst, übel beladen.«<sup>67</sup>

Die Zurückweisung kirchlicher Strukturen südlich der Alpen führte nicht auch zu einer Ablehnung religiöser Inhalte. Eher relativierte sich ihr Stellenwert, zumal die Kontakte zu Byzantinern und Mohammedanern Glaubensalternativen unmittelbar vor Augen führten und weltliche Einflüsse sowie Neuerungen als ebenso wichtig angesehen wurden. Diejenigen, die an den Strukturen der römischen Kirche zweifelten, ohne in religiöse Indifferenz zu verfallen, gründeten keine neuen Glaubensgemeinschaften, sondern besannen sich stattdessen auf eine »individuelle Religion«<sup>68</sup>, die weniger dogmatisch, sondern eher freisinnig und lebensnah ausfiel. Fragen nach Gut und Böse, Sünde und Erlösung, Buße und Reue, Schuld und Vergebung waren damit nicht einfach suspendiert. Allerdings suchte man die hierauf möglichen Antworten nicht mehr ausschließlich im römischen Glauben, in Bußpredigten oder auf Pilgerfahrten, sondern in Religionsfragen wie auch in Fragen der Sittlichkeit besann man sich stärker auf das »individuelle Kraftgefühl«<sup>69</sup>.

Die Beschäftigung mit antiken Quellen machte auch gläubige Katholiken unvoreingenommener und freier gegenüber den von der Kirche selbst missachteten Grundsätzen des christlichen Glaubens. So beruft sich etwa Petrarca, über den noch im Folgenden gesprochen wird, in seiner Nachfolge des Kirchenvaters Augustinus selbst in Glaubensfragen vergleichsweise selten auf die Bibel, häufiger hingegen auf Platon und Cicero. Und auch wenn der Einschätzung sicherlich zuzustimmen ist, dass »Luther und damit die Reformation (...) ohne den Humanismus nicht zu denken«<sup>70</sup> seien, findet die humanistische Idee der Einheit von Bildung und Leben in Italien eine deutlich andere Ausprägung als nördlich der Alpen. Waren sich die Humanisten und Luther darin einig, dass zwischen Gott und die Menschen keine weltliche Instanz treten solle,

67 Burckhardt 2009, S. 370.

68 Diesen Begriff verwendet Burckhardt 2009, S. 400.

69 Ebda., S. 449–450.

70 So Leinkauf 2017, S. 91.

da im Einzelnen der Kern des Glaubens aufzufinden sei, so wurde dieser Gedanke im Renaissance-Humanismus ergänzt durch die explorativen und expressiven Ausdrucksweisen individueller Gestaltungen, als gleichsam weltzugewandtes Pendant religiöser Selbst- und Rückbesinnung. Allein nach innen gerichtet würde der Glaube unvollendet bleiben. Wer dagegen die Bedeutung von Selbst und Welt aufzuschließen versteht, indem er seine Individualität nicht gegen die Natur behauptet, sondern sie aus ihr heraus entwickelt, der ist nicht mehr allein von der Gnade Gottes abhängig.<sup>71</sup>

In jedem Fall bedeutete die Reformation wie auch ihre humanistisch geprägte Lesart einen tiefen Einschnitt für die Gläubigen. Da sie sich nicht mehr uneingeschränkt auf päpstlich gesicherte und klerikal verwaltete Glaubensgewissheiten verlassen konnten, waren sie gleichsam genötigt, religiöse Überzeugungen und Treueverhältnisse (*fides*) selbst zu handhaben und gegen Widerstände zu durchzusetzen. Darin zumindest war die Glaubenskrise den zuvor genannten Krisenerscheinungen ähnlich, insofern die beschriebenen Katastrophen und wissenschaftlichen Neuerungen den frühneuzeitlichen Menschen ebenfalls aus Zuständen relativer Unversehrtheit und Gewissheit herauslösten und mit den Erfahrungen radikaler Kontingenz und Marginalisierung konfrontierten. Der Humanismus reagierte darauf anders als es vielleicht zu erwarten war, mit entsprechenden Ausgleichsbemühungen, das heißt: einer »positiven Bewertung des Menschlichen«, einer »positiven Bewertung des Neuen« und einer »positiven Bewertung des Irdischen überhaupt«<sup>72</sup>. Er bot damit ein Gegenmodell zu den bedrängenden Entwicklungen, die er zu wenden versuchte, indem er sich auf die Quellen der Antike und die schöpferischen Kräfte des Individuums besann.

## 8. Höhenphantasien

Die Geschichte der frühneuzeitlichen Selbstermächtigung begann mit einer Bergbesteigung. Am 26. April 1336 bestieg Francesco Petrarca, der »Vater des Humanismus«<sup>73</sup>, den Mont Ventoux, einen knapp zweitausend Meter hohen Berg in Südfrankreich. Der Name *géant de Provence*,

71 Nach Luther vermag der Mensch nichts aus sich selbst heraus zu bewirken. Ebenso sind seine Werke nichts beziehungsweise Sünde, und als wäre dies noch nicht genug, wird auch die menschliche Natur als »falsch, eitel, lügnhaftig und ungewiss« charakterisiert. Vgl. dazu Leinkauf 2017, S. 94–95.

72 Vgl. ebda., S. 112. Für den Autor kann der Humanismus insgesamt »als Kompensationsbewegung zu den spätmittelalterlichen Irritationen verstanden werden.« Ebda.

73 Voigt 1859, S. 52.

mit dem dieser mit einem kahlen, weißen Gipfel geschmückte Berg im Volksmund bezeichnet wird, ist keine Anspielung auf die Höhe oder Unbezwingbarkeit dieser markanten landschaftlichen Erscheinung. Als Gigant erscheint der *Windige Berg* vor allem deshalb, weil er wie ein kegelförmiger Monolith die Provence überragt und aufgrund der imposanten Felsformation im oberen Teil schon von weitem unübersehbar ist. Erreicht man den Gipfel, so kann man mit einem Rundblick bei guten Sichtverhältnissen das Mittelmeer sowie die höchsten Gipfel der Alpen und der Pyrenäen sehen. Schon vor Petrarcas Besteigung ging von diesem bizarren Kalkmassiv eine besondere Faszination aus, wie einzelne Funde kultischer Artefakte aus keltischer Zeit zeigen, die auf eine heilige Verehrung schließen lassen.<sup>74</sup>

Einen lebhaften Eindruck vom Aussehen und der topographischen Beschaffenheit des Berges vermittelt die Schilderung des bekannten Insektenkundlers Jean-Henri Fabre, der im Jahr 1861 den Mont Ventoux zu Forschungszwecken zum wiederholten Male erklimmte und seine botanischen und geologischen Beobachtungen detailreich schildert. Da der Berg zu dieser Zeit noch weitgehend unerschlossen war, seien seine Ausführungen hier etwas ausführlicher wiedergegeben, um einen besseren Eindruck von seinem Aussehen und seiner Beschaffenheit zu gewinnen:

»By its isolation, which leaves it freely exposed on every side to the influence of atmospheric agencies, and from the height which makes it the culminating point of France on this side of the frontiers of Alps or Pyrenees, the bare Provençal mountain, Mount Ventoux, lends itself remarkably to studies of plant species according to climate. At the base flourish the tender olive and that crowd of small semi-woody plants whose aromatic sent requires the sun of southern regions. On the summit, where snow lies at least half the year, the ground is covered with a northern flora, partly borrowed from the arctic regions. Half a day's journey in a vertical line brings before one's eyes a succession of the chief vegetable types met with the same meridian in long travels from south to north. (...) The best comparison for Mont Ventoux is that of a heap of stones broken up to mend the roads. Raise this heap steeply up to two kilometres, and give it a base in proportion, cast on the white of its limestone the blackness of forests, and you get a clear idea of the general look of the mountain. This heap of debris – sometimes little chips, sometimes huge masses of rock – rises from the plain without preliminary slopes or successive terraces to render ascent less trying by dividing it into stages. The climb begins at

74 Hierauf verweist der antike Geschichtsschreiber und Geograph Strabo. Vgl. dazu Hamilton 1854, S. 277. Seine heutige Popularität verdankt der Berg dem berühmtesten Radrennen der Welt. Seit 1951 zählt der Mont Ventoux aufgrund seiner besonderen Lage und seinem Anforderungsprofil zu den bekanntesten Bergprüfungen bei der Tour de France. Siehe Anm. 77 weiter unten.

once, by rocky paths, the best of which is not as good as a road newly laid with stones, and rising ever rougher to the summit, a height of 1912 metres. Fresh lawns, glad rivulets, the ample shade of ancient trees – all that gives such a charm to other mountains is here unknown, replaced by an endless bed of calcareous rock broken into scales which yield under one's feet with a sharp, almost metallic sound. For cascades Mont Ventoux has streams of stones, the sound of which, as they roll downward, replaces the murmur of falling water.«<sup>75</sup>

Nach einem langen, beschwerlichen Aufstieg, mit müden Beinen und schwerem Atem aufgrund der zunehmend dünner werdenden Luft, bot sich schließlich der folgende Ausblick vom Gipfel:

»To the farthest limit of the horizon Mont Ventoux projected its triangular shadow, tinted violet from the effect of the different rays. Southward and westward stretched misty plains, where, when the sun rose higher, one would distinguish the Rhône as a silver thread. On the north and east an enormous cloud-bed spreads under our feet like a sea of cotton wool, whence the dark tops of the lower mountains rise as if they were islets of scorïæ, while others with their glaciers shine glorious on the side where the Alps uplift their chain of mountains.«<sup>76</sup>

Diese Beschreibung mehr als fünfhundert Jahre nach Petrarcas Aufstieg zeigt deutlich: der Mont Ventoux ist aufgrund seiner Schroffheit und Unwirtlichkeit, die durch den Kontrast zur reizvollen Landschaft seiner Umgebung noch verstärkt wird, ein besonderer Berg. Nicht die Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, um ihn zu besteigen, heben ihn hervor, sondern die mondartige Landschaft<sup>77</sup> im oberen Drittel bietet zumindest empfindsamen Naturen Anregungen für außerweltliche Phantasien. Doch was veranlassete Petrarca, den Berg zu besteigen, zu einer Zeit, in der es nicht üblich war, unnötige Anstrengungen und Gefahren auf sich zu nehmen? Zwar sind bereits aus früheren Jahrhunderten Beispiele für Bergbesteigungen überliefert, aber diese dienten allein administrativen oder militärischen Zwecken<sup>78</sup>, die für den Dichter und Geschichtsschreiber aus Arezzo auszuschließen waren.

75 Fabre 1901, S. 179–180.

76 Ebda., S. 191

77 Die französische Sportzeitschrift *L'Equipe* titelte über die Etappe der Tour de France über den Mont Ventoux anlässlich des einhundertjährigen Jubiläums der Radrundfahrt: »Treffen auf dem Mond«. Die Legenden, die sich um diese Bergetappe ranken, beziehen ihre Kraft daher, dass die Fahrer auf einer Länge von einundzwanzig Kilometern eine Höhendifferenz von mehr als 1600 Metern bei teilweise fünfzehnprozentiger Steigung zurücklegen müssen und dabei ungeschützt der Sonne sowie dem häufig stark wehenden Mistral ausgesetzt sind.

78 So ist beispielsweise überliefert, dass der römische Verwaltungsreformer Hadrian den Ätna bestieg, um sich einen Überblick über das von ihm zu verwaltende Gebiet zu verschaffen. Vgl. dazu Gebser 1966, S. 19. Petrarca

In einem Brief an seinen Freund Francesco Dionigi von Borgo Sansepolcro, einem Augustinermönch, den er 1333 in Paris kennengelernt hatte, informiert der Autor den Leser über seine Beweggründe.<sup>79</sup> Er sei »allein vom Drang beseelt, diesen außergewöhnlich hohen Ort zu sehen«, und es ergriffe ihn »das ungestüme Verlangen, endlich einmal auszuführen, was ich täglich hatte ausführen wollen«<sup>80</sup>. Zudem verweist er auf das zuvor genannte Beispiel der Bergbesteigung des makedonischen Königs Philipp, das er »zufällig«<sup>81</sup> am Vortag beim Lesen von Livius' *Römischer Geschichte* aufgeschlagen habe. Wir werden noch sehen, dass der vermeintliche »Zufall« bei Petrarca eine besondere Bedeutung besitzt. Hier genügt zunächst der Hinweis, dass Titus Livius' Schilderung des historischen Ereignisses offen lässt, ob die römische Expedition ihr Ziel – die strategische Sondierung eines weitläufigen Terrains – tatsächlich erreichte, worauf Petrarca mit einiger Erkenntniszuversicht für sich in Anspruch nimmt, er »würde die Frage nicht lange unentschieden lassen«<sup>82</sup>. Dies ist als Hinweis auf die »gute Neugier« (*bona curiositas*) zu verstehen, von der zuvor die Rede war<sup>83</sup>, die vom Autor sogleich in eine Erfahrung (*experientia*) übersetzt wird, indem er zusammen mit seinem Bruder sein eigenes Bergabenteuer unternimmt.

Das Bergbesteigung selbst lässt sich in fünf Abschnitte unterteilen: (a) das unbestimmte Verlangen und die Neugier, von dem soeben schon gehandelt wurde, (b) der Aufstieg als Pfad der Tugend und des Lasters vor der eigenen Bekehrung, (c) das Gipfelerlebnis samt Einsicht in die verfehlten Zielsetzungen des bisherigen Lebens sowie (d) der Abstieg als Umkehr zu sich und (e) als Zuwendung zum neuen Leben.

selbst verweist auf das Beispiel des makedonischen Königs Philipp, der den Haemus bestiegen haben soll, um das Terrain für seinen geplanten Feldzug gegen Rom zu sondieren. Vgl. Petrarca 2015, S. 6.

- 79 Über den Abfassungszeitpunkt des Briefes gibt es unterschiedliche Auffassungen. Petrarca selbst datiert den Brief auf den Tag der Besteigung am 26. April 1336 und behauptet, ihn unmittelbar nach der Rückkehr vom Berg »in hastiger Eile und aus dem Stegreif« verfasst zu haben. Vgl. Petrarca 2015, S. 29. Der Petrarca-Forscher Billanovich weist demgegenüber überzeugend nach, dass der Text nicht spontan abgefasst wurde, sondern erst sehr viel später, im Jahr 1353, entstanden sei. Als Belege werden im Brief aufgestellte Bezüge und Ereignisse genannt, die erst nach 1336 zu datieren sind, wie etwa der Eintritt des Bruders und Bergbegleiters von Francesco, Gherardo, ins Kloster im Jahr 1343. Vgl. dazu Billanovich 1976, S. 444–463.

80 Vgl. Petrarca 2015, S. 5.

81 Ebda.

82 Ebda., S. 7. Siehe zur entsprechenden Textstelle bei Livius 1991, Buch XL, Kap. 22, 2–4.

83 Siehe dazu weiter oben Anm. 49.

(a) Bezüglich der unbestimmten Neugier lässt sich ergänzen, dass Petrarca den Mont Ventoux schon seit der erzwungenen Übersiedlung der Familie von Florenz nach Avignon im Jahr 1313 vor Augen hatte, woraus sich zugleich der Wunsch ergab, ihn auch zu besteigen. Wie angemerkt, war das Bergbesteigen – außer aus Gründen der Nützlichkeit – damals verpönt, wovon im Brief übrigens ein »uralter Hirte« Zeugnis gibt, der die beiden Abenteurer abzuhalten versucht, indem er sie darüber informiert, er habe »vor fünfzig Jahren mit demselben Ungestüm jugendlichen Feuers den höchsten Gipfel erstiegen« und »nichts von dort zurück gebracht außer Reue und Mühsal und einen von Felszacken und Dornsträuchern zerfetzten Leib und Mantel«<sup>84</sup>. Diese Sichtweise entspricht noch dem mittelalterlichen Stabilitätsbedürfnis, wonach die eigenen Grenzen einzuhalten waren, da die soziale und räumliche Ordnung der Menschen festgelegt und von Gott legitimiert ist. Wenn der Hirte sich dennoch in jungen Jahren auf den Weg machte, so nur deshalb, weil das »jugendliche Feuer« ihn dazu verleitet hat. Sein zurückliegendes Abenteuer bleibt ebenso singulär wie auch seine Verirrung nur ihn selber noch beschäftigt. Die Warnung, die der Greis in guter Absicht ausspricht, fordert dazu auf, das Vertraute nicht herauszufordern, indem man das Unbekannte aufsucht. Von purer Entdeckungslust oder einem möglichen Erkenntniszuwachs wird nichts gesagt; dieses neuzeitliche Motiv bleibt den beiden Brüdern vorbehalten.

(b) Der Aufstieg ist durch mancherlei Strapazen, Umwege, Irrtümer sowie zweifelnde Gedanken und Selbstreflexionen gekennzeichnet. Nachdem Petrarca dem Adressaten des Briefes seine Entscheidung erläutert hat, weshalb er als Begleitung den jüngeren Bruder anstelle eines Freundes ausgewählt hat, machen sich die beiden, unterstützt von zwei weiteren Helfern, auf den Weg. Der Bruder verkörpert für ihn den idealen Partner, da er enger Verwandter und vertrauter Freund zugleich ist. Dies ist für das geplante Unternehmen wichtig, da Petrarca erst in der Zuwendung zum anderen die Möglichkeit der eigenen Selbstüberschreitung erkennt. Das Abenteuer ist für ihn zugleich Anlass und Ausdruck der überindividuellen Wesensart der Liebe, die nicht bei sich verbleibt, sondern sich öffnet und mitteilt.<sup>85</sup> Der Bruder erscheint ihm hierfür in besonderer Weise geeignet, zumal Gherardo – wie sich bald zeigen wird – auf dem Pfad zum Gipfel den direkteren Weg wählt. Am Anfang des Weges sind die Bergsteiger voll froher Erwartung, und die Warnungen des Hirten bestärken sie sogar darin, dem Reiz des Verbotenen

84 Vgl. ebda., S. 9.

85 Das Liebesmotiv ist für Petrarca zentral, sofern es passive (*affectus*) und aktive (*voluntas*) Momente vereint. Zur Gottesliebe, Selbstliebe, Freundesliebe, Laura-Liebe, Antikenliebe sowie Natur- und Landschaftsliebe bei Petrarca siehe Leinkauf 2017, S. 286–288.

nachzugehen. Also steigen sie zunächst »beschwingt«, aber »wie es fast immer der Fall ist, folgt dem kolossalen Anlauf schnell die Ermattung auf dem Fuß«<sup>86</sup>. Die körperlichen Anstrengungen fordern ihren Tribut. Dabei zeigt sich, dass es dem Bruder besser gelingt, auf kürzerem und steilerem Weg »geradewegs über die Kämme des Berges in immer höhere Zonen zu gelangen«, wogegen Francesco den größeren Anstrengungen auszuweichen versucht und »einen schrägen Pfad nach unten«<sup>87</sup> einschlägt. Die Länge des Weges schreckt ihn nicht, wenn er nur bequem zu gehen ist; die Steilheit hingegen bereitet ihm große Schwierigkeiten. Er erkennt jedoch schon bald seinen Irrtum, da »die unnütze Strapaze nur immer schlimmer würde«<sup>88</sup>, weil er sich immer weiter vom Gipfel entfernt. Folglich lenkt er noch einmal Kraft und Wille auf das erstrebte Ziel und holt den Bruder, der inzwischen eine kleine Rast einlegen konnte, »müde und missgelaunt«<sup>89</sup> schließlich wieder ein. Die beschriebene Situation wiederholt sich mehrfach und der Spott des Bruders ist Francesco gewiss. Als er abermals den direkten Weg nach oben verfehlt und wieder einmal zwangsweise in einem Tal verweilen muss, ändert sich der Erzählmodus und der Protagonist gewinnt im Zustand höchster Ermattung seine Fassung zurück, indem er sich »auf den Flügeln des Geistes vom Körperlichen zum Unkörperlichen hinüber«<sup>90</sup> schwingt. Er rettet sich dadurch, dass er seine missliche Situation neu bewertet und das Ungenügen seiner bisherigen körperlichen Bemühungen als schlechthin vergeblich einschätzt. Francesco geht mit sich selbst »ins Gericht« und spricht zu sich:

»Was du heute so oft bei der Besteigung dieses Berges erfahren hast, wisse, dass dies dir und vielen widerfährt, die das selige Leben zu gewinnen suchen. Aber es wird deswegen nicht leicht von den Menschen richtig gewogen, weil die Bewegungen des Körpers offensichtlich sind, die der Seele jedoch unsichtbar und verborgen.«<sup>91</sup>

Sofern ein Richter immer über den Angeklagten sich erhebt, um richten und seine Autorität ausüben zu können, nutzt Petrarca diese rhetorische Figur, um sich in seine neue Rolle einzufinden. Als Richter seiner selbst ist es ihm möglich, sich von sich zu distanzieren und zugleich neu zu erfinden. Der eigentlich zu erreichende Gipfel ist nun nicht mehr die Spitze des Mont Ventoux, die der Bruder schon fast erklommen hat, sondern »das selige Leben«, das nicht durch körperliche Anstrengungen zu erringen ist. Die körperliche Unzulänglichkeit – »ich dagegen, weniger

86 Vgl. Petrarca 2015, S. 11.

87 Ebda.

88 Ebda.

89 Ebda., S. 13.

90 Ebda.

91 Ebda.

gestählt als er«<sup>92</sup> (Gherardo) – verwandelt sich durch diese narrative Wendung schließlich sogar in einen Vorteil, der den meisten freilich verborgen bleibt, da die Bewegungen der Seele weniger offensichtlich sind als die des Körpers. Um dies zu erkennen, ist für Petrarca die körperliche Krise unumgänglich. Erst die tiefe Erschöpfung und Enttäuschung gebiert die Einsicht, dass alle bisherigen Anstrengungen nutzlos und alle vorausgehenden Kämpfe vergeblich waren. Die Wandlung des inneren Menschen geschieht dadurch, dass der äußere Mensch lernt, sich von den Notwendigkeiten des Lebens zu befreien. Daher verwundert es nicht, dass Petrarca die Möglichkeit der eigenen Selbstüberschreitung gerade in dem Moment erkennt, in dem er an den körperlichen Anforderungen des Aufstiegs verzweifelt. Doch erst indem er nahezu scheitert, vermag er sich in neue Höhen aufzuschwingen. »Dieses Nachdenken hat mir in unglaublicher Weise Seele und Leib für den Rest des Weges aufgerichtet.«<sup>93</sup>

(c) Erschöpft, jedoch innerlich gestärkt, erreichen die Bergabenteurer schließlich ein kleines Plateau auf dem Gipfel. Francesco beschreibt seinen Zustand als »bewegt« und »einem Betäubten gleich«<sup>94</sup>, da die dünnere Luft ihn schneller atmen lässt und die freie Rundschau ihn in besonderer Weise anmutet. Ein Wolkenband, das zu seinen Füßen liegt, lässt ihn errahnen, wie der heilige Berg Athos und der Olymp auf die Griechen gewirkt haben müssen. In dieser gehobenen Stimmung wendet er seinen Blick zunächst nach Osten, in Richtung seiner alten Heimat Italien, »wohin mein Herz sich stärker hingezogen fühlt«<sup>95</sup>. Er sieht die schneebedeckten Berggipfel und denkt dabei an die antiken Feldzüge der Feinde des römischen Volkes, die dieses Hindernis überqueren mussten. Die Aussicht wird hier zum Anlass, die Landschaft zum Erfahrungsraum. Es ist nicht der objektivierende Blick des Landvermessers oder des militärischen Strategen, die das Terrain erkunden, sondern die Betrachtungsweise des sich nach seiner Heimat sehnenden Ichs. Indem Petrarca sich an ein längst vergangenes historisches Ereignis erinnert, gelingt es ihm, die Distanz wenigstens gedanklich zu verringern, die ihn von den vertrauten Gefilden seiner Jugend trennt. Es scheint, als öffnete der Fern-Blick den Raum der Seele, und Petrarca ist sich bewusst, dass die auf sich selbst gerichtete Sichtweise »mehr dem Geist als den Augen«<sup>96</sup> darbietet. Schließlich fasst er sich wieder und tadelt sich für diese »unmännliche Verzärtelung«<sup>97</sup> – vergisst allerdings nicht hinzuzufügen, dass bedeutende Zeugen ihn sicherlich für seine sentimentale Gemütsverfassung entlasten würden.

92 Ebda., S. 11.

93 Ebda., S. 15.

94 Ebda., S. 17.

95 Ebda.

96 Ebda.

97 Ebda., S. 17–18.



Das allmählich zu sich kommende und bei sich seiende Ich (*secum esse*) wirkt nach außen bereits ein wenig fremd; dafür eröffnet sich jedoch nach innen ein neuer Raum, in dem die plötzliche Ergriffenheit in persönliche Erinnerungen und Reflexionen verwandelt wird. Die erblickte Landschaft wirkt dabei wie ein Katalysator, da sie das Ich zu seiner eigenen Natur hinführt, anstatt es von der Natur zu befreien. Für Petrarca bahnt sie erst den Weg zur Selbstbesinnung.

Deutlich wird dies, als der Ich-Erzähler die Gedanken weg führt »von der Betrachtung des Raumes hin zu der der Zeit«<sup>98</sup>. Auch hier löst die gesteigerte Empfindung auf dem Gipfel einen Gedankenfluss aus, der sich auf die Lebenslage des Protagonisten richtet und Vergangenes ebenso berücksichtigt wie Gegenwärtiges und Zukünftiges. Der Blick zurück, das heißt in die eigene Vergangenheit, fällt dabei eher wehmütig aus. Petrarca bilanziert seinen bisherigen Lebensweg; er spricht von großen Anstrengungen, ungelösten Aufgaben und widersprüchlichen Gefühlen. Der Wunsch, frei und vorbehaltlos selbst das zu lieben, was man hasst, wird nach eigener Auskunft durchkreuzt vom lenkenden Willen, der das Gefühl überwölbt und ihm die Richtung weist. Zwischen Wille und Gefühl »wird schon lange auf dem Felde meiner Gedanken ein äußerst mühsamer und auch jetzt noch unentschiedener Kampf um die Herrschaft«<sup>99</sup> ausgetragen, und es fällt Petrarca schwer, den deutlich empfundenen Widerspruch zwischen dem »Lieben-Können« und »Lieben-Sollen« auszuhalten. Doch plötzlich, ohne dass ein Grund hierfür genannt wird, lässt er die Sorgen ums Vergangene fahren und überlegt, wie er im nächsten Jahrzehnt auf den verschlungenen Pfaden der Tugend fortschreiten kann, um dann »im vierzigsten Jahr«<sup>100</sup> dem Tod gelassen entgegenzugehen.

Insgesamt betrachtet, wandelt sich Petrarcas Gemütsverfassung, das heißt, er wirkt freier und unbekümmerter, auch wenn er seine eigene Unvollkommenheit und Wankelmütigkeit klar erkennt. Diese Eigenschaften erscheinen ihm jedoch weniger als Makel, sondern eher als Notwendigkeit auf seinem Weg zu Gott. Er lässt schließlich ab von seinen Gedanken und blickt nach Westen, wo er sich ebenfalls an der schönen Aussicht begeistert und Geschmack findet an dem, was er sieht. Plötzlich kommt

98 Ebda., S. 19.

99 Ebda., S. 21. Ähnlich wie Augustinus ist auch Petrarca der Ansicht, dass nicht die Verfeindung mit dem Leben und seinen Genüssen zu Gott führt, sondern die grenzenlose Liebe zum Leben, die nach einem entgrenzten Leben sucht. Zu diesem entgrenzten Leben gehören auch die – mit Augustinus' Worten – »durchlebten Niederträchtigkeiten und die fleischliche Verderbnis meiner Seele, nicht weil ich diese liebte, sondern um dich zu lieben, mein Gott.« Zitiert nach Petrarca 2015, S. 19; siehe dazu Augustinus 1888, Buch II, Kap. 1, 1.

100 Petrarca 2015, S. 21.

er auf den Gedanken, vor dem nahen Abstieg das Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus aufzuschlagen, das er zur eigenen Erbauung ständig bei sich führt. Wiederum scheinbar »zufällig«<sup>101</sup> fällt sein Blick auf eine besondere Stelle, die seine empfindsame Seele im günstigen Augenblick trifft und eine Art Offenbarung bewirkt. Er liest die entsprechende Passage des Augustinus laut vor:

»Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne – und verlassen dabei sich selbst.«<sup>102</sup>

Dieses Zitat öffnet Petrarca die Augen. Kam er beim Anstieg bereits zu der Einsicht, dass alle körperlichen Bemühungen vergeblich seien, so bietet ihm Augustinus hierfür nun – zumindest nach seiner Lesart – die allgemeine Bestätigung: Alle natürlichen Schätze der Welt bleiben ohne Bedeutung, wenn sie nicht von einem Ich empfangen werden, das sich eins weiß mit sich und damit auch mit Gott. Dieses Wissen entsteht freilich erst, wenn sich das Ich zur Welt hin öffnet und die kleine Welt des Ich (*mundus minor*) als Teil des Weltganzen (*mundus maior*) begreift.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 81. Petrarca versichert nachdrücklich, dass er die Stelle nicht mit Absicht aufgeschlagen habe, um die wundersamen Umstände des Vorgangs zu betonen.

<sup>102</sup> Petrarca 2015, S. 25. In der Übersetzung von Lachmann wird die Stelle folgendermaßen wiedergegeben: »Es ziehen die Menschen dahin, um zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Wogen des Meeres, den breiten Fall der Flüsse, den Umfang des Ozeans, die Kreise der Gestirne, und verlassen sie selbst, ohne sich zu wundern, dass ich das alles, während ich davon redete, nicht mit Augen sah und doch nur von Bergen, Strömen und Flüssen und Gestirnen sprach, die ich gesehen, und vom Ozean, den ich mir nur vorstellte und schaute es in dem so ungeheuer großen Raume meines Gedächtnisses, als schaute ich es vor mir; und doch, als ich es sah, hat es mir beim Sehen nicht die Augen aufgezehrt; auch sind die Dinge selbst nicht in mir, sondern nur ihre Bilder. Und ich weiß nur, aus welchem Sinne meines Körpers sich mir etwas aufgeprägt hat.« Augustinus 1888, Buch X, Kap. 8, 15 (Hervorhebung F.B.). Das ausführlicher wiedergegebene Zitat zeigt deutlich, dass es hierbei um die »große Macht des Gedächtnisses« und der »Vorstellungskraft« geht. Zwar mag die von Petrarca vorgeschlagene Übersetzung seiner eigenen Deutung dienlich sein, sie wird jedoch dem Kontext des Gesagten nicht gerecht.

<sup>103</sup> Leinkauf erläutert diesen Gedanken folgendermaßen: »Wie das Ich sich jedoch aus seiner Vielheit und der Pluralität seiner Intentionen und Expressionen immer wieder als Einheit herstellen muss, so muss es auch die als zunächst unübersehbare Vielheit und Vielfalt sich darstellende Wirklichkeit, die es im stupor verstummen lassen kann, zur Einheit einer Welt immer wieder gestalten.« Leinkauf 2017, S. 290.

Bleibt hingegen das Ich sich selber fremd, dann verliert es sich in der »un-  
übersehbaren Vielheit und Vielfalt«<sup>104</sup>.

Petrarca zeigt sich tief betroffen und »betäubt«<sup>105</sup>. Er hält inne und ist zornig auf sich selber, »dass ich jetzt noch Irdisches bewunderte, ich, der ich schon längst selbst von den Philosophen der Heiden hätte lernen müssen, dass nichts bewundernswert ist außer der Seele. Im Vergleich zu ihrer Größe ist nichts groß.«<sup>106</sup> Die Bedeutung der misslichen Aufstiegserfahrungen wird damit abermals als rein äußerlich zurückgestuft, so dass Petrarca schließlich sogar für sein bisheriges törichtes Verhalten sich selber Absolution erteilen kann, da er noch rechtzeitig zur Einsicht kam. Der Gipfel des Ich, der nur im Innern aufzufinden ist, kann zwar auf dem Gipfel des Mont Ventoux gesucht werden; die körperliche und die seelische Wanderung sind für Petrarca jedoch nicht miteinander zu verwechseln.

(d) Der Abstieg ist ganz der Selbstreflexion gewidmet. Petrarca scheint bei sich zu sein und charakterisiert sich selbst als »zufrieden«<sup>107</sup>. Er versichert sich noch einmal, dass das von ihm »zufällig« aufgeschlagene Augustinus-Zitat direkt an ihn gerichtet sei und vergleicht seine Bekehrung mit anderen Beispielen aus der Kirchengeschichte. Vor allem die Offenbarung des Augustinus, seines geistigen Vaters, dient ihm als Vorbild und er zitiert die Stelle aus dem Römerbrief, die den Kirchenvater vor fast auf den Tag eintausend Jahren zur Umkehr bewegt hat:

»Nicht in Gelagen und Saufereien, nicht in Beischlaf und Unzucht, nicht in Streit und Eifersucht wollen wir wandeln; vielmehr zieht den Herrn Jesus Christus an, und kümmert euch nicht zu sehr um euren Körper, damit ihr nicht von seinen Lüsten geknechtet werdet.«<sup>108</sup>

Bei Augustinus bewirkte das Lesen dieser Stelle eine augenblickliche Umwandlung seiner Seelenverfassung. Er war hierauf bereits vorbereitet, etwa durch die eindringlichen Erzählungen eines Freundes darüber, wie dieser zum Christ geworden war. Der Moment der Bekehrung ereignete sich jedoch erst, als Augustinus die betreffende Stelle aus dem Apostelbrief las, die er ebenfalls scheinbar zufällig zu Gesicht bekam. Plötzlich hatte er gefunden, was er suchte, und er wusste im selben Augenblick, dass es das Gesuchte war, was ihn gefunden hatte. In ähnlicher Weise deutet auch Petrarca sein Erweckungserlebnis. Es bedurfte ebenfalls des rechten Augenblicks und eines göttlich-schicksalhaften Zeichens, damit

104 Vgl. ebda. Getragen wird diese Annahme von der neuplatonischen Überzeugung, allem Selbstbezug und aller Selbstsorge gehe ein ungeteiltes Selbst (*individuum*) voraus, so wie auch aller Vielheit eine göttliche Einheit (*mundus divinus*) zugrunde liegt. Vgl. ebda., S. 263.

105 Petrarca 2015, S. 25.

106 Ebda.

107 Ebda.

108 Ebda., siehe dazu Augustinus 1888, Buch X, Kap. 8, 15.

die Bekehrung auch bei ihm gelingen konnte. Der Vorgang selbst bedarf nur weniger Worte; ihre Essenz wird dem Bekehrten jedoch unmittelbar einsichtig.

Petrarca beklagt schließlich den Mangel an Einsicht bei all jenen Menschen, die sich »in vielerlei Dingen verzetteln, sich durch nichtige Schauspiele abhanden kommen und außerhalb suchen, was drinnen zu finden gewesen wäre.«<sup>109</sup> Er steht damit bereits auf der »anderen Seite«, das heißt er ist schon nicht mehr ganz bei den Alltagsmenschen und ihren Alltagssorgen. Während er beim Aufstieg noch Angst und Leid mit ihnen teilte, wundert er sich jetzt über »so viel Schweiß und Strapazen«, die aufgewendet werden müssen, »damit nur der Leib dem Himmel etwas näher wäre«<sup>110</sup>. Seine eigenen Aufstiegsnöte hat er zwar nicht vergessen, sie erscheinen ihm jedoch nicht mehr wichtig. Er zeigt sich bereits unerschrocken und unempfindlich gegen alle Schicksalsfügungen und Kümernisse, da er seine Seele nunmehr auf dem richtigen Pfad weiß, von dem er nicht mehr abzuweichen gedenkt: »(W)elches Kreuz, welcher Kerker, welche Folter dürfte dann die Seele erschrecken, die sich Gott nähert und dabei den aufgeblasenen Gipfel der Überheblichkeit und die Geschicke der Sterblichkeit mit Füßen tritt?«<sup>111</sup> Zwar ist auch der Seelenmensch nicht aller Anstrengungen enthoben, da es weiterhin gilt, »die von irdischen Trieben entfesselten Begierden«<sup>112</sup> zu bezähmen. Die dafür zu erbringenden Aufwendungen erscheinen Petrarca jedoch vergleichsweise gering, da ihm nunmehr das Ziel klar vor Augen steht, auf das sein ganzes Streben gerichtet ist. Bei der Verfolgung des Vorhabens, sein weiteres Leben in Gott zu führen, ist er sich selbst genug.

Von Augustinus ist bekannt, dass er nach seiner Bekehrung auch sein Leben radikal änderte. Er gab seinen Rhetorik-Lehrstuhl auf und begründete eine klösterliche Lebensgemeinschaft, zunächst in Norditalien und später in Nordafrika. Petrarca erwähnt in seinem Brief demgegenüber zunächst nur kleinere Zeichen, die seinen »Gesinnungswandel« jedoch deutlich markieren. So schweigt er auf dem Rückweg, ganz in Gedanken versunken, und hat gar nicht das Bedürfnis, sich seinem Bruder mitzuteilen. Er wendet sich mehrfach um, betrachtet den Gipfel des Berges, um sich zu versichern, wie dieser mit zunehmender Entfernung scheinbar immer kleiner und gleichzeitig immer unbedeutender wird. Der Blick zurück ist völlig anders als der Blick hinauf, als noch die Strapazen des Aufstiegs mit jedem Meter zu wachsen schienen. Der Abstieg fällt nicht nur deswegen leichter, weil der Weg nach unten führt, sondern weil inzwischen die körperlichen Anstrengungen selbst ihren Schrecken

<sup>109</sup> Petrarca 2015, S. 27.

<sup>110</sup> Ebda.

<sup>111</sup> Ebda., S. 27–29.

<sup>112</sup> Ebda., S. 29.

verloren haben. Hierzu passt, dass Petrarca versichert, unter »solchen Bewegungen meines aufgewühlten Herzens« selbst den »mit spitzen Steinen bewährten Weg«<sup>113</sup> nicht mehr wahrzunehmen. Ähnlich wie ein Fakir, der seinen Körper durch geistige Übungen gegen Schmerzen unempfindlich macht, tritt Petrarca beim Abstieg körperlich abgehärtet, seelisch geläutert und scheinbar in sich ruhend in Erscheinung.<sup>114</sup>

(e) Die Zuwendung zum Leben als letzte Station der äußeren wie der inneren Bergbesteigung betrifft die literarische Form des Briefbekenntnisses selber. Auch hier orientiert sich Petrarca an seinem Vorbild Augustinus, indem er dem Adressaten seines Briefes versichert, er eröffne ihm »nicht nur mein ganzes Leben, sondern auch jeden einzelnen Gedanken so gewissenhaft«<sup>115</sup> wie möglich. Allerdings scheint Petrarca sich nicht ganz sicher zu sein, denn er bittet und fleht darum, seine unsteten Gedanken mögen nun endlich »zur Ruhe kommen und sich nach vielen unnützen Irrläufen zu dem einen Guten, Wahren, Sicherem und Beständigen hinwenden«<sup>116</sup>. Darin unterscheidet er sich von seinem Vorbild Augustinus, der sich nach seiner Bekehrung sicher war, dass die Zentrierung des eigenen Willens nur gelingen könne, wenn er Gottes Wille unterstellt werde. Verweigert der Mensch Gott den Gehorsam, geraten bei Augustinus Seele und Körper in ein verfeindetes Verhältnis und der Mensch findet keine Ruhe. Petrarca, der diese feste Glaubenshaltung bewundert und ihr nacheifert, zeigt sich zuletzt doch verunsichert, ob seine beim Bergabstieg gedanklich besiegelte Glaubensgewissheit auch in Zukunft trägt. Zumindest am Ende des Briefes misstraut er seinem eigenen Willen und zweifelt, ob der zuvor tief empfundene Zustand des Bei-sich-Seins (*secum esse*) tatsächlich von Dauer sein wird. Wo Augustinus fest im Glauben einen eigenen Mönchsorden gründete, wendet sich Petrarca fast schon hilfesuchend an den Adressaten seines Briefes, der – metaphorisch gesprochen – das »Fenster zur Welt«<sup>117</sup> repräsentiert. Im Unterschied zum gottsuchenden Ich des spätantiken Kirchenlehrers, fällt es dem neuzeitlichen Ich-Individuum zunehmend schwer, sich der

113 Vgl. ebda.

114 Zum antiken Ideal der *ataraxia* siehe weiter oben in Teil I Anm. 45 und Anm. 617.

115 Petrarca 2015, S. 31.

116 Ebda.

117 Es ist davon auszugehen, dass die gewählte Briefform in erster Linie aus literarischen Gründen und nicht zur Wahrung der Privatheit gewählt wurde. Wenn es stimmt, wie weiter oben in Anm. 79 angedeutet, dass der Brief über die Besteigung des Mont Ventoux erst siebzehn Jahre nach dem Ereignis verfasst wurde, dann liegt es nahe, dass Petrarca weniger den genannten Adressaten als vielmehr einen größeren Leserkreis im Blick hatte. Hierzu passt, dass Petrarcas Ruf »schon bei Lebzeiten über Italien hinausging«. Vgl. Burckhardt 2009, S. 117.

Welt des Göttlichen vorbehaltlos zu überlassen. Der gläubige Mensch ist aufgefordert, sein Seelenheil in Auseinandersetzung mit der inneren wie mit der äußeren Welt zu bilden. Die angenommene Hierarchie zwischen *mundus divinus*, *mundus minor* und *mundus maior* steht damit zwar nicht in Frage, aber aus Petrarcas Selbstzweifel wird deutlich, dass die angenommenen Verknüpfungen zwischen diesen Welten immer wieder neu zu justieren sind.

Bilder des Auf- und Abstiegs sind in der westlichen Tradition tief verankert. Dies gilt nicht zuletzt für das jüdisch-christliche Erbe, für das bereits im Alten Testament Jakobs Traum von der Himmelsleiter die Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt symbolisiert. Laut Überlieferung ragte die Leiter von der Erde bis in die göttliche Sphäre, von der die »Engel Gottes stiegen daran auf und nieder«<sup>118</sup>. Für Jakob war klar, dass nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies ein direkter Weg nach oben nicht existierte. Trost im Traum fand er jedoch darin, dass die Engel durch ihre Vertikalbewegungen den Kontakt zu den Menschen aufrechterhielten. Allerdings war damit auch entschieden, dass alle menschlichen Tätigkeiten und Bestrebungen nicht direkt »an den Himmel«<sup>119</sup> heranreichen würden, da ohne die vermittelnden Tätigkeiten der göttlichen Geschöpfe alles Irdische – im Wortsinne – unzureichend bleiben musste. Es bedurfte also der Gnade Gottes sowie der Unterstützung durch seine himmlischen Helfer, um überhaupt den Weg nach oben finden zu können. Aus eigener Kraft und aus eigenem Willen blieben alle Anstrengungen vergeblich.

Möglicherweise bildete das Traumbild den narrativen Hintergrund für Petrarcas Deutung seiner eigenen Auf- und Abstiegserfahrungen. Es würde in jedem Fall den bei diesem Autor immer wieder auftretenden Zweifel erklären, den Ansprüchen Gottes nicht zu genügen und das eigene Schicksal nicht selber in der Hand zu haben. Für das hier verfolgte Interesse stehen jedoch nicht die Beweggründe und Zweifel des Briefschreibers im Vordergrund. Vielmehr bleibt zu fragen, was im Zuge der Vertikalbewegungen mit dem Körper geschieht, da die Vorstellung vom Ich als erstrebte Einheit des Selbst zwar erst im Modus mentaler Selbstbeobachtungen und Selbstbefragungen Kontur gewinnt, ohne dabei jedoch die Bezüge zur – eigenen wie umgebenden – *extensio* aufzugeben. Im Unterschied zu späteren Ansätzen wird das Petrarca-Ich gerade nicht als autonom und weltsetzend vorgestellt, sondern es bildet sich erst in der Auseinandersetzung mit der sinnlich-erfahrbaren Welt. Der selbst- und welterschließende Charakter dieses Ich verlangt daher geradezu danach, aus dem geistig bestimmten Perspektivzentrum herauszutreten, um auch die »andere Seite« der angestrebten Einheit in den Blick zu bekommen.

<sup>118</sup> LUT, Gen 28, 12.

<sup>119</sup> Ebda.

Die räumliche Anordnung der Bergparabel folgt zunächst einem Vertikalschema. Ebene, Anstieg, Umwege, Gipfel und Abstieg sind vornehmlich durch körperliche Bewegungen nach oben und unten gekennzeichnet. Doch im Unterschied zu vergleichbaren hierarchischen Schematisierungen, wie etwa bei der zuvor genannten Himmelsleiter oder in Platons Höhlengleichnis<sup>120</sup>, ist der höchste Ort nicht einfach gleichzusetzen mit dem Ziel des Weges, wie auch die darunter liegenden Wegmarken nicht bloße Abirrungen hiervon darstellen. Die Transformation des Ich verläuft nach einer anderen Logik, bei der die Unterscheidung zwischen innen und außen entscheidend ist.

Das ungestüme Verlangen am Fuß des Berges, das »allein vom Drang beseelt (ist; F.B.), diesen außergewöhnlich hohen Ort zu sehen«<sup>121</sup>, steht noch ganz im Zeichen der Ungewissheit und Neugier. Petrarca gibt in diesem Zusammenhang Auskunft darüber, nach welchen Kriterien er seinen Bruder als Begleiter ausgewählt hat beziehungsweise weshalb andere mögliche Weggefährten für ihn nicht in Frage kamen. Der eine erschien ihm zu langsam, ein anderer zu rasch, ein weiterer zu füllig, wieder ein anderer zu kraftlos usw. Es dominieren praktische Erwägungen, die sich jedoch bei genauerer Betrachtung nicht ausschließlich als mehr oder weniger nützlich für eine erfolgreiche Bergbesteigung erweisen. Damit das Ich den Berg als Erfahrungsraum aufnehmen kann, benötigt Petrarca einen vertrauten Menschen an seiner Seite, der ihm nicht nur zweckdienlich ist, sondern der es ihm ermöglicht, die Landschaftseindrücke innerlich zu verarbeiten. Dass der Bruder diese Unterstützung auf dem Weg tatsächlich vermissen lässt und Francesco sogar enteilt, ändert nichts daran, dass er als enger Wegbegleiter und Vorbild in Erscheinung tritt. Er ist nicht nur behänder und geschickter als Francesco, sondern indem er den geraden Weg zum Gipfel wählt, scheint er zugleich zielstrebig und gefestigter zu sein als der ihm nacheifernde Ich-Erzähler.<sup>122</sup>

Der Aufstieg selber steht für die unvermeidlichen Anstrengungen und Rückschläge bei dem Versuch, den Erfahrungsraum des Ich in Auseinandersetzung mit der anfänglich noch widerständigen Berglandschaft zu erkunden. Für Jacob Burckhardt bezeugt Petrarca »als einer der frühesten

120 Zur Deutung des Höhlengleichnisses als hierarchische Schematisierung körperlicher Erfahrungen im philosophischen Denken Platons, vgl. König 1989, S. 15–16. Zur Bedeutung der Körperlichkeit für Entstehung und Strukturierung sprachlicher Deutungs- und Differenzierungsschemata vgl. Lakoff/Johnson 1980.

121 Vgl. Petrarca 2015, S. 5.

122 Über Gherardo ist bekannt, dass er nach dem Tod seiner Geliebten im Jahr 1343 in ein Kloster eintrat, um sein bewegtes Jugendleben zu beenden. Sollte der Brief tatsächlich erst 1353 abgefasst worden sein, so ließe sich das klösterliche Leben als direkter Weg zu Gott deuten, den Francesco am Mont Ventoux erst noch zu finden hoffte.

völlig modernen Menschen die Bedeutung der Landschaft für die erregbare Seele«. Der Dichter war nicht nur »ein bedeutender Geograph und Kartograph, (...) sondern der Anblick der Natur traf ihn unmittelbar«<sup>123</sup>. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass Petrarca mit seiner Bergbesteigung keine nützlichen Zwecke verfolgt.<sup>124</sup> Umso wichtiger ist daher, wie die gesuchten Naturerfahrungen bei diesem Autor zum Ausdruck individueller Vorstellungen, Strebungen und Sehnsüchte werden, das heißt wie die Welt des Phänomenalen ihre sinnlich-sittlichen Wirkungen entfaltet. Aus heutiger Sicht ist eine ästhetische Perspektive, die das Außen als Resonanzfläche des Innern begreift, nicht unmittelbar verständlich. Naturerscheinungen lassen sich zwar nach wie vor in ihren besonderen Sinnesqualitäten wahrnehmen; allerdings ist dieser Blick häufig bereits an die Frage nach der allgemeinen Bedeutung und Funktion des Wahrgenommenen jenseits individueller Eindrücke und Empfindungen geknüpft.<sup>125</sup> In jedem Fall erscheint es schwierig, nach dem historischen Durchgang durch naturwissenschaftliche und technologische Rationalisierungen noch unbefangen und direkt vom »Zauber der Natur« und ihren »belebenden Eindruck«<sup>126</sup> zu sprechen. Bei Petrarca ist dies anders. Der Außenraum der Natur wirkt bei diesem Autor unmittelbar auf die Innenwelt des Ich und sorgt für entsprechende Affektionen und Resonanzen. Nachdem zu Beginn der Reise noch der Verweis auf die »lieb-kosende Luft«, die »Spannkraft der Seelen« und die »Stärke und Behändigkeit der Körper«<sup>127</sup> die erwartungsfrohe Gemütslage zum Ausdruck brachte, ändert sich dieser Zustand rasch. Der steile Anstieg wird schon bald als »unnütze Strapaze« beschrieben, die Petrarca nicht nur an seine »Trägheit« gemahnt, sondern ihn »vor Widerwillen ganz elend«<sup>128</sup> sein lässt. Er lässt sich abdrängen und sucht den einfachen Weg, »aber durch

123 Vgl. Burckhardt 2009, S. 236. Allerdings verweist der Autor in diesem Zusammenhang mit Recht auf das noch schwache und »wenig entwickelte Vermögen des landschaftlichen Schilderns«, das jedoch nicht »auf einen Mangel an Empfindung« bei Petrarca schließen lasse. Wenn dem Dichter die Worte fehlen, dann nur, »weil der Eindruck allzu gewaltig auf ihn wirkt«. Ebda., S. 237–238.

124 Siehe dazu weiter oben Anm. 78.

125 Dieser Gedanke kann hier nicht weiter vertieft werden. Vgl. ausführlicher dazu Böhme 2014, S. 147–260. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Alexander von Humboldt, der bei Petrarca »allen Ausdruck von Naturgefühl« vermisst, im Rahmen seiner Naturforschungen Maler und Zeichner beauftragt hat, ausgesuchte Gegenden und Gegenstände abzubilden, um den sinnlichen Qualitäten der Einzelercheinungen möglichst gerecht zu werden. Vgl. Humboldt 1847, S. 121.

126 Vgl. Humboldt 1847, S. 59.

127 Vgl. Petrarca 2015, S. 9.

128 Ebda.



den menschlichen Geist wird die Wirklichkeit nicht aufgehoben, und unmöglich gelangt ein Wesen von Fleisch und Blut in die Höhe durch Hinabsteigen«<sup>129</sup>. Petrarca ist offensichtlich nicht »bei sich«. Der Berg erteilt ihm die Lektion, dass man die Steilheit überwinden muss, wenn man ihn besteigen will. Das bloße Wollen genügt freilich nicht, sondern der Körper muss mitgenommen werden, um der »Wirklichkeit« gerecht zu werden und den »ganzen Menschen« hinaufzuführen. Der Berg bleibt dabei unverändert und in all seinen Erscheinungsformen selbständig; er bietet den Anlass zur Selbsterfahrung und Selbstüberschreitung. Die hier noch als widerständig und feindlich wahrgenommene Natur bleibt in ihrer Anordnung unverändert. Der »Geist« kann nur versuchen, die feste Ordnung der Dinge zu erfassen und zu verstehen.

Petrarcas Selbstdeutung seiner misslichen Situation markiert zugleich den Umschlag. Er schwingt sich, wie er anschaulich beschreibt, »auf den Flügeln des Geistes vom Körperlichen zum Unkörperlichen hinüber« und begreift den Berganstieg fortan als Symbol für den Aufstieg zum »seligen Leben«<sup>130</sup>. Dieses »Ziel, auf das hin unsere Pilgerreise ausgerichtet ist«<sup>131</sup>, kann ebenfalls nur durch größte Anstrengungen erreicht werden. Im Sinne dieser Übertragung wird das Bergabenteuer nunmehr zu einer Allegorie des seelischen Begehrens, auf dessen Weg man »von Tugend zu Tugend (...) mit erhabenen Schritten wandeln«<sup>132</sup> muss. Ähnlich wie das Ausweichen vor der Last der körperlichen Strapazen Petrarca auf Irrwege leitet, die vom Gipfel wegführen, verurteilt er nun verallgemeinernd die »irdischen und niedrigsten Genüsse«<sup>133</sup> als Irrtümer auf dem Weg zum seligen Leben. Erst über diese religiös bestimmte Umdeutung, die der Augustinischen sehr ähnlich ist, sofern die persönlichen Laster und Bequemlichkeiten einer starken Selbstkritik unterzogen werden, gelingt es Petrarca, die »schwere Last der Glieder« seines »sterblichen und hinfälligen Körpers«<sup>134</sup> zu überlisten. Er gelangt nunmehr auch körperlich leichter nach oben. Man würde gerne erfahren, wie es Petrarca möglich ist, die moralische Revolte an seine eigene Natur zurückzubinden, indem die geistige Umkehrung (*metanoia*) schließlich auch seinen körperlichen Zustand belebt. Aber hierüber findet sich in dem Brief kein Wort. Sollte es sich bei dieser Beschreibung also nicht nur um eine literarische Figur handeln, sondern die eigene Umlenkung tatsächlich den »ganzen Menschen« betreffen, dann lassen sich die neuen körperlichen Kräfte allein auf das enge Zusammenspiel zwischen

129 Ebda., S. 13.

130 Ebda. sowie weiter oben Anm. 90.

131 Ebda., S. 13–14.

132 Ebda., S. 13. Zur Unterscheidung zwischen Wille und Begehren vgl. ebda., S. 15.

133 Ebda., S. 15.

134 Vgl. Ebda.

unbeugsamen Glaubensgewissheiten, starken Affekten und extremen Strebungen zurückführen. Diese christlich-asketische Haltung erinnert nicht nur an Augustinus, sondern ebenso an den biblischen Täufer Johannes.<sup>135</sup>

Das Erreichen des Gipfels und die sich dort anbietende freie Rund-  
sicht verschlägt, wie angedeutet, Petrarca die Sprache. Während Jakob Burckhardt das Fehlen der Worte darauf zurückführt, dass »der Eindruck allzu gewaltig auf ihn wirkt«<sup>136</sup>, ist nach dem bisher Gesagten zu vermuten, dass die Analogie zwischen dem physischen und dem seelischen Aufstieg nunmehr an ihre »natürliche Grenze« stößt. Würde man nämlich im Sinne von Petrarca den Gipfel nicht nur als physischen Bestimmungsort, sondern auch als symbolisches »Ziel der Pilgerreise« deuten, dann stellt sich sogleich die Frage nach dem Aussehen und der Beschaffenheit dieser heiligen Stätte. Doch hier muss die Allegorie versagen; der »Gipfel des seligen Lebens«<sup>137</sup> bleibt verborgen und unbekannt. So nahe es liegt, den Aufstieg sinnbildlich zu fassen, so aussichtslos ist es, den Sitz Gottes anschaulich zu beschreiben. Petrarca bezieht sich daher auf antike Höhenmythen, um dem Unsagbaren wenigstens einen vagen Ausdruck zu verleihen. Vor dem Hintergrund kultureller Abstände und sakraler Unterschiede erscheinen selbst die himmlischen Gipfel des Athos und des Olympos dem modernen Bergwanderer »weniger sagenhaft, wenn ich schon das, was ich über sie gehört und gelesen, auf einem Berg von geringerem Ruf zu sehen bekomme.«<sup>138</sup>

Da die äußeren Beschreibungen angesichts der unterstellten Analogien und selbstgespannten Erwartungen versagen, schaut Petrarca in die Ferne und orientiert sich dabei zugleich nach innen. Er erinnert sich an seine Heimat und sehnt sich »nach italienischer Luft, die mehr dem Geist als den Augen sich darbot«<sup>139</sup>. Der Fernblick öffnet ihm den Raum der Seele, und er spürt ein »brennendes Verlangen (...) sowohl Freund als auch Vaterland wiederzusehen«<sup>140</sup>. Allerdings tadelt er sich sogleich für seine

135 Der asketisch lebende Johannes der Täufer gilt als früher Meister der Selbststigmatisierung. Er verzichtete auf die zivilisatorischen Errungenschaften und führte ein einsames und entbehrensreiches Leben in der Wüste. Dieses abweichende Verhalten blieb freilich nicht unentdeckt und fand sogar zahlreiche Nachahmer: »Zu den Paradoxien des Wüstenlebens gehört die Öffentlichkeitswirkung: Die Wüstenasketen zogen oft schon nach kurzer, in der Einöde verbrachter Zeit Menschen an, die in ihnen charismatische Lehrer und Propheten sahen.« Keller 2010, S. 195.

136 Siehe dazu weiter oben Anm. 123.

137 Petrarca 2015, S. 15.

138 Ebda., S. 17.

139 Vgl. ebda.

140 Vgl. ebda.

tiefe Sehnsucht<sup>141</sup>, die er zwar anerkennt, jedoch als sentimentale Regung zurückweist. Wichtiger erscheint ihm daher, »von der Betrachtung des Raums hin zu der der Zeit«<sup>142</sup> zu wechseln. Dabei heftet sich der Blick nicht mehr an äußere Landschaften oder einzelne Phänomene, sondern wendet sich nunmehr ganz nach innen. Petrarca erinnert sich an Verfehlungen und die »vergangenen Stürme« seines Lebens, die er mit einem Augustinus-Zitat veranschaulicht, ohne jedoch näher darauf einzugehen: »Ich will mir ins Gedächtnis rufen meine durchlebten Niederträchtigkeiten und die fleischliche Verderbnis meiner Seele, nicht weil ich diese liebte, sondern um dich zu lieben, mein Gott.«<sup>143</sup> Das, was er zu finden hofft, sucht er nun nicht mehr am erblickten Horizont; dieser dient ihm nur mehr als äußerer Anreiz beziehungsweise »Seelenöffner«. Der »wahre Weg« führt ihn stattdessen über die erinnernde Selbstbeobachtung nach innen, wo noch »viele ungelöste und bedrückende Aufgaben«<sup>144</sup> warten. Der Gipfel des »seligen Lebens«, so lässt sich schlussfolgern, ist somit noch nicht erreicht. Die Landschaft des Mont Ventoux wird zum anregenden Erfahrungsraum des suchenden Ich. Petrarca plagen weitere schwere Gedanken, bis er plötzlich seine »Sorgen ums Vergangene« fahren lässt und beschließt, nach vorne zu schauen und sich auch zukünftig, so gut es eben geht, »der Tugend anzunähern«<sup>145</sup>. Der Blick von oben hinab auf die fernen Landschaften gewinnt erneut an Bedeutung und Petrarca findet schon bald wieder Gefallen »an irdischem Geschmack«<sup>146</sup>, bis zu dem Zeitpunkt, als er in dieser gehobenen Stimmung auf die Idee verfällt, das Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus aufzuschlagen.

Beim Vorlesen der zuvor bereits zitierten Stelle<sup>147</sup> schlägt es Petrarca erneut die Sprache. »Ich war betäubt, ich gestehe es«<sup>148</sup>. Er verurteilt sich abermals dafür, sich dem Genuss der Landschaft leichtfertig hingegen zu haben und beteuert fest, »dass nichts bewundernswert ist außer der Seele«<sup>149</sup>. Der moralisch aufgeladene Blick nach innen gelingt demnach erst, wenn alles Äußere als falscher Schein zurückgewiesen wird. Diese Haltung erinnert in auffälliger Weise an die voranstehend so genannten »Stufen der Abstoßung«, die die Kehrseite der »Stufen der Höherentwicklung« bezeichnen, wonach der Körper zu überwinden ist, um zur Seele zu gelangen.<sup>150</sup> Auch bei Petrarca muss der Triumph über die

<sup>141</sup> Zur »unmännlichen Verzärtelung« siehe weiter oben Anm. 97.

<sup>142</sup> Petrarca 2015, S. 19.

<sup>143</sup> Ebda. (im Original hervorgehoben).

<sup>144</sup> Ebda.

<sup>145</sup> Ebda., S. 21.

<sup>146</sup> Ebda., S. 23.

<sup>147</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 102.

<sup>148</sup> Vgl. Petrarca 2015, S. 25 sowie Anm. 105 weiter oben.

<sup>149</sup> Vgl. ebda. sowie Anm. 106 weiter oben.

<sup>150</sup> Siehe zu dieser Kritik am Beispiel von Platon weiter oben in Teil I Anm. 616.

eigene Unvollkommenheit unvollständig bleiben, da sein Körper und die ihn umgebenden Phänomene zwar existent sind, ihre Abstoßung zugleich jedoch als notwendig begriffen wird. Aber im Unterschied zu Platon versucht Petrarca nicht, bereits im Leben dem Tode möglichst nahe zu sein, sondern er beschließt, Wesentliches und Unwesentliches voneinander zu trennen, indem er den Blick ganz nach innen wendet. Die Befreiung des Ich gelingt demnach nicht über die Bewältigung körperlicher Strapazen und äußerer Abenteuer, sondern über die kritische Beobachtung und Prüfung seiner Selbst. Dieser Weg führt einseitig nach innen und unterscheidet sich darin von der – nur scheinbar paradoxalen – Körperbearbeitung im Rahmen der griechischen Polis.<sup>151</sup> Der eigene Körper und die äußere Natur sollen nicht, wie bei Platon, in den Dienst des herrschenden Logos oder politischer Zwecke gestellt werden, sondern das auf sich selbst reflektierende Ich weist alles »Irdische« streng zurück. Doch während bei Platon aufgrund der eindeutigen Vorrangstellung des Logos kaum etwas von der Gewalt nach außen dringt, die notwendig ist, damit die geforderte Mäßigung (*sophrosyne*) und Selbstbeherrschung (*enkrateia*) gelingen kann, finden sich bei Petrarca zahlreiche Hinweise darauf, dass die eigene wie die äußere Natur niemals ganz verstummen, sondern das Ich beständig an die Welt zurückbinden, von der es sich nicht vollständig lösen kann.<sup>152</sup>

Das Ich-Individuum, so lassen sich die voranstehenden Ausführungen zusammenfassen, richtet »die inneren Augen«<sup>153</sup> auf sich selbst und eröffnet dadurch eine »Landkarte seelischer Affektorte«<sup>154</sup>, die in ihrem Ausmaß und ihrer Vielfalt zuvor noch unbekannt war. Petrarca übernimmt dabei die Position eines Grenzgängers, der einerseits stark an mittelalterliche Ordnungs- und Hierarchievorstellungen gebunden ist, andererseits jedoch die folgenschwere Aufwertung des Selbst einleitet, indem er nicht mehr außerhalb sucht, »was drinnen zu finden«<sup>155</sup> ist. Dieses »Drinnen« wird noch als »für sich seiend« vorgestellt – um diesen hegelischen Begriff hier zu gebrauchen –, damit es überhaupt zu Gott gelangen kann. Aber aus den Selbstzweifeln Petrarcas wird ebenso deutlich, dass die angestrebte Identität des Selbst (*secum esse*) ohne äußere Bindungen und Vermittlungen nicht möglich ist, da der Gottesbezug im seelischen Rückverweis nicht aufgeht. Die Natur als Erfahrungsraum des Ich bleibt

151 Siehe dazu weiter oben in Teil I Anm. 618. Wie dort gezeigt, findet sich bei Platon trotz seiner körperfugalen Anthropologie eine durchweg positive Bewertung der gymnastischen Erziehung.

152 Bezeichnend hierfür ist Petrarcas literarisch verarbeitete Liebe zu Laura, »die symbolisch für die Liebe steht, von der immer wieder gesagt wird, dass sie »vom Himmel (herab) steigt«. Vgl. Leinkauf 2017, S. 287.

153 Vgl. Petrarca 2015, S. 25.

154 Leinkauf 2017, S. 296.

155 Petrarca 2015, S. 27.

in all ihren Erscheinungsformen äußerlich und damit unverändert – wobei auffällig ist, dass Petrarcas Blick eine Liebe zum Sehen ohne Bezug auf den Nutzen<sup>156</sup> erkennen lässt. Um eine »Urszene des modernen Subjekts«<sup>157</sup> handelt es sich dabei jedoch nicht, da der ich-zentrierte Blick bei sich verbleibt und noch keine Substantialität besitzt oder Objektivität beansprucht. Der transzendierende Wille richtet sich auf die eigene Seele beziehungsweise einen imaginären Gott, die beide dem Zugriff immer wieder sich entziehen. Die beständig wiederkehrenden Selbstzweifel und Sehnsüchte Petrarcas zeugen eben hiervon und sind damit authentischer Ausdruck dieser selbstgewählten Weltlosigkeit.

## 9. Festivalisierung

Die *Entfesselung des Ich*, so lassen sich die voranstehenden Ausführungen hier aufnehmen, wird bei Petrarca angebahnt und innerhalb religiöser Identitätsvorstellungen entwickelt. Der »Weg nach innen«, der bei diesem Autor feinsinnig erkundet und literarisch ausgearbeitet wird, markiert deutlich die äußeren Grenzen des erstrebten »Bei-sich-Seins« (*secum esse*). Da alle diesseitigen Glücks- und Vollkommenheitsversprechen scheitern, ist der Schlüssel für das Seelenheil nur im Rückbezug auf das Ich auffindbar. Diese Schlussfolgerung stellt Petrarca den falschen Verlockungen und körperlichen Qualen entgegen, die der Bergabenteurer am Mont Ventoux durchleben muss. In diesem Zusammenhang unterscheidet der Autor in seinen Texten bereits zwischen Ich, Selbst und Person, ohne jedoch begriffliche Explikationen vorzunehmen. Dies rührt daher, dass »die philosophischen Worte nicht nur miteinander, sondern auch mit der Sache zusammenhängen«<sup>158</sup>. Bei Petrarca ist die »Sache« noch nicht weiterentwickelt, das heißt Ich, Selbst und Person verdanken ihre gemeinsame Bedeutung dem erstrebten innigen Verhältnis zu Gott. Im Sinne mittelalterlich-religiöser Vorstellungen war der Begriff »Person« allein Gott vorbehalten und wurde auf den Menschen nur angewendet, um eine besondere Beziehung zur überweltlichen Macht anzuzeigen. Daher spricht auch Luther von einer »Person« nur im Zusam-

<sup>156</sup> So lauten die ersten Sätze der *Metaphysik* bei Aristoteles: »Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen.« Aristoteles 1995 b, *Metaphysik*, I. Buch 1. Kap., 980 a. Gleiches gilt laut Joachim Ritter auch für Petrarcas Drang, den Mont Ventoux zu besteigen und mit offenen Sinnen wahrzunehmen. Ritter 1974, S. 174 (Anm. 23).

<sup>157</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung neben anderen Börrchen 2017, S. 553.

<sup>158</sup> Vgl. Adorno 1997, S. 7.

menhang mit geistigen, nicht jedoch weltlichen Würdenträgern.<sup>159</sup> Anteil an der Person Gottes gewann der Mensch gemäß dieser Vorstellung allein im Glauben und in der Hoffnung auf das ewige Leben. Das Petrarca-Ich erweitert diesen Gedanken dadurch, dass der Bezug zum ewigen Leben schon im Diesseits gestaltet werden kann (*ars vitae*), indem der Mensch versucht, möglichst aufgeschlossen und authentisch zu sein. Allerdings überwiegt bei diesem Autor der Gedanke an Gott als dem letzten Grund allen menschlichen Strebens und Wissens, »und dieser letzte Grund zeigt sich im vorletzten des Wissens, dem reflektierenden Ich, als Präsenz der transzendenten göttlichen Einheit im Ich«<sup>160</sup>.

War der Drang nach Wahrhaftigkeit bei Petrarca vor allem religiös bestimmt und dabei auf sich selbst gerichtet, so änderte sich dies im Zuge der Entdeckung des »äußeren Menschen«<sup>161</sup> und der zunehmend einsetzenden Verweltlichung des öffentlichen Lebens. Zum Ersten gehören die zahlreichen Personenbeschreibungen, in denen versucht wird, das Charakteristische eines Menschen oder eines bestimmten Menschentyps zu erfassen. Jakob Burckhardt bezieht sich in diesem Zusammenhang etwa auf Dante und Boccaccio, die in ihren genauen Beobachtungen physiognomische Details kunstvoll beschreiben, »wie ein Maler sie hundert Jahre später würde gemalt haben – denn auch hier geht die Bildung der Kunst lange voran«<sup>162</sup>. Und über mehrere Seiten zitiert derselbe Autor aus einer »höchst merkwürdigen Schrift über weibliche Schönheit«<sup>163</sup>, die das Ziel verfolgt, »von einzelnen schönen Teilen zu einer höchsten Schönheit«<sup>164</sup> zu gelangen. Bedenkt man, dass die Physiognomik seit jeher versucht hat, aus körperlichen Anzeichen auf das Innere eines Menschen zu schließen, das wahlweise als Seele, als Charakter, als Gemütszustand oder als geistige Konstitution gefasst wurde, so mag dies als

159 Vgl. Nass 1964, S. 13.

160 So Leinkauf 2017, S. 304.

161 Diesen Begriff verwendet Burckhardt 2009, S. 275.

162 Ebda., S. 276.

163 Vgl. ebda., S. 277–280. Burckhardt bezieht sich dort auf das »Werkchen« von Firenzuola aus dem 16. Jahrhundert.

164 Burckhardt 2009, S. 277. Firenzuola entwickelt in diesem Zusammenhang sehr genaue Vorstellungen darüber, was als schön gelten kann: »Die Schläfen sind weiß und flach und nicht zu schmal am schönsten. Die Nase, welche wesentlich den Wert des Profils bestimmt, muss nach oben sehr sanft und gleichmäßig abnehmen; wo der Knorpel aufhört, darf eine kleine Erhöhung sein, doch nicht, dass daraus eine Adlernase würde, die an Frauen nicht gefällt; der untere Teil muss sanfter gefärbt sein als die Ohren, nur nicht erfroren weiß, die mittlere Wand der Lippe leise gerötet. (...) Ebda., S. 278. Auch wenn Wertungen dieser Art uns heute fragwürdig erscheinen, sind ihre Auswirkungen vor allem auf die bildenden Künste nicht zu unterschätzen.

Indiz dafür gewertet werden, dass aufgrund der Vielzahl entsprechender Abhandlungen bis weit ins 16. Jahrhundert hinein eine Verlagerung des Interesses vom inneren zum äußeren Menschen stattfand.<sup>165</sup> Wo es Petrarca angesichts der freien Rundschau auf dem Gipfel des Mont Ventoux »einem Betäubten gleich«<sup>166</sup> die Sprache verschlügt, versuchen bereits wenige Jahrzehnte später unterschiedliche Autoren den Geheimnissen der Seele durch eine spezielle Ästhetik äußerer Erscheinungen auf die Spur zu kommen. Stellvertretend für diese Bemühungen sei hier nochmals auf Firenzuola verwiesen, der laut Burckhardt das Lachen »recht hübsch als ein Erglänzen der Seele«<sup>167</sup> beschreibt. Ergänzt wird dieses neu erwachte Interesse an äußeren Gestalten sowie hierauf bezogenen Gestaltungsgrundsätzen durch auffällige Parallelen in anderen Lebensbereichen, die ebenfalls in der sinnlichen Konkretisierung ihren Ausgang nehmen, um daraus Bedeutungen zu gewinnen. Hierzu gehören etwa die bereits erwähnten Verbindungen zwischen Kunst und Wissenschaft<sup>168</sup>, Auffassungen zur Regierung und zum Kriegshandwerk, neue Baukünste und Architekturen, aber auch alltägliche Erscheinungsformen, wie das Interesse an Reisen, an landschaftlicher Schönheit, an Sitten und Gebräuchen fremder Völker, an Biographien historischer Gestalten etc. Auf ganz unterschiedlichen Gebieten, so hat es den Anschein, gewinnen äußere Formen und Gestaltungen an Bedeutung, deren Geltung zuvor noch im seelischen und geistigen Vermögen begründet schien. Nachdem der »innere Mensch« mit Petrarca seine Grenzen erkundet hatte, konnte die Entdeckung des »äußeren Menschen« voranschreiten.

Auffällig ist, dass trotz der Antikenpassion der Renaissance-Humanisten die Olympischen Spiele und römischen Wettkämpfe kein Vorbild für die Entwicklung körperlicher Übungen boten. Zwar wurden im Rahmen der Fürstenerziehung neben den geistigen Disziplinen auch Ballspiele, Schwimmen, Fechten, Reiten, Bogenschießen und anderes unterrichtet.<sup>169</sup> Und auch in den so genannten Lateinschulen, die zunächst den Klöstern und später den Städten angeschlossen waren, gehörten seit dem 16. Jahrhundert regelmäßige »Übungen zur Kräftigung des Körpers« zum Lehrplan.<sup>170</sup> Von einer »Wiedererweckung der Olympischen

165 Beispiele zur Herkunft und Wirkungsgeschichte der Physiognomik finden sich bei Böhme 2014, S. 171–222.

166 Siehe dazu weiter oben Anm. 94.

167 Vgl. Burckhardt 2009, S. 280.

168 Siehe dazu weiter oben Anm. 50.

169 Die erste Humanistenschule wurde 1423 in Mantua eingerichtet. Sie galt als »Idealschule der Renaissance« und war zugleich Vorbild für vergleichbare Erziehungsanstalten in einigen italienischen Fürstentümern und Stadtrepubliken. Vgl. dazu McClelland 1984, S. 85–110.

170 Dies galt auch für reformatorisch geprägte Schulen nördlich der Alpen, die höfischen Traditionen und Erziehungsformen eher ablehnend

Spiele« konnte jedoch – bis auf wenige Ausnahmen<sup>171</sup> – nicht die Rede sein. Dies überrascht, da das Wissen um die Existenz und Bedeutung Olympias weit verbreitet war. Die Beschreibungen der olympischen Stätten durch Strabon und Pausanias sowie die Olympischen Oden Pindars lagen vor und waren bereits in verschiedene Sprachen übersetzt worden. Antike Schilderungen über die Olympischen Spiele wurden durch den Humanisten Wilhelm Xylander aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen und über die Druckereien in Straßburg, Leiden und Basel verbreitet.<sup>172</sup> Doch trotz dieser zahlreichen Vorarbeiten und Übersetzungen spielte Olympia für die Herausbildung einer an die Antike angelehnten Körperkultur keine nennenswerte Rolle.

Im Rahmen der pädagogisch ausgerichteten Körperübungen orientierte man sich eher an den ritterlichen Exerzitien, die für die Ausbildung der Söhne des Adels als unabdingbar galten und eine vor allem an standesbezogenen und nützlichen Fertigkeiten orientierte Ausbildung gewährleisteten. Tanzen, Lautenspiel, Fechten, Reiten oder Ringrennen waren für die jungen Adligen ebenso wichtig wie Kenntnisse im Befestigungsbau oder in der Kriegsführung. Inhalte dieser Art wurden an den Universitäten nicht vermittelt, weshalb aus aristokratischer Sicht die Ritterakademien gegenüber den antiken Vorbildern als das geeignetere Modell erschienen. Allein die Verwendung der Begriffe Gymnasium und Lyzeum für die auf einen geistlichen Beruf oder ein Studium vorbereitenden Schulen erinnerten an antike Erziehungsvorstellungen, wonach die gymnastische Ausbildung im Zentrum stand und eine Angelegenheit »aller Bürger«<sup>173</sup> war. Doch weder

gegenüberstanden. Luther und Zwingli hatten gegen »kurzweilige Übungen« – wie Ritterspiele, Fechten und Ringen – nichts einzuwenden. Sie sprachen sich nur gegen »gefährliche Übungen« und das Glückspiel aus. Vgl. dazu Behringer 2012, S. 142–146.

<sup>171</sup> Zu diesen Ausnahmen gehört etwa die Gründung der *Academia Olimpica* im Jahr 1555 in der Stadtrepublik Vicenza. Das Wappen der Akademie zierte ein Stadion und die Gründer – Edelleute, Künstler und Bürger Vicenzas –, zeigten sich begeistert von den antiken Olympischen Spielen. Allerdings überwogen die künstlerischen Interessen. Man beschloss, ein antikes Theater (*teatro olimpico*) zu errichten, in dem man die griechischen Tragödien wiederaufführen wollte. Die gymnischen und hippischen Wettbewerbe spielten hierbei keine Rolle. 1580 begann der größte Architekt jener Zeit, Andrea Palladio, mit dem Bau, der 1585 eingeweiht wurde und bis heute als Schauspielstätte genutzt wird.

<sup>172</sup> Weitere Beispiele finden sich bei Behringer 2012, S. 158–162.

<sup>173</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 436 in Teil I. Das griechisch-aristokratische Ideal der *kalokagathia* band – wie gesehen – moralische Eigenschaften an körperliche Schönheit und Erotik. Die zuvor beschriebenen physiognomischen Ansätze weisen in eine ähnliche Richtung, ohne jedoch einen entsprechenden Übungskanon mit zu berücksichtigen. Erst in der höfischen



folgten die humanistischen Schulkonzepte den antiken Vorbildern öffentlicher Nacktheit (*gymnoi*) und unbeschwerter Muße (*scholē*) noch bewunderten sie das ambivalente Spiel des sexuellen Begehrens (*aphrodisia*).<sup>174</sup> Während im antiken *gymnasion* der Junge lernte, »wie er seinen Körper zu gebrauchen hatte, damit er auf ehrenvolle Weise selbst begehren und begehrt werden konnte«<sup>175</sup>, wurden an den humanistischen Schulen der Renaissance Pferde geritten, Steine gestoßen, Stangen geworfen und Bälle gespielt, um die Körper »behände zu halten«<sup>176</sup>.

Außerhalb der Höfe, Schulen und Ritterakademien gab es ebenfalls Vergnügungen und Feste, bei denen körperliche Übungen und Wettkämpfe eine wichtige Rolle spielten. Vorläufer hierfür waren die mittelalterlichen Turniere, die das ritterliche Leben repräsentierten sowie die Volksfeste mit ihren ländlich-bäuerlichen Traditionen. Ähnlich wie das Turnier nicht nur der Kriegsvorbereitung diente, sondern Edelleuten und Rittern die Möglichkeit bot, die eigene Überlegenheit, Geschicklichkeit und Gesinnung einem größeren Publikum zu präsentieren, dienten die Feste und Feiern auf dem Land nicht nur dem sozialen Zusammenhalt und Zeitvertreib, sondern ebenso der Verhöhnung der »edlen Leute« durch das »Bloßstellen bäuerlicher Rohheit.«<sup>177</sup> Körperliche Übungen, wie das Fechten mit Rapiere oder langen Holzstangen, das Tragen und Werfen von Gewichten, der Weitsprung sowie Schnell- und Dauerlauf, waren Ausdruck der Vitalität des einfachen Volkes, die nicht selten in Prügeleien und Obszönitäten ihren festlichen Ausgang fanden. Auch wenn demgegenüber bei den mittelalterlichen Turnieren auf gehobene Formen des Umgangs Wert gelegt wurde, handelte es sich hierbei dennoch um gewalttätige Vorführungen körperlicher Kraft, die dem »Hochmut« und »Ehrgefühl«<sup>178</sup> der gerüsteten Krieger eine Bühne boten.

Am Beispiel des *calcio fiorentino* soll nunmehr aufgezeigt werden, auf welchen Bühnen der Renaissancemensch soziale Aufmerksamkeit und Bestätigung suchte, nachdem Petrarca reflektiertes Ich-Verständnis das

Ausbildung wurde der Körper zum ausdrücklichen Angriffspunkt einer standesgemäßen Erziehung. Dies wird in den nachfolgenden Ausführungen noch näher erläutert werden.

<sup>174</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 434 in Teil I.

<sup>175</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 441 in Teil I.

<sup>176</sup> So der Florentiner Chronist Vespasiano da Bisticci im Jahr 1425 über den Unterricht im so genannten Haus des Spiels (*casa giocosa*) des ersten Gymnasiums in Mantua; zitiert nach Behringer 2012, S. 139.

<sup>177</sup> Vgl. O. Borst 1983, S. 300.

<sup>178</sup> »Während in den mittleren und unteren Gesellschaftsschichten (...) der Vorteil die wesentliche Triebfeder bildet, ist der Hochmut die große Bewegkraft der Aristokratie«. Huizinga 2006, S. 88. Ruhmsucht und Ehrgeiz sind laut Jacob Burckhardt ebenso charakteristische Eigenschaften des »Renaissancemenschen«. Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 115–123.

Fundament zur *Entfesselung der Individualität* zwar legen, nicht jedoch »welthaft«<sup>179</sup> öffnen konnte. Da bei dem historischen Festereignis in Florenz über mehrere Jahrhunderte ein Spiel zur Aufführung gebracht wurde, das im Zuge seiner Entwicklung republikanische ebenso wie höfische Formen hervorbrachte, die an mittelalterliche Volksfeste und Turniere zwar erinnerten, ohne jedoch deren Bedeutung einfach fortzuschreiben, bietet es sich an, den Florentiner Fußball als symbolträchtiges Darstellungsmedium für den »äußeren Menschen« in den Blick zu nehmen. Erst nachdem die *Entfesselung des Individuums* durch den ich-zentrierten Blick des Bergbesteigers Petrarca angeregt worden war, bot die öffentliche Aufführung von Spielen wie dem *calcio* die Möglichkeit, den inneren Raum der Seele nach außen zu kehren und öffentlich aufzuführen. Dabei wird sich zeigen, dass die Übersetzung von »innen« nach »außen« – um in diesem Bild zu bleiben –, die reflektorische Selbsterfahrung (*experientia in se*) in eine praktische Welterfahrung (*experientia mundi*) überführte, bei der das Ich als Teil der sozialen Wirklichkeit zunehmend körperlich in Erscheinung trat.

Spiele, vor allem mit Bällen oder Kugeln, waren in der Renaissance überaus populär. Hierzu zählen etwa die ab dem 16. Jahrhundert verbreiteten Ballhausspiele, für die in vielen europäischen Städten eigene Anlagen errichtet wurden.<sup>180</sup> In Italien gab es neben den typischen Ballhausaktivitäten – Rückschlagspiele mit und ohne Schläger – außerdem das an Faustball erinnernde Pallone (Ballonspiel), das vorwiegend in den Straßen der Städte gespielt wurde und vermutlich bereits zahlreiche Zuschauer anzog.<sup>181</sup> Sehr viel aufschlussreicher ist die Quellenlage bezüglich des so genannten Fußballspiels (*giuoco del calcio*), das allerdings mit dem heute so bezeichneten Sportspiel nicht zu verwechseln ist, da nur »für den Anstoß der Stoß mit dem Fuß obligatorisch war«<sup>182</sup>. Auffällig

179 Auch wenn bei Petrarca in den landschaftlichen Betrachtungen deutliche Spuren seiner Weltoffenheit erkennbar sind, bleiben die Erfahrungen des Ich bei diesem Autor bestimmt von einer »christlich inspirierten Weltverachtung«. Vgl. dazu Leinkauf 2017, S. 255.

180 Ballhäuser zählten zu beliebten Treffpunkten der adligen und bürgerlichen Oberschichten. »Frankreich war bei dieser Entwicklung führend. Hier vollzog sich offenbar ein allmählicher Übergang von älteren volkstümlichen Spielen zum typischen *jeu de paume* der Exerzitienepoche.« Eichberg 1978, S. 98.

181 So berichtet Goethe anlässlich einer Reisebucheintragung vom 16. September 1786 von einem Ballonspiel, bei dem »vier- bis fünftausend Zuschauer« anwesend gewesen sein sollen. Vgl. Goethe 1983, S. 710. Ob auch in früherer Zeit ähnlich große Zuschauerzahlen erreicht wurden, ist nicht bekannt. Überliefert sind jedoch Klagen über »das exzessive Ballspielen in den Straßen der italienischen Städte«. Vgl. dazu Behringer 2012, S. 139.

182 Vgl. Eichberg 1978, S. 90. »In den älteren Volksballspielen waren häufig die heute gesonderten Übungsarten – Fußball, Handball, Hockey, Ringen,

ist, dass trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen Spielpraktiken – zu ergänzen wären die zahlreichen Spiele mit kleinen Bällen<sup>183</sup> – das Moment des körperlichen Kampfes und der direkten Gewaltausübung zugunsten stärker spielerisch geprägter Formen zurückgenommen wurde. Das heißt nicht, wie noch gezeigt wird, dass physische Gewalt und Aggressionen aus dem *calcio* verbannt gewesen wären; davon kann keine Rede sein. Allerdings ist zu beobachten, dass spieltypische Elemente insbesondere des Kalküls und der Geschicklichkeit an Bedeutung gewannen, weshalb die einfache und rohe Kraftentfaltung im gleichen Zug an Bedeutung verlor. Dies ist ein wichtiges Merkmal, das zugleich eine Neuerung gegenüber bereits geregelten Formen des Kampfes, wie dem mittelalterlichen Turnier, darstellt. Da spielerische Elemente im Turnierwesen kaum ausgebildet waren und die »Vorführung brutaler Kraft«<sup>184</sup> dominierte, markieren die Ballspiele zur Zeit der italienischen Renaissance einen auffälligen Einschnitt.<sup>185</sup>

Folgt man dem Kunsthistoriker Horst Bredekamp, so bezieht sich das erste überlieferte Dokument des *calcio* auf ein Gedicht, »das zu den schönsten Elogen auf den Ballsport überhaupt gehört«<sup>186</sup>. In den von einem Anonymus verfassten Zeilen wird ein Traum beschrieben, in dem sich spielerische und erotische Momente subtil ergänzen, wodurch – nach Meinung des Interpreten – zugleich eine Stimmung wiedergegeben wird, »die über Generationen erhalten blieb«<sup>187</sup>. Dieses Gedicht entstand

Boxen und andere – noch nicht getrennt, so dass bereits die Bezeichnung ›Fußball‹ für diese vielseitigen Ballspielarten irreführend sein kann.« Ebda., S. 88. Gegen die Annahme, dass der moderne Fußball vom italienischen *calcio* abstamme, argumentieren auch andere Autoren, wie beispielsweise Lanfranchi 1997, S. 41–42.

183 Vgl. dazu die Beschreibungen bei Behringer 2012, S. 142.

184 Ebda., S. 137.

185 Dies gilt nicht für sämtliche Ballspiele, die spätestens seit dem 14. Jahrhundert vor allem in England, Wales und Schottland nachweisbar sind. So verweisen Norbert Elias und Eric Dunning auf ein »Ballspiel namens ›Fußball‹«, das aus heutiger Sicht brutal erscheint und als Mittel der Konfliktaustragung beziehungsweise als »Form institutionalisierter Gewalt« zu verstehen ist. Elias 2003 b, S. 316 und S. 322. Noch frühere Quellenangaben aus dem 12. Jahrhundert finden sich bei Magoun 1938, S. 3. Hinweis darauf, dass die »Zivilisierung des Fußballs« nicht eindimensional verlief, sondern Brüche und Diskontinuitäten aufweist, finden sich bei Eicherg 1978, S. 88–98.

186 Bredekamp 2006, S. 36. Ein Vorzug der Studie besteht darin, dass der Verfasser zahlreiche Originalquellen verarbeitet hat, die bisher kaum Eingang in die Forschung gefunden haben. Hinzuweisen ist auf die sich im Anhang befindliche umfangreiche »Chronologie der Berichte, Reportagen, literarischen Zeugnisse und Illustrationen des Calcio fiorentino«. Vgl. ebda., S. 186–212.

187 Ebda., S. 42.

vermutlich zwischen 1460 und 1470. Florenz konnte zu dieser Zeit bereits auf eine einhundertfünfzigjährige Tradition als eine der bedeutendsten Städte des Kontinents zurückblicken. Vor allem in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts erlebte der Stadtstaat einen politischen und kulturellen Aufschwung, nachdem eine erste bürgerliche Verfassung sowie eine Regierungsgewalt ohne Adelsbeteiligung schon im 13. Jahrhundert durchgesetzt werden konnte. Trotz Pest, die Florenz 1348 erreichte, zahlreichen Kriegen sowie wirtschaftlichen Einbußen gelang es den handelnden Akteuren, die vor allem reichen Kaufmanns- und Bankiersfamilien entstammten, die Vorrangstellung der Stadt gegenüber konkurrierenden Feudalherren und Kommunen zu sichern. In keiner anderen toskanischen Stadt erreichte das Bürgertum einen so großen Einfluss wie in Florenz. Die noch junge Patrizierfamilie der Medici, deren Mitglieder als Wollhändler und Finanziers des Papstes Geld und Einfluss gewonnen hatten, nutzte ihren Vorteil und bestimmte erstmals ab 1434 die Geschichte der Stadt – zunächst noch im Hintergrund als graue Eminenzen im Stadtrat, ab 1569 jedoch als Großherzöge der gesamten Toskana. Mit ihrem Auftreten nur wenige Jahrzehnte vor dem Entstehen des *calcio*-Gedichts war nicht abzusehen, dass die Macht der Medici für mehr als dreihundert Jahre weit über die Grenzen ihrer Heimatstadt hinaus bestimmend sein sollte.

Auch wenn die gesellschaftlichen Umstände in Florenz sehr detailliert überliefert sind – außer den Abhandlungen von Historikern und politischen Philosophen, wie vor allem Machiavelli, der die Geschichte von Florenz bis 1492 beschrieben hat, sind zahlreiche Statistiken überliefert, die ein recht genaues Bild über die Lebensbedingungen in der Stadt vermitteln –, wäre es falsch, würde man die republikanische Periode als statisch auffassen und die »Sache des Volkes« (*res publica*) mit heutigen Demokratie- und Rechtsstaatsauffassungen gleichsetzen. Mit Blick auf zeitgeschichtliche Stadtchroniken weist Jacob Burckhardt darauf hin, dass Florenz als »Stadt der beständigen Bewegung«<sup>188</sup> immer schon durch gegenläufige Bestrebungen gekennzeichnet war, die sich nur schwer unter einer gemeinsamen Überschrift zusammenfassen lassen: »Adelsherrschaft, Tyrannis, Kämpfe des Mittelstandes mit dem Proletariat, volle, halbe und Scheindemokratie, Primat eines Hauses, Theokratie (mit Savonarola)«<sup>189</sup> – in der Stadtrepublik Florenz konkurrierten immer schon unterschiedliche Interessenlagen und Politikverständnisse. Für den hier behandelten Zeitraum im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts ist davon auszugehen, dass die allgemeine Skepsis gegenüber geistlichen

188 Vgl. Burckhardt 2009, S. 52.

189 Ebda., S. 68. Die Republik existierte bis zur Gründung des Herzogtums Toscana im Jahr 1536; mit der symbolischen Aufwertung zum Großherzogtum im Jahr 1569 wurde die Republik schließlich auch *de jure* abgeschafft.

oder weltlichen Autoritäten in Florenz stark ausgeprägt war und das Volk (*popolo*) sich als politischer Souverän begriff. Allerdings wurden die politische Freiheit und Rechtsgleichheit, auf denen der Stolz der Florentiner beruhte, beständig durch einzelne wohlhabende Familienverbände (*gentes*) bedroht, die das Modell der adligen Geschlechterverbände (*consorteria*) übernahmen und auf ihr Klientelwesen übertrugen. Um dieses Klientelwesen zu festigen beziehungsweise ausweiten zu können, veranstalteten die »Familien der Besten« (*optimaten*) private und öffentliche Feste. Dort konnten sich die »republikanischen Aristokraten« im Kreise ihrer Mitbürger zeigen, und bei diesen Anlässen wurden häufig neue Bündnisse zwischen einflussreichen *gentes* geknüpft. Je opulenter und spektakulärer die öffentlichen Feiern ausfielen, desto größer war in aller Regel der allgemeine Zuspruch durch die Festteilnehmer. Wie groß das allgemeine Interesse an öffentlichen Feiern war, lässt sich auch daran ablesen, dass die Häuser der wohlhabenden Familien nicht mehr, wie noch zuvor als festungsartige *palazzi* mit hohen Türmen als weithin sichtbare Symbole für die jeweiligen Adelsgeschlechter errichtet wurden, sondern sich nach außen öffneten, indem durch Loggien neue Bereiche zwischen dem öffentlichen und privaten Raum eingerichtet wurden. Straßen und Plätze konnten auf diese Weise in die Festlichkeiten integriert werden, und die Nachbarschaft eines Viertels wurde bereits architektonisch mit einbezogen. Neben den Kontakten der einflussreichen Familien untereinander, entstanden auf diese Weise lokale Interessenverbünde, die bei unterschiedlichen Anlässen nützlich werden konnten. Denn wer in einem Stadtviertel Einfluss hatte, der bestimmte auch darüber mit, wer in der Stadt beziehungsweise in der zwanzigköpfigen Stadtregierung (*signoria*) das Sagen hatte.<sup>190</sup>

Im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts zählte der *calcio* bereits zu den bedeutendsten Festereignissen in Florenz. Die aus dem Jahrhundert zuvor überlieferten Volksfeste – Turniere, Palio-Spiele, Prozessionen, Straßentheater –, die an religiösen oder weltlichen Festtagen ausgerichtet wurden, waren vor allem eine Machtdemonstration der Florentiner Bürgerschaft. Der *calcio* schrieb diese Tradition fort und entwickelte sich zu einem »die sozialen Grenzen überspringenden Spektakel«<sup>191</sup>. Auch wenn, wie gesehen, von einer »Verschmelzung der Stände«<sup>192</sup> nicht auszugehen ist, da die Unterschiede zwischen dem Adel und Bürgertum bestehen blieben, bot das Fußballspiel eine gute Gelegenheit, das konfliktreiche

190 Zur Bedeutung einzelner Stadtviertel (*contrade*) für das kollektive Selbstverständnis einer Stadt (*commune*), verdeutlicht am Beispiel des Pferderennens (*palio*) von Siena im 17. Jahrhundert, vgl. Handelman 1984.

191 Bredekamp 2006, S. 44.

192 So die Einschätzung von Jacob Burckhardt über die »Ausgleichung der Stände« im Festwesen der Renaissance. Siehe kritisch dazu weiter oben Anm. 34.

Zusammenleben in der Stadt gemeinschaftsstärkend zu beeinflussen. Die Hauptspielorte des *calcio*, also die Plätze von Santa Croce und Santo Spirito, wurden für kurze Zeit zu symbolischen Zentren der Stadt, die im Alltag nicht immer als einheitlich wahrgenommen wurde. Schließlich setzte sich Florenz, wie andere Städte auch, aus unterschiedlichen sozialen Verbindungen und materiellen Anordnungen zusammen. Die religiösen Einrichtungen, die wirtschaftliche Infrastruktur, die Parteien und Zünfte, die Stände und Familienclans und nicht zuletzt die Stadtteile selber standen im Wettbewerb miteinander. Diese Konkurrenzverhältnisse wiesen zudem über die Stadtgrenzen hinaus, sofern Verbindungen mit anderen Machthabern, Städten und Handelshäusern geknüpft wurden, um die jeweils eigene Position zu sichern und zu erweitern. Die Stadt war somit durchzogen von einem imaginären Beziehungsgeflecht gegensätzlicher Abhängigkeiten und Interessen, die zumindest für die Dauer der Festlichkeiten in einen spielerischen Rahmen überführt werden konnten.

Beim *calcio*, der seine Hauptsaison zur Zeit des Karnevals hatte, wurden die Spielorte gleichsam zum sinnbildlichen Zentrum der Stadt, neben den geistlichen und weltlichen Mittelpunkten des Rathauses (*Palazzo della Signoria*) und der Kathedrale (*Santa Maria del Fiore*), die zwar dauerhaft angelegt und entsprechend baulich ausgestaltet waren, aber weniger gegenwärtige Begeisterung hervorriefen als dies eine Partie Fußball (*palla al pie*) zwischen zwei Stadtteilmannschaften oder zwischen den Mitgliedern verschiedener Zünfte vermochte. Während des Spiels, das von zahlreichen Zuschauern begleitet wurde, wurden die bestehenden Gegensätze in der Stadt nicht etwa aufgelöst, sondern rituell umgedeutet und radikal vereinfacht. Dies zeigte sich etwa darin, dass komplexe Alltagsgewohnheiten vorübergehend suspendiert wurden und sich anschließend neu bewähren mussten, etwa wenn Konflikte über das Spiel selbst hinausgetragen wurden. Der vergleichsweise rohe *calcio* war nicht geeignet anzunehmen, »ein Zeitalter der Gleichheit«<sup>193</sup> sei angebrochen, nur weil im Spiel konventionelle Umgangsformen ignoriert, Standesunterschiede ausgesetzt und soziale Schranken vernachlässigt wurden.<sup>194</sup> Vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass die sich schwunghaft entwickelnden Konkurrenzbedingungen in Florenz zur Zeit der Republik in eine spielerische Ausdrucksform übersetzt wurden, die es den hieran Beteiligten ermöglichte, sich selbst gleichsam doppelt, in Spiel und Wirklichkeit, wiederzuerkennen. Anstatt also Wirklichkeit und Spiel voneinander zu trennen, erscheint es sinnvoller, beide in ihrer

193 Vgl. dazu Burckhardt 2009, S. 288.

194 Es ist anzunehmen, dass zur Zeit der Republik in Florenz Angehörige der Patrizier sowie der niederen Schichten in einer Mannschaft spielten, auch wenn hierfür eindeutige Nachweise fehlen. Vgl. dazu Bredekamp 2006, S. 44.

Komplementarität zu begreifen. Sowohl Spieler als auch Zuschauer eiferten mit ihrer Mannschaft, wie sie auch sonst für ihre Zunft, ihren Stadtteil oder ihren Clan eintraten. Das sie verbindende gemeinsame Interesse wurde durch den Stadtstaat repräsentiert, der die regelmäßige Ausrichtung der Festspiele garantierte. Der republikanische *calcio* diente damit vor allem der Stadt Florenz.

Doch wie wurde dieses Spiel tatsächlich ausgetragen und festlich in Szene gesetzt? Die erste umfassende Darlegung des Spielablaufs, der Funktionen der einzelnen Spieler, der zeremoniellen Einbettung des Spiels sowie der physischen und charakterlichen Auswirkungen des Spielgeschehens auf die Akteure und Zuschauer stammt aus dem Jahr 1580.<sup>195</sup> In seinem Traktat über den Fußball hebt die »zentrale Figur des Florentiner Calcio«<sup>196</sup>, Giovanni de Bardi, die enge Beziehung des Spiels zum höfischen Leben hervor. Dies verwundert nicht, da nach Beendigung der Republik der Spielerkreis auf Mitglieder des Adels eingeschränkt war. Doch auch für die Zeit vor dem Patriziat gab es vereinzelt Hinweise auf Regeln und Spielorte, die geeignet sind, das Spiel besser zu verstehen. Vervollständigt und gleichsam zum Leben erweckt wird das Bild des Spiels jedoch erst durch die zahlreichen Vermerke, Gedichte, Lieder, Skulpturen, Kupferstiche, Radierungen und ähnliche Quellendokumente, die es ermöglichen, den *calcio* als zentralen Bestandteil großer Festinszenierungen zu begreifen.<sup>197</sup>

Hält man sich zunächst an die nüchternen Rahmenbedingungen, so dauerte das Spiel etwa eine Stunde. Bei Bardi findet sich der folgende Hinweis auf den Spielablauf sowie auf das von den Spielern beider Mannschaften angestrebte Ziel:

»Der Calcio ist ein öffentliches Spiel zweier zu Fuß agierender und unbewaffneter Mannschaften von Jugendlichen, die auf angenehme Weise um der Ehre willen wetteifern, einen aufgepumpten Ball über den gegenüberliegenden Endpunkt hinauszubringen.«<sup>198</sup>

Hervorgehoben wird also der friedliche Wettkampfcharakter, vermutlich um den *calcio* von volkstümlichen Fußballspielen abzugrenzen, die vor allem in England nicht selten in wilde Raufereien ausarteten, bei denen

<sup>195</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 16–23 und S. 91–93.

<sup>196</sup> Vgl. ebda., S. 89.

<sup>197</sup> Eben darin liegt der besondere Wert der Arbeit des Kunsthistorikers Bredekamp, der diese Quellen mit feinem Gespür zusammengetragen und sachkundig untersucht hat. Es ist übrigens ebenso bezeichnend wie überraschend, dass in einer wichtigen Studie über die *Feste der Renaissance* der *calcio* nur am Rande erwähnt wird. Vgl. dazu Strong 1991, S. 239. Dies zeigt, wie wichtig die Aufarbeitung dieses Themas nicht nur für die Renaissance-Forschung ist.

<sup>198</sup> Bardi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 17.

auch Waffen zum Einsatz kommen konnten.<sup>199</sup> Der Ball, der vermutlich etwas kleiner als die heutigen Fußbälle war, sollte über die jeweils gegenüberliegende Grundlinie befördert werden. Tore gab es also noch nicht. Zwar war es möglich, den Ball mit der Hand nach vorne zu werfen, jedoch galt dies als ungeschickt und die auf diese Weise agierenden Spieler wurden als schwächlich verunglimpft.<sup>200</sup> Allein die Behandlung des Balles mit den Füßen, die sehr viel schwieriger zu erlernen ist als der kontrollierte Umgang mit den Händen, galt als ehrenhaft und verschaffte den Spielern Respekt. Je größer die für das Spiel erforderliche Geschicklichkeit ausfiel, desto größer war auch die zu erringende Anerkennung. Nimmt man hinzu, dass ein bewegter Ball, zumal auf unebenem Untergrund, aufgrund seiner Rundheit und Elastizität nur schwer unter Kontrolle zu bringen war, dann wird verständlich, dass Fuß und Ball diesem Spiel seinen Namen gaben.

Die beiden Mannschaften setzten sich aus jeweils 27 Spielern zusammen. Die geometrische Grundaufstellung der sich gegenüberstehenden Mannschaften war offensiv ausgerichtet. Ganz vorne, in der Nähe der Mittellinie, befanden sich fünfzehn Angreifer (*antiguardia*), die in drei auf einer Linie angeordneten Gruppen zu je fünf Spielern aufgereiht waren. Dahinter befanden sich auf einer zweiten Linie fünf Einzelspieler, die als so genannte Zerstörer (*sconciatori*) den gegnerischen Angriff abfangen sollten. Auf einer dritten Linie dahinter waren vier Läufer (*datori innanzi*) positioniert, die das eigene Angriffsspiel aufbauen sollten, das von den drei hinter ihnen auf einer Linie angeordneten Verteidigern (*datori addietro*) im Falle einer gelungenen Abwehraktion eingeleitet werden konnte. Diese letzte Verteidigungslinie war somit die letzte Bastion vor der eigenen Grundlinie (*linea di fondo*), die es »auf Leben und Tod« zu schützen galt.<sup>201</sup>

Es ist kein Zufall, dass bereits die einfache Beschreibung der Grundaufstellung sich kriegereischer Assoziationen und Begriffe bedient. In einer historischen Dokumentation aus dem Jahr 1688 vergleicht der Verfasser, Pietro Bini, die Spieleraufstellung beim *calcio* sogar ausdrücklich

199 Vgl. dazu die Beispiele bei Elias 2003 b, S. 326–327. An anderer Stelle heißt es: »Die örtlichen Gewohnheiten bestimmten die Spielweise, nicht das Regelwerk eines nationalen Verbandes. Das Spielgeschehen folgte weit weniger als heute bestimmten Regeln. Die wenigen durch Brauch und Sitte vorgegebenen Verbote schränkten eine körperbetonte, ja gewalttätige Spielweise kaum ein.« Ebda., S. 328 sowie die entsprechenden Spielbeschreibungen bei Magoun 1938, S. 14–15 und Walvin 1994, S. 11–31.

200 So in einem Lied von Battista dell’Ottonaio aus dem Jahr 1526, zit. nach Bredekamp 2006, S. 17. Gut fünfzig Jahre später, in dem schon erwähnten *calcio*-Traktat von Bardi, ist das Tragen des Balles mit geöffneter Hand bereits verboten und nur der Stoß mit geschlossener Faust erlaubt. Vgl. ebda.

201 Bei Bredekamp finden sich verschiedene Abbildungen und schematische Darstellungen der hier beschriebenen Grundordnung. Vgl. ebda., S. 18–19.



mit der einer römischen Schlachtordnung.<sup>202</sup> Doch auch andere, zeitlich näher liegende Schlachtordnungen lassen sich mit etwas Phantasie wiedererkennen. Man denke etwa an die militärischen Haufen, die durch die schweizer Söldnerheere des 14. und 15. Jahrhunderts in Europa bekannt geworden waren und die mit Vorhut, Gewalthaufen und Nachhut drei Formationen des kämpfenden Fußvolks unterschieden.<sup>203</sup> Die Aufteilung der Spieler beim *calcio* auf die vier hintereinander angeordneten Linien erfüllte ebenfalls den Zweck einer unterschiedlichen Aufgabenverteilung während des Spiels. Auch wenn die Aufgaben in Krieg und Spiel nicht direkt vergleichbar waren<sup>204</sup>, ist in beiden Fällen durchaus eine Spezialisierung erkennbar. Wenn man zudem bedenkt, dass seit dem 16. Jahrhundert die verstärkte militärische Nutzung von Feuerwaffen zur Folge hatte, dass auch die Hauptkampfgruppe des Gewalthaufens immer flacher aufgestellt und in voneinander getrennte Reihen aufgegliedert wurde, dann sieht man, wie »modern« – in spieltaktischer Hinsicht – die Grundformation des *calcio* bereits angelegt war. Während des Spiels geriet diese Formation freilich rasch durcheinander und es entwickelte sich eine hohe Dynamik, die »auch auf die Zuschauer überspringen konnte«<sup>205</sup>. Da die Zuschauer, anders als bei den volkstümlichen Fußballspielen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen England, vom Geschehen selbst ausgeschlossen waren, kam es nicht zu völlig unkontrollierten Spielabläufen. Wie jedoch an einigen bildlichen Darstellungen abzulesen ist, bestand eine Taktik darin, die Formationen der gegnerischen Mannschaft möglichst aufzulösen, um sie durchbrechen zu können. So ist etwa auf einer Radierung aus dem Jahr 1617 deutlich erkennbar, »wie sich beide Mannschaften aus ihren ursprünglichen Positionen gelöst haben, um mit Wucht des ersten Angriffs aufeinander zuzustürzen und den Ball in die gegnerische Hälfte zu treiben«<sup>206</sup>.

202 Bini, zit. nach Körbs 1938, S. 69.

203 Vgl. dazu Ortenburg 2002.

204 Die militärische Vorhut diente vor allem der Ausspähung des Feindes sowie des Kampffeldes. Der Gewalthaufen umfasste die Mehrzahl der Soldaten. Außen standen die Pikeniere, die mit Langwaffen – vor allem Hellebarden und Lanzen – bewaffnet waren, um die innen stehenden Nahkämpfer mit ihren kürzeren Lanzen, Schwertern, Äxten und Messern zu schützen. Die Nachhut hatte die Aufgabe, den Rückzug zu sichern und überraschende Angriffe aus dem Hinterhalt abzuwehren.

205 Bredekamp 2006, S. 23.

206 Ebda., S. 22. An gleicher Stelle befindet sich auch der hier in den Blick genommene vergrößerte Ausschnitt der Radierung von Jacques Callot, die den Titel *Calcio auf der Piazza di Santa Croce* trägt. Da bewegte Bilder oder Reportagen des Spiels nicht überliefert sind, lässt sich die Dynamik des Spielgeschehens leider nur indirekt erschließen.

Mit dem Ende der Republik änderten sich zwar nicht die Regeln des *calcio fiorentino*, doch das längst populär gewordene Spiel wurde immer mehr zu einem wichtigen Bestandteil der politischen Ikonographie des Staates beziehungsweise der ihn bestimmenden Dynastien. Den Übergang vom »Stadtteilstadt zum Staats-Calcio«<sup>207</sup> markiert jene bekannt gewordene Partie am 17. Februar 1530, bei der trotz der Belagerung der Stadt durch die kaiserlichen Truppen Karls V. der in Florenz übliche Brauch fortgeführt wurde, zur Zeit des Karnevals auf der Piazza Santa Croce *calcio* zu spielen. Um die Feinde, die die Stadt vom Giramonte aus mit Geschützen attackierten, zu verhöhnen und der größtmöglichen Verachtung preiszugeben, platzierte man einige Trompeter gut sichtbar und weithin hörbar auf den umliegenden Häuserdächern des Platzes, um das Festereignis demonstrativ anzukündigen. Die Antwort der Belagerer ließ nicht lange auf sich warten; ihr wütender Beschuss richtete jedoch keine größeren Schäden an und das Spiel konnte ohne Unterbrechungen fortgesetzt werden. In einem zeitgenössischen Kommentar wurde hierzu spöttisch angemerkt: »(...) aber der Ball flog hoch, während sie (die Kanonade; F.B.) niemandem irgendeinen Schaden zufügte.«<sup>208</sup>

Doch die Republik war damit nicht zu retten und noch im selben Jahr wurde die Macht der Medici, die an der Seite der kaiserlichen Truppen gegen ihre Heimatstadt Florenz ins Feld gezogen waren, wiederhergestellt. Der *calcio* erhielt dadurch einen neuen Aufschwung, wenngleich sich die sozialen Vorzeichen veränderten und das Spiel fortan »exklusiv den Adligen vorbehalten«<sup>209</sup> war. Diente das Spiel bis 1530 noch der Einübung in die politische Ordnung der nach innen wie außen rivalisierenden Stadtgesellschaft, so wurde es unter der Herrschaft der Medici, die erst im 18. Jahrhundert enden sollte, zu einem fürstlichen Fest mit entsprechend höfischem Charakter. Doch bevor diese Veränderungen näher in den Blick zu nehmen sind, erscheint es notwendig, wenigstens einige Hinweise zur Stellung der Renaissancefürsten sowie des höfischen Zeremoniells als Ausdruck fürstlicher Autorität und Macht zu geben.

Der Hof zur Zeit der italienischen Renaissance war vor allem bestimmt durch politisch einflussreiche Personengruppen, die von einem bestimmten Ort aus die Geschicke eines Stadtstaates oder einer Region zu lenken versuchten. Auch wenn die Autorität der jeweiligen Renaissanceherrscher als Machtzentrum in diesem Zusammenhang hervorzuheben ist, gab es am Hof ein System gegenseitiger Verpflichtungen und Abhängigkeiten, die auch die Stellung des Fürsten in den allgemeinen

207 So die entsprechende Überschrift von Bredekamp 2006, S. 36.

208 So der Historiograph und Verteidiger der florentinischen Republik Benedetto Varchi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 48.

209 Bredekamp 2006, S. 14.

»Konkurrenzkampf um Status- und Prestigechancen«<sup>210</sup> einbezog. Die wechselseitigen Interdependenzen und Rivalitäten der Beteiligten lassen sich eben nicht auf bestimmte Charaktermerkmale einzelner Protagonisten reduzieren, die etwa der Kulturhistoriker Jacob Burckhardt in seinen Beschreibungen der italienischen Stadtrepubliken, Tyrannenstaaten und Herrscherhäuser hervorhebt, um die »geistigen Umriss einer Kulturepoche«<sup>211</sup> zu markieren. Denn so wichtig bestimmte Personen und Dynastien für die Entwicklung politischer Gebilde sein mochten – und das mediceische Florenz bietet hierfür ein gutes Beispiel –, so unzweifelhaft ist auch, dass ihre Praktiken eingebunden waren in soziale Figureationen, die zwar von einzelnen Personen gebildet wurden, ohne jedoch auf bestimmte Personen festgelegt zu sein.<sup>212</sup>

Zur höfischen Figureation während der italienischen Renaissance gehörte der gesamte Hofstaat, der »oft Hunderte, manchmal Tausende von Menschen«<sup>213</sup> umfasste. Außer den zahlreichen höfischen Dienstleistern – Köche, Barbieri, Gärtner, Pförtner, Ärzte, Dienstboten, Sänger, Falkner, Kaplane etc. –, umgab sich der Herrscher mit einer mehr oder weniger großen Anzahl von Edelmännern und Edelfrauen, die zum Glanz des Hofes beitrugen und darum bemüht waren, ihrerseits von dessen Glanz zu profitieren. Die Gruppe der adligen Gefolgsleute, die keineswegs homogen ausfiel, sondern durch eine stark abgestufte Hierarchie und Konkurrenz gekennzeichnet war, besetzte Ämter mit hohem Status, die ursprünglich in den Aufgabenbereich der Hofbediensteten fielen, jedoch insbesondere bei feierlichen Anlässen von den adligen Amtsträgern selbst ausgefüllt wurden. Hierzu zählten etwa die Aufgaben des Hofmarschalls, des Hausvorstandes (*major domus*) oder des Kämmerers, die sich in einem weiten Sinne mit den Stallungen, Vorratslagern sowie den Gemächern und Gewändern beschäftigten und den Vorteil boten, dem Fürsten nah zu sein, um seine Aufmerksamkeit zu erringen. Doch umge-

210 Elias 1969, S. 111. Zwar beschäftigt sich Norbert Elias in seiner bereits 1933 erschienenen Habilitationsschrift vornehmlich mit den Königs- und Adelshöfen des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich; gleichwohl lassen sich Aspekte seiner »Figurationsanalyse« auch auf die hier in den Blick genommene Hofkultur übertragen, sofern sie »einen strukturierten Zusammenhang von Individuen und deren Handlungen der wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich machen«. Vgl. ebda., S. 50.

211 Burckhardt 2009, S. 1.

212 »Figureationen haben eine relative Unabhängigkeit von bestimmten einzelnen Individuen, aber nicht von Individuen überhaupt.« Elias 1969, S. 51. Der Vorteil dieser relationalen Betrachtungsweise liegt darin, soziale Strukturen und Praktiken in ihrem jeweiligen Zusammenhang und nicht etwa als »zwei getrennte Gegenstände mit verschiedener Substanz« zu begreifen. Vgl. ebda., S. 51.

213 Burke 2004, S. 146–147.

kehrt galt auch, dass »die Herrscher die Gesellschaft des höheren Adels suchten, weil sie dessen Geschmäcker und Vorlieben teilten und weil sie diesen Kreis von Höflingen benötigten, um ihnen höfische ›Pracht‹ (eine Eigenschaft, derentwegen Fürsten häufig gepriesen wurden) zu demonstrieren und damit ihren Ruhm als Herrscher zu mehren.«<sup>214</sup>

Der Hof war also eher herrschaftlicher Ausdruck einer privilegierten Adelskultur und keine formelle Institution mit politischen Aufgabenverteilungen und festgelegten Zielsetzungen. Selbst wenn vor allem seit dem 15. Jahrhundert zahlreiche neue Regierungsämter geschaffen wurden, die auf eine Spezialisierung der Regierungsgeschäfte schließen lassen<sup>215</sup>, dienten die Stadtpaläste sowie die Villen außerhalb der Stadtmauern und auf dem Land »dem Fürsten sowohl als schmeichelhafte Spiegelung seiner selbst als auch als Instrument der politischen Propaganda.«<sup>216</sup> Das höfische Zeremoniell erfüllte eben diesen Zweck und beschränkte sich nicht auf das Palastleben, sondern war insbesondere darauf angelegt, eine möglichst große öffentliche Wirkung zu entfalten. »Der Hof erschien als Olymp, als Sitz der Götter.«<sup>217</sup> Allerdings ist zu berücksichtigen, dass manche Staatswesen – wie das Haus Savoyen – nicht einmal einen festen Regierungssitz besaßen. »Der Hof befand sich per definitionem immer dort, wo sich der Fürst gerade aufhielt – und die Fürsten der Renaissance verweilten im Allgemeinen nicht sehr lange an ein und demselben Ort.«<sup>218</sup> Um also ihre Präsenz und Macht einer möglichst breiten Öffentlichkeit vorführen zu können, verbrachten viele europäische Herrscher des 15. und 16. Jahrhunderts ihre Zeit mit Reisen.

Dies galt in abgeschwächter Form auch für die oberitalienischen Stadtstaaten, für die schon wegen ihrer überschaubaren Größe eine vergleichsweise geringere Mobilität der Herrschenden und ihrer Höfe zu verzeichnen war. Unstrittig unter den europäischen Herrscherhäusern war jedoch, dass Macht und Herrschaft der öffentlichen Inszenierung bedurften, zumal eine geregelte Form der Berichterstattung noch nicht existierte.<sup>219</sup> Da der Hof des Fürsten die politische Öffentlichkeit auf sich konzentrierte und zugleich repräsentierte, dienten die publikumswirksamen Feste nicht bloß dem Vergnügen der Teilnehmer, sondern vor allem

214 Burke 2004, S. 149.

215 So trugen etwa gut ausgebildete Kanzlei- und Schatzbeamte dazu bei, die Regierungsgeschäfte verlässlicher zu gestalten. Siehe dazu weiter oben Anm. 44.

216 Law 2004, S. 43.

217 Burke 2004, S. 149.

218 Ebda., S. 145.

219 Folgt man Habermas, so gibt es »eine Presse im strengen Sinne erst, seitdem die regelmäßige Berichterstattung öffentlich, wiederum: dem Publikum allgemein zugänglich wird. Das aber geschieht erst Ende des 17. Jahrhunderts.« Habermas 1984, S. 30.

der Demonstration eigener Größe und Stärke. Der *calcio fiorentino* spielte in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle, da er in der Tradition der Stadtrepublik verankert war und sich aufgrund seiner Popularität leicht in den Dienst höfischer Interessen überführen ließ. Während andere – übrigens gut dokumentierte – Festformen wie Turniere, Prozessionen, Reitervorfürhrungen, Maskenspiele und Ballettaufführungen<sup>220</sup> immer mehr zum gehobenen Ausdruck höfischer Gesinnung aufrückten und die Unterschiede zum gemeinen Volk (*popolo*) durch aufwendige Gestaltungen und künstliche Verhaltensformen betonten, entsprach die raue Ästhetik des *calcio* stärker dem allgemeinen Geschmack der Zuschauer. Auch wenn das Spiel nach Auflösung der Republik in ein exklusives Fest verwandelt wurde, an dem Nichtadlige nur noch als Zuschauer teilnehmen konnten, blieb das Volk in dieser Rolle auf den Plätzen und Gassen weiterhin gegenwärtig und zumindest indirekt beteiligt. Die Repräsentation des Hofes war zu dieser Zeit noch immer auf eine städtische Umgebung angewiesen, vor der sie sich entfaltete. Dagegen zogen sich Turnier, Tanz und Theater allmählich aus der Öffentlichkeit zurück und verschwanden spätestens im 17. Jahrhundert hinter den Mauern der Paläste und Schlösser. Während sich beim *calcio* die aristokratische »Gesellschaft« einer breiten Öffentlichkeit präsentierte, blieb die höfische Herrschicht bei den auf besondere Etikette abzielenden und um Distinktion bemühten barocken Festformen unter sich. Nicht zuletzt aufgrund seiner republikanischen Tradition kann der *calcio* als ein früher Vorläufer bürgerlicher Öffentlichkeit gesehen werden, deren Genese sich exemplarisch bis ins 13. Jahrhundert zurückzuverfolgen lässt.<sup>221</sup> Es wäre allerdings naiv und falsch, würde man eine gerade Linie der Entwicklung unterstellen, die auf heutige Demokratie- und Rechtsstaatsauffassungen übertragbar wäre.<sup>222</sup>

220 Vgl. dazu die Übersicht über die wichtigsten Feste in der Zeit von 1494 bis 1641 bei Strong 1991, S. 300–303. Für Bredekamp besaß der *calcio* eine »nicht zu besänftigende Vitalität«, die sich deutlich von anderen Festformen »wie dem Ballett, der Kavalkade, dem Turnier und der Prozession« unterschied. »Gegenüber diesen so gut erforschten wie sterbenslangweiligen Ereignissen blieb im Calcio der Zwist zwischen der populären Herkunft und der höfischen Indienstnahme lebendig.« Bredekamp 2006, S. 9.

221 So bei Habermas 1984, S. 28–41. Zur Bedeutung der florentinischen Renaissancegesellschaft vgl. ebda., S. 28. Der Autor beschäftigt sich dort allerdings weniger mit Festen und Spielen, sondern mit den frühkapitalistischen Voraussetzungen einer sich erst später herausbildenden publizistisch bestimmten Öffentlichkeit.

222 Siehe dazu weiter oben Anm. 188. Hier kann nur angedeutet werden, dass für das Verständnis der Entwicklung des Verhältnisses von öffentlicher und privater Sphäre beziehungsweise – weiter gefasst – von Staat und Gesellschaft, die Festkulturen der Renaissance sowie des Barock nicht zu vernachlässigen sind. Vgl. ausführlicher dazu Verspohl 1976, S. 100–114.

Der *calcio* als Schauzeremoniell des Hofes wurde auf zwei Arten ausgerichtet, die sich vor allem nach dem jeweiligen Aufwand der öffentlichen Darstellung voneinander unterschieden. Beim so genannten »Gala-*Calcio*« (*calcio a livera*), der anlässlich besonderer Festereignisse wie Staatsbesuche, Hochzeiten oder Jahrestage veranstaltet wurde, trugen die Akteure kunstvoll und farbenprächtig gestaltete Spielkleidungen, die nicht nur kostbar waren, sondern auch die Identifikation der Zuschauer mit »ihrer Mannschaft« – »die Roten«, »die Gölidenen« – erhöhen sollten. Die Spielorte wurden mit an den Seiten angebrachten Logen versehen, von denen aus die höhergestellten Gäste einen besonderen Blick über das Spielgeschehen gewannen und zugleich vom gemeinen Volk getrennt waren. Beim »gewöhnlichen *Calcio*« (*calcio diviso*), der traditionell während des Karnevals gespielt wurde, verzichtete man auf besondere Zuschauerplätze. Am Rand des Spielfeldes wurden einfache Holzbarrieren aufgestellt, mittels derer die Zuschauer vom Spielgeschehen ferngehalten wurden. Doch auch wenn der *calcio diviso* mit geringerem Aufwand inszeniert wurde, blieb das Rahmenprogramm bei dieser Variante ähnlich umfangreich wie beim *calcio a livera*.<sup>223</sup>

Ein wichtiger Teil der Inszenierung war die Eingangszeremonie. Nachdem die Zuschauer durch Trommler und Trompeter zusammengerufen worden waren, zogen die Mannschaften und ihr Gefolge auf das Spielfeld. Außer den 54 Spielern der beiden Mannschaften gehörten zum Aufgebot die *maestri di campo*, die Musikanten, Fahnenräger, Pagen sowie weitere Adjudanten, die in prunkvoll angeordneten Reihen den Platz betraten. Geradezu »lehrbuchhaft« wird diese Eingangszeremonie als eigenständiger Bestandteil des *calcio* in einer Radierung von Giuseppe Zocchi aus dem Jahr 1739 wiedergegeben:

»Hinter den Trompeten und Trommlern kommen paarweise die Stürmer, wobei die jüngsten zuerst auftreten und im Schachbrettmuster jeweils nach dem Paar der einen Mannschaft das der anderen folgt. Hinter den fünfzehn Stürmerpaaren treten weitere Trommler auf, die den Fahnenrägern voranschreiten. Diese werden von den Zerstörern und den Läufern gefolgt, von denen der beste Spieler den Ball trägt, und

223 Ein weiterer Unterschied bestand darin, dass beim *calcio a livera* »die Mannschaften nicht spontan auf dem Spielfeld gebildet, sondern von einigen der besten Spieler in den Palästen der Nobili zusammengestellt wurden.« Bredekamp 2006, S. 27. Besondere Funktionen auf dem Platz übernahmen der »Gesamtleiter« beziehungsweise »Oberaufseher« des Spiels (*proveditore*), die »Spielführer« der Mannschaften (*maestri di campo*), die nicht selber mitspielten, jedoch bei Streitigkeiten vermitteln konnten, sowie sechs Schiedsrichter (*giudicatore*), die außerhalb des Spielfeldes von einer erhöhten Tribüne aus das Spielgeschehen überwachten und auftretende Streitfragen entscheiden mussten.

schließlich kommen die Verteidiger an letzter Stelle. Der Zug bewegt sich über den Platz, um dann vor den Schiedsrichtern zu enden, denen die Fahnen übergeben werden.«<sup>224</sup>

Beim *calcio a livera* kam es darüber hinaus zu Ehrbezeugungen gegenüber den gehobenen Gästen, indem die riesigen Banner der Mannschaften vor der Loge zu Boden gesenkt wurden. Neben den Mannschaften und ihren zahlreichen Begleitern wurde die Zurschaustellung (*mostra*) bei feierlichen Anlässen zusätzlich durch den Einzug allegorischer Figuren aufgewertet, die in kleinen Gruppen auftraten, um dem Geschehen auf dem Platz einen würdevollen Rahmen zu verleihen. In effektvoller Inszenierung zeigen bildliche Darstellungen des Aufmarsches etwa die römische Göttin Juno, begleitet von einer Schar weiblicher Figuren, die mit ausladenden Gewändern bekleidet sind. Wiedergegeben werden darüber hinaus Flora, die Göttin der Fruchtbarkeit sowie Minerva, begleitet von vier lanzentragenden Amazonen. Andere Figuren stellen die Genien, Eroten, Hymen und Grazien dar, die von sechs Tugenden begleitet werden. »Im Zentrum dieser Ikonographie werden Wehrhaftigkeit und Fruchtbarkeit der Ehe auf der weiblichen sowie Voluptas und Tugenden auf der männlichen Seite (...) als göttlich-mythologisches Theater aufgeführt.«<sup>225</sup>

Die Einbeziehung allegorischer Figuren im Rahmen höfischer Festlichkeiten war keineswegs ungewöhnlich, ging es doch darum, die Zuschauer mit Macht, Pracht und künstlerischem Geschmack zu beeindrucken. Gelehrte im Dienste der Fürsten entwarfen legendäre Schauspiele »von sich überschlagender Gelehrsamkeit«<sup>226</sup>, wobei sich die Frage stellt, weshalb gerade die Aufführung paganer Mythen geeignet erschien, um allgemeine Bewunderung hervorzurufen. Die Wiederbelebung mythischer Figuren und allegorischer Gestalten ist vor allem darauf zurückzuführen, dass die Anhänger des römischen und griechischen Altertums die heidnischen Mysterien und Philosophien jener Zeit als Vorläufer christlicher Wahrheit und Offenbarung ansahen. Petrarca ist hierfür ein gutes Beispiel, der sich als abenteuerlicher Entdecker der äußeren – der Berge, der Bibliotheken, der Ruinen – wie auch der inneren Welt seiner Sehnsüchte verstand und dabei versuchte, die verlorene Vergangenheit wieder zum Leben zu erwecken. Zwar waren die paganen Traditionen auch im Mittelalter bekannt; in der Renaissance wurden jedoch die alten Texte mit neuem Eifer gelesen, da man hoffte, auf verborgene Wahrheiten zu stoßen, die der christlichen Offenbarung vorausgingen.

224 Bredekamp 2006, S. 25–26. Zur Radierung Zocchis vgl. die entsprechende Abbildung ebda., S. 29.

225 Bredekamp 2006, S. 33. Zu den entsprechen Abbildungen vgl. ebda., S. 31–32. Zur Bedeutung der Allegorien und Mysterien bei den Festen vgl. Burckhardt 2009, S. 324–331.

226 Vgl. Strong 1991, S. 50.

»Durch die Akzeptanz einer heidnischen Theologie, die von Zoroaster über Hermes Trismegistus an Orpheus, Pythagoras und Plato überliefert wurde, war es dem Menschen der Renaissance möglich, das gesamte Erbe der klassischen Mythologie und Geschichte für sich zu vereinnahmen.«<sup>227</sup>

Die Bildsymbolik, die in den Festaufführungen und Zeremonien kunstvoll bedient wurde, war mit dem Anspruch verbunden, die abstrakten Ideen in ihrer ganzen Bedeutung vor allem sinnlich zu erschließen, wogegen ihre einseitig begriffliche Erfassung ihr Wesen verfehlen würde.<sup>228</sup> Daher erschien es nur konsequent, »Lust« und »Stärke« sowie »Mut« und »Kampfbereitschaft« im Rahmen öffentlicher Feste einem breiten Publikum ästhetisch-anschaulich zu präsentieren. Die personifizierten Götter und verkörperten Tugenden verhießen den Zuschauern eine sinnlich-spürbare Teilhabe an der dargestellten Größe, so dass sich der Einzelne zugleich als Teil der Inszenierung empfinden konnte. Die göttlich-mythologische Inszenierung verfehlte ihre Wirkung nicht:

»Die auf der fiktiven Anhöhe postierten Zuschauer wie auch die auf den Tribünen und in und auf den umliegenden Häusern befindlichen Schlachtenbummler umgeben das Areal des Spielfeldes mit jener Inbrunst, die von den Theaterszenen Callots her bekannt sind, und der Calcio-Aufzug wird zum eigenen Akteur auf der Bühne des Spielfeldes.«<sup>229</sup>

Im Zuge der Ausweitung des festlichen Rahmenprogramms war das Spiel ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer beliebten Repräsentationsform des Adels geworden, dessen Vertreter sich gerne mit der Aura antiker Pracht und Größe schmückten. Zwar gibt es vereinzelte Hinweise auf Störungen der zeremoniellen Abläufe sowie auf Zuschauerausschreitungen<sup>230</sup>, jedoch trat das Spiel zunehmend höfisch-diszipliniert anstatt bürgerlich-ungezähmt in Erscheinung. Selbst wenn die Aktionen auf dem Spielfeld weiterhin kraftvoll und ungestüm ausfielen, beschränkten sich die vitalen Ausdrucksformen auf das Spielgeschehen selber. Die äußeren Rahmenbedingungen hingegen ähnelten sich immer stärker den Formen barocker Prachtentfaltung an. Das Spiel als zentraler Festbestandteil wurde nicht mehr nur begleitet von aufwendig gestalteten Prozessionen und Eingangszeremonien, sondern auch von abendlichen Banketten für geladene Gäste, die auf diese Weise in den feierlichen Rahmen eingebunden wurden.

227 Ebda., S. 42.

228 Siehe dazu weiter oben Anm. 50.

229 Bredekamp 2006, S. 34. Zu der hier beschriebenen Szenerie vgl. ebda. die entsprechende Abbildung auf S. 30.

230 So etwa im Jahr 1608, woraufhin ein verschärftes Gesetz zur Aufrechterhaltung der Spielordnung erlassen wurde. Vgl. ebda., S. 55.



Den Spielern, die bereits auf dem Spielfeld von ihren Helfern unterstützt und verpflegt wurden, jedoch im Unterschied zu den Zuschauern im Wettkampf selbst sich bewähren mussten, wurde innerhalb des höfischen Spektakels eine besondere Wertschätzung entgegengebracht. Schließlich galt der *calcio* als eine gute Übungspraxis für die Herausbildung herrschaftlicher Tugenden und Fähigkeiten, die neben geistigen und künstlerischen Kenntnissen insbesondere auch körperliche Eigenschaften betrafen. So berichtet Jacob Burckhardt etwa über den »wahrhaft Allseitigen« Leon Battista Alberti, der unter anderem als Schriftsteller, Mathematiker, Kunst- und Architekturtheoretiker in Erscheinung getreten ist und als leuchtendes Vorbild für das Streben nach Vollendung der Persönlichkeit angesehen wurde. Über diesen humanistischen Hauptdarsteller des 15. Jahrhunderts heißt es:

»In allem, was Lob bringt, war Leon Battista von Kindheit an der Erste. Von seinen allseitigen Leibesübungen und Turnkünsten (sic!) wird Unglaubliches berichtet: wie er mit geschlossenen Füßen den Leuten über die Schulter hinwegsprang, wie er im Dom ein Goldstück emporwarf, bis man es oben an den fernen Gewölben anklingen hörte, wie die wilden Pferde unter ihm schauderten und zitterten – denn in drei Dingen wollte er den Menschen untadelhaft erscheinen: im Gehen, im Reiten und im Reden.«<sup>231</sup>

Es folgt eine mehrseitige Aufzählung weiterer Interessengebiete und Ruhmestaten. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch vor allem wichtig, dass für den umfassend gebildeten höfischen Edelmann (*cortegiano*) die Schulung des Charakters von der Schulung des Körpers nicht zu trennen war. »Seine Glieder sollen also wohl und ebenmäßig gebildet sein, und er soll neben Geschmeidigkeit Kraft und Gewandtheit besitzen, um alle körperlichen Fertigkeiten ausüben zu können, die in einer Beziehung zur Kriegskunst stehen.«<sup>232</sup> Der *calcio* erschien hierfür in besonderer Weise geeignet, da hier die große Geschicklichkeit erfordernden Bewegungen verknüpft waren mit einer natürlichen Unerschrockenheit sowie strategischem Geschick, die auch der militärischen Ertüchtigung zugute kamen. Auch wenn sich anhand des vorliegenden Quellenmaterials nicht rekonstruieren lässt, ob einzelne Spielerpositionen für die Ausführung bestimmter Spieltaktiken maßgeblich waren oder ob alle Spieler gleichberechtigt auf dem Feld agierten, spricht doch einiges dafür, dass bestimmte Spielzüge absichtsvoll angelegt waren und planvoll ausgeführt wurden, um die gegnerischen Reihen überwinden zu können. Da

231 Burckhardt 2009, S. 113.

232 So Castiglione im Idealbild des Hofmanns als dem universal gebildeten Menschen der Renaissance, der als *gentiluomo* zum gesellschaftlichen Leitbild des *honnête homme* beziehungsweise des *gentleman* der nachfolgenden Jahrhunderte werden sollte. Vgl. Castiglione 1996, S. 33.

zudem einzelne Spieler, ähnlich wie heute, über besondere Bewegungsfertigkeiten und Durchsetzungskräfte verfügt haben mochten, ist davon auszugehen, dass diesen Zentralfiguren eine besondere Verantwortung übertragen wurde. Hierfür bedurfte es keiner ausdrücklichen Vereinbarungen, sondern es ergab sich vermutlich aus der jeweiligen Spielpraxis selber. In jedem Fall war das Fußballfeld »ein besonders sinnfälliges Exerzierfeld« für die Schulung höfischer Tugenden, die »hier vor einer großen Zeugenschaft auszuweisen waren«<sup>233</sup>.

Anders jedoch als bei den ritterlichen Übungen und Spielen, die zum regulären Ausbildungskanon des Hofmanns gehörten, ging es auf dem Fußballfeld vergleichsweise hart zu. Während beim Fechten, Reiten, Jagen und Tanzen vornehme Verhaltensmaßstäbe penibel einzuüben und einzuhalten waren, damit der Höfling als würdiger Repräsentant seines Standes in Erscheinung treten konnte, waren die Spielpraktiken im *calcio* weniger streng reglementiert. Stöße in den Rücken oder Angriffe von der Seite, die sich kaum vermeiden ließen, zählten ebenso zum normalen Spielablauf wie die daraus resultierenden Verletzungen an Haupt und Gliedern der hiervon betroffenen Spieler. Im Unterscheid zu volkstümlichen Leibesübungen und Fußballspielen<sup>234</sup>, die nahezu ohne Verhaltens Einschränkungen und mit vollem Körpereinsatz praktiziert wurden, handelte es sich beim *calcio* gleichwohl um ein geregeltes Spiel, das von den Spielern – trotz aller Härte – Mäßigung und Selbstbeherrschung verlangte. Der bereits zuvor erwähnte Verfasser der ersten umfassenden Darlegung des *calcio*<sup>235</sup>, Giovanni de Bardi, der am Hofe der Medici tätig war und als ruhmreicher Soldat zwischen seinen Feldzügen noch Zeit fand, gelehrige Abhandlungen, Gedichte und Theaterstücke zu verfassen, schrieb den Spielern ausdrücklich ins Stammbuch, dass sie ihren Zorn unter allen Umständen im Zaum halten und körperliche Schmerzen ertragen müssten:

»Und von jenen (Edelleuten, F.B.) soll niemandem der Zorn hochsteigen, noch soll er sich entwürdigen, von der Prügelei zu stark aufgewühlt zu sein; vielmehr sollte er sein Gemüt abkühlen. Es genügt, die ungebührliche Quittung des gezeigten Zorns erhalten zu haben, denn der starke Mensch nimmt jene Schläge, die den Körper blau machen, nicht schwer, sondern nur jene Dinge, die etwaigen Schaden im Geist besiegn. (...)

233 Vgl. Bredekamp 2006, S. 92. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »scheinmilitärischen Spektakel«, das »mit seinem rituellen Zeremoniell zugleich eine Festform war, die auch eine künstlerische Komponente besaß und dem Theater Konkurrenz zu machen vermochte«. Vgl. ebda., S. 92–93. Am Rande sei erwähnt, dass in England das Fußballspiel bis ins 19. Jahrhundert hinein als antiaristokratisch galt und nicht, wie in Italien, in das höfische Festwesen integriert wurde. Vgl. dazu Magoun 1938, S. 22.

234 Siehe dazu weiter oben Anm. 199.

235 Zu dieser im Jahr 1580 erschienenen Abhandlung siehe weiter oben Anm. 200.

Dies ist besonders beim Calcio gefragt, denn ohne diesen (inneren) Frieden wäre es nicht ein gefälliger Wettstreit zwischen Edelleuten, sondern eine tolle Rauferei verrückter Tiere, und wer sich so verhielte, würde bei allen Adligen in der Stadt als ehrlos erachtet. «<sup>236</sup>

Wutanfälle aufgrund körperlicher Schläge und Verletzungen, so lässt sich diesem Zitat entnehmen, gehörten also durchaus zum Spiel. Es galt jedoch, Angriffe auf die eigene Unversehrtheit innerlich zu kontern, indem sie nicht mit gleichen Mitteln, sondern möglichst mit einer zur Schau gestellten Lässigkeit (*sprezzatura*) gekontert wurden. Im Unterschied zum ungefälligen Betragen schlichter Gemüter zeichnete sich der adlige *calcicciatori* dadurch aus, dass er sich »im Griff« hatte, sofern es ihm gelang, Zornaufwallungen und Aggressionen nicht nach außen und gegen andere zu richten. Je schwerer die Befolgung dieser Forderung war, desto würdiger erschien das hieran geknüpfte Verdienst. Die Härte des Spiels war somit zweifach gegeben, ebenso in den körperlichen Aktionen wie auch in den geforderten Reaktionsweisen der Spieler. Während die äußeren Spielabläufe durch den Oberaufseher und seine Schiedsrichter kontrolliert wurden, gab es keinen *proveditore* für die standesgemäße Selbstbeherrschung der einzelnen Akteure. Diese Aufgabe musste von jedem Spielteilnehmer selbst bewältigt werden, und an der Art, wie er spielte – den Ball führte, Angriffe setzte und parierte, Anstrengungen und Schmerzen ertrug, einen kühlen Kopf bewahrte etc. – ließ sich ablesen, wie würdig und edelmütig er tatsächlich war. Ließ er sich dagegen hinreißen und zahlte er mit gleich Münze zurück, wenn er überhart angegriffen oder beleidigt wurde, dann galt er bald als ehrlos und wurde nicht mehr berücksichtigt. Nur der Edelmann wusste sich im friedlichen Wettstreit zu beherrschen und als Kunstwerk seiner selbst in Szene zu setzen.

Auf der anderen Seite bot das auf diese Weise selbstgeregelter Spiel, das sich deutlich von den wilden Raufereien des volkstümlichen Fußballspiels auf den britischen Inseln<sup>237</sup> unterschied, auch eine Möglichkeit, »die Menschen ›von den schwierigsten Affekten (zu; F.B.) befreien«<sup>238</sup> und sie von ihrer Schwermut abzulenken. Angesichts der Trauer über den Verlust eines verbindlichen Bezugspunktes für die Deutung der Welt, die im christlichen Glauben des Mittelalters noch fest verankert war, bot das Spiel die Möglichkeit einer neuen Bedeutungsstiftung

<sup>236</sup> Bardi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 125.

<sup>237</sup> Vgl. anschaulich dazu die heute noch zu Beginn der Fastenzeit in Derbyshire und auf den Orkney-Inseln praktizierte Tradition des Shrovetide-Fußballs, der in seiner historischen Entwicklung dargestellt ist bei Marples 1954.

<sup>238</sup> So Bredekamp unter Bezugnahme auf Giorgio Coresio, der im Jahr 1611 eine kulturtheoretische Abhandlung des antiken *harpastum* und des *calcio fiorentino* in griechischer und lateinischer Sprache verfasst hatte. Bredekamp 2006, S. 126.

als gleichsam profane Kompensation des Referenzverlustes. Innerhalb der Grenzen des Spiels konnten sich die Akteure erproben und darstellen, ohne durch eine höhere göttliche oder fürstliche Macht gebunden zu sein. War das theologische und politische Denken im Mittelalter noch streng daran gebunden, dass die ständische Gliederung der Gesellschaft einer von Gott gewollten Ordnung entsprach, bei der jeder einzelne seinen natürlichen Platz im Weltbau einnahm – »wie die himmlischen Throne und Mächte der Engelhierarchie«<sup>239</sup> –, so lockerten sich diese Grenzen während des Spiels. Zwar blieb man unter seinesgleichen, jedoch war es möglich, sich durch besonders kraftvolle oder virtuose Spielaktionen von seinen Mit- und Gegenspielern abzugrenzen. Ein hoher Grad von Aufmerksamkeit war den Spielern gewiss, wenn man bedenkt, dass etwa im 16. und 17. Jahrhundert anlässlich von Hochzeitsfesten der Familie Medici bereits zwischen zwanzig- und vierzigtausend Zuschauer bei den Spielen anwesend waren.<sup>240</sup> Ähnlich wie Dichter, Heerführer, Fechtmeister und andere Zelebritäten »eine neue Art von Geltung nach außen«<sup>241</sup> für sich beanspruchten, waren auch die *calciatori* um ihren guten Ruf bemüht. In ihrem Ehrgeiz standen sie den anderen Berühmtheiten ihrer Zeit kaum nach – auch wenn für den *calcio fiorentino* kein Fall überliefert ist, »der an die Vergötterung streifte«<sup>242</sup>. Der persönlich errungene Ruhm im Spiel trug freilich dazu bei, die feinen Unterschiede auf der Bühne der Selbstdarstellung zum eigenen Vorteil zu betonen. Gerade am Hof, wo Neid, Verleumdung, Schmeichelei und jegliche Art von Betrug gediehen, erschien es unerlässlich, sich gegenüber Konkurrenten in ein möglichst gutes Licht zu stellen.

Für die weniger herausstechenden Spieler und Festteilnehmer bot der *calcio* immerhin die Möglichkeit der Entlastung und Zerstreuung. Auch wenn sicherlich nicht alle Florentiner von barocker Melancholie betroffen waren, trug der *calcio* in den meisten Fällen dennoch zur allgemeinen »Gemüts-erhellung«<sup>243</sup> bei. Die Zuschauer und Spieler nahmen bereitwillig am Festgeschehen teil, das eine unterhaltsame Abwechslung gegenüber den Üblichkeiten des Alltags versprach. Das Rahmenprogramm wurde, je nach Anlass, immer aufwendiger gestaltet, wobei gerade die Familien bürgerlicher Herkunft – wie die Medici in Florenz, die Bentivoglio in Bologna oder die Baglioni in Perugia – ihren erworbenen Status dadurch aufzuwerten versuchten, dass sie ihre verschwenderische

239 Vgl. dazu Huizinga 2006, S. 75.

240 Vgl. Bredekamp 2006, S. 192 und S. 207.

241 So die Charakterisierung des »modernen Ruhms« bei Burckhardt 2009, S. 115.

242 Vgl. ebda., S. 117. Laut Burckhardt ist übrigens Petrarca ein gutes Beispiel für »den neuen, früher nur für Helden und Heilige vorhandenen Weihrauch«. Ebda.

243 Vgl. Bredekamp 2006, S. 126.

Großzügigkeit bereitwillig zur Schau stellten. Anlässlich der Hochzeit des Großherzogs Ferdinando mit Christine von Lothringen im Jahr 1589 berichtet Ainolfo de Bardi von einer Speisung der Spieler vor den Augen der Zuschauer:

»Und nach dem Calcio wurden von Pagen des Großherzogs auf drei Tafeln Zuckerfrüchte und andere höchst delikate Backwaren sowie kostbare Weine herbeigetragen (...). So groß war der Überfluss, dass man sie auf die so zahlreichen Tribünen warf, mit einer großen Fülle von verschiedenen und kostbaren Weinen, alle weiß, in Silberflaschen befördert, und die Fülle war so groß, dass sie jedermann bewunderte.«<sup>244</sup>

Diese Art der »Luxuspropaganda«<sup>245</sup> trug nicht nur zur Gemeinschaftsbildung bei, sondern war zugleich eine wirksame Demonstration der Macht des fürstlichen Souveräns. Im Rahmen der Politik der Machterweiterung spielte die Kunst der Feste eine wichtige Rolle. Dies lässt sich unter anderem daran ablesen, dass vor allem seit dem 16. Jahrhundert ausführliche Berichte und bildliche Darstellungen höfischer Feste in Auftrag gegeben wurden, die das subtile Wechselspiel von Macht und Kunst in mitunter aufwendig gestalteten Folianten veranschaulichten, um auch Außenstehende beeindrucken zu können: »Es ging um die Macht des Fürsten, Kunst zu schaffen, und gleichzeitig um diese Kunst als direkten Spiegel seiner Erhabenheit, Großzügigkeit und seines Geschmacks – und damit seines Rechts auf Herrschaft.«<sup>246</sup> Die immer aufwendigere Inszenierung des *clacio fiorentino*, zu dessen Höhepunkt die Eingangsprozession sowie das abschließende Festbankett gehörten, ließ die Bevölkerung nur noch als Zuschauer und Almosenempfänger teilhaben, während die *nobili* als Akteure des Spiels sowie beim abendlichen Bankett unter sich blieben. Für dieses »Doppelspiel von sozialer Abschottung und Gemeinschaftsstiftung«<sup>247</sup> finden sich bereits Beispiele in der griechischen und römischen Antike. Die Sicherung und Ausweitung der Herrschaft durch demonstrative Wohltätigkeit erfolgte schon damals entweder freiwillig, etwa bei Übernahme eines öffentlichen Amtes, oder aufgrund festgelegter Verpflichtungen. Als *euergetes*<sup>248</sup> galt derjenige, der seinen Reichtum

244 Bardi, zit. nach Bredekamp 2006, S. 109.

245 Bredekamp 2006, S. 110. Ähnlich wie in der heiligen Messe Brot und Wein geteilt werden, dient der gemeinsame Verzehr köstlicher Speisen der öffentlichen Beglaubigung gesellschaftlicher Zusammengehörigkeit.

246 Strong 1991, S. 244.

247 So Bredekamp 2006, S. 111.

248 Folgt man Paul Veyne, so handelte es sich beim Euergetismus um eine Form des politischen Handelns, das mit dem Wandel von der demokratischen Verfassung der klassisch-griechischen Zeit zur Honoratiorenherrschaft während des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit entstand. »Der Euergetismus bedeutet also, dass die Entscheidungen über bestimmte öffentliche

verwendete, um öffentliche Baumaßnahmen oder Vergnügungen zu finanzieren, die der Allgemeinheit zugutekamen. Die Gönner verfolgten freilich nicht in erster Linie selbstlose Interessen und ihre Hauptabsicht lag auch nicht darin, durch öffentliche Spiele die Öffentlichkeit zu entpolitisieren – wie Juvenals berühmtes Wort von *panem et circensis* nahelegt.<sup>249</sup> Zwar festigten die Mitglieder der höheren Stände ihre politische Führungsrolle gegenüber dem Volk durch ihre Wohltaten, doch ging es nicht darum, die eigene Vorrangstellung zu erkaufen. Der Euergetismus wurde vielmehr als soziale Geste ihrer natürlichen Überlegenheit verstanden. Um die sozialen Unterschiede zu wahren und die politischen Verhältnisse zu stärken, verpflichteten sich die Honoratioren nicht zu ostentativem Konsum, sondern zu ostentativem Mäzenatentum. Hierbei standen die unterschiedlichen Wohltäter durchaus in Konkurrenz zueinander und überboten sich in ihrer Großzügigkeit, die es erst ermöglichte, soziale Anerkennung und Distanz zu wahren. Das Volk, das die kollektiven Gaben bereitwillig annahm, bekräftigte damit zugleich die soziale Überlegenheit und politische Führungsrolle der Nobilität, die »immer raffiniertere, unvorstellbarere Formen von Großzügigkeit«<sup>250</sup> ersann.

Man kann mit Paul Veyne in diesem Zusammenhang durchaus von einer Form der »sanften Gewalt« beziehungsweise einem »versteckten oder latenten Klassenkampf«<sup>251</sup> sprechen. Für das hier verfolgte Anliegen ist vor allem wichtig, dass die Festivalisierung des öffentlichen Lebens auf der Grundlage der Entscheidungs- und Verfügungsgewalt von einzelnen Mitgliedern einer bevorzugten Klasse erfolgte, die aufgrund ihrer Wohltaten eine quasi natürliche Superiorität für sich beanspruchten. Die gewährten Zuwendungen und Güter dienten insbesondere der eigenen Privilegierung. Dieses Modell konnte solange auf Zustimmung zählen, wie Aufgaben der öffentlichen Förderung und Fürsorge noch nicht von staatlichen Institutionen wahrgenommen werden konnten, da diese noch nicht existierten. Beim *calcio* und ähnlichen öffentlichen Festlichkeiten inszenierten die Fürsten und Mäzene ihre Souveränität, wobei freilich das zuschauende Volk von diesem Spektakel noch nicht ganz ausgeschlossen war, wie später im *ancien régime*, in dem die repräsentative Öffentlichkeit nahezu auf das abgeschirmte Hofleben eingeschränkt war.<sup>252</sup> Beim höfischen *calcio fiorentino* war es daher umso wichtiger,

Güter, welche Mäzene finanzieren, von diesen selbst getroffen werden und der Souveränität des Staates entzogen werden.« Veyne 1994, S. 25.

249 »(...) denn das Volk, welches früher Oberbefehl und Fasces verlieh, Legionen, kurz alles, jetzt aber hält es sich zurück und wünscht nur ängstlich zwei Dinge: Brot und Spiele«. Juvenalis, *Satiren*, S. 214 (Satira X, 77–81).

250 Vgl. Veyne 1994, S. 23.

251 Vgl. ebda.

252 Als extremes Beispiel gelten die Repräsentationsformen des französischen Königs Ludwig XIV., der seine adlige Entourage, Minister und

dass die vom Spielgeschehen selbst ausgeschlossenen Zuschauer den festlichen Repräsentationsraum des Adels nicht beeinträchtigten und ihre passive Rolle bereitwillig annahmen. Leider gibt es kaum Zeugnisse darüber, wie der Übergang vom republikanischen zum höfischen *calcio* gelang, durch den die Stadtbewohner von Akteuren zu Nebendarstellern wurden. Allerdings finden sich schon bald Berichte über Störungen und Zwangsmaßnahmen, aus denen deutlich wird, dass Zuwiderhandlungen gegen die strenge Ordnung des Zeremoniells durchaus vorkamen. Ob diese Verstöße bewusst herbeigeführt wurden oder aber einem über großen Interesse auf engem Raum geschuldet waren, lässt sich nicht eindeutig rekonstruieren. Es spricht jedoch einiges dafür anzunehmen, dass »in der Störung ein politischer Anspruch mitschwang«<sup>253</sup>. Angesichts der getroffenen Ordnungsmaßnahmen und Strafandrohungen ist davon auszugehen, dass der Grat des Spiels als Form der Repräsentation einerseits oder als Anlass für Rebellion andererseits denkbar schmal war, wie übrigens auch frühere Beispiele aus der Antike zeigen.<sup>254</sup> In jedem Fall wurden gegen Störer und Aufrührer harte Sanktionen ausgesprochen, wie etwa gegen jenen Polizeikorporal, der im Jahr 1707 während eines Spiels einen Ruhestörer schon auf dem Platz verhaften wollte und dadurch eine noch größere Unruhe auslöste, woraufhin der Ordnungshüter gleich am selben Tag vor dem Brunnen von Santa Croce auf die Streckfolter gespannt werden sollte.<sup>255</sup> Auch wenn der arme Ordnungshüter schließlich begnadigt und »nur« seines Dienstes enthoben wurde, zeigt diese Begebenheit, dass der Adel keine Beeinträchtigungen des festlichen Rahmens duldete. Die Selbstinszenierung der *nobilis* war inzwischen so wichtig und ernst geworden, dass dem Volk ein Wechsel seiner bloß zuschauenden Rolle verwehrt blieb. Eignete sich der *calcio fiorentino* bereits zur Zeit der Republik zur »Entlastung«<sup>256</sup> der politi-

Staatssekretäre in seinem Schlafgemach empfing, während er sich ankleidete oder frühstückte. Der Schlafraum bildete nicht nur die räumliche Mitte des Hofes in Versailles, sondern zugleich das Herrschaftszentrum des Königreichs. Durch diese raffinierte Form der Inszenierung war die politische Öffentlichkeit vollständig und für alle Beteiligten erkennbar auf die Person des Königs konzentriert. Vgl. ausführlicher dazu Elias 1969, S. 141–146.

253 Bredekamp 2006, S. 120.

254 »Die aus politischer Entmündigung und sozialer Unterdrückung resultierende Anstauung der Aggressionen endete in der Antike nicht immer nur in tumultuarischen Ausbrüchen der Masse. Häufig genug konnten die Klassengegensätze nicht mehr »auf der Rennbahn ausgefochten« werden, sondern hatten »blutige Nachspiele, Straßenkampf, Aufruhr und mit massenhaften Menschenopfern niedergehaltene Empörung zur Folge.« Verspohl 1976, S. 80.

255 Vgl. zu diesem Beispiel Bredekamp 2006, S. 123.

256 Der Verfasser politischer Satiren, Traiano Boccalini, entlehnte den Begriff »Entlastung« (*sfogamento*) der Seelenlehre Petrarcas und verwendete ihn

schen Verhältnisse, so galt dies für die Zeit des mediceischen Prinzipats in besonderer Weise, wie der Sammler und Interpret von Dokumenten über Festveranstaltungen, Johann Christian Lünig, bereits im Jahr 1720 beobachtete:

»Nachdem das Volck zu Florentz der fürstlichen Regierung und Monarchischen Staats allmählich gewohnet worden, leben sie mit ihrem Hertzog gar friedlich und ruhsam. Man amusiret sie auch zu Vergessung aller Meuterey mit mancherlei Zeit-Vertreib. Der Winters haben sie *il Givoco del Calcio*, und siehet man sie alle Tage von Epiphania biß zum Ende des Carnevals mit ihrem *Principe di Calcio*.«<sup>257</sup>

Von der Abkühlung politischer Rivalitäten bis zur öffentlichen Selbstdarstellung sowie zum gemeinschaftsstiftenden Zeitvertreib der »guten Gesellschaft« – so könnte man den Entwicklungsgang des *calcio fiorentino* grob charakterisieren und auf entsprechende Parallelen hinweisen, die in ähnlicher Weise auch für die Herausbildung des modernen Sports typisch waren. So gehörten schon seit der frühen Neuzeit volkstümliche Spiele, Kraft- und Geschicklichkeitsübungen sowie Tierwettkämpfe (*blood sports*) in England zum regelmäßigen Unterhaltungsangebot anlässlich jahreszeitlicher Feste und Messen, die im so genannten »Book of Sports«<sup>258</sup> aus dem Jahr 1617 begrifflich vorausgreifend Erwähnung finden. Vorausgreifend deshalb, weil es sich bei den genannten Übungen und Wettbewerben – Tanz, Bogenschießen, Lauf- sowie Springwettbewerbe, Tierhatzen u.a. – nicht um Sportdisziplinen im modernen Sinne handelte.<sup>259</sup> In Anlehnung an Norbert Elias könnte man diesen Umstand

schließlich als Begründung für die Einführung des *calcio*: »Und weil es in der Freiheit, die voll sei mit von widerwärtigem Ekel trächtigen Geistern, unmöglich wäre, dass nicht eine gewisse Entlastung eintrete, sagten die politisch Denkenden, dass die Florentiner Republik das Spiel des Calcio mit bewundernswürdiger Klugheit unter ihren Bürgern eingeführt hatte.« Boccalini, zit. nach Bredekamp 2006, S. 128.

<sup>257</sup> Lünig, zit. nach Bredekamp 2006, S. 131 (Hervorhebungen im Original).

<sup>258</sup> Hierbei handelt es sich um ein Dekret des englischen Königs James I., in dem aufgelistet wird, welche Freizeitvergnügungen an Sonn- und Feiertagen ausgeübt werden durften beziehungsweise verboten waren. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist die frühe Verwendung des Terminus »Sport« entscheidend. Der vollständige Titel der 1633 veröffentlichten Verlautbarung lautet: »The King's Majesty's declaration to his subjects concerning lawfull sports to be used.« Vgl. dazu Tait 1917, S. 561 (Hervorhebung F.B.).

<sup>259</sup> Im Rückblick fehlten den hier angesprochen volkstümlichen Vergnügungen und Übungen entscheidende Charakteristika des modernen Sports. Während die »Weltlichkeit« bereits ausgeprägt war, galt dies nicht für die Merkmale der »Gleichheit«, »Spezialisierung«, »Rationalisierung«, »Bürokratisierung«, »Quantifizierung« sowie des »Rekordstrebens«, die laut Guttman den modernen Sport seit dem 19. Jahrhundert kennzeichnen. Schon aus



dadurch bezeichnen, dass der Sport als »Begriff« bereits sehr viel früher existierte als seine ausgebildete »gesellschaftliche Erscheinung«<sup>260</sup>. Da zudem der *calcio fiorentino* – ähnlich wie Turnier, Tanz und Theater – aufgrund seiner öffentlichen Darstellungsfunktion niemals bloß Zeitvertreib im modernen Sinne war, wäre es falsch, ihn unter die Kategorie des Sports zu fassen. Es bedurfte weiterer einschneidender gesellschaftlicher Veränderungen, bis der Sport als zunächst private Freizeitbeschäftigung der englischen Aristokratie und ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als friedlicher Wettbewerb<sup>261</sup> auch innerhalb bürgerlicher und proletarischer Kreise öffentlich in Erscheinung treten konnte. Zwar ermöglichten die frühbürgerlichen Verhältnisse in den norditalienischen Stadtstaaten seit dem 13. Jahrhundert die Integration humanistischer Gedanken in die adlige Hofkultur; und der frühkapitalistische Tauschverkehr sorgte dafür, dass neue Märkte erschlossen, Banken und Börsen gegründet sowie überregionale ökonomische Verbindungen geknüpft wurden. Freilich blieb die politische Ordnung weitgehend unangetastet und – nach kurzen republikanischen Anflügen – insgesamt hierarchisch strukturiert. Für die Trennung öffentlicher und privater Elemente, die einen freien Zeitvertreib (*desport*) erst möglich machten, bedurfte es zunächst der Herausbildung staatlicher Institutionen – wie Bürokratie, Militär und Gerichtsbarkeit –, die nicht mehr an einzelne Fürsten oder Monarchen gebunden waren und dadurch eine »Versachlichung der persönlichen Herrschaftsbeziehungen«<sup>262</sup> bewirkten. Zu einer allgemeinen Bedeutungsaufwertung privater Interessen kam es erst, nachdem

diesem Grund ist die frühe Begriffsverwendung nicht einfach gleichzusetzen mit ihrer heutigen Begriffsbedeutung. Gleichwohl ist bemerkenswert, dass das Moment der »Entlastung« auch für den *calcio fiorentino* bereits im 17. Jahrhundert hervorgehoben wird. Bei Guttman bleibt dieser Abschnitt der Sportentwicklung übrigens unberücksichtigt. Vgl. dazu Guttman 1979, S. 25–62. Zur Entwicklung der »Sports der Frühen Neuzeit« in England sowie zum »Niedergang der agonalen Kultur« auf dem europäischen Kontinent nach dem Dreißigjährigen Krieg vgl. Eisenberg 1999, S. 25–36 sowie S. 81–95.

260 Vgl. dazu Elias 2003 a, S. 231. Über den etymologischen Zusammenhang zwischen dem englischen Begriff »sport« sowie dem altfranzösischen »desport« vgl. ebda.

261 Zur ökonomischen und politischen Maxime der friedlichen Konkurrenz (*doux commerce*), die in England »nicht nur die Wirtschaft, sondern auch das gesellschaftliche System der Statuszuweisung« betraf, vgl. Eisenberg 1999, S. 58.

262 Vgl. Habermas 1984, S. 31. An späterer Stelle heißt es: »Öffentlich« in diesem engeren Sinne wird synonym mit staatlich; das Attribut bezieht sich nicht mehr auf den repräsentativen »Hof« einer mit Autorität ausgestatteten Person, vielmehr auf den nach Kompetenzen geregelten Betrieb eines

das öffentliche Wohl nicht mehr durch die staatliche Obrigkeit allein repräsentiert, sondern zunehmend auch durch die sich auf dem Markt begegnenden Bürger beeinflusst wurde:

»Die privatisierte wirtschaftliche Tätigkeit muss sich an einem unter öffentlicher Anleitung und Aufsicht erweiterten Warenverkehr orientieren; die ökonomischen Bedingungen, unter denen sie sich nun vollzieht, liegen außerhalb der Schranken des eigenen Haushalts; sie sind zum ersten Mal von allgemeinem Interesse.«<sup>263</sup>

Erst die Herausbildung der öffentlich relevant gewordenen Privatsphäre, die in der sich rasch modernisierenden englischen Gesellschaft schon im 17. Jahrhundert an Bedeutung gewann, bildete den Nährboden für jene spezifische Modernität, die man für die Entwicklung des Sports üblicherweise mit dem 19. Jahrhundert verbindet. Damit die »*sports*« nicht bloß ein privater Zeitvertreib der Oberschicht blieben, sondern ein öffentliches Gut werden konnten, war es notwendig, dass die Sphären der Öffentlichkeit sowie des Privaten sich annäherten. In England boten hierfür besondere Umstände wie der früh ausgebildete Parlamentarismus, die schwungvolle Industrialisierung sowie die relative Durchlässigkeit der sozialen Grenzen zwischen Adel und Bürgertum vergleichsweise gute Voraussetzungen. In Florenz hingegen, das bis ins 18. Jahrhundert unter der Herrschaft der Medici stand, blieben die Interessen des Staates an die Interessen des Hofes gebunden. Selbst wenn dem *calcio fiorentino* attestiert werden kann, dass er zu keiner Zeit vollständig gebändigt wurde und ein Quell »anarchischer Energie«<sup>264</sup> blieb, dessen Vitalität und Widerstandskraft niemals ganz versiegte, so bleibt doch festzuhalten, dass die Gesamtrichtung der Entwicklung von einem populären Spiel zu einem symbolischen Träger von Herrschaft unumkehrbar blieb.

In die Regierungszeit des letzten Medici – Gian Gastone (1723–1737) – fallen auch die letzten Berichte über die Durchführung von Prachtspielen auf der Piazza di Santa Croce. In Kenntnis der Geschichte des Fußballs erscheint es fast schon prophetisch, dass die fünfte Wiederauflage von Bardinis *Discorso*<sup>265</sup> im Jahr 1766 an die englischen Kaufleute von Livorno gerichtet war, die kurz darauf in der norditalienischen Küstenstadt einen *calcio* zu Ehren des Großherzogs Leopold II. ausrichteten, »der nicht mehr von Einheimischen, sondern von der »vortrefflichen englischen Nation« durchgeführt wurde.«<sup>266</sup> In dem Maße, wie der *calcio* auch über die Stadtgrenzen von Florenz hinaus gespielt wurde, verlor

mit dem Monopol legitimer Gewaltanwendung ausgestatteten Apparats.«  
Ebda., S. 32.

<sup>263</sup> Ebda., S. 33.

<sup>264</sup> Bredekamp 2006, S. 146.

<sup>265</sup> Siehe dazu weiter oben Anm. 198 und Anm. 200.

<sup>266</sup> Vgl. Bredekamp 2006, S. 64.

er in seiner Herkunftsstadt immer mehr an Bedeutung. »Mit dem Ende des medicaischen Staats-Calcio geriet der Calcio ins Abseits.«<sup>267</sup> Zu einer Versportlichung des Spiels kam es jedoch erst, nachdem es im 19. Jahrhundert in England heimisch wurde und als *rugby*, *football* beziehungsweise *soccer* zu einer Sache der Erziehung an einigen Eliteschulen und Universitäten avancierte.<sup>268</sup>

## 10. Reheroisierung

Schon bald nach der Einnahme von Florenz durch die kaiserlichen Truppen im Jahr 1530 und die dadurch ermöglichte Rückkehr der Medici in ihre Heimatstadt wurde der Florentiner Bildhauer Baccio Bandinelli damit beauftragt, eine Herkules-Statue anzufertigen, die an markanter Stelle auf der *Piazza della Signoria* ihren Platz finden sollte. Bandinelli beabsichtigte, dem am gleichen Ort bereits befindlichen »David« seines künstlerischen Vorbildes und Konkurrenten Michelangelo, eine noch bedeutendere Statue entgegenzustellen. 1534 wurde seine Zweifigurengruppe »Herkules tötet Cacus« den Florentinern präsentiert, ohne jedoch überzeugen zu können. Im Vergleich zum »David« Michelangelos blieb Bandinellis Werk zweitklassig.<sup>269</sup> Die breite Ablehnung, die Bandinellis Werk hervorrief, bezog sich freilich nicht nur auf die künstlerische Ausführung. Anlass zur Kritik bot insbesondere die gewählte Ikonographie, die »aus dem *Hercules florentinus* einen *Hercules medicus* gemacht hatte«<sup>270</sup>.

Verständlich wird dieser Vorwurf, wenn man daran erinnert, dass Bandinelli nahezu zwanzig Jahre zuvor, anlässlich des Einzugs des ersten Medici-Papstes Leo X. in Florenz, bereits eine Herkules-Statue geschaffen hatte, die schon damals den »David« Michelangelos übertreffen sollte, was jedoch nach allgemeiner Einschätzung ebenso misslungen war.<sup>271</sup>

<sup>267</sup> Ebda.

<sup>268</sup> Vgl. dazu Walvin 1994, S. 32–51.

<sup>269</sup> So urteilte der zeitgenössische Künstler und Kunsthistoriker Giorgio Vasari kurz nach der Enthüllung der »Herkules-Cacus-Statue«: »Der David von Michelangelo entzieht dem Herkules von Baccio viel Lob, dadurch dass er neben ihm stehe und der schönste Gigant sei, der je geschaffen wurde.« Zit. nach einer Übersetzung von Greve 2008, S. 113, Anm. 2.

<sup>270</sup> Ebda. (Hervorh. im Original).

<sup>271</sup> Die bronzefarbene Herkules-Statue, die aus Stuck gefertigt war, wurde kurz nach dem Einzug Leos X. vernichtet. Das Gemälde vom Einzug des Papstes auf der *Piazza della Signoria* im ersten Geschoss des *Palazzo Vecchio*, das 1561 von Giorgio Vasari und Giovanni Stradano – also 46 Jahre nach dem dargestellten Ereignis – vollendet wurde, ist das einzige bildliche Zeugnis dieser Skulptur.

Für die Wahl des Herkules als zentrales Motiv sprachen unterschiedliche Gründe: Zum einen galt der antike Herkules respektive Herakles zu jener Zeit als unumstrittene Heldenfigur, wie die zahlreichen Darstellungen in bildkünstlerischen und literarischen Werken belegen. Dies war keineswegs selbstverständlich, da für die Renaissance ein einheitliches oder verbindliches Konzept des Helden beziehungsweise des Heldentums nicht existierte.<sup>272</sup> Der griechisch-römische Heros übernahm somit eine Sonderrolle und war dementsprechend als Zentralmotiv zur Veranschaulichung klassischer Tugenden vor allem der Ehre, der Stärke sowie des Großmutes äußerst populär. Zum anderen bezeugte die Herkules-Figur die enge Verbindung zwischen der Stadt Florenz, die den Heros in ihrem Siegel führte (*Hercules florentinus*), und dem Medici-Papst, der sich geschichtsbewusst Leo nannte, um damit auf den ersten der zwölf Kämpfe des antiken Helden hinzuweisen, in dem dieser den nemeischen Löwen besiegte (*Hercules medicus*). Die Bandinelli-Statue zu Ehren Leos X. erfüllte somit den ikonographischen Zweck, nicht nur den Papst als Vertreter herkulischer Tugenden zu preisen, sondern zugleich dessen enge Verbindung mit seiner Heimatstadt herausstellen. Doch was im Jahr 1515 nach der erzwungenen Wiederzulassung der Medici in Florenz noch positiv aufgenommen worden war, erregte 1534 – vier Jahre nach der Kapitulaton und dem gleichzeitigen Ende der Republik – nachhaltigen Anstoß. Die Neukonzeption des *Hercules medicus* als Zweifigurengruppe, die den Heros als Mörder des Hirten und Höhlenbewohners Cacus darstellt, traf auf allgemeine Ablehnung und sorgte für spöttische Kommentare, die in Versform an den Sockel des Kunstwerks geheftet wurden.<sup>273</sup> Nicht nur stellte man die ästhetische Qualität der Bandinelli-Statue infrage, sondern man kritisierte auch die politische Haltung ihres Schöpfers, der sich im Unterschied zu Michelangelo, welcher sich für die Verteidigung der Republik eingesetzt hatte, bereits frühzeitig auf die Seite der Medici geschlagen hatte. Vor diesem Hintergrund erscheint der »David« des Michelangelo wie ein republikanisches, Bandinellis »Herkules-Cacus-Gruppe« hingegen wie ein herzogliches Kunstwerk. Dies wird ikonographisch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der listige »David« von Michelangelo nach seinem siegreichen Kampf gegen den übermächtigen Goliath in entspannter Haltung gezeigt wird, während der »Herkules« von Bandinelli als mächtiger Sieger in Szene gesetzt wird, der den Rinderdieb Cacus für seine Tat bestraft, indem er ihn tötet.<sup>274</sup> Während

272 Vgl. dazu Pfister 2013, S. 16.

273 Vgl. dazu Greve 2008, S. 114–115.

274 Dass Herakles im Mythos selber als Rinderdieb auftritt und bei der Tötung des Cacus das Recht des Stärkeren anwendet, passt ins Bild. Zu den Taten und Kämpfen des Herakles siehe die nachfolgenden Beschreibungen in diesem Abschnitt.

der Sieg über den Riesen Goliath an einen nur scheinbar aussichtslosen Kampf gegen einen übermächtig auftretenden Gegner erinnert, verweist die Ermordung des Cacus darauf, dass kein Mensch sich dem »Fürsten Herkules«<sup>275</sup> entgegenstellen soll.

Doch so eindeutig diese Entgegensetzung auf den ersten Blick erscheint, so verkürzt ist sie. Die Figur des Herakles wurde, wie auch andere antike Heroen, vielfältig verwendet und nicht nur im Sinne höfischer Machtsymbolik eingesetzt. Auch selbstbewusste und wirtschaftlich erfolgreiche Bürger knüpften ihre emanzipatorischen Interessen an antike Vorbilder und schmückten ihre städtischen Paläste mit paganen Bildern und Statuen, um anschaulich zu demonstrieren, dass sie ebenfalls willens waren, ein Leben ohne göttliche beziehungsweise klerikale Bevormundung zu führen. Die Figur des Herakles war auch in diesem Zusammenhang äußerst beliebt, sofern der antike Held nicht nur als Kraftprotz auftrat, sondern auch als symbolische Verkörperung edler Tugenden und menschlicher Möglichkeiten bewundert wurde. So entwickelten sich beispielsweise im Umfeld städtischer Höfe Theorien und Praktiken der Leibesübung, in denen adlige und bürgerliche Elemente individueller Vervollkommenheit vereint wurden. Ausgehend von der Vorstellung, dass Nobilität durch Übung erreichbar sei, unterschied sich die neue *gymnastica aesthetica* bereits von den ritterlichen Exerzitien sowie bürgerlichen Kraft- und Geschicklichkeitsspielen. Zwar spielte die Wehrertüchtigung nach wie vor eine wichtige Rolle, jedoch gewannen Anmut und Gewandtheit im Rahmen körperlicher Ertüchtigungen zusehends an Bedeutung. Jakob Burckhardt charakterisiert die Figur des vollkommenen Gesellschaftsmenschen, der nicht nur am Hof, sondern auch in höheren Bürgerkreisen als Idealbild angesehen wurde, folgendermaßen:

»Der Cortigiano muss mit allen edlen Spielen vertraut sein, auch mit dem Springen, Wettlaufen, Springen, Ringen; hauptsächlich muss er ein guter Tänzer sein und (wie sich von selbst versteht) ein nobler Reiter. Dazu aber muss er mehrere Sprachen, mindestens Italienisch und Latein, besitzen und sich auf die schöne Literatur verstehen, auch über die bildenden Künste ein Urteil haben; in der Musik fordert man von ihm sogar einen gewissen Grad von ausübender Virtuosität, die er überdies möglichst geheim halten muss. Gründlicher Ernst ist es natürlich mit nichts von allem, ausgenommen die Waffen; aus der gegenseitigen Neutralisierung des Vielen entsteht eben das absolute Individuum, in welchem keine Eigenschaft aufdringlich vorherrscht.«<sup>276</sup>

275 Zur verbreiteten Gleichsetzung »Fürst = Herkules« in der Frühen Neuzeit, vgl. Rudolph 2011, S. 57. Dass die Familie der Medici selber aus nichtadligen Verhältnissen stammte, unterstreicht nur den ausgeprägten Machtsinn und Behauptungswillen vieler ihrer Mitglieder.

276 Burckhardt 2009, S. 311.

Selbst wenn Herakles nicht umstandslos als Sinnbild feinsinniger Tugenden und Ideale angesehen werden kann, da er die ihm übertragenen Aufgaben eher gewaltsam und mit roher Kraft ausführte, so galt er doch als Vertreter eines »streitbaren Adels«, der sein Schicksal selber trägt und seinen Ruhm »mit dem eigenen Herzblut erkaufte«<sup>277</sup>. Diese Eigenschaften prädestinierten den antiken Heros geradezu, die neue Verbindung bürgerlicher und höfischer Elemente auch innerhalb der gymnastischen Körperschulung symbolisch zu veranschaulichen.<sup>278</sup> Ähnlich wie der antike Held im Mythos sich durch eigene Taten seine Göttlichkeit erstritt, wurde die Sache der individuellen Vervollkommenung zu einer »öffentlichen Angelegenheit« (*res publica*): »Der Kampf in geschlossener Bahn (...) ist ein Anlass, Kraft und Mut zu zeigen, welchen sich das entwickelte Individuum – abgesehen von aller Herkunft – nicht will entgehen lassen.«<sup>279</sup>

Die Figur des Herkules beziehungsweise Herakles, so lassen sich die bisherigen Überlegungen zusammenfassen, genoss hohe Wertschätzung sowohl unter Vertretern des Adels als auch unter den aufstrebenden Bürgern. Bedenkt man, dass anderen Heroen demgegenüber eine eher uneinheitliche Verehrung entgegengebracht wurde, dann ist Herakles sogar als die entscheidende Identifikationsfigur zur Zeit der »Wiedererweckung

<sup>277</sup> Vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 62 und S. 93.

<sup>278</sup> Anschaulich wird dies etwa in Darstellungen antiker Gladiatorenkämpfe aus dem 16. Jahrhundert, in denen weniger die Brutalität des Geschehens als vielmehr Momente individueller und souveräner Kraftentfaltung hervorgehoben werden. Dies gilt ebenso für ästhetische Stichwerke antiker Ring- und Faustkämpfer, die nicht nur über herkulische Körper verfügen, sondern sich selbstbewusst gegenüberstehen, um ihre individuellen Anlagen zu vervollkommen. Vgl. dazu die entsprechenden Abbildungen von Pirro Ligorio aus dem Werk *De arte gymnastica* von Hieronymus Mercurialis aus dem Jahr 1573, abgedruckt bei Verspohl 1976, S. 103. Mercurialis wirkte während der Abfassung seines Werkes als Leibarzt am Hof des Kardinals Allesandro Farnese, der die Ausgrabungen der wohl berühmtesten Herkules-Statue (*Farnese Hercules*) aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert veranlasst hatte. Diese Statue, die heute im *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* ausgestellt ist und Herkules als mächtigen und wohldefinierten Muskelmann darstellt, befand sich zur Zeit des Aufenthaltes von Ligorio und Mercurialis im Palast von Farnese, so dass die Stichwerke und Beschreibungen antiker Wettkämpfer in *De arte gymnastica* sicherlich vom täglichen Anblick der mehr als drei Meter hohen Heldenfigur beeinflusst sein dürften. Vgl. dazu McIntosh 1984, S. 73–74. Bedenkt man zudem, dass diese Statue auch von anderen Künstlern – unter anderem Peter Paul Rubens – als ästhetisches Vorbild für eigene Arbeiten gewählt wurde, dann wird verständlich, wie das Werk des griechischen Bildhauers Glykon bis heute »stilbildend« – im wörtlichen Sinne – geworden ist.

<sup>279</sup> Burckhardt 2009, S. 292–293.

des Altertums«<sup>280</sup> anzusehen. Dies wird häufig übersehen, da die »Wiedererweckung«, die zugleich eine »Wiederentdeckung« war, nicht nur durch findige Archäologen sowie emsige Sucher antiker Zeugnisse und Schriften in Gang gesetzt wurde.<sup>281</sup> Zwar bedienten sich die *studia humanitatis* vorzugsweise wiederentdeckter Texte verlorener Klassiker, die kopiert, ediert, kommentiert und eifrig ausgetauscht wurden und nebenbei das Ansehen ihrer Bearbeiter mehrten. Allerdings profitierten nicht zuletzt auch lebensnahe und praktische Tätigkeiten wie die Künste, das Handwerk oder die *exercitia corporis* von der allgemeinen Geistesbildung. Hierüber gibt etwa die »Preisung der Hände« als schöpferisches Organ zur »Realisierung der Freiheit«<sup>282</sup> beredte Auskunft, die sich direkt gegen scholastische Spitzfindigkeiten und die als lebensfern verurteilte Kraftlosigkeit mittelalterlicher Denksysteme richtete. Von der Preisung der Hände bis zur Hochschätzung wohlgebildeter Körper war es nur ein kleiner Schritt. Vor diesem Hintergrund avancierte Herakles schließlich sogar zum leibhaftigen Vorbild maßgeblicher Philosophen, für die der antike Held nicht nur die Tugenden eines aktiven und selbstbestimmten Lebens, sondern darüber hinaus die menschliche Vernunft verkörperte.<sup>283</sup>

Es ist daher lohnenswert, sich mit der Figur des Herakles näher zu beschäftigen, der in der Antike kultisch verehrt und als Stifter der Olympischen Spiele sowie als Schutzgott der Gymnasien gepriesen wurde, um herauszufinden, weshalb gerade dieser Heros eine Renaissance in der just so benannten Epoche erlebte. Da diese Wertschätzung nicht allen griechischen Göttern und Halbgöttern in gleicher Weise entgegengebracht wurde, bleibt also zu fragen, warum gerade Herakles zur Verklärung und Reheroisierung geeignet erschien.

Der Begriff »Reherorisierung« spielt darauf an, dass dem antiken Heros über Epochen hinweg eine Wertschätzung zuteilwurde, die sich auf seine hervorstechende Stellung in dunkler Vorzeit besann. Diese frühe Verehrung fällt mit der Geschichte der Völkerwanderung zusammen, das heißt genauer mit den dorischen Eroberungszügen, die bis ins 11. vorchristliche Jahrhundert zurückreichen<sup>284</sup>, woraus erkennbar wird, dass die griechische Real- und die antike Sagen Geschichte nicht vonei-

280 So die gleichlautende Kapitelüberschrift bei Burckhardt 2009, S. 137.

281 Der weiter oben als Besteiger des Mont Ventoux vorgestellte Francesco Petrarca hatte sich damit Ruhm erworben, dass er Livius' Monumentalwerk zur römischen Geschichte aus Fragmenten rekonstruiert sowie vergessene Meisterwerke von Cicero, Propertius und anderen wiederentdeckt hatte. Vgl. dazu Mann 1996, S. 111.

282 Unter anderem bei Autoren wie Ficino, Bruno und Campanella. Vgl. dazu Leinkauf 2017, S. 148.

283 So bei Landino und Ficino. Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen und Zitate bei Kristeller 1964, S. 358–359 und Ettlinger 1972, S. 136–137.

284 Siehe dazu weiter oben Anm. 311 in Teil I.

inander zu trennen sind.<sup>285</sup> Zur »dorischen Kultur«, die bis zu Ioniens Aufklärung und Athens Demokratie in Griechenland bestimmend war, zählten politische und militärische Tugenden, die über Jahrhunderte das Bild vom »edlen Menschen« bestimmte:

»Die Weise, wie man in Ernst und Spiel das Waffenhandwerk übt, die Begriffe von Mannesehre und angeborenem Adel, die ständische Gliederung der Gesellschaft, die Zurückdrängung des Weibes und ihr notwendiges Korrelat (*sic*), die Knabenliebe, die Verachtung des Handwerks und die adligen Passionen für Jagd und Pferd, das alles ist dorisches Gewächs.«<sup>286</sup>

Die hier beschriebenen Eigenschaften und Praktiken begründeten den Ruhm des handelnden Helden als Mensch. Zur göttlichen Figur wurde Herakles jedoch erst, als die griechischen Geschlechter und Stämme begannen, sich auf ihn als »Vorkämpfer des Volkstums«<sup>287</sup> zu berufen. Die Errichtung zahlreicher Tempel und Kultstätten sowie die Ausrichtung von Heraklesspielen belegen anschaulich, dass der antike Held nicht nur als Vorbild edler Mannestugenden, sondern vor allem als Übermensch verehrt wurde, der sich seine Göttlichkeit selbst erstritt. Hiervon erhoffte man, einen eigenen Anteil zu gewinnen. »Der höchste Gott im Himmel hat einen Sohn, der allzeit bereit ist, den Menschen hilfreich beizuspringen, und der die Kraft hat aus jeder Not und Gefährde zu erretten.«<sup>288</sup> Freilich hatten wir gesehen, dass diese Hoffnung durchaus widersprüchlich blieb, da die verzauberten Helden nicht nur als übermächtige Ahnherren verehrt, sondern ebenso gefürchtet waren.<sup>289</sup> Als Wiedergänger, die scheinbar jederzeit aus der Unterwelt emporkommen konnten, waren die Heroen zugleich stärker und unbarmherziger als die Lebenden, weshalb Ehrerbietung und Angst durchaus eng beieinander lagen. Der Begriff »*repraesentatio*« als rückholende Vergegenwärtigung bringt dies bis heute zum Ausdruck.

In der Renaissance-Rezeption, die hoffnungsvoll das Göttliche mit dem Irdischen zu verbinden trachtete, faszinierte die Figur des Herakles vor allem als Gründungsheros der westlichen Zivilisation. Die von dem antiken Helden zu verrichtenden Arbeiten und Kämpfe, die auf einen realgeschichtlichen Hintergrund verweisen, betreffen die Auseinandersetzungen zwischen Mensch und Natur, die der Sage nach erfolgreich

285 Diese Auffassung vertritt Wilamowitz-Möllendorff, der die Figur des Herakles als dorische Schöpfung ansieht: »Die Hellenen, d. h. also die autochthone Bevölkerung hat den Herakles nicht gekannt.« Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 20.

286 Vgl. ebda., S. 18.

287 Ebda., S. 34.

288 Ebda., S. 37.

289 Siehe dazu weiter oben Anm. 202 sowie Anm. 464 in Teil I.



gemeistert wurden. Doch von Beginn an zeigte sich, dass dieser Triumph seinen Preis forderte, den der Heros als menschlicher Gott beziehungsweise göttlicher Mensch entrichten musste, da er die ihm auferlegten Strapazen zwar ertrug, dabei jedoch an Leib und Seele litt. Bleibt diese Seite ausgespart, wenn Herakles einseitig als Triumphator und Machtfigur literarisch oder bildkünstlerisch dargestellt wird, dann stellt sich um so mehr die Aufgabe, das Heroenwerk zu entmythologisieren beziehungsweise zu entherrlichen. Denn selbst wenn anzuerkennen ist, dass die Strahlkraft dieses Helden über lange Jahrhunderte ungebrochen war, gilt es, einen aufgeklärten Umgang mit dem scheinbar ungebrochenen Ruhm dieser Identifikationsfigur zu finden. Das große allgemeine Bedürfnis nach Identifikation mit diesem Heros bildet daher den Ausgangspunkt der nachfolgenden Überlegungen, bevor auf die dunklen Aspekte des Herakles-Mythos näher einzugehen ist, die zugleich die »andere Seite« der Zivilisationsarbeit ansprechen. Ehe also der Doppelcharakter des Herakles als personifizierte Verkörperung von »Todes- und Lebenstrieb«<sup>290</sup> aufgezeigt werden kann, der nicht nur schafft und aufbaut, sondern ebenso zerstörerisch wirkt, gilt es zunächst, die sagenhaften Züge seines Wirkens vorzustellen.

Neben den literarischen Quellen aus der Frühzeit, vor allem den Tragödien des Sophokles und Euripides<sup>291</sup>, ist insbesondere Hegel zu nennen, der in Bezug auf Herakles hervorhebt, dieser habe »durch seine Tugend (...) den Himmel errungen. Die Heroen daher sind nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen.«<sup>292</sup> In spätere Darstellungen, wie etwa in den bereits erwähnten Schriften von Preller und Kerényi<sup>293</sup>, wird dieser Gedanke vertieft und ausgeführt, indem am Beispiel der zwölf Arbeiten des Herakles (*dodekathlos*) gezeigt wird, wie die »Helden und Führer ihres Volkes« – gemeint sind Heroen wie Herakles und Theseus – »entweder das griechische Land und die griechische Natur von allen Ungetümen einer primitiven Wildnis befreien oder die nationalen Feinde bezwingen, auf kühnen Abenteuern vorangehen und neue Staaten begründen«<sup>294</sup>. Die Apotheose des Herakles, Kerényi nennt ihn einen »Gott unter den Heroen«<sup>295</sup>, wird hier also ausdrücklich auf realgeschichtliche Gründungsakte bezogen, die in den

290 Vgl. Heinrich 2006, S. 8.

291 Euripides' *Herakles* wird als wichtige Quelle weiter unten näher berücksichtigt. Für einen Überblick zur griechischen Tragödie als Kunst- und Kulturform vgl. Wilamowitz-Möllerndorff 1959 a.

292 Hegel 1965, S. 108 (im Original teilweise hervorgehoben).

293 Vgl. dazu Preller 1861, S. 185–223 sowie Kerényi 1997 b (zuerst 1958), S. 116–147.

294 So Preller 1860, S. 6.

295 Vgl. Kerényi 1997 b, S. 106. Als Gegenbild zu Herakles gilt Dionysos, der andere Sohn des Zeus, dem das Attribut »Heros unter den Göttern« zuerkannt wird. Vgl. dazu ebda., S. 105.

Arbeiten und Kämpfen des Heros episch verarbeitet werden. Nimmt man die bildlichen Ausdrucksformen hinzu, in denen Herakles mitunter auch als erschöpfter Held<sup>296</sup> dargestellt wird, dann vervollständigt sich der Eindruck, dass der göttliche Übermensch von den übermenschlichen Göttern sehr wohl zu unterscheiden ist.

Beim Zwölfkampf, den Herakles vom ängstlichen Herrscher Eurystheus auferlegt bekommt, handelt es sich um Arbeiten, die der Heros nicht freiwillig erfüllt. Auch wenn Herakles hier als Kämpfer (*athletes*) gefordert ist, tritt er doch als Protagonist in Erscheinung, der Dinge tut, die nicht nur gefährlich, sondern vor allem fremdbestimmt sind und damit dem Bereich der Mühsal (*ponos*) und Notwendigkeit (*ananke*) angehören. Der antike Vorkämpfer erscheint hier also nicht als Athlet, der seine Kräfte im ruhmreichen Wettkampf mit seinesgleichen misst; ebenso wenig ist er ein Abenteurer, den verschmähter Müßiggang oder Lust auf Unbekanntes aufbrechen lässt. Vielmehr sieht sich Herakles mit lebensbedrohlichen und nahezu unlösbaren Aufgaben konfrontiert, denen er sich aus Zwang stellen muss.<sup>297</sup>

Beabsichtigt man eine Unterscheidung der Aufgaben, so bietet sich die folgende Einteilung an: In den ersten fünf Kämpfen (*athloi*) geht es darum, teils unterweltliche, teils reale Ungeheuer und Tiere zu erlegen. Der sechste *athlos* bezieht sich direkt auf die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in Auseinandersetzung mit der Natur. Die Aufgaben sieben bis neun verweisen auf die Eroberungsgeschichte und Kolonisierung Griechenlands, die den Helden der zehnten und elften Tat bis an die Ränder der bekannten Welt führen. Zur eigentlichen Grenzüberschreitung kommt es schließlich im zwölften *athlos* durch den Gang in die Unterwelt.<sup>298</sup>

Der *dodekathlos* beginnt also mit einem *pentathlos*. Das erste Ungeheuer, das Herakles erlegen musste, war der »Löwe von Nemea«, der in

296 Vgl. dazu Simon 1998, S. 128.

297 Die Frage, »was bedeutet es gattungsgeschichtlich für einen Begriff von Zivilisation, wenn in ihr Kampf und Arbeit unmittelbar verknüpft sind«, bildet den Ausgangspunkt der für den hier verfolgten Zweck sehr aufschlussreichen Überlegungen von Heinrich 2006, S. 70.

298 Wilamowitz-Möllendorff weist darauf hin, dass »ein für die Heraklessage kanonisches Epos« nicht existiert habe. Beispielsweise wird die Reinigung des Augiasstalles im wichtigsten Bildzeugnis der griechischen Antike, den olympischen Metopen, die sich zur Zeit Pindars im Zeustempel befanden, nicht wiedergegeben. Andere Quellen erwähnen weitere Taten, wie die Kentauromachie oder die Himmelfahrt des Heros, was sich daraus ergibt, dass »jeder Dichter und jeder Künstler die Freiheit hatte im einzelnen zu wechseln«. Doch selbst wenn ein maßgebliches Herakleszeugnis fehlt, verweisen die unterschiedlichen Quellen immerhin auf einen gemeinsamen Zyklus, der »nicht ein Konglomerat einzelner Geschichten, sondern eine wirkliche Einheit« darstellt. Zur Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte der

der Gegend am nördlichen Rand der Ebene von Argos sein Unwesen trieb. Auch wenn es zahlreiche griechisch-antike Löwendarstellungen gibt, darf bezweifelt werden, dass diese Tiere in jener Zeit tatsächlich in Griechenland ansässig waren. Wahrscheinlicher ist, dass die Ängste und Schrecken vor diesem Raubtier durch entsprechende Erzählungen und Bilder verbreitet worden sind. In jedem Fall galt der Löwe als ein mythisches Ungeheuer, das den Tod und die Unterwelt verkörperte.<sup>299</sup> Da der Löwe von Nemea zudem mit keiner Waffe verletzt werden konnte, war Herakles gezwungen, ihn auf andere Weise zu töten. Der Sage nach erwürgte er das Tier, nachdem er es in seiner Höhle aufgespürt hatte. Dem todbringenden Griff ging jedoch ein langer Ringkampf voraus, bei dem sich die Kontrahenten vollständig verausgabten. Schon während des Kampfes verfielen die Gegner in einen ungewollten Schlaf, weshalb der Eindruck entstehen konnte, dass beide in ihrer engen Umschlingung einander liebten, anstatt sich zu töten.<sup>300</sup> Doch nach insgesamt dreißig Tagen bestand kein Zweifel mehr, dass der Schlaf als »Bruder des Todes«<sup>301</sup> nur ein kurzer Begleiter auf dem Weg zum lethalen Ende des Kampfes war. Herakles schnitt mit den Krallen des erwürgten Löwen dessen Fell auf, häutete das Tier und legte sich das unverwundbare Gewand über, indem er den Löwenkopf wie einen Helm überzog und aus dem Rachen hinausblickte wie aus einem Visier. Das Löwenfell wurde dadurch zum auffälligsten Erkennungszeichen des Helden. Als Herakles nach vollendeter Tat mit dem Fell an den Hof des königlichen Auftraggebers Eurystheus zurückkehrte, erschrak dieser und wusste die Trophäe sehr wohl zu deuten. Denn nicht nur war es Herakles wider Erwarten gelungen, das Ungeheuer zu erlegen, sondern das Fell des Löwen machte ihn zudem selber unverwundbar. Also verbot Eurystheus dem Ausführer seiner Aufträge, den Hof mit seiner künftigen Beute zu betreten. Es sei genug, sie vor den Toren zu zeigen. Er selbst war so erschrocken, dass er nur noch durch seinen Herold mit Herakles verkehren wollte, und zum eigenen Schutz ließ er sich ein Fass unter der Erde anlegen, in das er sich bei Gefahr zurückziehen konnte.

Mit dieser ersten Tat war die Grundlage für alle weiteren Arbeiten und Kämpfe gelegt. Herakles befreite sich durch eigene Kraft aus einer scheinbar ausweglosen Situation, indem er selber zu dem Löwen wurde, den er zuvor erlegt hatte. Die animalische Kraft des Tieres übertrug sich am Ende des siegreichen Kampfes auf den Bezwinger, so dass der König als Herr seinem heroischen Knecht nur mit ängstlicher Abwehr begegnen

Heraklessage vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959, S. 55–65. Zu den weiteren Taten und Leiden im Anschluss an die zwölf Arbeiten vgl. Kerényi 1997 b, S. 148–165.

299 Vgl. zu dieser Deutung Kerényi 1997 b, S. 116.

300 Vgl. dazu die Abbildung »Herakles und der Löwe«, ebda., S. 367.

301 Ebda., S. 117.

konnte. Die Position des Königs war dadurch bereits so erschüttert, dass Eurystheus zwar noch als Befehlsgeber auftrat, dessen Befehlsgewalt jedoch durch den Machtgewinn seines Dieners bereits beträchtlich bedroht wurde. Im »Ringkampf der Natur mit der Natur«<sup>302</sup> veränderte sich somit nicht nur das Verhältnis des Helden zur eigenen Natur, sondern die Folgen erstreckten sich auch auf die sozialen Machtverhältnisse. Eurystheus spürte dies sofort und traf die entsprechenden, für einen Herrscher eher unwürdigen Vorkehrungen. Für Herakles bedeutete die unerwartete Rückkehr an den Hof jedes Mal eine Bestätigung beziehungsweise Mehrung seines Ruhms. Als Wiederkehrer und Überwinder des Todes stellte er jedoch nicht nur die sozialen Machtbeziehungen in Frage, sondern er trotzte zudem den Göttern – und hier insbesondere Hera, deren Namen er trug und mit der er in einem zwiespältigen Verhältnis verbunden war.<sup>303</sup> Für die Menschen wurde Herakles dadurch zu einer Identifikationsfigur, die zeigte, wie es gelingen konnte, sich zu widersetzen, ohne zu zerbrechen.

Die weiteren Taten des *pentathlos* richteten sich ebenfalls gegen natürliche beziehungsweise unterweltliche Ungeheuer, die gejagt, bekämpft und getötet wurden, indem der Heros Gebiete betrat und Sphären besetzte, die eigentlich den Göttern vorbehalten waren. Um die »lernäische Schlage« – ein Flussungeheuer mit zahlreichen nachwachsenden Köpfen – töten zu können, musste er in ein Sumpfgebiet südlich von Argos. Dort traf er auf die Wasserschlange (*hydra*), die in einer Höhle verborgen den Eingang zum Totenreich bewachte. Herakles lockte und tötete das Tier, indem er die Wunden der abgeschlagenen Köpfe mit lodernden Scheiten ausbrannte, die ihm sein Neffe Iolaos reichte, nachdem dieser dafür einen ganzen Wald abholzen musste. Als der Heros auf diese Weise auch den letzten Kopf abgeschlagen und ausgebrannt hatte, tauchte er seine Pfeile in das giftige Blut der Schlange. Dieses Gift sollte noch eine schicksalhafte Rolle spielen.<sup>304</sup>

Bei der Jagd nach dem »erymanthischen Eber« begab sich Herakles in das bergige Revier der Wald- und Jagdgöttin Artemis in der nordwestlichen Region Arkadiens. In dieser Gegend lebten die Kentauren,

<sup>302</sup> Heinrich 2006, S. 9.

<sup>303</sup> Es würde zu weit führen, dieses komplizierte Verhältnis hier auszubreiten. Angedeutet sei daher nur, dass die Muttergöttin einerseits als treibende Kraft für die durch Eurystheus nur zu übermittelnden Aufgaben gilt, während sie andererseits auch als Geliebte des Heros angesehen wird, »mit der er sich nach getaner Arbeit endlich vereinigen kann«. Zu diesem widersprüchlichen Zusammenhang zwischen Arbeit und Begierde vgl. ebda., S. 10.

<sup>304</sup> Vor seinem irdischen Ende wurde Herakles ein mit dem Blut der lernäischen Schlange getränktes Hemd gegeben, dass auf seiner Haut so starke Schmerzen verursachte, dass der Gottheros dies als Zeichen seines nahenden Endes deutete und sich einen Scheiterhaufen errichten ließ. Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 161–165.

Mischwesen aus Pferd und Mensch, die für ihre Unbeherrschtheit und Lüsternheit bekannt waren. Bevor Herakles den zu erjagenden Eber in den Schnee treiben und fangen konnte, tötete er einige der Waldbewohner mit seinen vergifteten Pfeilen, nachdem er zuvor mit ihnen gezecht hatte und die Feiernden in Streit miteinander geraten waren. Zu den Opfern unter den Kentauren zählte auch der weise Chiron, der von Herakles unbeabsichtigt getroffen worden war. Die Erfüllung dieses Auftrags verursachte somit erhebliches, wenn auch unbeabsichtigtes Leiden unter den Waldbewohnern. Bei der Rückkehr an den Hof erschrak Eurystheus, der sich in sein Fass verkrochen hatte, so sehr vor dem gefesselten Eber, als würde er dem Tod direkt ins Auge blicken.<sup>305</sup>

Die vierte Prüfung ist ebenfalls eine Jagdgeschichte. Herakles erhielt als weiteren Auftrag, die »Hirschkuh von Keryneia« zu fangen und sie ebenfalls lebendig an den Hof nach Mykenai zu bringen. Auch dieses Tier war von besonderer Art. Es hatte ein goldenes Geweih, mit dem die »Hindin« die Felder der Bauern Arkadiens verwüstet haben soll. Doch vermutlich handelte es sich bei der Hirschkuh nicht um ein wirkliches Tier, sondern um ein »Idol«<sup>306</sup> der Jagdgöttin Artemis, die als »Herrin der Tiere« allein das Privileg besaß, diese zu erlegen. Die Verfolgung, die ein ganzes Jahr dauerte, führte Herakles in unbekannte Gegenden, und die eigentliche Gefahr der Aufgabe bestand darin, von dort nicht wieder zurückzukehren. Der Weg führte ihn durch Arkadien, über Olympia bis nach Istrien im nordöstlichen Winkel des Adriatischen Meeres. Auf seinem Rückweg, die Beute geschultert, traf er schließlich auf Apollon und Artemis, denen er versprechen musste, die Hirschkuh nicht zu töten – also mit anderen Worten: das Kultbild der Artemis zu respektieren. Herakles sagte dies zu und konnte sich rühmen, von den beiden Göttern als Gesprächspartner anerkannt worden zu sein.

Den Abschluss des *pentathlos* bildet die Vertreibung der »stymphalischen Vögel«, die in einem Sumpfgebiet in der nordöstlichen Region von Arkadien lebten. Bei diesen Vögeln handelte es sich um Flugungeheuer mit scharfen, todbringenden Krallen und Federn, die nicht nur Saatgut und Feldfrüchte vernichteten, sondern auch Menschen fraßen. Damit war Herakles erneut damit beauftragt, etwas Tödliches abzuwehren. Dies gelang ihm, indem er die Tiere mit Klappern aufscheuchte und einige von ihnen mit seinen Pfeilen erlegte. Die restlichen Vögel flohen aus der Gegend und kehrten nicht mehr zurück. Mit dieser Tat erwies sich der Heros erneut als Gegenspieler der Jagdgöttin Artemis, die hier jedoch darauf verzichtete, sich dem Herakles entgegenzustellen.

Kennzeichnend für die ersten fünf Arbeiten ist demnach das Moment der Abwehr von Gefahren, die eine übermächtige beziehungsweise

305 Vgl. Kerényi 1997 b, S. 123.

306 Vgl. zu dieser Deutung Heinrich 2006, S. 91.

göttlich gelenkte Natur über die Menschen bringt. Indem Herakles wilde Tiere und Ungeheuer tötete beziehungsweise einfing oder vertrieb, wurden zugleich Sumpfgebiete trockengelegt, Wälder gerodet und neue Gebiete erschlossen. Die gefährlichen Kämpfe, die dabei zu bestehen waren, verweisen übereinstimmend auf typische Zivilisationsarbeiten, wie sie für die Anlage von Feldern und Siedlungen an bisher unerschlossenen Orten notwendig waren. Historisch gesehen liegt es auf der Hand, dass diese Arbeiten im Zuge der Eroberungszüge nomadischer Völker ausgeführt wurden – selbst wenn über den tatsächlichen Hergang dieser Vorgänge das Meiste im Dunkeln liegt.<sup>307</sup> Doch abgesehen davon, dass dieses Dunkel aufgrund fehlender Zeugnisse bis heute kaum zu lichten ist, ist es für den hier verfolgten Zusammenhang wichtig, den Zusammenhang zwischen Sagen- und Gattungsgeschichte einzubeziehen, um den Mythos als Teil der Zivilisationsgeschichte begreifen zu können. Zu dieser gemeinsamen Geschichte gehört eben auch, dass die Zurückdrängung böser Geister und wilder Tiere in der griechischen Heldensage bereits mit einigen Auswüchsen und Zerstörungen einhergeht, die den Zivilisationsprozess von Beginn an begleiteten. Diese betreffen nicht nur den Kämpfer Herakles selbst, der übergroße Verantwortung und Lasten tragen musste, sondern auch mittelbar Beteiligte, wie die Kentauren, die er auf der Jagd vertrieb oder tötete. Man mag diese Zwitterwesen als »wüste Horden, die in wilden Bergen hausten«<sup>308</sup>, verurteilen. Doch festzuhalten bleibt, dass »ausgerechnet derjenige, der ein wildes Tier unschädlich machen will, einer frühen Waldzivilisation den Tod bringt«<sup>309</sup>. Diese Ambivalenz von Befriedung und Vernichtung findet sich auch bei den weiteren Arbeiten und Kämpfen des Herakles.

Im sechsten *athlos* kommt es zu einer thematischen Änderung. Die »Reinigung des Augiasstalles« beinhaltet andere Anforderungen als die zuvor beschriebenen Kämpfe mit wilden Tieren und Ungeheuern. Der Auftrag bestand darin, nach Elis zu ziehen, um den Stall des Königs Augias vom Rindermist zu befreien, der bereits das ganze Land verpestete. Da diese Arbeit an einem Tag erledigt werden musste, um

307 »Dafür legt schon das Zeugnis ab, dass es unmöglich erschien, das Wesen des Herakles zu erfassen und darzustellen, ohne die Geschichte der Völkerwanderung in ihren Hauptzügen darzustellen und die Völkergruppen zu sondern. (...) Die griechische Geschichte und die griechische Religion und Sage gehören zusammen, weil der Inhalt teils identisch ist, teils eines das andere bedingt: nur wer sie beide zu erfassen versucht, hat die Möglichkeit, auch nur eine zu verstehen.« Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 20.

308 So Amphitryon in Euripides' *Herakles*; vgl. Euripides 1959, S. 193 (Vers 374–375).

309 Heinrich 2006, S. 90.

vom König von Elis entweder mit einem Teil seines Königreichs belohnt oder andernfalls lebenslang mit der Stellung als Stallbursche bestraft zu werden, ersann Herakles eine List. Anstatt die unmögliche Arbeit mit einer Forke in Angriff zu nehmen, grub der Held eine Bresche in das Fundament und leitete das Wasser zweier Flüsse, Alpheios und Peneios, durch den Stall. Aller Schmutz und Unrat wurde auf diese Weise in kurzer Zeit hinweggespült, so dass die Arbeit erfolgreich abgeschlossen werden konnte. Doch Eurystheus erkannte dies nicht an, da Herakles nicht nur für ihn, sondern auch für den König Augias seinen Dienst verrichtet hatte. Bemerkenswert an dieser Episode ist, dass Herakles weder würgt noch jagt, sondern gräbt. Zwar wurde auch bei den Taten zuvor gearbeitet, indem Natur urbar und Felder fruchtbar gemacht wurden; allerdings standen dabei die Kämpfe gegen natürliche Wesen und Ungeheuer im Vordergrund. Bei der Reinigung des Augiasstalles kämpfte der Heros schon nicht mehr gegen von den Göttern eingesetzte Wesen, sondern stattdessen verbündete er sich mit den Flussgöttern, um das Wasser als deren eigentliches Element für seine Absicht nutzen zu können. Der listige Herakles unterwarf damit die Natur seinem Willen, indem er sie nicht mehr bekriegte, sondern für sich arbeiten ließ. Auf diese Weise gelang es ihm, über die natürlichen Kräfte zu gebieten und sie für seine Zwecke einzusetzen. Es scheint somit, als würde der Begriff der Arbeit über den Begriff des Kampfes hier bereits hinausgehen.<sup>310</sup>

Die folgenden *athloi* ereignen sich nicht mehr auf dem Peloponnes und verweisen damit auf die Kolonisierung Griechenlands. Wie schon in der Augias-Episode, spielen bei den nachfolgenden Aufgaben Tiere aus dem Bereich der Viehhaltung eine besondere Rolle. In der siebten Prüfung wurde Herakles nach Kreta geschickt, um den »Stier des Minos« einzufangen und nach Mykenai zu bringen. Der kretische König Minos selbst war Herakles dabei behilflich, da das kultisch verehrte Tier die Insel verwüstete. Nachdem das Wildrind von Herakles an den Hof des Eurystheus gebracht worden war, ließ man es wieder frei. Der Stier trieb fortan auf dem Peloponnes sein Unwesen und wurde schließlich von Herakles selbst oder von Theseus erschlagen.

Die achte Erprobung führte Herakles in die entgegengesetzte Richtung, nach Thrakien. Dort herrschte der König Diomedes, ein Sohn des Kriegsgottes Ares, der eine größere Anzahl ungewöhnlicher Pferde besaß. Die Aufgabe des Herakles bestand darin, die Menschen fressenden »Rosse des Diomedes« zu erbeuten und nach Mykenai zu schaffen. Bei

310 Scheinbar deshalb, weil in diesem Zusammenhang unbeantwortet bleibt, »ob die austreibende Natur, die der Heros sich gefügig macht und instrumentell einsetzt, mit der ausgetriebenen identisch ist«. Vgl. Heinrich 2006, S. 97.

diesen »Pferden des Todes«<sup>311</sup> handelte es sich um widernatürliche Wesen, die vom barbarischen König Diomedes regelmäßig mit dem Fleisch unglückseliger Menschen gefüttert wurden. Herakles bereitete dem Kannibalismus ein Ende, indem er Diomedes erschlug und seinen Rossen zum Fraß vorwarf. Dadurch gelang es ihm, die Pferde zu zähmen und die nun friedfertigen Tiere gefahrlos an den Hof des Eurystheus zu bringen. Der barbarische Brauch des thrakischen Königs konnte auf diese Weise durch die tödliche Handlung des Herakles gebrochen werden. Die Zähmung der Rosse erscheint hier als eine frühe Zivilisationsarbeit *par excellence*, sofern die unmenschliche Grausamkeit unter Anwendung ihrer eigenen Mittel bezwungen wird.

Auch der neunte Auftrag führte Herakles über die Grenzen des Peloponnes hinaus. Um den »Gürtel der Amazonenkönigin« Hippolyte rauben zu können, machte sich Herakles mit einigen Begleitern auf den Weg zum kleinasiatischen Land Pontos am Schwarzen Meer. Die dort lebenden Amazonen waren ein stolzes Volk kriegerischer Frauen, die sich die rechte Brust abschnitten, damit sie Bogen und Speer freier führen konnten. Hippolyte hatte ihren Gürtel von ihrem Vater, dem Kriegsgott Ares, erhalten und war nicht abgeneigt, dieses Schmuckstück Herakles zu schenken. Doch Hera, die in Gestalt einer Amazone erschien, erweckte im Frauenvolk Argwohn gegen die Eindringlinge und es kam zum Kampf zwischen den Frauen und Männern. Dabei wurde Hippolyte von Herakles getötet, der den Gürtel an sich nahm und schließlich nach Mykenai brachte. In unterschiedlichen Darstellungen wird darauf verwiesen, der Raub des Gürtels sei nur ein Vorwand gewesen, um den Heros in den ersten Krieg um Troja hineinzuziehen.<sup>312</sup> Und tatsächlich wird der Heros mythologisch verwendet, um den Sieg der Griechen über die Tojaner nicht nur zu verbürgen, sondern vor allem als endgültig auszuweisen. Doch lässt sich dieser Gedanke, der eine weitere Verbindung zwischen Mythos und Geschichte aufzeigt, hier nicht weiterverfolgen.

Damit der Heros die anschließenden Aufgaben erfüllen kann, erweitert sich der Sagenkreis nunmehr sogar bis an die Ränder der damals bekannten Welt. Für den Raub der »Rinder des Geryoneus« musste Herakles auf seinem langen Weg zahlreiche Länder durchstreifen und den Okeanos überqueren, der nach griechischer Auffassung die bewohnte Welt umschloss. Das Ziel war die Insel der Abendröte, Erytheia, auf der der dreiköpfige – mit sechs Armen und Händen sowie mit scharfen Flügen bewehrte – Krieger Geryoneus mit seiner Rinderherde lebte. Um dorthin zu gelangen, musste Herakles bereits gefährliche Abenteuer und

311 »Sie (die Todespferde; F.B.) waren sicher mit den Harpyien, Gorgonen, Erynien verwandt und im Lande des Boreas, des mit Stuten sich paarenden Nordwindes, in Thrakien, wie sonst nirgends zu Hause.« Kerényi 1997 b, S. 126.

312 So etwa bei Pindar und bei Apollodor. Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 130–131.



Kämpfe mit zahlreichen unter- und oberirdischen Wesen bestehen, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden soll.<sup>313</sup> Für den hier verfolgten Zweck genügt es, auf die Begebenheiten am Bestimmungsort sowie auf den Rückweg nach Argos einzugehen. Nachdem Herakles den Sonnengott gezwungen hatte, ihn mit seinem Gefährt über den Okeanos zur Insel Erytheia zu bringen, erschlug er zunächst den dreiköpfigen Wachhund Orthos; anschließend tötete er auch Geryoneus selbst, der sich ihm entgegenstellte, um seine Herde zu schützen. Der Heros übernahm die wertvollen Tiere und führte sie an den Küsten des Mittelmeeres entlang in die Richtung heimatlicher Gefilde. Doch jetzt, auf dem Rückweg, musste er weitere Kämpfe bestehen, da zahlreiche Räuber versuchten, die kostbaren Tiere zu entwenden. Herakles nahm viele Umwege in Kauf, um den Neidern zu entgehen; jedoch gab es auch freudige Anlässe, die seine Rückkehr verzögerte. »(B)ei allen Völkern und in allen Städten, die er berührte und deretwegen er immer größere Abschweifungen machen musste, von Mauretanien bis zu den fernen Skythen, waren die Genealogen bereit, von Hochzeiten des Herakles zu berichten, damit die Herrscherfamilien ihre Abstammung von ihm herleiten konnten.«<sup>314</sup> Der zuvor bereits erwähnte Kampf mit Cacus<sup>315</sup>, einem Sohn des Volcanus respektive Hephaistos, der in einer Höhle am Tiber hauste, ereignete sich der Sage nach dort, wo später die Stadt Rom gegründet wurde. Herakles tötete den flammenspeienden Räuber und zum Dank erhielt er von den Einheimischen einen Altar, »den die Römer *ara maxima* nannten, mit langwährendem Heroenkult.«<sup>316</sup>

Hinter dieser Randnotiz verbirgt sich eine weitere, wichtige Zivilisationsstat, die für die Gründung von Städten entscheidend war. Die Errichtung von Opferaltären ging nämlich mit der Ablösung eines älteren Opferrituals einher. Anstatt die Rinder den Göttern als Ganzes hinzugeben, wie in früherer Zeit, opferte man ihnen nunmehr einzelne, ungenießbare Teile, so dass es überhaupt möglich wurde, Rinderzucht zu betreiben und Viehschlachtungen zur Sicherstellung der Versorgung der Polisbewohner vorzunehmen.<sup>317</sup> Das Totalopfer wurde in ein Schlachtopfer überführt, bei dem die Opfertiere zum Verzehr freigegeben wurden. Folgt man diesem Gedanken, so hat Herakles die Rinder des Geryoneus nicht eigentlich gestohlen, »sondern aus dem Jenseits der bewohnten Welt, dem Totenreich, hoch- und an der Erdoberfläche in einen Kult hineingeführt, der den Menschen nutzen soll.«<sup>318</sup> Die zuvor erwähnten Hochzei-

313 Vgl. dazu ausführlich Kerényi 1997 b, S. 133–139.

314 Ebda., S. 137.

315 Siehe dazu weiter oben Anm. 269 und Anm. 274.

316 Kerényi 1997 b, S. 138.

317 Vgl. dazu Heinrich 2006, S. 143.

318 Ebda., S. 149.

ten, bei denen zahlreiche Tiere geopfert wurden, dienten somit auch der Verbreitung dieses neuen Kultes. Daher überrascht es nicht, dass zahlreiche Stadtgründungen auf Herakles zurückgehen und ebenso zahlreiche Städte nach ihm benannt sind.<sup>319</sup>

Die Geschichte der »Hesperiden-Äpfel« als vorletztes Thema des Zyklus weist zumindest auf den ersten Blick erstaunliche Parallelen zur Schilderung des Paradiesgartens Eden aus dem biblischen Buch Genesis<sup>320</sup> auf. Auch in der griechischen Erzählung gibt es einen Baum mit verlockenden Äpfeln, die von einer Schlange bewacht werden. Darüber hinaus glich der Garten, in dem der Apfelbaum stand, einem Paradies mit seinen »unsterblichen Quellen, wo die Fruchtbarkeit des Bodens selbst die Götter beglückt«<sup>321</sup> hätte. Doch hier enden schon die Gemeinsamkeiten und der griechische Mythos beschreitet einen eignen Weg, der in zahlreichen bildlichen und schriftlichen Überlieferungen festgehalten und ebenso mannigfach variiert wurde. Für den hier verfolgten Zusammenhang genügt es, die wichtigsten Merkmale herauszustellen. Nachdem Herakles von Eurystheus beauftragt worden war, die goldenen Äpfel der Hesperiden zu holen, ließ er sich von Prometheus, den er aus einer misslichen Lage befreit hatte, den Rat geben, nicht selber in den Garten einzudringen. Herakles bat deshalb Atlas, dem Nachbarn der Hesperiden, die verbotenen Äpfel zu entwenden. Die Verlockung war zwar groß, die Töchter des Zeus mit ihren hellen Stimmen selbst aufzusuchen, doch die Gefahr bestand darin, nicht mehr von der »Insel der Seligen«<sup>322</sup> zurückzukehren. Atlas willigte unter der Bedingung ein, dass Herakles wenigstens bis zu seiner Rückkehr aus dem Garten die ihm auferlegte Last des Himmels, der auf seinen Schultern lag, tragen müsse. Nachdem er die Äpfel gepflückt hatte, fand der Titan Gefallen an seiner neuen Lage und wollte die Früchte für sich behalten. Da ersann Herakles eine List. Um die Aufgabe ganz übernehmen zu können, wollte er sich noch das Tragekissen zurechtrücken, und er bat Atlas, die Last für diesen kurzen Moment

319 So sind noch heute »gegen zwei Dutzend Orte nach ihm benannt«. Vgl. Müller 2016, S. 51. Zu dem neuen Opferkult passt, dass die Göttin Hera, die mit Herakles in besonderer Verbindung stand, als »Herrin der Weiden« beziehungsweise als »Schützerin des Großviehs« sowie als »Herdengöttin« angesehen wurde. Vgl. dazu Simon 1998, S. 41–42 sowie S. 48. Ohne den Raub der Opfertiere, der den Wechsel vom Total- zum Schlachtopfer markiert, wäre die für menschliche Ansiedlungen nützliche Großviehzucht nicht möglich gewesen. Folglich ist Herakles nicht nur Rinderdieb, sondern vor allem Kultbrecher, der die Schaffung von Rinderland und Viehzucht begünstigte.

320 Vgl. LUT, Gen 2, 4 und Gen 3, 1–24.

321 Kerényi 1997 b, S. 141.

322 Vgl. ebda. Mit dieser Bezeichnung wird angedeutet, dass die im seligen Elyson verliehene Unsterblichkeit zugleich die Abkehr von den Sterblichen bedeutet.

noch einmal auf sich zu nehmen. Als dies geschah, nahm Herakles die goldenen Äpfel und brachte die Beute dem Eurystheus.

In anderen Darstellungen war es Herakles selbst, der in den Garten der Hesperiden eindrang.<sup>323</sup> Doch abgesehen davon, ist hier vor allem wichtig, dass der Held durch die Entwendung der goldenen Äpfel dieses Eigentum der Götter für sich beanspruchte – ein Sakrileg, das mit dem Diebstahl von Tempelschätzen vergleichbar war. Nachdem durch den Raub der Rinder des Geryoneus bereits der Brauch des Totalopfers abgeschafft worden war und die Götter mit den ungenießbaren Resten der Schlachttiere – im Wortsinn – »abgespeist« wurden, stellte Herakles nunmehr vollends die göttlichen Privilegien und Besitzrechte in Frage.<sup>324</sup> Herakles schien damit – zumal die Götter darauf verzichteten, einzugreifen und Rache zu üben –, den Himmlischen gleichgestellt. Freilich stand seine Himmelfahrt noch aus, und er musste noch einiges Leid erdulden. Die Hesperiden-Episode unterscheidet sich jedoch von den vorhergehenden *athloi* darin, dass anstelle von Kampf beziehungsweise Arbeit die List und anstelle des Leids bereits die Hoffnung auf ewiges Leben hervortritt.<sup>325</sup>

Die letzte Tat war zugleich die letzte »Probe der Göttlichkeit des Helden«<sup>326</sup>. Die gefährlichste aller Aufgaben bestand darin, den »Hund des Hades« in der Unterwelt einzufangen und nach Mykenai zu bringen. Nicht nur galt Kerberos als ein besonders gefährliches Ungeheuer mit Funken sprühenden Augen, mehreren Rachen und einem nach allen Seiten hin beißenden Leib, der aus züngelnden Schlangen gebildet war. Darüber hinaus bedeutete der Abstieg in die Unterwelt eine Verletzung der göttlichen Ordnung, da der Bezirk, in dem die verlorenen Seelen gefangen waren, zur festen Aufteilung der Götterwelt gehörte. Während Zeus und die anderen Götter hoch oben auf dem Olymp residierten, thronte das unterirdische Herrscherpaar, Hades und Persephone, im Schattenreich der Toten. Aus dieser Unterwelt gab es der Sage nach kein Entrinnen und keine Rückkehr.<sup>327</sup> Allein der Versuch, lebend in diesen Bezirk einzudringen, galt als

323 Vgl. dazu die Abbildungen »Herakles und die Hydra« sowie »Herakles bei den Hesperiden« in Kerényi 1997 b, S. 368 und S. 381.

324 Die Vasendarstellung »Herakles vor Zeus mit dem Hesperidenapfel« zeigt den Heros in durchaus selbstbewusster Haltung, der keine Bestrafung durch den obersten Gott zu befürchten scheint. Vgl. die entsprechende Abbildung in Kerényi 1997 b, S. 382.

325 Bei den geraubten goldenen Äpfeln handelt es sich vermutlich um Granatäpfel, die in der Antike das Leben und den Tod symbolisierten. Folgt man Heinrich, so waren die Äpfel der Hesperiden für Herakles gleichbedeutend mit der »Gewissheit, im Tod das Leben zu haben«. Heinrich 2006, S. 159.

326 Vgl. Kerényi 1997 b, S. 143.

327 Nur dem Sänger und Dichter Orpheus soll es gelungen sein, den Gott der Unterwelt durch die Macht seines Gesanges zu erweichen und ihn zur Rückgabe der Eurydike zu bewegen.

unerhörte Tat. Eurystheus hoffte daher, Herakles mit dieser letzten Aufgabe endgültig zu vernichten. Was er dem Heros abverlangte, war nichts weniger als der nach menschlichem Ermessen aussichtslose Kampf gegen den Tod. Doch auch diese Prüfung beendete Herakles siegreich, obgleich er erheblichen Schaden nahm.

Die Handlung ist rasch erzählt. Nach einer Version der Geschichte wurde Herakles vor seinem Abstieg in die Unterwelt einer Reinigungszeremonie unterzogen und dabei, wie es hieß, in die Mysterien eingeweiht. Dies erschien geboten, da er sich in seinen Kämpfen zuvor mit dem Blut seiner Feinde befleckt hatte und rituell geläutert werden musste, um ohne Makel vor den Göttern und Menschen erscheinen zu können. In anderen Darstellungen ist allerdings von entsprechenden Akten der Einweihung und Entsühnung nicht die Rede.<sup>328</sup> Bei seinem Eintritt ins Totenreich verhielt sich Herakles nicht wie ein Initiierter, sondern er erhob sogleich sein Schwert gegen Charon, den Fährmann des Todes, der darüber so erschrocken war, dass er Herakles bereitwillig über den sumpfigen Fluss in die Unterwelt führte. Dort wartete schon der schreckliche Höllenhund, der, als er Herakles erblickte, ebenfalls erschrak und sich unter dem Thron des Hades versteckte. Der Heros traf derweil auf einige verlorene Seelen von Verstorbenen, die er kannte, und wollte sie mit warmem Blut bewirten. Also schlachtete er eines der verbotenen Rinder. Anschließend gelangte er zum Thron des Unterweltgottes und bedrohte Hades und Persephone mit einem großen Stein. Während der Totengott aus Angst vor dem furchtlosen Heros floh, blieb Persephone standhaft und empfing ihren Halbbruder. Herakles wurde gestattet, den Höllenhund, der bereits am Eingang zum Totenreich wartete, an eine Kette zu legen und mitzunehmen. Der Heros überwältigte das Tier und würgte es so lange, bis es sich ergab. Danach führte Herakles das Ungeheuer festgezurret nach Mykenai. »Nach hinten geduckt, züngelten die Schlangen unter dem zottigen Bauch an beiden Seiten des Untiers. Blau funkelten ihm die Augen, so springen die Funken in der Schmiede, wenn Eisen mit dem Hammer geschlagen wird und es dröhnt der geschlagene Amboss.«<sup>329</sup> In Mykenai angekommen, flüchtete Eurystheus wieder in sein unterirdisches Versteck und kam nicht wieder hervor. Der Höllenhund jedoch wurde von Herakles wieder in den Hades zurückgebracht beziehungsweise, nach einer anderen Erzählung, gelang es Kerberos beim Brunnen des Heiligtums der Hera zu entfliehen, weshalb der nämliche Ort als »das befreiende Wasser« bezeichnet wurde.<sup>330</sup>

Die scheinbar beiläufigen Hinweise über das Aussehen des Höllenhundes sowie die entsprechenden Hinweise auf Analogien zur

328 Vgl. dazu Kerényi 1997 b, S. 144.

329 Ebda., S. 146.

330 Ebda., S. 147.

Metallbearbeitung vervollständigen die bisherigen Annahmen über die zivilisatorische Bedeutung des *dodekathlos*. Nachdem verschiedene Metalle, wie Kupfer, Bronze und Eisen, durch Abbau und Verhüttung entsprechender Erze gewonnen wurden, bildeten sich in Griechenland im zweiten vorchristlichen Jahrtausend erste Machtzentren und Palastkulturen. Die Beherrschung von Ressourcen – Gruben, Hütten, Handelswege – führte im Zuge dieser Entwicklung zur Anhäufung von Reichtümern, die schon bald von einer kleinen Oberschicht kontrolliert und weitervererbt wurden. Hiervon zeugen etwa die wertvollen Grabbeigaben zur Zeit der Palastkulturen in Mykene, Pylos oder Theben. Der von Kerényi anschaulich beschriebene Kerberos, der »mit metallener Stimme bellend«<sup>331</sup> und mit funkensprühenden Augen die in der unterirdischen Welt ankommenden Menschen empfing, symbolisiert zugleich die Gefahren des Bergbaus sowie der Metallurgie. Es liegt nahe, dass etwa zur Zeit der mykenischen Kultur<sup>332</sup> der Eingriff in die unterirdische Natur als Störung der göttlichen Ordnung aufgefasst wurde, die mit Bestrafung oder Tod bedroht war. Zudem waren tödliche Unfälle im antiken Bergbau wahrscheinlich, so dass die Arbeiten unter Tage sowie mit Feuer und Amboss im wörtlichen Sinne als »ungeheuerlich« galten. Auch wenn Kerberos von Herakles nicht wirklich gezähmt wurde, bezeugte dessen gegen alle tödlichen Gefahren erstrittene Entwendung aus dem Hades den größten Triumph des Heros. Durch die Taten des Herakles wurden nicht nur die Gefahren der Natur gebannt, sondern überdies wurden den Göttern ihre Schätze entrisen.

Herakles erhielt nach seiner Rückkehr aus der Unterwelt den Beinamen »der mit dem schönen Sieg« (*kallinikos*), und sein Ruhm schien grenzenlos. Man verehrte ihn als jemand, der selbst die größten Herausforderungen aushalten und meistern konnte – und dieses Bild des glänzenden Siegers wurde über Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben. Jedoch finden sich bereits in der antiken Überlieferung Zeugnisse der Beschädigung und Gebrochenheit der Heldenfigur, die den Heros in seiner ganzen Widersprüchlichkeit zeigen und damit zugleich den *dodekathlos* als bloße Abfolge heroischer Taten in Frage stellen.

In Euripides' *Herakles* brachte der Dichter im fünften vorchristlichen Jahrhundert ein vielbeachtetes Stück zur Aufführung, das den strahlenden Helden in seinem ganzen Elend und seiner ganzen menschlichen Schwäche zeigt.<sup>333</sup> Die Handlung der Tragödie ist folgende: Nach seiner

331 Ebda., S. 145.

332 Diese Kulturepoche fällt nach heutigem Verständnis in die Bronzezeit. Zur Unterscheidung der antiken Zeitalter nach dem jeweiligen Stand der Metallverarbeitung bei Hesiod siehe weiter oben in Teil I Anm. 177 und Anm. 180.

333 Folgt man der Überlieferungsgeschichte dieses Werks, so entstand die Tragödie im Jahr 421. Vgl. Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 134. Der

Rückkehr aus dem Hades beschloss Herakles, seine Familie in Theben aufzusuchen. Das Hausgeschlecht des Heros umfasste seine Frau Megara, seine drei Kinder sowie seinen Stiefvater Amphitryon. Schon seit geraumer Zeit wurden sie vom Tyrannen Lykos bedrängt und sollten getötet werden. Die Kinder waren von ihrer Mutter bereits für ihre bevorstehende Bestattung geschmückt worden, da keine Hoffnung bestand, dem Tod entgehen zu können. In diesem Moment trat Herakles auf die Bühne, der jedoch bereits etwas verwirrt war, da er seinen Stiefvater nicht sogleich erkannte und dessen Namen vergessen hatte. Dennoch gelang es ihm, den König Lykos sowie seine Schergen zu töten, allerdings waren Wahnsinn und Zwietracht, verkörpert durch Lyssa und Iris, bereits im Haus. Herakles wähnte sich irrtümlich auf dem Weg zu Eurystheus, an dem er Rache üben wollte, und verwechselte seine eigenen Kinder mit denen des verhassten Auftraggebers. In seinem Wahn jagte und erschlug er sie; schließlich erschoss er auch noch seine Frau. Er hätte wohl auch seinen Stiefvater, Amphitryon, getötet, wenn nicht Pallas Athene eingegriffen hätte, die den Rasenden mit einem Stein niederstreckte. Herakles verfiel daraufhin in einen langen Schlaf und als er erwachte, erkannte er, was er angerichtet hatte. In dieser verzweifelten Lage kam Theseus seinem des Lebens müde gewordenen Freund zu Hilfe und geleitete den gefallen Helden »in die Stadt der Pallas«<sup>334</sup> nach Athen.

Es ist erstaunlich, dass Euripides mit seiner Tragödie auf die Sinnlosigkeit des Heroentums und die Selbsterstörungen zivilisatorischer Erzungenschaften hinweist, nachdem die strahlende Figur des Herakles für lange Zeit unantastbar schien. Vor dem Hintergrund jedoch, dass das fünfte vorchristliche Jahrhundert, in dem der Text entstand, nicht nur klassisch-blühend, sondern ebenso kriegerisch-vernichtend war, wird verständlich, weshalb der Dichter sich daran machte, den Helden zu entheroisieren. Da die Figur des Herakles zu keiner Zeit eindeutig oder schlüssig war, verkörpert sie bis heute geradezu prototypisch den Mythos des Heros.<sup>335</sup> Umso wichtiger ist es daher, die beiden Seiten seines Heldentums in den Blick zu nehmen.

Auf der einen Seite fungiert der Heros als Identifikationsfigur, der als *hyperanthropos* den Menschen ähnlich ist, da er ihre Sorgen teilt und durch seine Taten ihre Nöte mindert. Auch wenn im *dodekathlos* mythologische Themen kunstvoll verarbeitet werden, die von unwirklichen Geschöpfen und sagenhaften Orten handeln, sind die beschriebenen Konflikte den Betroffenen immerhin so nah, dass sie ihren Erfahrungshorizont

griechische und deutsche Text des Dramas, soweit er überliefert ist und rekonstruiert werden konnte, findet sich ebda., S. 168–273.

334 Euripides 1959, *Herakles*, S. 265 (Zeile 1326).

335 Vgl. zu dieser Deutung Heinrich 2006, S. 191.

berühren. Wenn Herakles unter Aufbietung aller Kräfte natürliche Mächte bezwingt und übernatürliche Götter überlistet, wird er zum vorbildlichen Kämpfer in den zivilisatorischen Auseinandersetzungen des Menschen mit der eigenen und fremden Natur. In seiner Person symbolisiert Herakles gleichermaßen die kämpfende und bekämpfte Natur<sup>336</sup>; er ist ebenso lebendig wie todgeweiht<sup>337</sup>; er ist göttlich und menschlich zugleich<sup>338</sup>; und er zeigt sich als Sieger wie als Verlierer<sup>339</sup>. Doch über allen diesen Konflikten triumphiert der Held als leibhaftige Verkörperung übermenschlicher Eigenschaften, die nicht zuletzt gegen die Götter selbst aufgeboten werden, ohne dass der *heros theos* daran zerbricht. Es wäre sicherlich verkürzt, würde man diese eigenwillige Komponente des Heroentums ausblenden und seine große Anziehungskraft negieren.

Auf der anderen Seite steht das von Euripides gezeichnete tragische Bild, das die herakleische Utopie auslöscht und als verhängnisvolle Hybris ausweist. Wenn der Held im Drama nach seiner verhängnisvollen Verwirrung und grauenhaften Mordtat darüber klagt: »All mein Leben lang/ Hab' ich mich abgemüht, das Erbteil euch/ Zu schaffen, das der Vater seinen Kindern/ Als schönste Hinterlassenschaft vermacht,/ Des Namens Ehre – ihr genosst sie nicht«<sup>340</sup>, dann stellt er nicht nur sich selber als Person in Frage, sondern er verweist zugleich auf die Instabilität und Vergelichkeit seiner heroischen Taten. Schließlich bedurfte es nur eines Momentes des Wahns und der Raserei, um eingestehen zu müssen: »alle sind wir elend«<sup>341</sup>. Spätestens an diesem schmerzlichen Punkt erscheinen die ruhmreichen Kämpfe und Arbeiten in einem anderen Licht. All die ausgeführten Gewaltakte und Zerstörungen kehren sich nunmehr gegen Herakles selbst. Die im Zuge des Athletenwerks begangenen Grausamkeiten, die der Heros nicht nur an anderen, sondern auch an sich selbst verübte, um sich zu behaupten, zeigen sich jetzt

336 So wie in der bildlichen Darstellung des Kampfes mit dem nemeischen Löwen, bei dem die beiden Kontrahenten in ihrer Umschlingung und Erschöpfung nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind. Siehe dazu weiter oben Anm. 300.

337 Siehe dazu weiter oben Anm. 304.

338 Wie bei der Entwendung der Hesperiden-Äpfel, durch die sich der Heros auf eine Stufe mit den Göttern stellt. Siehe dazu weiter oben Anm. 324.

339 Herakles bleibt nicht nur die Rache an Eurystheus verwehrt, sondern auch sein widersprüchliches Verhältnis zu seiner göttlichen Mutter bleibt für ihn ungeklärt. Euripides findet hierfür die anklagenden Worte: »Aus Missgunst wider ihres Gatten Neigung/ Hat Hera den Wohltäter der Hellenen/ Zu grund gerichtet ohne seine Schuld.« Euripides 1959, *Herakles*, S. 263 (Zeile 1310–1313). Vor diesem Hintergrund sieht sich der Held selbst als »Sklave des Schicksals«. Vgl. ebda., S. 267 (Zeile 1358).

340 Euripides 1959, *Herakles*, S. 267 (Zeile 1373–1377).

341 Ebda., S. 269 (Zeile 1396).

in ihrer ganzen Zwiespältigkeit. Auch wenn im *dodekathlos* die natürlichen und übernatürlichen Mächte bezwungen werden, ist ihre Herrschaft nicht aufgehoben. Das durch die Kämpfe und Arbeiten hervorbrachte »Erbteil«, um mit Euripides zu sprechen, erweist sich bis zuletzt als widersprüchlich und findet keine haltbare Form. Dies gilt selbst dort, wo Herakles mit List die Natur für seine Zwecke einsetzt, wie bei der Reinigung des Augiasstalles, bei der er die umgeleiteten Flüsse durch die Stallungen führt und dabei Teile des Gebäudes zerstört. Das Moment des Zerstörerischen, das hier als bloße Begleiterscheinung oder Missgeschick erscheint, liegt den heroischen Taten selbst dort zugrunde, wo nicht nur rohe Gewalt, sondern Überlegung und Kalkül zur Anwendung kommen. Auch die instrumentelle Bezwingung der Natur folgt der Logik der Herrschaft, die sich – das ist die Pointe des Euripides –, zuletzt gegen den Triumphator selber richtet. Für eine erklärende Heroisierung bietet die euripidische Auslegung des Herakles-Mythos keinen Raum.

Die Figur des Herakles bleibt somit ebenso widersprüchlich, wie seine Taten. Der Heros selbst bedroht die Zivilisation, und das Athletenwerk kann jederzeit ins Zerstörerische umschlagen. Darin gleichen sich übrigens die antiken Heldenmythen, für die insgesamt bezeichnend ist, dass Destruktionen häufig als Folge vermeintlich zufälliger oder schicksalhafter Ereignisse eintreten. Dies hat seinen Grund darin, dass die Heroen der Antike ausnahmslos als Männer der Tat vorgestellt werden, denen eine Reflexion auf ihr Werk nicht zuerkannt wird. »Ein Mythologem der Selbstreflexion gibt es in der Heroenmythologie nicht.«<sup>342</sup> Eine, wie am Beispiel des Augiasstalles gesehen, listig vorausschauende Vorgehensweise wird dadurch keineswegs ausgeschlossen. Jedoch dient das Kalkül zuerst der trotzigsten Selbstbehauptung und nicht einem allgemeinen Interesse, das im Mythos die Götter für sich allein beanspruchen. Gegen dieses göttliche Privileg erheben sich die Helden, indem sie streiten und kämpfen – aber trotz ihrer Sonderstellung unter den Sterblichen gelingt ihnen nicht, überdauernde Formen zu schaffen. Herakles bleibt ein Einzelkämpfer, der sich aufopfert, um zu überleben. Vom Abarbeiten des Einzel- und Eigenwillens<sup>343</sup> kann bei ihm nicht die Rede sein.

Dies prädestiniert den Heros freilich für eine Rolle als Identifikationsfigur, bei der es gerade nicht um ein »allgemeines Bilden«, sondern um Geschicklichkeit und körperliche Kraft als solche geht. Die panhellenischen Wettkämpfe wurden kaum zufällig zu öffentlichen Schauplätzen,

<sup>342</sup> Heinrich 2006, S. 317.

<sup>343</sup> Vgl. ebda., S. 283. Hier in Anspielung auf den Arbeitsbegriff bei Hegel: »So wenig ihm (dem Eigensinn; F.B.) die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.« Hegel 1999, S. 116.



an denen die Taten des Herakles in gemäßigter Form regelmäßig wiederholt und zelebriert werden konnten, wobei die Sieger als berechnete Nachfolger des Heros kultische Verehrung genossen.<sup>344</sup> Ganz in diesem Sinne galten die Olympischen Spiele als »Stiftung des Herakles«, nachdem »der dorische Adel bei diesen Spielen die erste Rolle hatte, und Sparta mit Argos zu rivalisieren begann.«<sup>345</sup> Und die vermutliche erste künstlerische Gesamtdarstellung des Zwölfkampfes befand sich fast erwartungsgemäß im Zeustempel von Olympia.<sup>346</sup> Auch nachdem der Heros seine »Unschuld« verloren und mit Euripides einen einflussreichen Kritiker gefunden hatte, wurde Herakles an den antiken Wettkampfstätten weiterhin als »der mit dem schönen Sieg« (*kallinikos*) gepriesen und als Vorbild der Athleten verehrt. Ein Grund dafür ist sicherlich, dass Herakles als Zivilisationsheros zugleich Begründer zahlreicher Spiele und Wettkämpfe war, die traditionell verankert und dementsprechend fortgeführt wurden. Wichtiger ist jedoch, dass die Wettkämpfer und Sieger sich in direkter Nachfolge des Heroen sahen, der wie sie als Einzelkämpfer auftrat und dessen Ruhm den Makel irdischer Vergänglichkeit überdauerte. Dieser vor allem symbolische Gewinn, der durch eigene Kraft und Geschicklichkeit erreichbar war, zielte nicht auf haltbare Formen und allgemeine Ziele in der Vermittlung zwischen Mensch und Natur, sondern auf den Sieg eines *athletes* und damit auch seiner *ethne* beziehungsweise *polis*. Da Herakles insbesondere als Gründer zahlreicher Geschlechter und Städte bekannt geworden war, lag es sogar nahe, den erzielten Ruhm auf das Herkunftsgeschlecht sowie den eigenen Staatsverband zu erweitern. Der symbolische Mehrwert ließ sich schließlich leicht verteilen, wodurch das erreichte Ansehen noch an Bedeutung gewann, da hiervon viele profitierten. Auf diese Weise entstand zumindest der Eindruck, dass die Tat eines Einzelnen tatsächlich den Triumph einer Gemeinschaft beförderte. Diese Art der Verallgemeinerung wurde zudem dadurch aufgewertet, dass für einen Sieg im Wettkampf zuletzt die Götter verantwortlich gemacht wurden, die die Macht des Allgemeinen für sich beanspruchten und ihre Gunst nach eigenem Wohlwollen verteilten.<sup>347</sup> Damit waren die Taten der Athleten von Beginn an auf ihre rein symbolische Bedeutung festgelegt, ohne dass der im Wettkampf errungene Ruhm die göttlich-parabolische Ordnung infrage stellte.

344 Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen weiter oben in Kap. 4.

345 Wilamowitz-Möllerndorff 1959, S. 21.

346 Die zwölf Heraklesmetopen aus Marmor entstanden um das Jahr 460 v. Chr. Sie waren ursprünglich oberhalb der Vor- und Hinterhalle des Heiligtums in einer Höhe von etwa zwanzig Metern angebracht. Heute befinden sie sich zum Teil im Louvre sowie im Museum von Olympia. Die Relieffiguren sind ca. 160 Zentimeter hoch und entsprachen damit etwa der Körpergröße der Menschen zu jener Zeit.

347 Siehe dazu Anm. 260 in Kap. 2 weiter oben.

Vom Heros als Zivilisationsbegründer und Rebell, der kolonisierend in Aktion tritt, Sümpfe trockenlegt, Schlachttiere herbeibringt und Städte gründet, indem er die Kulte der Götter missachtet und ihre Herrschaftsansprüche unterläuft, bleibt nur mehr das Bild des Triumphators, der im symbolischen Wettstreit der Athleten Siege erringt und allgemeine Anerkennung findet. Die mythische Figur des Helden, der Spannungen aushalten und Widersprüche ertragen muss, die bis heute das *Unbehagen in der Kultur* bestimmen, sofern die Unterjochung der Natur nicht überwunden, sondern inzwischen sogar »zum allgemeinen rationalen Gesetz«<sup>348</sup> geworden ist, wird auf diese Weise geradezu verharmlost und ihrer Sprengkraft beraubt. Da die tatsächlichen Opfer im Bild des Athleten als Triumphator ausgeblendet werden, entsteht zugleich der falsche Eindruck, die *Entfesselung des Individuums* sei bereits gelungen und vollendet. Das darin zum Ausdruck kommende Bedürfnis, den Helden einseitig ins positive Licht zu setzen, findet sich somit von Beginn an. Freilich ist dies nicht dem mythischen Stoff selbst anzulasten, sondern vielmehr dem jeweiligen Umgang mit ihm.

Nachdem die Dialektik des Herakles in seiner Stellung zwischen den Göttern und Menschen deutlich geworden ist, kommen wir nunmehr wieder zurück auf den Anfang dieses Kapitels. Wie am Beispiel der Zweifigurengruppe »Herkules tötet Cacus« des Florentiner Bildhauers Bandinelli gesehen, eignete sich der Heros in besonderer Weise als Modell des menschlichen Triumphes über natürliche und übernatürliche Mächte. Auch wenn die Ausführung des Werks teilweise harsche Kritik hervorrief<sup>349</sup>, wurde dem antiken Helden eine ungebrochene Wertschätzung entgegengebracht. Diesem Zweispalt versuchte der bespöttelte Künstler Bandinelli dadurch zu entgehen, dass er einem seiner ärgsten Kritiker und Kontrahenten, Benvenuto Cellini, entgegnete, dieser habe nur die Ausführung seines Werkes, nicht aber die vorbereitende Zeichnung hierfür berücksichtigt: »Wehe Dir du böse Zunge, und wo bleibt mein Modell?«<sup>350</sup> Er spielte damit auf eine großformatige Federzeichnung an, die mit einem Selbstportrait des Künstlers versehen war. Aufschlussreich für den hier verfolgten Zusammenhang ist, dass der modellhaften Zeichnung mehr Bedeutung zuerkannt wurde als der skulpturalen Ausführung des Kunstwerks, bei der die Portraitszüge des Künstlers nicht mehr auftauchten. Man mag hierin eine Abwehr der Kritik vermuten; gleichwohl ist auffällig, dass der Aufnahme des Selbstbildnisses im Modell ein so großes Gewicht zuerkannt wird. Zur *Entfesselung des Individuums* im Übergang zur Neuzeit gehört schließlich auch, dass der Künstler – ähnlich wie der Fürst, Kardinal, Höfling, Gelehrte, Bankier oder

348 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 65 (Anm. 12).

349 Siehe dazu weiter oben Anm. 269.

350 Vgl. Wiemers 2000, S. 235.

Kaufmann – sein »Licht nicht mehr unter den Scheffel« stellt, sondern die eigenen Verdienste und Fertigkeiten rühmt, um als möglichst allseitiger Mensch und vollendete Persönlichkeit wahrgenommen zu werden. Charakteristisch für den modernen Ruhm war nämlich nicht nur die »Glut der Wahrhaftigkeit«, von der Nietzsche schwärmt, sondern ebenso die Beförderung von »Schein und bloßem Effekt«<sup>351</sup>, die keineswegs überwunden waren.

Dies gilt in ähnlicher Weise auch für den Bergbezwinger und gekrönten Poeten Petrarca, der bereits zu Lebzeiten zu einer der anerkanntesten Autoritäten Italiens avancierte. Um sein öffentliches Bild zu schützen und zu bewahren, verfasste er seinen »Brief an die Nachwelt« – gleichsam eine »Rechenschaft des alten, hochberühmten Mannes«<sup>352</sup>, der nach eigenem Bekunden nur über Umwege von der äußeren zur inneren Natur und ihrer vermeintlich wahren Bestimmung gelangt war. An Herakles erinnern in diesem Zusammenhang die Größe der Aufgabe sowie die Strapazen auf dem Weg nach oben, der sich für Petrarca als eine selbstläuternde Pilgerreise des Ich auf dem Weg zu Gott erweist. Zu einer *Entfesselung des Individuums* kommt es dabei nicht, da Petrarca die zu überwindenden Schwierigkeiten in reine Selbstbezüge verwandelt, die weniger gegenständlich als vielmehr reflexiv bedeutsam sind. Wo es Herakles an Reflexion mangelt, fehlt es Petrarca an Weltbezug.<sup>353</sup> Beide Protagonisten treten machtvoll in Erscheinung. Allerdings richtet sich das Herrschaftsstreben des antiken Helden noch gegen fremde Widersacher, während der Dichterstürm seine Gegenspieler vor allem bei sich selber sucht. Daher erscheint es zumindest auf den ersten Blick sogar schlüssig, wenn Herakles – nicht nur von Bandinelli – als Kraftprotz dargestellt wird, während Petrarca vor allem in der bildenden Kunst als vergeistigter Mönch, Dichter oder Gelehrter präsentiert wird, der fern von allen gesellschaftlichen Zwängen in sich zu ruhen scheint.<sup>354</sup>

Freilich dauerte es nicht lange, bis die bei Petrarca noch gehemmte Weltzugewandtheit an Bedeutung gewann und im Rahmen der Renaissance geradezu in eine Lust des Schauens und der Verschwendung gipfelte. Wie am Beispiel des *calcio fiorentino* gesehen, war dieses

351 Siehe dazu weiter oben das Eingangszitat von Nietzsche, zitiert in Anm. 111.

352 Vgl. Burckhardt 2009, S. 117.

353 In Anlehnung an Jacob Burckhardt ist es üblich geworden, Petrarca »Naturgenuss« zu unterstellen und die Besteigung des Mont Ventoux als Zeugnis einer neuen ästhetischen Erfahrung zu deuten. Vgl. dazu Burckhardt 2009 sowie die ergänzenden Hinweise in Anm. 156 weiter oben. Hierbei wird jedoch übergangen, dass die anfängliche Ergriffenheit Petrarcas angesichts der Berglandschaft bei diesem Autor sehr schnell in die Besorgnis umschlägt, die Lust des Schauens gefährde das Heil der Seele.

354 Vgl. dazu etwa das Frontispiz zu Petrarcas »De viris illustribus« (Miniatur der hessischen Landesbibliothek Darmstadt, Codex Nr. 101).

körperliche Spiel in besonderer Weise geeignet, die Machtansprüche der Medici prachtvoll in Szene zu setzen. Die höfische Indienstnahme der populären Spielpraxis, ihre Einbindung in die Festpropaganda unter Rückgriff auf antikische Zeichen und Symbole – kurz: ihr ikonographischer Gebrauch zur Demonstration politischer Macht und Stärke richtete sich ausdrücklich an die Schaulust des Publikums. Durch die Spektakularisierung des Spiels mittels immer aufwendigerer Formen und Motive sollte vor allem die Herrschaft einflussreicher Adelsvertreter und Familiendynastien veredelt werden, wobei die Figur des Herakles besonders geeignet erschien, die jeweiligen Machthaber mit den Tugenden und Fähigkeiten des antiken Helden zu schmücken.<sup>355</sup> Dass hierbei einseitig auf das Bild des Heros als Triumphator zurückgegriffen wurde, liegt auf der Hand. Bezeichnend für die weitere Entwicklung war jedoch, dass die Reheroisierung des antiken Helden an dessen massive äußere Erscheinung anknüpfte, die zumindest auf den ersten Blick nicht zum Idealbild des *cortigiano* passte. Der Hofmann sollte »wohl und ebenmäßig gebildet sein, und er sollte neben Geschmeidigkeit, Kraft und Gewandtheit besitzen«, nicht jedoch zu gewaltig wirken, da »ein allzu groß geratener Körper meist einen stumpfen Geist«<sup>356</sup> berge. Eleganz, Anmut und Zierde waren dem antiken Heros fremd, weshalb die Ikonographie des Herakles den Maßstäben der Nobilität zunächst zu widersprechen schien. Allerdings wirkte die Überzeichnung äußerer Formen wie ein Appell an herkömmliche Machtmittel, die in der Vergangenheit noch unerlässlich waren, um zu triumphieren, zur Zeit der Medici hingegen wie ein schmückendes Beiwerk eingesetzt werden konnten, um bewundert zu werden. Die Renaissancefürsten sahen sich in der Traditionslinie des antiken Helden und konnten ihre Macht allegorisch darstellen, ohne sie jedes Mal gewaltsam durchsetzen zu müssen. Der Rückgriff auf antike Figuren demonstrierte ihre souveräne Haltung und Stärke, die freilich jederzeit ins Zerstörerische umschlagen konnte.

Die herrschaftliche Instrumentalisierung antiker Episoden und Figuren bewirkte eine fatale Fortschreibung des Mythos, bei der Vielschichtigkeiten vereinfacht und aufklärerische Impulse zurückgedrängt wurden. Im eindimensionalen Bild des *Herakles kallinikos* wurde die *Entfesselung des Individuums* nicht etwa vollendet, sondern zur Voraussetzung seiner Vereinnahmung. Auch wenn der Renaissance-Humanismus gerade dies zu verhindern versuchte, indem der Mensch aus der rohen Natur heraustreten und kraft allseitig gebildeter und vollendeter Individuen sich zur allgemeinen Freiheit aufrichten sollte, blieben die zerstörerischen Möglichkeiten menschlicher Kraftentfaltung, auf die

355 Vgl. dazu Strong 1991 sowie weiter oben das Beispiel des Hercules medicus in Anm. 270.

356 Vgl. Castiglione 1996, S. 33 sowie Anm. 276 weiter oben.

Euripides so eindringlich hingewiesen hatte, weitgehend unberücksichtigt. Der siegreiche Übermensch wurde schließlich zum maßgeblichen Modell für das Verlangen, die Natur zu beherrschen, anstatt sich zu verbünden. Auch hierfür bietet der Mythos des *Herakles am Scheideweg*<sup>357</sup> ein anschauliches Bild, das darin gipfelt, zwischen Arbeit oder Begierde entscheiden zu müssen. Und mit Blick auf den wahnsinnig gewordenen Herakles ist daran zu erinnern, dass die Zurückweisung der Begierde ebenso selbstzerstörerisch wie verhängnisvoll enden kann.

357 Xenophon, *Memorabilien*, S. 43–47 (II. Buch, 1. Kap., 21–34).

## Teil III

# Elemente des Totalitarismus

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,  
Phänomenologie des Geistes

Die Parabel des *Herakles am Scheideweg*, die am Ende des voranstehenden Kapitels erwähnt wurde, zeigt den Helden im Zwiespalt zwischen Tugend (*arete*) und Laster (*kakia*). Die allegorischen Frauengestalten, die den Heros an einer Weggabelung in die Richtung eines verlockenden und genussreichen Lebens einerseits oder eines mühevollen und ruhmreichen Lebens andererseits zu lenken versuchen, stehen für den bis heute ungelösten Konflikt zwischen konkreter Begierde und allgemeiner Arbeit<sup>1</sup>. Herakles, der sich für den entbehrungsreichen und tugendhaften Weg entscheidet, wird hierbei von Xenophon zu einem Vorbild der richtigen Lebensführung stilisiert. Der Verfasser der Schrift war ein Schüler des Sokrates, der sich auf die Figur des vorklassischen Helden beruft, um die von ihm selbst bevorzugte »Erziehung durch die Tugend«<sup>2</sup> namhaft zu stützen. Allerdings entspricht diese Sichtweise, wie gesehen, nicht der mythischen Überlieferung, die den Helden ebenso als wahnsinnigen Todesbringer und rasenden Zerstörer kennt. Selbst dort, wo Herakles als vorbildlicher Begründer von Geschlechtern und Städten verehrt wird,

- 1 Der Begriff der Arbeit ist in diesem Zusammenhang wörtlich zu nehmen. So verspricht die eine Figur: »Sollte es aber jemals das Aussehen haben, es könnten dir die Mittel dazu ausgehen, so fürchte nur nicht, als würde ich dich nötigen, dir durch Anstrengungen und Mühseligkeiten des Leibes und der Seele diese Mittel zu verschaffen; nein, was die Anderen *erarbeiten*, das sollst du genießen, sofern du nur nichts zurückweist, woraus man Gewinn ziehen kann. Denn meinen Freunden erteile ich die Erlaubnis, aus allen Dingen Nutzen zu ziehen.« Xenophon, *Memorabilien*, S. 44 (II. Buch, 1. Kap., 25; Hervorh. F.B.). »Allgemein« ist diese Form der Arbeit deshalb, weil sie sich auf »die Anderen« bezieht und »Gewinn« beziehungsweise »Nutzen« verspricht.
- 2 Xenophon, *Memorabilien*, S. 47 (II. Buch, 1. Kap., 33). Der Autor beruft sich in seiner Erzählung auf Prodikos von Keos, einem Zeitgenossen des Sokrates, dessen vermutete Schrift über Herakles nicht erhalten ist.

steht er nicht für klassische Tugendvorstellungen im Rahmen entwickelter *Poliswelten*, sondern für den sehr viel älteren Glauben »an die Göttlichkeit des rechten dorischen Mannes«<sup>3</sup>.

In der Renaissance, so wurde sichtbar, wird die antike Vorstellung der Arbeit als Kampf gegen natürliche und übernatürliche Mächte gewendet und als schöpferische Auseinandersetzung der Natur mit sich selber verstanden. Der angesichts neuzeitlicher Irritationen und Krisenerfahrungen<sup>4</sup> herausgeforderte Selbstbehauptungswille wird in diesem Zusammenhang als Gestaltungsvermögen gefasst, das nicht gegen die Natur gerichtet ist, sondern sich an dieser erprobt und zu ihrer Veredelung beiträgt. Kreative Erfinder, Wissenschaftler und Künstler sahen sich selber als Erfüllungsgehilfen, die der Natur dazu verhalfen, sich zu vervollkommen. Augenscheinlich hierfür waren etwa die toskanischen Gärten in und um Florenz, die aufwendig angelegt waren und eine harmonische Verbindung zur architektonischen Gestaltung städtischer und ländlicher Villen herzustellen versuchten. Gemäß dieser Absicht wurden beispielsweise aufwendige Wasserspiele, künstliche Grotten, pompöse Terrassen, langgezogene Steintreppen sowie Originale oder Nachbildungen antiker Skulpturen in das Landschaftsbild eingefügt. »Der Architekt muss genau den Sinn für gute Proportionen und Regelmäßigkeit wahren, damit nicht die erfreuliche Ausgewogenheit des Ganzen über dem Reiz von einzelnen Teilen verloren geht.«<sup>5</sup> Die Natur sollte nicht bloß nachgeahmt, sondern vor allem ästhetisch gestaltet werden. Im Sinne von Alberti bestand die Aufgabe des bildenden Künstlers und Architekten darin, »das vielerlei Schöne in der Natur aufzusammeln und zur Einheit eines Kunstwerks zusammenzufügen«<sup>6</sup>. Von der angestrebten Veredelung der Natur zu ihrer geschickten Nutzung war es freilich nur noch ein kleiner Schritt. In seinem Essay *Of Gardens* aus dem Jahr 1625 fordert der englische Philosoph Francis Bacon, dass Gärten zu jeder Jahreszeit nicht nur schön sein sollten, sondern er entwickelt zudem genaue Vorschläge für zweckdienliche Bepflanzungen, um Bäume und Sträucher über alle Jahreszeiten bestmöglich nutzen und reiche Ernten einbringen zu können.<sup>7</sup> Die Idee einer möglichst brauchbaren und ertragreichen Gartenvegetation entsprach schon nicht mehr der Vorstellung vom paradiesischen Garten, der zwar auch kostbare Früchte, wie die Hesperidenäpfel, hervorbrachte, ohne jedoch systematisch geplant und angelegt zu sein. Nur kurze

3 Wilamowitz-Möllendorff 1959 b, S. 19.

4 Ausgelöst etwa durch Naturkatastrophen, Welterklärungsdefizite und Glaubenskonflikte. Siehe dazu weiter oben die einleitenden Erläuterungen zu Teil II.

5 So der Künstler, Schriftsteller und Architekt Leon Battista Alberti. Zum humanistischen Sinn seiner Kunsttheorie vgl. Mühlmann 1970, S. 131–132.

6 Bollmann 2001, S. 131.

7 Bacon 1625, S. 266–268.

Zeit zuvor, im Jahr 1620, schmückte das Titelblatt der Erstaussgabe von Francis Bacons Schrift über die »Große Erneuerung der Wissenschaften« ein Schiff, dass die »Säulen des Herakles« am westlichen Rand Europas hinter sich lässt, um sich mit vollen Segeln auf den Weg zur *Neuen Welt* zu machen.<sup>8</sup> Vor dem Hintergrund, dass der antike Garten der Hesperiden gerade in dieser Richtung vermutet wurde, lässt sich erahnen, dass der aufgeklärte Forschergeist bereits darauf gerichtet war, die Natur zu entschlüsseln, um sie dem Menschen zugänglich zu machen, anstatt sie im Sinne der Bau- und Landschaftskunst Albertis »anmutig und artgemäß« zu gestalten.

Am Beispiel Petrarcas, der sich gegen eine Philosophie zur Wehr setzte, für die alle Individualität etwas Zufälliges und Unwesentliches bedeutete, wurde deutlich, wie der Entdeckungsdrang sich der eigenen Natur zuwandte, um das Ich schließlich doch dem göttlichen Willen zu unterstellen. Es wird sich jedoch zeigen, dass es schon bald gelang, dass Selbst sehr viel präziser auszuleuchten, um es der Welt verfügbar zu machen. Ähnliches gilt auch für die geschilderte Festivalisierung des öffentlichen Lebens, die von Beginn an nicht der bloßen Unterhaltung diente, sondern ebenso zur Stabilisierung sozialer Machtverhältnisse genutzt wurde. Der Renaissance-Humanismus brachte nicht nur Virtuosen der Individualität und Sozialität hervor, indem er unter dem Primat des Schöpferischen und Spielerischen den Zusammenhang von Sinn und Sinnlichkeit hervorhob, sondern zugleich eröffnete er die Möglichkeit, durch die Verbindung von Kunst, Technik und Mathematik neue Ordnungsmuster zu entwerfen, die das Verhältnis zur inneren und äußeren Natur nachhaltig veränderten. Dabei ging es bereits weniger um die Verfeinerung natürlicher Zustände und Vorgänge im Sinne ihrer ästhetischen Gestaltung. Ebenso wenig war daran gelegen, die Zumutungen innerer und äußerer Naturherrschaft, wie Herakles, zu ertragen und zu bekämpfen. Die neuartige Aufgabe wurde vielmehr darin gesehen, die Natur möglichst so zu bearbeiten und zu verändern, dass sie den Bedürfnissen der Menschen unterstellt werden konnte.

Paradigmatisch für dieses Verständnis ist die Verhältnisbestimmung von »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels »Phänomenologie des Geistes«<sup>9</sup>. Man kann, wie von Hegel selbst ausgeführt, die *Phänomenologie* als Arbeits- und Bildungsgeschichte zwischen Subjekt und Objekt verstehen, bei der beide Pole in ihrer Wechselwirkung und gegenseitigen Durchdringung gefasst werden. Im Sinne dieser Bestimmung wird dem

8 Bacon 1999, S. 1 (Abbildung des historischen Titelblatts der *Instauratio Magna*).

9 Das entsprechende Kapitel ist überschrieben: »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft«. Hegel 1999, S. 109.



Geist die Welt zur Frage, an der er sich bildet, indem er sich durchs Objekt als Antwort vernimmt und dadurch sich selbst sowie die Welt verändert. Diese hier nur formelhaft wiedergegebene Wechselwirkung bedeutet nichts weniger als das aktive Eintauchen des Bewusstseins in den Strom der Welt. Napoleon, den Hegel zur Zeit der Abfassung seines Werkes noch als »Weltseele« beschreibt, die »auf einem Pferde sitzend über die Welt übergreift und sie beherrscht«<sup>10</sup>, verkörpert für den Philosophen geradezu beispielhaft die seinsmächtig werdende Kraft des Subjekts, die Allgemeines und Besonderes beziehungsweise Gedanke und Welt idealtypisch miteinander verbindet. Auch wenn diese Einschätzung später revidiert wird und bei Hegel in eine resignative Haltung gegenüber dem Weltlauf mündet, spricht aus der *Phänomenologie* deutlich die Begeisterung über den Aufbruch ins bürgerliche Zeitalter durch die Überwindung des *ancien régime*. Der in der *Phänomenologie* auf allen Entwicklungsstufen hervortretende Weltbezug bindet das Bewusstsein zugleich beständig an seinen Gegenstand und erweitert den subjektiven Idealismus in Richtung eines allein objekthaft auszufüllenden Realismus.

Die Erinnerung des Geistes an historische Formen und Gestalten verweist in diesem Zusammenhang auf bildungs- und weltgeschichtliche Vermittlungen, die zumindest im Rückblick auf den bisherigen Entwicklungsgang als sinnvoll erscheinen. Leitend für Hegel ist dabei der Gedanke, dass die immanenten Vermittlungen gegensätzlicher Bestimmungen auf immer höheren Stufen stattfinden, so dass ihre vernunftgemäße Aufhebung zuletzt möglich erscheint. So heißt es etwa am Schluss der *Phänomenologie*:

»Wenn also dieser Geist seine Bildung nur von sich auszugehen scheidend wieder von vorne anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe dass er anfängt. Das Geistreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöst, und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernimmt. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses Nichtseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, dass diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.«<sup>11</sup>

Bis zu Hegels positiver Ausbuchstabierung der Geistesutopie verging noch einige Zeit.<sup>12</sup> Der systemische Anspruch einer sich immer stärker

10 So der Philosoph in einem Brief an Niethammer vom 13. Oktober 1806, in Hegel 1952, S. 120.

11 Vgl. Hegel 1999, S. 433 (Hervorhebungen im Original).

12 So vor allem in Hegels Überlegungen zum »sittlichen Staat« aus dem Jahr 1820. Vgl. dazu Hegel 1979, S. 398–406. In der *Phänomenologie* wird das

konkretisierenden Rationalität wurde freilich schon mit der *Phänomenologie* nachhaltig ins Werk gesetzt. Für den hier verfolgten Zusammenhang ist nun vor allem wichtig, dass bei Hegel bereits zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts die Arbeit ins Zentrum seiner Überlegungen gerückt wird, um das widersprüchliche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft zu enträtseln. Damit steht er in der Reihe jener Theoretiker, die den Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise im Zuge der industriellen Revolution seit dem letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts als entscheidend für die Veränderungen der sozialen Lebensbedingungen erkennen, deren Vorläufer freilich bis in die frühe Manufakturperiode zurückreichen.<sup>13</sup> Hegel ist sich bewusst, dass die Arbeit die sozialen Machtverhältnisse innerhalb der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaften wesentlich bestimmt. Man kann Hegels Darstellung des erscheinenden Wissens – von der sinnlichen Gewissheit, über die Wahrnehmung, das Selbstbewusstsein, die Vernunft, den Geist bis zum absoluten Wissen – durchaus als ein »pädagogisches Fortschreiten« beziehungsweise als »Geschichte der Bildung der Welt«<sup>14</sup> begreifen. Allerdings würde man den auf diesem Weg hervortretenden Entäußerungen und Erscheinungsgestalten nur unzureichend gerecht, wenn man die Arbeit des Geistes, »die er als wirkliche Geschichte vollbringt«<sup>15</sup>, allein auf reine Begriffsarbeit reduzierte. Hegel spricht dementsprechend von der »Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine

mit dem denkenden Geist versöhnte absolute Wissen durch die sich selbst begreifende offenbare Religion verkörpert. Bewahrt wird damit freilich zugleich das spekulative Moment des Wissens – wie in diesem Fall von Gott –, das darauf angewiesen bleibt, dass der höchste Geist selber tätig wird und sich dem Menschen offenbart. Der Kampf zwischen Glauben und Wissen ist hiermit also keineswegs entschieden, sondern als gläubiges Wissen beziehungsweise wissender Glaube bleibt die Befriedigung des Bewusstseins unvollständig beziehungsweise »mit dem Gegensatz eines Jenseits behaftet«. Vgl. dazu Hegel 1999, S. 420.

- 13 Marx datiert die Manufakturperiode von der Mitte des sechzehnten bis zum letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts. »Die Geschichte der Manufaktur zeigt, wie die ihr eigentümliche Teilung der Arbeit zunächst erfahrungsmäßig, gleichsam hinter dem Rücken der handelnden Personen, die sachgemäßen Formen gewinnt (...)«. Marx 1975, S. 385. Zu diesem im frühneuzeitlichen Mitteleuropa einsetzenden Prozess einer fortschreitenden Versachlichung gesellschaftlichen Handelns, der mit einer von Zweckrationalität geprägten Lebensführung, der allmählichen Durchsetzung eines szientistischen Weltverständnisses sowie der Ausdifferenzierung von Staat, Wirtschaft und Recht einhergeht, vgl. Weber 1980. Zum Manufakturwesen als frühkapitalistische Produktionsweise vgl. ebda., S. 645–648.

14 Vgl. Hegel 1999, S. 25.

15 Ebda., S. 430 (im Original teilweise hervorgehoben).

Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalt macht«<sup>16</sup>. Dem Gegenstand ist das Subjekt dadurch verwandt, dass es sich selbst zum Gegenstand macht; der »gemachte« Inhalt ist freilich nicht bloß Form, sondern vielmehr Erfahrung, sofern ihm etwas Äußerliches beziehungsweise Zufälliges wesentlich bleibt. Das »Gegebene«, das nicht ganz wegzuräumen ist, lässt sich durchaus als »Skandalon des Idealismus«<sup>17</sup> begreifen; für den hier verfolgten Zusammenhang ist jedoch entscheidend, dass die hegelsche »Bewegung des Selbsts« klar zum Ausdruck bringt, dass die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt in der Erfahrung vom Gegebenen nicht abzulösen ist.

Marx hat dies auf seine Weise deutlich gemacht, indem er mit Blick auf Hegel die Forderung erhebt, die Geschichtlichkeit des Wissens nicht nur in Bezug auf die menschliche Arbeit an Gegenständen (Subjekt – Objekt) zu untersuchen, sondern ebenso ihre gegenständliche Bedeutung für den arbeitenden Menschen (Objekt – Subjekt) zu berücksichtigen. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* heißt es dazu:

»Das Große an der Hegelschen ›Phänomenologie‹ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der *Arbeit* fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen* Arbeit begreift.«<sup>18</sup>

Nun vertritt Hegel gerade nicht die Position einer wie auch immer vorstellbaren materialistischen Geschichtsauffassung; und selbst dort, wo bei ihm die menschliche Arbeit ausdrücklich zum Thema wird, wie im entsprechenden Kapitel der *Phänomenologie* über *Herrschaft und Knechtschaft*, fällt auf, dass es dem Philosophen zuerst darum geht, die Figur des Selbstbewusstseins als »Rückkehr aus dem *Anderssein*«<sup>19</sup> – mithin als reflexive Erfahrung – zu begreifen. Gleichwohl trägt diese Konstruktion schon den Keim ihrer Auflösung in sich, sofern das Anderssein den reinen Selbstbezug stört und zum treibenden Widerspruch wird, der das Ich zugleich veranlasst, seine Einheit wiederherzustellen. Nur wenn das Anderssein im Selbstsein aufgehoben werden kann, besteht überhaupt Aussicht, dass Selbst- und Fremdbezug ineinander aufgehen. Es wird daher im Folgenden darauf zu achten sein, wie Hegel das widersprüchliche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft am Beispiel der Arbeit konkretisiert, um den utopischen Gehalt der in Aussicht

16 Ebda., S. 431 (Hervorhebung im Original).

17 So Adorno 1978, S. 746.

18 Marx 1968, S. 573 (Hervorhebungen im Original).

19 Hegel 1999, S. 104 (Hervorhebung im Original).

gestellten Aufhebung realistisch einschätzen zu können. Denn so viel sei bereits vorweggenommen: Die gegenseitige Abhängigkeit von Herr und Knecht sowie das daraus gefolgte wechselseitige Anerkennen beider durch den jeweils anderen ist nicht schon gleichbedeutend mit der Aufhebung der Herrschaft und Knechtschaft selber.

In der *Phänomenologie* fasst Hegel das »lebendige Selbstbewusstsein« als »gedoppeltes Tun«, das heißt als »Tun des anderen und Tun durch sich selbst«<sup>20</sup>. Gemeint ist damit, dass das Selbstbewusstsein »vollkommene Freiheit und Selbstständigkeit«<sup>21</sup> nicht für sich allein erreichen kann, sondern »nur als ein Anerkanntes«<sup>22</sup> realisierbar ist. Dies gilt für das einzelne Selbstbewusstsein ebenso wie für alle anderen. Indem das eine im anderen Selbstbewusstsein sich erkennt, verliert es sich zwar, sofern es nicht mehr bei sich ist. Zugleich gewinnt es sich jedoch, sofern es sich im anderen wiederfindet. Die wechselseitige »Bewegung des Anerkennens« ist somit für Hegel Voraussetzung dafür, dass ein Selbstbewusstsein vermittels eines anderen über sich hinausweisen und dadurch erst selbstständig werden kann:

»Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr *in sich selbst*; denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins; *zweitens* aber gibt es das andere Selbstbewusstsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im andern, es hebt dies *sein* Sein im andern auf, entlässt also das andere wieder frei.«<sup>23</sup>

Auch wenn das hier beschriebene Wechselverhältnis begrifflich-abstrakt bestimmt wird, geht es beim »gedoppelten Tun« laut Hegel buchstäblich ums Ganze: »Das Verhältnis beider Selbstbewusstsein ist also so bestimmt, dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*.«<sup>24</sup> Hervorgehoben wird damit das widersprüchliche Verhältnis der »entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins«<sup>25</sup>, die ihre Wahrheit am jeweils anderen nur gewinnen können, wenn sie ihr Leben wagen und »auf den Tod des andern gehen«<sup>26</sup>. Erst indem das Selbstbewusstsein sich ganz aufs Spiel setzt und im anderen seine stärkste Grenze sucht, gewinnt auch das Anerkennen seine höchstmögliche Bedeutung,

20 Vgl. ebda., S. 108 und S. 111.

21 Ebda., S. 108.

22 Diese »Einheit in seiner Verdopplung« wird folgendermaßen beschrieben: »Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem, und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist (...)«. Ebda., S. 109.

23 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

24 Ebda. (Hervorhebung im Original).

25 Ebda., S. 112.

26 Ebda., S. 111.

da die Negation des Bewusstseins nicht nur vernichtet, sondern ebenso aufhebt und bewahrt. Hegel findet hierfür die Formulierung, dass das Selbstbewusstsein »sein Aufgehobenwerden überlebt«<sup>27</sup>, wenn es »zur Wahrheit an dem anderen«<sup>28</sup> kommt. Freilich vergisst er nicht hinzuzufügen, dass der hierfür geforderte Einsatz die Verachtung des eigenen wie des anderen Lebens voraussetzt. Der Preis des Anerkennens, das aufs Ganze geht, ist demnach hoch, da die hierbei auszutragenden Gegensätze und Kämpfe bis ins Extrem gesteigert werden, um nicht in eine »tote Einheit«<sup>29</sup> abzusinken. Erst auf diese Weise tritt jedoch das Verhältnis zwischen den »entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins« hervor, indem sie einander gewiss werden, sich verfeinden und durchdringen und nicht länger »rein für sich, sondern für ein anderes«<sup>30</sup> sind.

Doch warum kommt es überhaupt zu dieser »Bewährung (...) durch den Tod«<sup>31</sup>? Was treibt die Gegensätze, sich ganz zu riskieren, um dabei über sich hinauszugehen? Einerseits ist es das Hinausgehen selber, bei dem der Andere als Grenze seiner selbst erfahren wird, die überwunden werden soll. Andererseits bringt diese Grenze einen Mangel zum Ausdruck, der den reinen Selbstbezug stört und nach Aufhebung verlangt. Diesen treibenden Widerspruch bezeichnet Hegel als »Begierde«<sup>32</sup>. Der Begriff beinhaltet mehr als die bloße Differenz zwischen dem Selbst, das sich als unterschieden vom Anderen weiß. Laut Hegel verweist er zudem auf das lebendige Streben, die Einheit mit dem Anderen herzustellen. Da die erstrebte Einheit voraussetzt, dass das Verhältnis der beteiligten Gegensätze – zwischen Herr und Knecht – im Kampf ausgetragen wird, erscheint der jeweils Andere zugleich als Anziehungs- wie Abstoßungspunkt des Eigenen. Eros und Thanatos liegen hier somit eng beieinander.<sup>33</sup>

Voraussetzung für die Aufhebung der Gegensätze ist die »Auflösung jener einfachen Einheit« des Selbstbewusstseins, das im Begehren des Anderen die Erfahrung macht, »nicht rein für sich, sondern für ein

27 Ebda., S. 112.

28 Ebda., S. 111.

29 Ebda., S. 112.

30 Ebda.

31 Ebda.

32 Vgl. ebda., S. 103–116 (passim).

33 Hegels eigene Verweise auf »Leben«, »Tod« und »Begehren« legen den Verweis auf Eros und Thanatos durchaus nah. Siehe dazu weiter oben Anm. 24. An anderer Stelle spricht derselbe Autor von der »Tätigkeit des Ich«, gegen die das zum Objekt des Begehrens gemachte Andere »keinen Widerstand leisten« kann. Vgl. Hegel 1992, S. 429 (§ 427). Die darin liegende »Gewalt« bleibt dem »Kampf des Anerkennens« inhärent – auch wenn sie von Hegel als »Erscheinung« und nicht als »substantielles Prinzip« gefasst wird. Vgl. ebda., S. 431 (§ 433).

anderes«<sup>34</sup> zu sein. Allerdings weist Hegel in späterer Zeit ausdrücklich darauf hin, dass eine Aufhebung der Gegensätze nicht notwendig erfolgen muss und die Kämpfenden das ungleiche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft beharrlich fortschreiben:

»Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, dass das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewusstsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgibt, das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selber hält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird.«<sup>35</sup>

Im auf Leben und Tod geführten Kampf des Anerkennens gibt es demnach keine Garantie für die Aufhebung der Gegensätze. Wahrscheinlich ist sogar, dass die »gegensätzlichen Gestalten des Bewusstseins« einander gegensätzlich bleiben, da Herr und Knecht zwar einander bedingen, nicht jedoch in gleichberechtigter Anerkennung sich zusammenschließen. Da der Knecht laut Hegel »als einzelnes Selbstbewusstsein« sich zu erhalten versucht und dadurch unselbständig bleibt, gelingt es zunächst dem Herrn, das Verhältnis zum Knecht als Wissen seiner selbst im Sinne der »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung«<sup>36</sup> zu bestimmen. Die hierbei herausgestellte Selbstständigkeit ähnelt bereits der sicheren Selbsteinschätzung des modernen Unternehmers, wonach eher allein befähigt scheint, im Sinne der »Allgemeinheit und Objektivität«<sup>37</sup> zu handeln, ohne das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft antasten zu müssen. Doch auch wenn Hegel die geregelte »Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses« als Fortschritt gegenüber der »rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts«<sup>38</sup> preist und dabei die Rolle des Knechts als »Mittel der Herrschaft«<sup>39</sup> bereits recht nüchtern beschreibt, ist er sich sehr wohl darüber im Klaren, dass der Kampf des Anerkennens damit keineswegs beendet ist. Denn wenn die »rohe Negation der Unmittelbarkeit« nur nach einer Seite aufgehoben ist, entsteht »ein neuer Widerspruch« – obschon »der höhere als der erste«<sup>40</sup>.

Die Begierde als treibende Kraft ist nunmehr genauer in den Blick zu nehmen, da sie das Verhältnis zwischen Herr und Knecht im Prozess der Arbeit konkret bestimmt, anstatt im »allgemeinen Selbstbewusstsein«

34 Hegel spricht daher auch vom »seienden Bewusstsein« beziehungsweise »Bewusstsein in Gestalt der Dingheit«, das sich selber reflektiert. Vgl. dazu Hegel 1999, S. 112 (im Original teilweise hervorgehoben).

35 Vgl. Hegel 1992, S. 431 (§ 433).

36 Vgl. ebda., S. 431–432 (§ 434).

37 Vgl. ebda., S. 433 (§ 437).

38 Vgl. ebda., S. 432 (§ 434).

39 Ebda., S. 431 (§ 434).

40 Vgl. ebda., S. 431 (§ 432).

sowie im »Erscheinen des Substantiellen«<sup>41</sup> begrifflich zu verschwinden. Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Knechtschaft wird in der *Phänomenologie* anders gefasst als in den späteren Schriften Hegels, in denen ein deutlich abgeklärteres Verständnis von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit erkennbar ist. Während in der *Enzyklopädie*, wie angedeutet, der Knecht bereits als einfaches »Mittel der Herrschaft«<sup>42</sup> erscheint, wird das Verhältnis zum Herrn in Hegels phänomenologischem Ausgangswerk weniger instrumentell gefasst. Für den Prozess des Anerkennens als Selbstbewusstsein bedarf es eines Verhältnisses, in dem die Beteiligten etwas Begehrliches verkörpern, das nicht vollständig in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit beziehungsweise ihrem sinnlichen Dasein sich erschöpft, sondern die »unorganische allgemeine Natur«<sup>43</sup> betrifft. Damit scheint der Bezug zu den von Menschen gemachten Dingen gefunden zu sein, ohne dass ihre Dinglichkeit beziehungsweise Materialität wesentlich erscheint. Für Hegel geht es in erster Linie um das Verhältnis des Selbstbewusstseins »für ein anderes«, das »als Bewusstsein in der Gestalt der Dingheit«<sup>44</sup> zum Ausdruck kommt. Während der Herr für das Selbstbewusstsein steht, das »durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt ist«<sup>45</sup>, ist dieses andere Bewusstsein – also das des Knechts – mit dem selbständigen »Sein oder der Dingheit überhaupt synthetisiert«<sup>46</sup>. Bedeutsam werden damit zwei dingvermittelte Verhältnisse, nämlich das zwischen dem Herrn und Knecht einerseits sowie das zwischen dem Knecht und den von ihm bearbeiteten Dingen andererseits.

Im Sinne von Hegel erkennt sich der Knecht durch seine Arbeit als selbstständig, indem er etwas Anderes als etwas von sich Verschiedenes setzt. Der Knecht wird gekennzeichnet als derjenige, »dem die Dingheit das Wesentliche ist«<sup>47</sup>. Indem der Knecht den Gegenstand bearbeitet, erkennt er sich im hergestellten Ding schließlich als selbstständiges, hervorbringendes Subjekt.<sup>48</sup> Jedoch bleibt seine Selbstständigkeit eingeschränkt, da der Knecht »sich als Selbstbewusstsein überhaupt auf das Ding auch negativ« bezieht, »und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden«<sup>49</sup>. Das bearbeitete

41 Vgl. ebda., S. 432 (§ 436; im Original hervorgehoben).

42 Siehe dazu weiter oben Anm. 38.

43 Hegel 1999, S. 169.

44 Vgl. ebda., S. 112.

45 Ebda. (Hervorhebung im Original).

46 Ebda., S. 112–113.

47 Ebda., S. 113.

48 Bei Hegel repräsentieren »Herr« und Knecht« zuerst unterschiedliche Formen des Selbstbewusstseins; ihm ist daher nicht daran gelegen, spezifische Arbeits- und Herrschaftsverhältnisse zu analysieren.

49 Hegel 1999, S. 113.

Ding bleibt »zugleich selbstständig für ihn«<sup>50</sup>, das heißt das arbeitende Bewusstsein gewinnt sich in den hergestellten Formen und Produkten niemals ganz. Die allgemeine Undurchdringlichkeit des selbstständigen Seins setzt dem Streben des arbeitenden Subjekts von vornherein klare Grenzen, so dass von einer positiven Arbeitsutopie hier nicht gesprochen werden kann. Aufgehoben wird die Negativität im Verhältnis zu den Dingen allein dadurch, dass durch die Arbeit bleibende Formen hervorgebracht werden, die das einzelne Selbstbewusstsein überdauern und als Verobjektivierungen des hervorbringenden Selbstbehauptungswillens anzusehen sind. Die entsprechende Passage bei Hegel lautet:

»Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *bleibenden*; weil eben dem Arbeiten der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun*, ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewusstseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewusstsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, *als seiner selbst*.«<sup>51</sup>

Die Arbeit als »gehemmte Begierde« verweist zudem auf die Rolle des Herrn, durch den die Dialektik des Arbeitenden und seines Gegenstandes zugleich als soziales Machtverhältnis – zwischen Herrschaft und Knechtschaft – bestimmt wird. Die Subjekt-Objekt-Dialektik (»Knecht« und »Gegenstand«) wird dabei nicht einfach um ein weiteres Gegensatzpaar (»Knecht« und »Herr«) erweitert, sondern als gleichermaßen gesellschaftlich ausgewiesen. Der Knecht arbeitet in Hegels Konzeption auf Anweisung des Herrn, der selber passiv bleibt und die von ihm beauftragten Gegenstände lediglich konsumiert. Hegel fasst den einverleibenden Trieb des Herren dementsprechend als »das reine Negieren des Gegenstandes«, dessen Befriedigung »nur ein Verschwinden« nach sich zieht, »denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen«<sup>52</sup>. Das »Verschwinden« ist in diesem Zusammenhang durchaus wörtlich zu nehmen, sofern es dem »Hervorbringen« direkt entgegensteht. Um dies anschaulich vor Augen zu führen, sei an ein bekanntes Bankett des Herzogs von Burgund erinnert, das aufgrund seiner kulinarischen Attraktionen als »Fasanenfest«<sup>53</sup> in die Geschichte einging und zum Vorbild vergleichbarer Festlichkeiten wurde. Zu jener Zeit, als verschwenderische Prachtentfaltung noch ohne Einschränkung als Herrschertugend gepriesen wurde, nutzte man die hohe Kunst der Tafel, um allgemeine

50 Ebda.

51 Ebda., S. 115 (Hervorhebungen im Original).

52 Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

53 Zu diesem denkwürdigen Festbankett aus dem Jahr 1454 vgl. Strong 1991, S. 34.



Bewunderung zu erzeugen und politische Anerkennung zu gewinnen. Dargeboten wurden zu diesem Zweck unter anderem aufwendig dekorierte Schaubuffets, auf denen gebratene Singvögel so drapiert waren, dass sie die Form eines riesigen Schwans bildeten, wobei »die Ahs und Ohs kein Ende nahmen, wenn die Form sich in viele Lerchen auflöste«<sup>54</sup>. Die Aufgabe der adligen Herren bestand allein darin, sich an diesen Kunstgebilden zu ergötzen und sie mit Genuss zu verzehren, während die Hofknechte allein dazu bestimmt waren, die Speisen möglichst raffiniert zuzubereiten und kunstvoll zu inszenieren.

Die behäbige Begierde der Herren erschöpft sich bei diesem frühen Beispiel typischerweise darin, die »gegenständliche Seite« des kulinarischen Kunstwerks zu verzehren, während der »gehemmten Begierde« dieser unmittelbare Genuss ganz offensichtlich versagt bleibt. Folgt man Hegel, so tritt jedoch erst durch das »formierende Tun« an die Stelle der Einverleibung das »Element des Bleibens«<sup>55</sup>, bei dem sich das arbeitende Bewusstsein in den hergestellten Gegenständen und Formen selbst gewinnt. Während das Bewusstsein des Herrn nur mittelbar durch das dienende Bewusstsein sich auf die Dinge beziehen kann und dabei »die Seite der Selbstständigkeit«<sup>56</sup> dem Knecht überlässt, bleibt freilich auch der Knecht »in Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein«<sup>57</sup>, das im Hinblick auf sein Verhältnis zum Herrn sowie zur Unverfügbarkeit der Dinge ebenso unerfüllt für ihn bleibt. Der Herr kann nicht frei genießen, da er »nur mittelbar durch den Knecht auf das Ding« wirken kann; der Knecht wiederum »bearbeitet es nur«<sup>58</sup> und bleibt von seinem Genuss gänzlich ausgeschlossen. Beide Begehren, das des Herren wie auch des Knechts, bleiben somit unerfüllt. Doch während der Knecht laut Hegel im »Kampf auf Leben und Tod« seinen Dienst verrichtet und seine Begierde zügelt, um sich zu erhalten, bezieht sich der Herr zumindest mittelbar auf »den Gegenstand der Begierde und auf das Bewusstsein (des Knechts; F.B.), dem die Dingheit das Wesentliche ist«<sup>59</sup>. Dies führt zu einer weiterhin widersprüchlichen Situation, denn:

»(...) zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass was der Herr gegen den anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.«<sup>60</sup>

54 Vgl. zu diesem Beispiel Heinrich 2006, S. 250.

55 Vgl. Hegel 1999, S. 115 (im Original teilweise hervorgehoben).

56 Ebda., S. 113.

57 Ebda.

58 Vgl. ebda.

59 Ebda.

60 Ebda.

Der Knecht erhält sein Leben für den Preis unterdrückter Begierde und veränderter Anerkennung, während der Herr zwar Anerkennung findet, jedoch in Bezug auf die Dinge unselbständig bleibt, die schließlich in der schlecht-unendlichen Aufeinanderfolge von Begehrt und Verzehr entswinden. Höhere Freiheit hat damit auch der Herr nicht gewonnen; vielmehr erschöpft sich seine Vorrangstellung im flüchtigen Vergnügen oder im selbstsüchtigen Machtgenuss. Der direkte Weg zu den ersehnten Dingen bleibt dem Herrn versperrt, während der Knecht durch sein Tun die Dinge immerhin hervorbringt, ohne jedoch über sie verfügen zu können.

Angesichts dieser Widersprüche sind »rohe Zerstörungen des unmittelbaren Objekts«<sup>61</sup> und physische Kämpfe auf Leben und Tod nicht auszuschließen. Hegel selbst vertritt jedoch die zuversichtlichere Auffassung, dass insbesondere der Knecht den notwendigen Übergang von der Einzelheit zur Allgemeinheit vollziehen kann, da er nicht nur für sich selbst, sondern darüber hinaus für den Herrn arbeitet. In der *Enzyklopädie* heißt es entsprechend, der Knecht arbeite »sich im Dienste des Herren seinen Einzel- und Eigenwillen ab«, wodurch die »Unmittelbarkeit der Begierde« aufgehoben und der »Übergang zum allgemeinen Selbstbewusstsein«<sup>62</sup> geschaffen werde. Dies geschieht freilich weder von selbst noch ohne Zwang, da das »dienende Bewusstsein« sich zuerst von seinen natürlichen Strebungen abheben und den Eigensinn überwinden muss. Hierzu bedarf es der Furcht. Diese bezieht sich einerseits auf die vom Knecht bearbeiteten Dinge, die ihr »fremdes Wesen« mehr und mehr verlieren, vor dem er anfangs noch »gezittert«<sup>63</sup> hatte. Im Zuge ihrer fortschreitenden Bearbeitung büßt laut Hegel die unbegriffene und übermächtige Natur ihren Schrecken sowie den Charakter eines »fremde(n) Negativen«<sup>64</sup> immer stärker ein. Die andere Seite der Furcht richtet sich schließlich gegen den Herrn als – aus Sicht des Knechtes – personalisierter Ausdruck des ihn unterwerfenden sozialen Machtgefüges:

»Im Herrn ist ihm (dem dienenden Bewusstsein; F.B.) das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewusstsein, dass es selbst an und für sich ist.«<sup>65</sup>

Erst die »absolute Furcht«<sup>66</sup> des Knechtes erweitert demnach den eingeschränkten Eigensinn des natürlichen Bewusstseins. Seine Negation ist laut Hegel die Voraussetzung dafür, im arbeitenden Gegenstandsbezug

61 Siehe dazu weiter oben Anm. 38.

62 Vgl. Hegel 1992, S. 432 (§ 435).

63 Vgl. Hegel 1999, S. 115.

64 Vgl. ebda.

65 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

66 Ebda.

sich selbst als Eigenes wie Anderes zu erkennen. Nicht also bedarf es aufseiten des Knechts nur der Hemmung seiner Begierden, sondern darüber hinaus ist für Hegel die Aufhebung von Herrschaft und Knechtschaft ohne »die Furcht« vor dem Herrn sowie »die Zucht des Dienstes und Gehorsams«<sup>67</sup> unvorstellbar. Der Herr lenkt und genießt, während der Knecht furchtsam und selbstgenügsam dient – unter dieser Voraussetzung begreift laut Hegel zuerst der Knecht, dass die formierende Arbeit, die zunächst »nur fremder Sinn zu sein schien«, ebenso »eigener Sinn«<sup>68</sup> ist, so dass der Übergang von der Einzelheit zur Allgemeinheit durch die »Zucht des Dienstes und Gehorsams« wie die Rückkehr zu sich selbst erscheint. Allerdings verrichtet der Knecht seine Arbeit nach wie vor unter der Knute des Herren, so dass das widersprüchliche Verhältnis beider Einzelwillen zueinander von Hegel in der *Enzyklopädie* schließlich unter das Diktum der »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung«<sup>69</sup> gestellt wird, um wenigstens den Schein des darin aufgehobenen Allgemeinen wahren zu können. Auch wenn der Knecht im Sinne von Hegel sich seiner Bedeutsamkeit bewusst wird und durch seine »Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit«<sup>70</sup> markiert – das dadurch gewonnene Selbstbewusstsein ist ohne das Opfer der Selbstunterwerfung nicht zu haben.

Von einem Aufbegehren des Knechts ist bei Hegel folglich nicht die Rede. Vor allem in der *Enzyklopädie* formuliert der Philosoph vergleichsweise deutlich: »Jene Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menschen.«<sup>71</sup> Während in der *Phänomenologie* noch die »gehemmte Begierde« des Knechtes als Garant für die Schaffung bleibender Formen gilt, wird in der *Enzyklopädie* die »Entäußerung des Willens« sowie die »Furcht des Herren« zum treibenden Motor des Fortschritts erklärt. Solange der eigene Wille des Knechts, sein »Eigensinn«<sup>72</sup>, die Grenzen der Knechtschaft nicht bedroht, ist er für Hegel nicht gefährlich. Je länger allerdings die Hemmung der Begierde ohne Erfüllung ist und der Knecht zwar überdauernde Formen schafft, von diesen jedoch ausgeschlossen bleibt, desto repressiver werden die Formulierungen, mit denen Hegel den Anspruch auf Allgemeinheit gegenüber den bloß als willkürlich gedeuteten Einzel- und Eigenstrebungen aufrecht zu erhalten versucht. Nachdem in der *Phänomenologie* vor allem die Überwindung des einzelnen Willens dringlich erscheint, der laut Hegel in den beständigen Formen der Dinge seine

67 Vgl. ebda.

68 Vgl. ebda.

69 Hegel 1992, S. 431–432 (§ 434; im Original hervorgehoben).

70 Ebda., S. 432 (§ 435).

71 Ebda. (Zusatz zu § 435).

72 Hegel 1999, S. 115 (im Original hervorgehoben). Zur Unterscheidung zwischen dem einzelnen und dem eigenen Willen vgl. ebda.

Aufhebung findet, wird nunmehr auch der Eigenwille des Knechtes, der auf Erfüllung pocht und damit ein widerständiges Moment beinhaltet, unter das »allgemeine Selbstbewusstsein«<sup>73</sup> gestellt. Um das Machtverhältnis sowie den »Bedürfnisausgleich« zwischen Herr und Knecht nicht zu gefährden, gilt es um so mehr, den Knecht als »Mittel der Herrschaft«<sup>74</sup> zu erhalten. Der »Kampf des Anerkennens«, so scheint es, hat sich spätestens damit zu einem »Kampf der Selbsterhaltung« gewandelt, in dem es vor allem um die Sorge der Bedürfnisbefriedigung geht. Auch die Unterstellung der »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses«<sup>75</sup> kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Knecht vor allem deshalb erhalten werden muss, weil er gesellschaftlich notwendige Arbeit verrichtet und die Stellung des Herrn sichert. Hegel drückt dies folgendermaßen aus:

»An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts (hier: des Knechts; F.B.) tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbstständigkeit sich zusammenschließen – die Form der Allgemeinheit in der Befriedigung des Bedürfnisses als ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.«<sup>76</sup>

Bis zur Analyse der Ware Arbeitskraft, deren Wert erhalten werden muss, damit sie Mehrwert erzeugen kann, ist es von hier aus nicht mehr weit. Doch anders als Marx, der ausgehend von seiner Warenanalyse die »Verwandlung von Geld in Kapital«<sup>77</sup> kritisiert, die nur möglich ist, weil die Erhaltungskosten des Arbeiters unter der von ihm erarbeiteten Wertschöpfung bleiben, stellt Hegel vergleichsweise nüchtern fest, dass der Knecht als »das Mittel der Herrschaft« zur Sicherung der Lebensbedingungen »in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muss«<sup>78</sup>. Einen kritischen Gedanken sucht man hier vergebens; vielmehr wird Knechtschaft rein instrumentell als Garantie der Herrschaft gedeutet. Im Unterschied zu den vom Knecht hergestellten bleibenden Formen sowie den

73 Hegel 1992, S. 432 (§ 436; im Original hervorgehoben). Schon in der so genannten *Geisteslehre* für die Mittelklasse aus seiner Zeit am Nürnberger Gymnasium spricht Hegel bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung der *Phänomenologie* ausdrücklich von der Auflösung des »Eigen- oder Einzelwillen(s) des Knechtes« sowie der notwendigen »Entäußerung seines tätigen Willens«. Vgl. dazu Hegel 2006, S. 112.

74 Siehe dazu weiter oben Anm. 39.

75 Siehe dazu weiter oben Anm. 69.

76 Hegel 1992, S. 432 (§ 434; im Original teilweise hervorgehoben).

77 So die entsprechende Überschrift im *Kapital*. Vgl. Marx 1975, S. 161. Dort findet sich auch die Bestimmung des Wertes der Ware Arbeitskraft. Vgl. ebda., S. 184.

78 Hegel 1992, S. 431 (§ 434).

ebenfalls bleibenden Erinnerungen des Herrn am Ende der *Phänomenologie*<sup>79</sup>, werden die ungleichen sozialen Machtverhältnisse in der *Enzyklopädie* resignierend anerkannt und zynisch kommentiert. Während der Knecht die Sorge für die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse trägt, repräsentiert der gebildete und nur dem Staate dienende Herr im Sinne Hegels die übergeordneten Interessen des politischen Gemeinwesens, die er als »Denkbeamter« beziehungsweise »Spezialist fürs Allgemeine« gegenüber eigennützigen Partikularinteressen vertritt und dementsprechend Gutes bewirkt. Von der in der *Phänomenologie* noch angelegten Figur des Knechts, der durch das »formierende Tun (...) in das Element des Bleibens tritt« und dadurch »zur Anschauung des selbstständigen Seins als seiner selbst«<sup>80</sup> gelangt, bleiben schließlich nur die als notwendig und befreiend unterstellten Momente der Hemmung, der Furcht und des Kampfes übrig.

Wichtig für den hier verfolgten Zusammenhang sind jedoch nicht die offensichtlichen Veränderungen im Denken Hegels als vielmehr der Umstand, dass in seiner Konzeption die Arbeit eine derartig zentrale Stellung einnimmt. Spricht der Autor bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie* von der »Arbeit des Negativen«<sup>81</sup>, die davor schütze, in erbaulichen Vorstellungen und selbstgenügsamen Ideen zu verharren, so zeigt die Analyse der »zwei entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins«<sup>82</sup>, dass die Arbeit für das gegensätzliche Verhältnis von Herr und Knecht entscheidend ist. Ihre herausgehobene Bedeutung sorgt zugleich dafür, dass die beteiligten Akteure sich ausdrücklich als gesellschaftliche Wesen gegenüber treten. Insofern Hegel, wie Marx später unter Bezugnahme auf die *Phänomenologie* ausführen wird, »den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift«<sup>83</sup>, zeigt sich schon bei dem früheren Denker, dass die philosophisch gedeuteten Formen des Selbstbewusstseins in ihrer Funktion nicht statisch und konservierend, also gleichsam als »Hirte des Seins«<sup>84</sup>,

79 Die Erinnerung im Medium der Bildung markiert laut Hegel den Weg des Geistes zum angestrebten Ziel des absoluten Wissen. Vgl. dazu Hegel 1992, S. 433–434.

80 Vgl. Hegel 1999, S. 115 (im Original teilweise hervorgehoben).

81 Vgl. ebda., S. 18. Sie dazu auch das weiter oben diesem Kapitel vorangestellte vollständige Zitat Hegels.

82 Siehe dazu weiter oben Anm. 25.

83 Marx 1968, S. 574. An gleicher Stelle wirft Marx Hegel freilich vor, er habe den Arbeitsprozess insbesondere als einen geistigen Vorgang gefasst, während das gegenständlich-sinnliche Moment der Arbeit einseitig verkürzt als entfremdet interpretiert werde. Vgl. ebda.

84 Hier in Anspielung auf Heideggers *Brief über den Humanismus*, in dem der Mensch nicht als »Herr des Seienden«, sondern als »Hirt des Seins« verklärt wird. Heidegger 2000, S. 34.

sondern als »Agens des Seienden« verstanden werden – und zwar sowohl im Hinblick auf die Arbeit an Gegenständen als auch im Hinblick auf die Beziehung der Menschen zu sich selbst sowie untereinander. Allgemein und repressiv wirkt die treibende Kraft der Arbeit allerdings solange, wie – mit Marx gesprochen – die »Selbsterzeugung des Menschen« nicht auch zur »Aufhebung dieser Entäußerung«<sup>85</sup> gelangt, das heißt solange Herr und Knecht als solche einander gegenüberstehen. Hegels zunehmend zynischen Kommentare zur »Allgemeinheit als Gegenseitigkeit« qua »Negation der Unmittelbarkeit oder Begierde«<sup>86</sup> belegen deutlich, dass zumindest der reale »Kampf des Anerkennens« in der *Enzyklopädie* für Hegel einseitig entschieden scheint und dass nur wenig übrig geblieben ist von der anfänglichen Einsicht in die wechselseitige »Bewegung des Anerkennens« und der »doppelsinnigen Rückkehr in sich selbst«<sup>87</sup>.

Liest man das Kapitel über »Herrschaft und Knechtschaft« inklusive der späteren Ergänzungen Hegels als philosophischen Kommentar für die zu seiner Zeit zusehends sich entwickelnde kapitalistische Gesellschaft<sup>88</sup>, dann stellt sich sogleich die Frage nach der Bedeutung früherer Formen der Arbeit unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen. Auch hierfür gibt Hegel ein Beispiel, das zumindest kurz erwähnt werden soll, da es zeigt, wie bei diesem Autor Begriff und Gegenstand aufeinander bezogen und zu bestimmten »Gestalten des Bewusstseins« verdichtet werden. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bezieht sich Hegel neben anderen auch auf Herakles, »der es sich hat sauer werden lassen« und durch seine Anstrengungen schließlich »den Himmel errungen«<sup>89</sup> hat. Während die Götter in ihren vorzeitlichen Kämpfen mit den Titanen »sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben«<sup>90</sup>, müssen die Heroen »erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen«<sup>91</sup>. Freilich haftet den Göttern die überwundene Natürlichkeit noch an, so dass ihre »geistige Individualität« gebunden bleibt. Die Heroen hingegen müssen zwar »in der Arbeit ringen«, jedoch wird »eine Abarbeitung der Natürlichkeit« gerade dadurch möglich: »So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst (...). Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.«<sup>92</sup>

85 Laut Marx fasst Hegel die »Selbsterzeugung des Menschen« als einen Prozess, »die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung«. Vgl. Marx 1968, S. 574.

86 Vgl. Hegel 1992, S. 432 (§ 436).

87 Vgl. Hegel 1999, S. 109.

88 Vgl. dazu etwa Engels 1962, S. 269–270 sowie später auch Lukács 1986, S. 535.

89 Hegel 1965, S. 108.

90 Vgl. ebda., S. 102.

91 Ebda., S. 108 (im Original teilweise hervorgehoben).

92 Vgl. ebda.

Auch hier wird die Arbeit intellektuell geadelt. Es findet sich kein Wort über ihre zerstörerischen Kräfte, die den Kampf gegen die Natur gerade im *dodekathlos*<sup>93</sup> kennzeichnen. Wie gesehen, handelt Herakles bei der Erfüllung der ihm übertragenen Arbeiten aus Zwang. Die zu bewältigenden Aufgaben sind durchweg so angelegt, dass sie nur unter größten Gefahren und Entbehrungen auszuführen sind. Trotzdem tritt Herakles als Überwinder aller Schwierigkeiten in Erscheinung, so dass sich das Verhältnis zwischen ihm und seinem Auftraggeber, dem König Eurystheus, umzukehren scheint: Der König fürchtet sich vor seinem Knecht, der nach Abschluss seiner jeweiligen Arbeiten zum eigentlichen Herrn aufsteigt. Diese Umkehrung des Herr-Knecht-Verhältnisses passt auf den ersten Blick sehr gut zur Bestimmung von »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels *Phänomenologie*. Auf den zweiten Blick ergeben sich jedoch einige Ungereimtheiten. So bleibt in den Betrachtungen Hegels die euripidische Darstellung des Herakles gänzlich unberücksichtigt. Der rasende Heros als Zerrbild des Zivilisationsbegründers findet bei Hegel keinen Raum. Stattdessen wird das Diktum der »Abarbeitung der Natürlichkeit« ungebrochen auf den antiken Helden angewendet, der trotz des durch ihn verursachten Leids als »der mit dem schönen Sieg« (*kalinikos*) gepriesen wird. Während laut Hegel in den Göttern die Naturmächte noch nachklingen, ist es Herakles durch eigener Hände Arbeit gelungen, »sich in das Göttliche zu setzen«. Um dies zu belegen, zitiert Hegel schließlich Aristophanes – und nicht etwa Euripides – mit den von Dionysos an den Heros gerichteten Worten: »Wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst Du ihn.«<sup>94</sup> Nur durch beständige Arbeit und Aufopferung wird der Kampf entschieden: Die zu verwirklichende »Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in den Heroen liegt«<sup>95</sup>, wird dabei zur vorrangigen Aufgabe des Knechtes, der sich selbst bezwingen muss, um sich zu gewinnen. Für die Bewältigung dieser Aufgabe kann der Held von den Göttern keine Unterstützung erwarten.

Es scheint somit, als reduziere sich das Verhältnis zwischen den Göttern und dem Heros auf die Frage nach Macht und Herrschaft. So wie Zeus mit den Worten Hegels durch »einen Krieg die Herrschaft der geistigen Götter gegründet und die Naturmacht besiegt und vom Throne gestürzt habe«<sup>96</sup>, liegt es nun an Herakles, seine Natürlichkeit zu überwinden, um »den Himmel«<sup>97</sup> zu erringen. Dort erwartet ihn »die Einheit des Geistigen und Natürlichen« – und zwar in der Form, »in der

93 Siehe ausführlich dazu weiter oben Kap. 10.

94 Hegel 1965, S. 109. Vgl. dazu Aristophanes, *Die Vögel*, S. 356 (5. Szene, 1638–1642).

95 Hegel 1965, S. 109.

96 Vgl. ebda., S. 102.

97 Vgl. ebda., S. 108.

das Geistige nicht nur das Überwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist. «<sup>98</sup> Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Herakles in Olympia sowie an den anderen panhellenischen Kultstätten als *athlos* verehrt wurde: Es sind nicht die übermenschlichen Taten allein, die ihn zum kämpferischen Vorbild der nacheifernden Athleten machen, sondern es ist vor allem das in der mythischen Apotheose des Helden eingelöste Versprechen, kraft harter Arbeit, Aufopferung und Selbstüberwindung, Herrschaft über die Naturmächte zu erlangen. Galt diese Möglichkeit in der Antike noch als Privileg des Adels, der von den Zwängen des Alltags (*pragmata*) befreit, das Athletenwerk zum Ruhme seiner selbst, seiner Polis und seines Geschlechts ausführte, so ist zur Zeit Hegels die herakleische Schaffenskraft bereits an die Notwendigkeiten der alltäglichen Selbsterhaltung gebunden.

Boten die athletischen Übungen der Antike im Unterschied zu den Strapazen des Alltags (*ponos*) vor allem die Gelegenheit zur Auszeichnung (*time*), so folgt der bürgerliche Drang nach Herrschaft über innere und äußere Naturmächte einer anderen Logik. An die Stelle symbolischen Ruhmgewinns im siegreichen Wettkampf, der noch dem tapferen Athleten im Falle seines ehrbaren Todes zugesprochen wurde, wird in Hegels »Kampf des Anerkennens« der Tod nicht ruhmreich verklärt, sondern zu einer Konstante im Verhältnis zwischen »Herrschaft und Knechtschaft«. Der Philosoph hat dies pragmatisch gefasst, indem er das »Verhältnis beider Selbstbewusstsein« so bestimmt, »dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*«<sup>99</sup>. Dem modernen Knecht geht es dabei ähnlich wie dem antiken Heros, bevor dieser der Sage nach »den Himmel« erringen konnte: Er bleibt als »das Natürliche« dem »Geistigen« unterworfen. Im Unterschied jedoch zur Antike, wo die Götter den entbehrungsreichen Aufstieg des Herakles eher gleichgültig aufnahmen, solange sie nicht selbst betroffen waren, bleiben Herr und Knecht in ihrem »Kampf auf Leben und Tod« nahezu schicksalhaft aneinandergebunden. Beide sind nicht nur für sich, sondern auch für den jeweils anderen. Doch anders als von Hegel erhofft, die gemeinsamen Interessen würden durch das arbeitende Bewusstsein verwirklicht beziehungsweise von den geistig Gebildeten vertreten, die jenseits eigennütziger Bestrebungen die Geschäfte des Ganzen zu führen vermöchten, bestehen die Gegensätze zwischen Herr und Knecht fort. Deutlich wird dies daran, dass das »Abarbeiten des Einzel- und Eigenwillens« kein »allgemeines Bilden« zum »absoluten Begriff«<sup>100</sup> bewirkt, sondern eher die Ausbildung immer geschickterer Herrschaftspraktiken

98 Vgl. ebda., S. 102.

99 Siehe dazu weiter oben Anm. 24 (im Original hervorgehoben).

100 Siehe dazu weiter oben Anm. 343 im zehnten Kapitel.



begünstigt, um große und nützliche Werke – wie etwa Straßen, Kanäle, Häfen<sup>101</sup> – überhaupt realisieren zu können.

Je weniger die – im Sinne Hegels – geistige Überwindung der Natürlichkeit beziehungsweise Zufälligkeit des Eigen- und Einzelwillens gelingt, umso mehr richtet sich der Fokus auf die materiellen Austausch- und Arbeitsprozesse, die am Maßstab des Machbaren orientiert, möglichst zweckdienlich ausgestaltet werden. In diesem Zusammenhang werden vor allem die Begierden des Knechts dauerhaft zurückgestellt – freilich mit der schon in der *Phänomenologie* erkennbaren Folge, dass die Produkte des Tagwerks dem Knecht ebenso fremd und flüchtig bleiben wie dem Herrn. Da der höhere Nutzen der Arbeit laut Hegel nicht vom arbeitenden Knecht selber erkannt werden kann, solange das natürliche Bewusstsein »noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt«<sup>102</sup>, wird die noch ausstehende Aufhebung tatsächlicher Widersprüche schließlich in den Bereich des »Wissens der absoluten Idee«<sup>103</sup> – gemeint sind Kunst, geoffenbarte Religion und Philosophie – verlegt. Hier allein soll die Aufhebung sämtlicher Formen des natürlichen Eigensinns die Befreiung des Ideellen zum Geist ermöglichen, der allein befähigt sei, das Gedankliche begrifflich als »das Allgemeine« zu erfassen, das »für das Allgemeine ist«<sup>104</sup>. Jedoch bleibt der sich über seine Natürlichkeit erhebende Geist zumindest als existierender an seine Natürlichkeit gebunden, weshalb Hegel ihn hiervon abhebend, als ein »Moment des Göttlichen fasst«, dem die Aufgabe zukommt, »das Negative«<sup>105</sup> in die Welt zu bringen. Diese Aufgabe des Geistes bezeichnet buchstäblich die »Arbeit des Negativen«<sup>106</sup>, von der zuvor bereits die Rede war. Da »das Negative« jedoch nicht bloß an und für sich existiert, sondern gerade am Nicht-Geistigen sich bewährt und im Widerspruch mit dem Natürlichen dessen Aufhebung bewirken soll, verweist die »Arbeit des Negativen« nicht nur auf sich selbst, sondern immer auch auf etwas Anderes.

101 Heinrich vermutet, dass für Hegel in diesem Zusammenhang Napoleon beispielgebend war, »der die Ideen der Französischen Revolution in der Form weltweit exekutiert, dass er alle Einzelnen zwingt, sich zu verallgemeinern«. Vgl. dazu Heinrich 2006, S. 275.

102 Vgl. Hegel 1999, S. 115–116.

103 Diesen ideellen Bereich fasst Hegel unter den Begriff des »absoluten Geistes«, der »seine *Realität* in Geiste« hat. Vgl. Hegel 1992, S. 542 (§ 553; Hervorhebung im Original).

104 Vgl. ebda., S. 375 (Zusatz zu § 376).

105 Vgl. dazu Hegel 1976, S. 340. An gleicher Stelle erläutert der Autor am Beispiel der Befreiung des Geistes von den sinnlichen Gestalten in der Kunst: »Diese Befreiung kann nur insofern vor sich gehen, als das Sinnliche und Natürliche in sich selber als negativ, als das Aufzuhebende und Aufgehobene erfasst und angeschaut wird.« Vgl. ebda., S. 339.

106 Siehe dazu weiter oben Anm. 81.

Folglich ist Hegels »Arbeit des Negativen« von der »Arbeit am Negativen« nicht zu trennen.

## 11. Perfektionsstreben

»Gymnastik ist Arbeit im Gewande jugendlicher Freude. Arbeit, weil ihr Zweck keineswegs in unedelm Zeitvertreibe zu suchen, sondern in Veredelung des Körpers zu sehen ist.«<sup>107</sup> Der Pädagoge und spätere Mitbegründer des Deutschen Turnens, Johann Christoph Friedrich Gutsmuths, verknüpft in diesem Zitat fast schon programmatisch seinen Entwurf einer philanthropischen Körpererziehung mit einer zentralen Zielsetzung der späten Aufklärungspädagogik am Ende der Manufakturperiode. Beflügelt durch die revolutionären Veränderungen in den Vereinigten Staaten und Frankreich, wandelte sich mit den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen in den Ländern der Alten und Neuen Welt auch das begriffliche Verständnis über grundlegende Annahmen, die bisher als gültig vorausgesetzt worden waren. So war etwa die Idee der Perfektion über Jahrhunderte gleichbedeutend mit der Annahme eines gefestigten Zustandes, der keiner Verbesserungen bedurfte. Nicht nur Gott als *ens perfectissimum*, sondern auch die durch ihn eingesetzte weltliche Ordnung galt als stabil und weitestgehend vollendet. Dies änderte sich insbesondere im 18. Jahrhundert, nachdem der Mensch selber aufgrund seiner offenen Natur als steigerbare Realität bestimmt wurde.<sup>108</sup> Aus heutiger Sicht ist schwer nachvollziehbar, dass Veränderungsbestrebungen zuvor noch als Bedrohungen des *ordo universi* sowie des *ordo politicus* angesehen worden waren, da diese nach orthodoxer Lesart bereits als perfekt – im Sinne von abgeschlossen und vollendet – galten. Solange dem heilsgläubigen Perfektionsverständnis ein dynamisches Moment fremd war, konnte die Rede von der »nöthigsten Verbesserung der körperlichen Erziehung«<sup>109</sup> durchaus

<sup>107</sup> Gutsmuths 1804, S. 3. Die erste Auflage erschien im Jahr 1793.

<sup>108</sup> Zu Rousseaus Begriff der *perfectibilité* als unbestimmte »Natur in uns« siehe weiter oben Anm. 30 in Teil II sowie nachfolgend Anm. 111. Ganz im Sinne dieser anthropologischen Neubestimmung wurde das 18. Jahrhundert als »pädagogisches Jahrhundert« charakterisiert, in dem die »Kindheit entdeckt« (Rousseau) und die »Erziehungsbedürftigkeit des Menschen« (Kant) als gesellschaftliche Aufgabe verstanden wurde. Schon die Zunahme der hierdurch ausgelösten pädagogischen Diskurse in Zeitschriften, Gesellschaften und Institutionen – 1778 wurde der erste Lehrstuhl für Pädagogik an der Universität in Halle eingerichtet – belegt deutlich das steigende Interesse an Fragen der menschlichen Vervollkommenung.

<sup>109</sup> So der Untertitel zur zweiten Auflage der *Gymnastik für die Jugend* von Gutsmuths 1804.

Anstoß erregen. Dies änderte sich jedoch, als den natürlichen Anlagen und Kräften jedes einzelnen Menschen ein Entwicklungspotenzial zuerkannt wurde, das fortan für die Besserung der Menschheit zur »Vollkommenheit und allgemeinen Glückseligkeit«<sup>110</sup> genutzt werden sollte. Der Schritt war somit nicht weit vom Anspruch der Vervollkommenung der »Natur in uns«<sup>111</sup> bis zu der rhetorisch gestellten Frage: »Wo ist der Punkt, von welchem man sagen könnte: Weiter kann der Mensch nicht kommen!«<sup>112</sup>

Im Eingangszitat von Gutsmuths wird nicht zufällig die »Arbeit« hervorgehoben, die sich zur »Veredelung des Körpers« eigne. Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Vervollkommenung des Einzelnen sowie des Menschengeschlechts ausdrücklich unter Einbeziehung der gesellschaftlich notwendigen Aufwendungen zur Sicherung und Erweiterung der Lebensgrundlagen gefasst wurde.<sup>113</sup> Markiert wird damit zugleich ein entscheidender Einschnitt, der in der Geschichtsschreibung als »Triumph der kapitalistischen Industrie«<sup>114</sup> bezeichnet wird, die sich anschickte, die im 18. Jahrhundert noch überwiegend ländlich geprägte Welt nachhaltig zu verändern. Durch die Hervorhebung der Arbeit sowie des Körpers als dem wesentlichen Ausführungsorgan reflektierte die späte Aufklärungspädagogik mit den ihr eigenen Mitteln den gesellschaftlichen Übergang zum bürgerlich-liberalen Kapitalismus, der trotz aller Modifikationen bis heute nachwirkt, indem er nach immer neuen Steigerungen verlangt. Mit vorübergerlichen Ordnungs- und Perfektionsvorstellungen haben diese Fortschrittsbemühungen kaum noch etwas gemein, so dass es lohnt, die Anfänge näher in den Blick zu nehmen.

Es gibt viele Gründe, die den Aufstieg des Kapitalismus mit all seinen Begleiterscheinungen ermöglichten. Man denke neben den technischen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts vor allem an wichtige gesellschaftliche Einschnitte, wie die Reformation oder die englische Revolution in den Jahrhunderten zuvor. Und wie bei der Beschäftigung mit der hier so genannten *Entfesselung des Individuums*<sup>115</sup> gesehen, gab es

110 Laut Basedow bot die neue Erziehung einen Weg aus der »finsternen Periode der christlichen Zeiten«, um das angestrebte Ziel der »öffentlichen Glückseligkeit« sowie der »Erleuchtung und Brauchbarkeit aller Einwohner des Landes« zu erreichen. Vgl. Basedow 1768, S. 11–12 sowie S. 36.

111 Rousseau 1993, S. 11.

112 Villaume 1969, S. 7 (im Original teilweise hervorgehoben). Bezeichnend ist, dass das Zitat mit einem Ausrufezeichen versehen ist.

113 Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass die Grenzlinie zwischen Rousseau und dem Philanthropismus sich an der Frage entzündete, »ob man einen Menschen oder einen Bürger erziehen will«. Für Rousseau war indes klar: »beides zugleich ist unmöglich«. Vgl. Rousseau 1993, S. 12. Siehe dazu auch Anm. 131 weiter unten.

114 Hobsbawm 2017, S. 25 (Hervorhebung im Original).

115 Siehe dazu weiter oben Teil II.

durchaus ungleichzeitige soziale, wirtschaftliche, politische und geistige Voraussetzungen, die diese Entwicklung beeinflussten. Wenn also im Folgenden auf einige dieser Rahmenbedingungen etwas genauer eingegangen wird, dann nicht in historiographischer Absicht, sondern nur soweit, dass die Entstehungsbedingungen der philanthropischen Körpererziehung verständlich werden.

Hierbei stellt sich zunächst die Frage, warum in der »utilitären Erziehung«<sup>116</sup> Arbeit und Körper in den Mittelpunkt der Überlegungen rückten. Wie gesehen, hätte kein Grieche sein Leben freiwillig der Mühsal (*ponos*) verschrieben. Die Veredelung des Körpers diene allein dem sichtbaren Zeugnis der eigenen Vortrefflichkeit (*kalokagathia*) und galt als Tauglichkeitsnachweis für höhere Aufgaben. Im Renaissance-Humanismus, in dem der antike Herakles als Prototyp des Übermenschen verehrt wurde, verhalten nach verbreiteter Auffassung die maßgeblichen Protagonisten – Künstler, Erfinder, Gelehrte – der Natur zu ihrer Vollkommenheit, indem sie sie schöpferisch bearbeiteten und veredelten. Dieses *experimentum mundi* konnte freilich scheitern, wie der wahnsinnig gewordene Herakles des Euripides den heroischen Renaissancekünstlern mahnend vor Augen führte. Demgegenüber klärte Hegel vergleichsweise nüchtern darüber auf, dass die Taten des Herakles zerstörerisch bleiben mussten, solange sie aus bloßer Begierde hervorgingen. Zur Arbeit im Sinne der Herstellung bleibender Formen sei es daher nötig, die Natürlichkeit zu überwinden und den Eigensinn zu opfern. Erst dann, so Hegel, könnte sich das arbeitende Bewusstsein an den hergestellten Formen und Produkten selbst gewinnen. Die hier noch einmal aufgerufenen Stationen reichen somit von der einfachen Negation gesellschaftlich notwendiger Arbeit, über das angestrebte Bündnis des arbeitenden Menschen mit den Kräften der inneren und äußeren Natur, bis zur Selbstgewinnung durch Arbeit unter Zurückstellung des eigenen Willens und Begehrens. Hieran lässt sich ablesen, dass die gesellschaftlich notwendige Arbeit im historischen Verlauf zunehmend ins Bewusstsein der Menschen trat, ohne jedoch ihren Zwangscharakter einzubüßen. Solange Arbeit und Begierde widersprüchlich blieben, solange blieb auch – im Sinne Hegels – das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ungelöst.

Wie aufgezeigt, sprach sich Hegel in der *Bewusstseinslehre* und der *Enzyklopädie* dafür aus, der Knecht solle im auf Leben und Tod geführten Kampf um Anerkennung nicht aufbegehren, sondern vielmehr den übergeordneten Interessen des Allgemeinen dienen.<sup>117</sup> Der dadurch keineswegs gelöste Konflikt wurde in dem von Joachim Heinrich Campe von 1785 bis 1792 herausgegebenen *Allgemeinen Revisionswerk*<sup>118</sup>

116 Hier in Abgrenzung zu Rousseaus »natürlicher Erziehung«.

117 Siehe dazu weiter oben Anm. 62 und Anm. 71.

118 Der vollständige Titel des von Joachim Heinrich Campe in sechzehn Bänden herausgegebenen Werks lautet: *Allgemeine Revision des gesamten*

bereits Jahre zuvor in erzieherischer Hinsicht bearbeitet, woran deutlich wird, dass das konfliktgeladene Verhältnis zwischen dem Einzelwillen und dem Gemeinwohl den Nerv der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft traf. Beispielhaft kommt dies bei Peter Villaume zum Ausdruck, der im dritten Band des *Revisionswerks* seine Ausführungen hierzu programmatisch betitelte: »Ob und inwiefern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sei?«<sup>119</sup> Eine Antwort fiel dem Verfasser nicht leicht, da hier konkret zu entscheiden war, ob die »tätigen und genießenden Kräfte«<sup>120</sup> eines Menschen, die Villaume der Vollkommenheit zurechnete, der »Gesellschaft« oder gar dem »Wohl des Staates«<sup>121</sup> unterzuordnen seien. Für Villaume steht allerdings außer Frage, dass

»der Staat Form und Grenzen des Volks- und Kinderunterrichts, insofern solches das Wohl des Staates angeht, aufs genaueste bestimme. Ja, ich halte es für die Pflicht der Obrigkeit, den Lehren des Volks und der Jugend vorzuschreiben, welche Kenntnisse und in welcher Form sie jeder Klasse mitteilen und was sie für Gesinnungen und Triebe erwecken sollen.«<sup>122</sup>

Begründet wird diese Position mit dem Hinweis auf die bürgerlichen Pflichten, die rechtzeitig einzuüben seien, damit die »Einrichtung des Staates, der allgemeinen Ruhe und Sicherheit«<sup>123</sup> nicht gefährdet würden. Allerdings vergisst Villaume nicht darauf hinzuweisen, dass auch das »Recht des Staates (...) durch Billigkeit, Vernunft und das Bedürfnis der Gesellschaft beschränkt«<sup>124</sup> werde. Auch wenn nicht angegeben wird, wie diese Beschränkung ausfallen müsste, um wirksam zu werden, wägt Villaume hier bereits ab zwischen den Gefahren einer despotischen Staatsverfassung einerseits sowie den Selbstbestimmungsinteressen der bürgerlichen Öffentlichkeit andererseits. Freilich wird dem Staatswohl in diesem Zusammenhang ein größeres Gewicht zuerkannt, das

*Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher.* Auch wenn in dieser umfangreichen Enzyklopädie eine Bezugnahme auf Hegel noch gar nicht stattfinden konnte, da dessen Schriften erst nach Abschluss des *Revisionswerks* erschienen, beschäftigen sich die Autoren der pädagogischen Spätaufklärung bereits ausdrücklich mit der Frage der theoretischen wie praktischen Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen den Interessen des Einzelnen sowie des Allgemeinen.

119 Vgl. Villaume 1965, S. 69. Der vollständige Text inklusive der Kommentare und Korrekturen anderer Mitarbeiter des *Revisionswerks* ist abgedruckt in Campe 1785, Bd. 3, S. 435–616. Während in der Originalversion am Ende des Titels kein Fragezeichen steht, ist dies im Nachdruck gleichwohl der Fall.

120 Ebda., S. 82.

121 Ebda., S. 110 (im Original hervorgehoben).

122 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

123 Vgl. ebda.

124 Ebda.

vor allem »vernünftig« auszugestalten sei, um öffentlichen Verfehlungen vorzubeugen: »Heil dem Staate, der solches Recht nicht missbraucht!«<sup>125</sup> Deutlich wird damit ein Grundzug philanthropischen Denkens, das noch dem »Ständischem« verhaftet ist, jedoch dem »Bürgerlichen« bereits Raum gibt. Revolutionär ist diese Denkungsart keineswegs, da die Aufhebung widersprüchlicher Verhältnisse zwischen Staat und Gesellschaft nicht im Aufbegehren der unterdrückten Stände, sondern in der »vernünftigen Einrichtung«<sup>126</sup> staatlicher Anstalten und Angelegenheiten gesucht wird. Das ist durchaus bemerkenswert, da die aufgeklärte Öffentlichkeit in Europa Ende des 18. Jahrhunderts bereits stände- und konfessionsübergreifend über bestehende Missstände öffentlich diskutierte und auf notwendige Veränderungen drängte.<sup>127</sup> In politischer Hinsicht war die Haltung Villaumes demgegenüber eher einer »Aufklärung von oben« zugeneigt, die zu jener Zeit vor allem Friedrich II. als König von Preußen verkörperte.<sup>128</sup>

Von den Rechten des einzelnen gegenüber der Gesellschaft und des Staates heißt es bei Villaume:

»Der Mensch hat aber auch seine Rechte, Rechte der Menschheit, die sich auf sein Gefühl, seine Fähigkeiten gründen. Einiges Opfer kann man vom ihm verlangen, nicht aber das Opfer seiner gesamten Menschheit. Ihn zum Vieh herabzuwürdigen, um ihn als Vieh nutzen zu können, ist himmelschreiende, abscheuliche Tyrannei.«<sup>129</sup>

Der Verweis auf die »Rechte der Menschheit« bleibt hier vergleichsweise vage, wenn man bedenkt, dass etwa Rousseau bereits unterschiedliche Freiheitsrechte des Menschen eingefordert hatte, deren Geltung bei diesem Autor im Gefühl des Mitleids gründeten, aus dem »alle Regeln des Naturrechts«<sup>130</sup> sich herleiten sollten. Außer dem bei Villaume unbestimmt bleibenden »Gefühl« benennt der Autor die individuellen »Fähigkeiten« als Grundlage für die »Rechte der Menschheit«, die nicht tyrannisch ausgebeutet beziehungsweise geopfert werden dürften. Auch

125 Ebda., S. III und 110 (im Original teilweise hervorgehoben).

126 Vgl. ebda., S. III.

127 Zu dieser aufgeklärten Öffentlichkeit zählten auch »Teile des »einfachen Volkes«, soweit sie des Lesens kundig und an politischen Fragen interessiert waren«. Winkler 2015, S. 232–233.

128 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die *Gedächtnisrede* des Autors auf Friedrich II. Vgl. Villaume 1786.

129 Villaume 1965, S. III.

130 Vgl. Rousseau 1996, S. 56. In der Vorrede *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* aus dem Jahr 1755 bezeichnet der Verfasser neben dem »Mitleid für andere« außerdem die »Sorge um unser eigenes Wohlergehen« als »Urquellen« menschlichen Empfindens. Vgl. ebda., S. 55.

hier besinnt sich Villaume zunächst auf Rousseau, der die menschlichen Anlagen als offen und verschiedenartig deutete – jedoch stellt sich aus philanthropischer Perspektive sogleich die Frage nach ihrer erzieherischen Ausgestaltung zur Förderung des Gemeinwohls. Während Rousseau die »Erziehung des Menschen« betonte, indem er sie von der Bürgererziehung abhob, war den Philanthropen vor allem daran gelegen, die unterschiedlichen menschlichen »Fähigkeiten« so zu vervollkommen, dass sie zum »Wohl des Ganzen«<sup>131</sup> genutzt werden konnten. Die Vervollkommenung verschiedenartiger Kräfte und Fähigkeiten jedes Einzelnen diene somit der Bestimmung des Menschen als bürgerliches Subjekt, was nur möglich war, wenn das Wohl des Einzelnen mit dem Wohl des Allgemeinen gleichgesetzt wurde. Im Sinne dieser Vorstellung verfolgte die Erziehung des Bürgers zugleich die Interessen des Staates sowie die »Rechte der Menschheit«, sofern es gelang, Vollkommenheit und Brauchbarkeit in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen.

Joachim Heinrich Campe bringt dies geradezu idealtypisch zum Ausdruck, indem er in seinen Überlegungen über die *Sorge für die Erhaltung des Gleichgewichts unter den menschlichen Kräften* die – wie er selbst sagt – »folgende(n) Wahrheiten« mitteilt:

- »1. Je mehr die ursprünglichen Kräfte eines Menschen sich dem Ebenmaße nähern, desto größer und ausgebreiteter ist seine Brauchbarkeit im bürgerlichen Leben;
- 2. desto vielfältiger, reiner, dauerhafter und stärker ist sein Genuss der Freuden dieses Lebens und
- 3. desto fähiger und williger ist er, auch über seine Mitmenschen Freuden verbreiten und Leiden von ihnen abwehren zu helfen.«<sup>132</sup>

Aufschlussreich ist diese Stelle deshalb, weil sie neben dem indirekten Verweis auf die »Vollkommenheit« und »Brauchbarkeit« auch eine wichtige Zielsetzung der hier aufgestellten Grundsätze herausstellt. Für Campe ist das Streben nach »dem Ebenmaße« sowie die Steigerung »gewisser Kräfte«<sup>133</sup> vor allem durch den in Aussicht gestellten Genuss der eigenen Perfektion beseelt – ein Gedanke, den Villaume bereits zwei Jahre später unter das Begriffspaar der »Vollkommenheit und Glückseligkeit«<sup>134</sup>

131 Vgl. Villaume 1788, S. 111. Zur Beschränkung des Mitleids gegenüber einem einzelnen Bedürftigen aus Gründen der »allgemeinen Gerechtigkeit« vgl. ebda., S. 10–11.

132 Campe 1965, S. 47 (im Original hervorgehoben). Der vollständige Text inklusive der Kommentare und Korrekturen anderer Mitarbeiter des *Revisionswerks* ist abgedruckt in Campe 1785, Bd. 3, S. 291–434.

133 Vgl. Campe 1965, S. 42.

134 Die Schrift *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen* erschien im Jahr 1787. Vgl. dazu Villaume 1969.

fassen wird. Der Genuss der eigenen Vollkommenheit, so die Annahme, kommt nicht nur dem Einzelnen zugute. Nimmt jeder den Platz ein, der ihm seinen besonderen Anlagen und Kräften gemäß zukommt, dann befördert dies auch das Gemeinwohl. Hieraus folgt zugleich, dass insbesondere die Anlagen und Kräfte eines künftigen Bürgers zu fördern sind, die den größten Nutzen für das Gemeinwohl versprechen. Die Analogien zu Platons Vorstellungen über die »richtige Erziehung« (*paideia*)<sup>135</sup> fallen sogleich ins Auge – allerdings verfolgten die Philanthropen eine entschieden pragmatische Erziehungsabsicht, bei der Nützlichkeitsabwägungen weitaus wichtiger waren als philosophische Reflexionen über moralische Tugenden und politische Gerechtigkeit. Nach diesem Verständnis ging es weniger darum, einem ethisch »Guten« zu folgen und sozialen Tugenden durch die Einrichtung einer ständischen Staatsordnung Geltung zu verschaffen, sondern das utilitäre Erziehungsverständnis orientierte sich stattdessen zuerst am Ideal des allgemeinen Nutzens, das spürbar beeinflusst werden konnte, indem die Kräfte des Einzelnen zum Wohle des Ganzen ausgebildet wurden. Im moralischen Sinne »gut« war dieser Zugang insoweit, als dem Einzelnen ein größtmögliches Glücks- und Genussemfinden seiner jeweiligen Anlagen und Kräfte zuerkannt wurde. Im außermoralischen Sinne bestimmend blieb freilich das nüchterne Kalkül, die Gesamtbilanz eines Staates durch die pädagogische Vervollkommnung aller Einzelkräfte zu verbessern.<sup>136</sup>

Entscheidend für die konkrete Ausgestaltung der staatlichen Gesamtbilanz sowie des öffentlichen Gemeinwohls war somit die Frage, welche Einzelkräfte als allgemein nützlich angesehen wurden und wie sie individuell verbessert werden konnten. Bei Campe, der von »dem Ebenmaße« der »ursprünglichen Kräfte«<sup>137</sup> spricht, fällt auf, dass er seine Idealvorstellung einer ausgewogenen Ausbildung aller natürlichen Anlagen sogleich wieder zurücknimmt, indem er darauf verweist, dass im Feld der schulischen Erziehung »nicht von einem vollkommenen Gleichgewichte die Rede sein könne.«<sup>138</sup> Dies gilt hinsichtlich der von ihm so genannten

135 Siehe dazu weiter oben Anm. 15 und Anm. 48 in Teil I.

136 Es wird häufig übersehen, dass der Philanthropismus in Deutschland an der Schwelle zur politischen Moderne noch unter absolutistischen Verhältnissen mit merkantilistischer Wirtschaftsform wirksam wurde. Das Schul- und Ausbildungswesen mit seiner Aufteilung in höhere Latein- und niedere Katechismusschulen erschien in jenen Tagen ebenso wenig zukunftsweisend wie die festgefügtten Ausbildungsstrukturen im traditionellen Handwerk. Da im deutschen Merkantilismus ein wesentliches Ziel darin bestand, den fürstlichen Schatz (*camera principis*) durch staatliche Eingriffe und zentrale Entscheidungen zu mehren, lag es nahe, die ökonomische Leistungsfähigkeit eines Landes über die Befähigungen der künftigen Berufsträger zu steigern.

137 Siehe dazu weiter oben Anm. 132.

138 Campe 1965, S. 42 (im Original teilweise hervorgehoben).



»abgeleiteten Kräfte und Fertigkeiten«<sup>139</sup> ohnehin, die bei bestimmten beruflichen Tätigkeiten vonnöten und dementsprechend zweckbezogen auszubilden seien. Doch auch für die »ursprünglichen Anlagen« wird herausgestellt, dass »die Bewirkung des möglich größten Gleichgewichts« unter ihnen nur »lauter mittelmäßige Menschen bilden«<sup>140</sup> würde. Eine ausgewogene Mittelmäßigkeit sei zwar wünschenswert für den Einzelnen, jedoch weniger nützlich als die Übung ausgesuchter Kräfte zum Wohle des Ganzen. »Der Kloakenreiniger z. B. darf kein schöner Geist, der Virtuose kein Grobschmied usw. sein.«<sup>141</sup> Folglich gehe es schon aus Gründen der Zeitersparnis darum, Überflüssiges und Verstaubtes aus den Lehrplänen zu verbannen und möglichst »nützliche Übungen«<sup>142</sup> einzuführen, »welche innerhalb des künftigen Wirkungskreises des Zöglings liegen«<sup>143</sup>. Die »Zweckmäßigkeit der Übungen« ließe sich durchaus an beliebigen Gegenständen erproben, so dass etwa ein »künftiger Landmann« seine Körperkraft durch Landarbeit, der »künftige Minister« hingegen selbige durch »gymnastische Spiele, Tanzen, Reiten, Fechten, Voltigieren usw.«<sup>144</sup> üben könne. Auf diese Weise, so Campe, sei gewährleistet, dass

»die Übungen eines jeden Individuums allgemein und doch ausschließlich zugleich sein können; jenes indem alle ursprünglichen Kräfte desselben geübt werden, dieses indem diese Übungen nur auf gewisse Gegenstände eingeschränkt und nur zur Erwerbung gewisser Fertigkeiten angestellt werden.«<sup>145</sup>

Nach heutigem Verständnis würde man Campes Argumentation vermutlich mithilfe von Begriffen wie *employability* und *competence orientation* übersetzen.<sup>146</sup> Während grundlegende Kompetenzen im Sinne der heutigen Begriffsverwendung an veränderlichen Inhalten ausgebildet und somit situationsübergreifend zur Anwendung gebracht werden können, wird die Beschäftigungsfähigkeit dadurch ermöglicht, dass sie auf bestimmte Ausbildungsfelder mit spezifischen Schwerpunkten und Anspruchsniveaus bezogen werden. Vor diesem Hintergrund erscheinen Campes Überlegungen überraschend modern – versuchen sie doch

<sup>139</sup> Vgl. ebda.

<sup>140</sup> Vgl. ebda., S. 43.

<sup>141</sup> Ebda., S. 42.

<sup>142</sup> Ebda., S. 43.

<sup>143</sup> Ebda., S. 44.

<sup>144</sup> Vgl. ebda., S. 44 und S. 45. Neben der »Körperkraft« werden als weitere »ursprüngliche Kräfte« in diesem Zusammenhang benannt: »Verstand«, »Vergleichungsvermögen«, »Witz« und »Scharfsinn«. Vgl. ebda., S. 45.

<sup>145</sup> Ebda., S. 44–45.

<sup>146</sup> So wie etwa in der Studie *Skills Outlook* der OECD 2015, in der der Philanthropismus freilich keine Erwähnung findet.

Allgemeines (»ursprüngliche Kräfte«) und Besonderes (»gewisse Fertigkeiten«) in etwa so zusammenzubringen, wie man heute »allgemeine Kompetenzorientierungen« und »besondere Berufsqualifikationen« aufeinander bezieht. Damals wie heute besteht der Versuch darin, die Brauchbarkeit und Vollkommenheit jedes Einzelnen so zu fassen, dass zwischen der individuellen Entwicklung sowie der Förderung des Gemeinwohls möglichst kein bedeutsamer Unterschied entsteht. Laut Campe ließen sich

»auf diese Weise lauter treffliche Menschen von ungewöhnlicher Brauchbarkeit für jeden Stand und für jedes Gewerbe bilden, vorausgesetzt, dass man bei der Ausbildung und Übung einer jeden Kraft auf die individuelle Bestimmung eines jeden Zöglings zu diesem oder jenem Berufe genaue Rücksicht nehme und also jene Übungen an keinen anderen Gegenständen als solchen anstelle, welche innerhalb des künftigen Wirkungskreises des Zöglings liegen.«<sup>147</sup>

Diese Form der Bürgererziehung, die darum bemüht war, auch die bisher sich selbst überlassenen Stände und Massen für die Hebung des Gemeinwohls einzubeziehen, war um die »individuelle Bestimmung eines jeden Zöglings« in eben dem Maße besorgt, wie es für die spätere Berufstätigkeit wichtig erschien. Der »gesellschaftliche Druck zur Verbürgerlichung«<sup>148</sup> war bereits so stark, dass möglichst alle verfügbaren Kräfte und Ressourcen genutzt werden sollten. Die Frage nach der »Bestimmung des Menschen«<sup>149</sup>, die nur wenige Jahre später bei Wilhelm von Humboldt in den Mittelpunkt seiner bildungstheoretischen Begründungen und Reformen rückte<sup>150</sup>, war in der philanthropischen Erziehung vor

<sup>147</sup> Campe 1965, S. 44.

<sup>148</sup> Euler 1989, S. 272. Zur Genese und Bedeutung des aufklärungspädagogischen Subjektbegriffs vgl. ebda., S. 153–304.

<sup>149</sup> Zum nominalistischen Ursprung dieser Frage, die »weder ihre theologische Herkunft verleugnen noch die Anlage zu neuer Unterwerfung verbergen kann«, vgl. ebda., S. 272.

<sup>150</sup> In den 1792 veröffentlichten *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, unterscheidet Humboldt deutlich zwischen der Bestimmung des Menschen und der Bestimmung des Staates. Die bekannte Formel hierfür lautet: »Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerlässliche Bedingung. Allein außer Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng verbundenes, Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmige Lagen versetzt, bildet sich minder aus.« Humboldt 2002, S. 64. Dass diese Aussage nicht harmonistisch zu deuten ist, sondern eine bildungstheoretische Antwort auf die sich zu jener

allem auf die Einübung bürgerlicher Tugenden eingeschränkt: Anstatt Genies, Enthusiasten oder Schwärmer auszubilden, ging es darum, Ordnung und Regelmäßigkeit, Fleiß und Emsigkeit sowie Pflichtbewusstsein und »eine gewisse Biegsamkeit des Charakters«<sup>151</sup> einzuüben.

Bei Villaume werden die nützlichen Tugenden der Bürgererziehung sehr viel konkreter ausformuliert als dies bei Campe der Fall ist. Zudem treten bei diesem Autor die Konturen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung im Übergang von der Güter- zur Warenproduktion bereits deutlich in Erscheinung. So wird etwa das Verhältnis zwischen Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit folgendermaßen charakterisiert:

»Die Brauchbarkeit erfordert in den meisten Fällen Gehorsam und Unterwerfung, blinde Folgsamkeit. Man muss tun, was vorgeschrieben wird, dieses mag so unvollkommen und schlecht sein als es will. Ein Werk geht immer am besten und erreicht am sichersten seinen Zweck, wenn der Anführer ganz ausschließlich das Recht zu überlegen und anzuordnen hat und wenn die Untergebenen buchstäblich und blindlings folgen. Am besten geht's, wenn letztere nur so viel Einsicht haben, den Teil des Plans, den sie ausführen sollen, recht zu fassen und den Befehlen pünktlich zu folgen, wenn sie den Plan nicht kennen und wenn sie nichts anders verstehen als die Handgriffe, die man sie lehrt – mit einem Wort, wenn sie ganz maschinenmäßig handeln.«<sup>152</sup>

Auffällig an dieser aus heutiger Sicht durchaus freimütigen Passage ist zweierlei: Einerseits wird die bloß mechanische Verrichtung notwendiger Handgriffe im Vorgriff auf die warenproduzierende Industriearbeit bereits weitsichtig als »maschinenmäßig« charakterisiert. Dies zeigt, dass das Ende der Manufakturperiode sich bereits abzeichnete. Andererseits wird das Verhältnis zwischen – mit Hegel – »Herrschaft und Knechtschaft« hier noch unverrückbar hierarchisch gefasst, indem zwischen »Anführer« und »Untergebenen« deutlich unterschieden wird. Für Villau-  
me dienen alle Beteiligten nur dann dem »Wohle des Ganzen«, wenn jeder an seinem Platz die seinen Kräften gemäßen Aufgaben und Pflichten

Zeit entwickelnde gesellschaftliche Arbeitsteilung zu geben versucht, verdeutlicht Benner 1990, S. 48–51.

151 Vgl. zu diesem bürgerlichen Tugendkatalog Campe 1965, S. 55–56. Cam-  
pes Polemik gegen Enthusiasten und Schwärmer richtete sich gegen Goethes  
Briefroman *Die Leiden des jungen Werther*, der 1774 erschienen war und schon bald zu einem der erfolgreichsten Erzählstücke der Literaturge-  
schichte wurde. Campe spricht mit Blick auf die literarische Strömung des  
*Sturm und Drang* gar von einer »Seelenpest«, die »zu den Geschäften des  
bürgerlichen Lebens unfähig macht«. Ebda., S. 55 (im Original teilweise her-  
vorgehoben). Villaume drückt sich weniger dramatisch aus: »Die gemeinen,  
alltäglichen Geschäfte sind die brauchbarsten. Der Grobschmied ist nützlich-  
er als der künstlichste Maler.« Villaume 1965, S. 86.

152 Villaume 1965, S. 92 (im Original teilweise hervorgehoben).

erfüllt. Das heißt mit anderen Worten: Nicht die Auflösung des Widerspruchs zwischen »Herrschaft und Knechtschaft«, sondern die pädagogisch vorzubereitende nützliche Ausgestaltung des Verhältnisses beider zueinander stand im Zentrum der sich immer stärker herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft.<sup>153</sup>

Für den hier verfolgten Zusammenhang ist wichtig, dass die Vertreter der Herrschaft wie auch der Knechtschaft angesichts des übergeordneten Allgemeinwohls – trotz unterschiedlicher Befugnisse und Zwänge – als voneinander abhängig vorgestellt werden. Dies äußert sich bei Villaume etwa darin, dass »die kleinen und mittelmäßigen Menschen« rechtzeitig lernen sollen, ihre »Leidenschaften« und »Triebkräfte« zu zügeln, während der »außerordentliche Mann« dem »gemeinen Haufen« sehr wohl unbequem sein kann.<sup>154</sup> In ähnlicher Weise werden bei Campe die »genießenden Kräfte« eher den herrschenden Akteuren zuerkannt, da die tätigen Kräfte der arbeitenden Menge hieraus ihren Antrieb gewinnen und »in Bewegung gesetzt« werden.<sup>155</sup> Nicht also bleiben die »Herrschaft« und der »gemeine Haufen« für sich, sondern in pädagogischer Hinsicht wird darauf geachtet, dass beide Seiten auf ihre jeweils besondere Art dem übergeordneten »Wohle des Ganzen« dienen. Für die meisten Menschen bedeutet dies, den Drang nach Vollkommenheit und Genuss gar nicht erst aufkommen zu lassen. Dementsprechend weist Villaume recht nüchtern kalkulierend darauf hin, dass in den meisten Fällen »die Brauchbarkeit abnimmt, je nachdem die Vollkommenheit an Größe zuwächst«<sup>156</sup>, weshalb die »Lust an der Arbeit« schon möglichst früh »durch Gewöhnung«<sup>157</sup> zu befördern sei.

<sup>153</sup> Hegel bezeichnet das »System allseitiger Abhängigkeit«, bei der »die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten« ist, übrigens als »Not- und Verstandesstaat«. Hegel 1979, S. 129. Dieser wird unterschieden von dem über die ökonomische Rationalität der bürgerlichen Verhältnisse hinausweisenden »sittlichen Vernunftstaat«, den Hegel freilich nicht in der französischen Republik, sondern in der preußischen Monarchie Gestalt annehmen sah.

<sup>154</sup> Vgl. Villaume 1965, S. 93–94.

<sup>155</sup> Vgl. Campe 1965, S. 82. Campe nennt »genießende Kräfte solche, die – ohne nach außen zu wirken – nur dazu dienen, die Eindrücke der Dinge anzunehmen und dadurch unser Wohlsein zu befördern.« Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben). Zwar erkennt der Autor grundsätzlich allen Menschen zu, die genießenden Kräfte auszubilden, jedoch macht er ebenso unmissverständlich klar, dass die allgemeine Förderung tätiger Eigenschaften insgesamt nützlicher sei: »Die Vortrefflichkeit ist der Brauchbarkeit oft hinderlich, weil die Menschen und ihre Bedürfnisse mittelmäßig sind.« Ebda., S. 85.

<sup>156</sup> Villaume 1965, S. 85.

<sup>157</sup> Vgl. ebda., S. 87.

Modern an dieser Sichtweise ist das bereits ausgebildete Gespür für gegenseitige Abhängigkeiten zwischen den herrschenden und arbeitenden Ständen, die im Sinne einer möglichst optimalen Nutzung der ungleich verteilten Kräfte und Ressourcen auszugestalten sind. Reaktionär – im politischen wie im sozialen Sinne – ist die Bagatellisierung bestehender Gegensätze durch die Voraussetzung eines übergeordneten Gemeinwohls, das regelmäßig aufgerufen wird, um tatsächliche Widersprüche abzuschwächen beziehungsweise zugunsten unterstellter Gemeinsamkeiten auszublenden. Campe, Villaume sowie andere Aufklärungspädagogen begründen ihre Vorstellungen einer vernünftigen bürgerlichen Praxis regelmäßig mit dem Hinweis auf die notwendige Förderung des Gemeinwohls, dem die Entwicklung des eigenen wie auch des einzelnen Willens unterzuordnen sei. Am Beispiel Hegels wurde bereits deutlich, wie die unterstellte »Gemeinsamkeit des Bedürfnisses«<sup>158</sup> im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft im Spätwerk dieses Autors in einen resignativen Realismus mündete, demzufolge die Figur des Knechts schließlich nur noch als bloßes »Mittel der Herrschaft«<sup>159</sup> in Erscheinung trat. Im Ringen um das richtige Verhältnis zwischen Brauchbarkeit und Vollkommenheit in der »Subjektwerdung jedes Einzelnen«<sup>160</sup> wirkte die zweckdienliche Setzung eines anzustrebenden Gemeinwohls der Annahme einer unbestimmten Bildsamkeit natürlicher Anlagen und Kräfte entgegen, die zuvor von Rousseau und im Anschluss an die Aufklärungspädagogik insbesondere von Kant, Fichte, Humboldt und Herbart vertreten wurde. Schließlich galt es, die Entwicklung jedes Einzelnen mit dem gesellschaftlichen Ganzen zu versöhnen, indem die künftigen Bürger bereits frühzeitig an die Anforderungen industriöser Geschäftigkeit und fremdbestimmter Lohnarbeit gewöhnt wurden. Mit der »Idee der Menschheit« trat damit auch die Idee der Arbeit als allgemein-menschlicher Tätigkeit in die Geschichte, die nicht mehr nur als Aufgabe des untersten Standes angesehen wurde. Erstmals wurden alle Bürger als zur Arbeit bestimmt und verpflichtet gefasst, so dass es möglich war, die Entwicklung und Leistungsfähigkeit jedes Einzelnen am Maßstab des Gemeinwohls zu bemessen. Das Perfektionsstreben gipfelte schließlich in der Forderung, standesübergreifend nur jene Kräfte eines Zöglings zu entwickeln, die gesellschaftlich nützlich waren. Schließlich sei keine Kraft »recht brauchbar, wenn sie nicht zur Fertigkeit geworden ist«<sup>161</sup>. Begründet wurde dieses Postulat, das die zu erbringenden »Opfer des

158 Siehe dazu weiter oben Anm. 36.

159 Siehe dazu Anm. 39 weiter oben.

160 Euler 1989, S. 272. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang beziehungsweise von einem »Dilemma (...) in der Führung des Nachweises der Identität von Brauchbarkeit und Vollkommenheit«. Vgl. ebda.

161 Villaume 1965, S. 98.

Menschen« durchaus würdigte, mit dem Hinweis auf das »unverletzliche Recht« der Gesellschaft »auf jedes ihrer Mitglieder«<sup>162</sup>. Noch ganz im Duktus des Theologen und Predigers bekennt sich Villaurie dementsprechend zu seinem pädagogischen Glaubensgrund:

»Jeder Mensch, ehe er noch zur Kenntniss seiner selbst gelangt, hat schon eine große Schuld auf sich, sein Leben und seine bisherige Erhaltung. Diese Schuld verpflichtet ihn gegen seine Pflegerin, die Gesellschaft, und er kann niemals von der Verpflichtung sich lossagen.«<sup>163</sup>

Mit diesen Worten finden die praktischen Erwägungen des *homo oeconomicus* und die theoretischen Glaubenssätze des *homo theologicus* scheinbar mühelos zusammen. Doch war ihre Dialektik dadurch keineswegs abgeschlossen oder außer Kraft gesetzt. Vielmehr versetzte der »Sündenfall«, dem der Bürger durch das Opfer seiner nützlichen Kräfte zwar ins Auge blicken konnte, ohne jedoch seine Schuld gegenüber der »wohlthätigen Gesellschaft« abtragen zu können, den Einzelnen in erhöhte Anstrengungsbereitschaft. Ähnlich wie ein Christ nach reformatorischer Lesart nur von Gott gerecht gesprochen werden kann und von dessen Gnade abhängig ist, galt auch für den von früher Jugend an auf seinen Stand und Beruf hin zu erziehenden zukünftigen Bürger, dass seine Verpflichtungen gegenüber der ihn »erhaltenden Gesellschaft« niemals endeten. Ohne eigenes Zutun dem Gemeinwesen gegenüber schuldig, blieb alles individuelle Streben vorläufig und unvollendet. Oder anders gesagt: Weil die »Erbschuld« gegenüber der Gesellschaft als Ganzes vom Einzelnen niemals vollständig abgetragen werden konnte, erschien es unerlässlich, das individuelle Begehren dem allgemeinen Wohlergehen zu opfern. Wie groß die zu begleichende Schuld gegenüber der von Villaurie kaum zufällig so genannten »Pflegerin« tatsächlich ausfiel, blieb ebenso ungewiss wie das Ausmaß der zu erbringenden Leistungen. Wer »schuldig« war, hatte keinen Anspruch auf Absolution und blieb im Unklaren. Erwartet wurde jedoch tätige Reue und Besserung.

Die zuvor angesprochenen bürgerlichen Sekundärtugenden<sup>164</sup> kamen diesem Ansinnen entgegen, da sie die eigenen Aufwendungen und Opfer berechenbar machten. Mit wie viel Fleiß, Ordnungsliebe und Zuverlässigkeit eine Arbeit verrichtet wurde, war direkt nachvollziehbar. Dabei erschien es unerheblich, welche Zwecke damit verfolgt wurden, solange auch andere profitierten und das Gemeinwohl hieraus irgendeinen Nutzen zog.<sup>165</sup> Wurden diese Zwecke zudem, wie im Philanthropismus, mit

162 Vgl. ebda., S. 109. Als das »größte Opfer des Menschen« bezeichnet Villaurie an gleicher Stelle »das Opfer eines Theils seiner Veredelung und Vollkommenheit«.

163 Ebda.

164 Siehe dazu weiter oben Anm. 151.

165 Vgl. zu dieser Form »subjektiver Vernunft« Horkheimer 1986, S. 15.

gesellschaftlich brauchbaren und nützlichen Eigenschaften gleichgesetzt, die »allgemeine Glückseligkeit« sowie den »Genuss der eigenen Perfektion« versprochen, dann lag es nahe, dass sich die Aufmerksamkeit der bürgerlichen Praxis auf die dafür nötigen Mittel verlagerte.

Dies war nicht immer so. Beispielsweise zeigt die Bedeutungsveränderung des Leistungsbegriffs im Übergang von der ständischen Feudalherrschaft zur bürgerlichen Gesellschaft, wie scheinbar stabile Ordnungsmuster aufgelöst wurden, indem sie ihre vormals feste Bindung an vermeintlich »objektive Vernunftansprüche«<sup>166</sup> einbüßten. Etwa seit den 1780er Jahren setzte, zuerst in England und mit einiger Verzögerung auch auf dem europäischen Kontinent, eine Entwicklung der Produktivkräfte ein, die eine sprunghafte Vermehrung von Menschen, Gütern und Diensten bewirkte.<sup>167</sup> Die zuvor bestehende feudale Ordnung der Agrargesellschaft zeichnete sich, trotz lokaler Besonderheiten und Unterschiede, vor allem dadurch aus, dass adlige Landeigentümer und Gutsbesitzer ihren Boden an – mehr oder weniger freie – Bauern und Landarbeiter verpachteten, um Geldeinkünfte beziehungsweise Pachtzinsen zu erzielen. Selbst wenn die Pächter nicht mehr im Stand der Hörigkeit waren und den Status als Leibeigener überwunden hatten, waren sie dennoch

166 »Große philosophische Systeme, wie die von Platon oder Aristoteles, die Scholastik und der deutsche Idealismus, waren auf einer objektiven Theorie der Vernunft begründet. Sie zielte darauf ab, ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten. Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. Deren objektive Struktur, und nicht bloß der Mensch und seine Zwecke, sollte der Maßstab für individuelle Gedanken und Handlungen sein. Dieser Begriff von Vernunft schloss subjektive Vernunft niemals aus, sondern betrachtete sie als partiellen, beschränkten Ausdruck einer umfassenden Vernünftigkeit, von der Kriterien für alle Dinge und Lebewesen abgeleitet wurden.« Ebda., S. 16. In diesem Sinne ist bezeichnend, dass die »allgemeine Glückseligkeit« vonseiten der Philanthropen gerade zu Anfang noch als Gegengewicht zu den steigenden Aufwendungen innerhalb der bürgerlichen Erziehung mitbilanziert wurde – auch wenn näherliegende Nützlichkeitsüberlegungen schon bald die Oberhand gewannen.

167 Die »industrielle Revolution« existierte in England, »noch bevor sie einen Namen hatte. Erst in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde er von englischen und französischen Sozialisten (die ihrerseits eine ganz neuartige Gruppe bildeten) vermutlich als Analogiegebilde zur politischen Revolution Frankreichs erfunden.« Hobsbawm 2017, S. 53. Ein Indiz für die Verbreitung der industriellen Revolution außerhalb Englands ist der Anstieg überwiegend kritischer Veröffentlichungen, die sich spätestens ab 1840 mit den Auswirkungen der neuen wirtschaftlichen Dynamik befassten. Vgl. exemplarisch hierfür *Das Kommunistische Manifest* aus dem Jahr 1848 von Marx/Engels 1980.

zu bestimmten Leistungen gegenüber dem Grundherrn verpflichtet. So mussten sie etwa ihr Getreide in der Mühle des Herrn mahlen und dafür einen festgelegten Preis bezahlen. Außerdem zahlten sie Steuern an den Landesfürsten, verrichteten aufgetragene Zwangsarbeiten und übergaben den zehnten Teil ihrer Ernte an die Kirche. Dadurch unterschieden sie sich von den höheren sozialen Schichten, die von diesen Abgaben befreit waren und sich dabei auf ihre Geburts- beziehungsweise Standesprivilegien<sup>168</sup> beriefen. Der Bereich der Landwirtschaft, der bis weit ins 18. Jahrhundert hinein eher statisch und gleichförmig organisiert war, veränderte sich durch die Einflüsse des stetig wachsenden Manufakturwesens sowie des überseeischen Handels. »Diese Welt war es, die sich ausdehnte; die Gesellschaftsklassen, die aus diesen Tätigkeiten Nutzen zogen, waren voll Zuversicht, Energie und Optimismus.«<sup>169</sup> Technische Erfindungen beschleunigten diese Entwicklung: Die erste Textilfabrik wurde 1771 in England errichtet, nachdem einige Jahre zuvor erste Baumwollspinnmaschinen erfunden worden waren. 1769 wurde die Dampfmaschine aufgrund vereinfachter Herstellungsbedingungen vielfältig einsetzbar; 1776 entstand der erste mechanische Webstuhl; 1804 wurde in England die erste Dampflokomotive gebaut und nur wenige Jahre später verkehrte eine Eisenbahn regelmäßig zwischen den Eisen- und Kohlestandorten Liverpool und Manchester.<sup>170</sup>

Wichtig für den hier verfolgten Gedankengang ist, dass mit den nur anzudeutenden Veränderungen auch der Begriff der Leistung einen Bedeutungswandel durchlief. Während vor dem Aufstieg der Industrie sowie der Entwicklung der Landwirtschaft die zu erbringenden Leistungen an genau festgelegte Mengen und Maße gebunden waren – den »Zehnten« abgeben, seinen »Frondienst« leisten, den »Pachtzins« entrichten etc. –, löste sich der Objektbezug des Leistungsverständnisses sukzessive auf. Nicht mehr »befolgen oder thun dessen, was einem als schuldigkeit

168 Für die Sportentwicklung in England ist übrigens wichtig, dass der Adelstitel dort nur auf den zuerst geborenen Sohn überging und alle weiteren Nachkommen *commoners* wurden, die keinen Anspruch auf Titel und Vermögenswerte besaßen. Dementsprechend führt Christiane Eisenberg das Interesse am Wettkampfsport seitens der nachgeborenen Adelsöhne, die nicht selten vom sozialen Abstieg bedroht waren, auf das »Prinzip der Primogenitur« zurück: »Da sie ihr Adelsprädikat verloren und nur die Anwartschaft auf Rang und Amt behielten, mussten sie sich durch eigene Geschäfte ernähren« – woraus sich die Vorliebe der nachgeborenen Adelsöhne für prestigeträchtige und mitunter auch einträgliche Freizeitbeschäftigungen wie dem Wettkampfsport erklärt. Vgl. dazu Eisenberg 1999, S. 23 und S. 74.

169 Hobsbawm 2017, S. 42–43.

170 Vgl. dazu Winkler 2015, S. 255. Für die später einsetzende Entwicklung in Deutschland vgl. Wehler 2006, S. 66–80.



vorgeschrieben oder auferlegt ist«<sup>171</sup>, sondern mit der allmählichen Ablösung feudalrechtlicher Pflichten fanden vermehrt auch unspezifische Formulierungen wie etwa »viel«, »wenig« oder »etwas leisten« beziehungsweise abgeleitete Nominalisierungen, wie »eine Leistung zeigen« oder »die Leistung steigern«, Aufnahme in den Sprachgebrauch. Dies war kein Hinweis auf einen möglichen Bedeutungsverlust des Leistungsbegriffs, der immer unbestimmter und abstrakter ausfiel, sondern vielmehr ein deutliches Zeichen dafür, dass er inzwischen ohne Gegenstandsbezug auskam und infolgedessen allgemeine Verbreitung fand.<sup>172</sup> »Leisten« beziehungsweise »Leistung« in diesem Sinne bedeutete fortan mehr als nur »seine Schuldigkeit tun«. Der Begriff brachte damit jene Dynamik zum Ausdruck, die auch außerhalb der Sprache an Bedeutung gewann. Der Umstand, dass ihm eine eigene Werthhaftigkeit zuerkannt wurde, reflektierte auf sprachlicher Ebene die Entwicklungen der einsetzenden ökonomischen und gesellschaftlichen Aktivitäten in der »Welt des Handels, der Manufaktur und der mit beiden verbundenen technologischen und intellektuellen Sphären«<sup>173</sup>, die mit dem einsetzenden Industriezeitalter einen nachhaltigen Schub erhielten. Der Begriff Leistung blieb seither positiv besetzt – und zwar weitgehend unabhängig von den Handlungen, Gegenständen und Inhalten, auf die er bezogen wurde.

Neben den angesprochenen Dynamiken der sich anbahnenden industriellen Umwälzungen auch in Deutschland, gab es noch einen weiteren Grund für die besondere Hochschätzung des Leistungsbegriffs aus der Sicht des aufstrebenden Bürgertums. Der Adel, dessen Stellung sich nicht nur auf Grundbesitz, sondern vor allem auf Geburts- und Standesprivilegien stützte, galt im Urteil der nach eigener Herrschaft strebenden Stände und Schichten als unproduktiv beziehungsweise faul. Hiergegen versuchte man sich abzusetzen, indem der Nicht-Leistung des Adels, sinnbildlich verkörpert durch die Sänfte als passives Fortbewegungsmittel, die eigene Tatkraft und Tüchtigkeit entgegengestellt wurde:

»Eine körperlich gerade Haltung sowie ein dynamischer fester Gang gaben der einzuübenden Tugend der Selbstdisziplin eine bereits äußerlich sichtbare Form, die der ›lasziven Entspanntheit ebenso entgegengesetzt war wie der Trägheit in Gebärden und Haltungen, wie man sie damals gern den Unterschichten attestierte«. Demnach ist es kein Zufall, dass die Begrifflichkeit der Haltungs- und Geherziehung auch in die Sprache des ›Fortschrittdenkens‹ jener Zeit einging. So signalisierte der bürgerlich

171 So das Deutsche Wörterbuch aus dem Jahr 1885, vgl. Grimm/Grimm 1999, S. 45 (Lemma: »leisten«).

172 Mit der Verbreitung des Rekordgedankens im Sport im Übergang zum 20. Jahrhundert wurde der Begriff der Leistung nicht nur in diesem Sektor endgültig zu einem *terminus technicus*. Vgl. dazu Bockrath 2012, S. 42–43.

173 Vgl. Hobsbawm 2017, S. 42.

aufrechte Gang auf den eigens dafür hergerichteten städtischen Promenaden in ostentativer Abgrenzung zum feudalen Müßiggang nicht nur Freiheit, Stolz und Souveränität, sondern fand zugleich Ausdruck in symbolischen Formulierungen und Bezeichnungen wie etwa: »Gehen ist Freiheit« (Kant) oder »Programm des Fortschritts« (Heine). Umschrieben und eingefordert wurde damit sowohl der Anspruch intellektueller Beweglichkeit als auch das Abwerfen überkommener Denk- und Handlungsbeschränkungen. Der Verzicht auf den Wagen galt fortan nicht mehr als Armutszeugnis, sondern als Ausdruck und Zurschaustellung von Autonomie: »Zu Fuß! Da ist man sein eigener Herr!«<sup>174</sup>

Waren »Bruchbarkeit« und »Vollkommenheit« in den frühen Veröffentlichungen der Aufklärungspädagogen noch entgegengesetzt und nur durch individuelle Opfer in ein gesellschaftlich verwertbares Verhältnis überführbar, so löste sich das Spannungsverhältnis zwischen beiden im weiteren Verlauf zusehends auf. Ähnlich wie »Leistung« und »Fortschritt« größtenteils positiv konnotiert waren und dementsprechend gleichgesetzt wurden, erschien nächstens auch die individuelle Vervollkommenung allgemein nützlich und im gesellschaftlichen Sinne verwertbar. An die Stelle der Forderung, die eigene Perfektionierung zugunsten gesellschaftlicher Notwendigkeiten einzuschränken, trat im Zuge des sich abzeichnenden industriellen Fortschritts die Maxime einer möglichst ungehinderten Entfaltung aller besonderen Anlagen und Kräfte zur Förderung des gesellschaftlichen Gemeinwohls. Zwischen dem individuellen Drang nach Vervollkommenung und dem ökonomischen Streben nach Wohlstand, der unter merkantilistischen Bedingungen noch als Aufgabe der Staatsräson angesehen wurde, wurde schon bald kein grundsätzlicher Unterschied mehr gemacht. Auch wenn diese Entwicklung in Deutschland später als in England einsetzte, war das entsprechende Gedankengut bereits ausgeprägt beziehungsweise literarisch ausgearbeitet. So hatte der schottische Ökonom und Philosoph Adam Smith bereits 1776, im Jahr der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, darauf hingewiesen, dass das Gesamtinteresse einer Volkswirtschaft insbesondere durch die Verfolgung wirtschaftlicher Eigeninteressen befördert würde.<sup>175</sup> In diesem Sinne erschien es ökonomisch wie gesellschaftlich geboten, eine positive Haltung zur Arbeit, die nicht zuletzt auch dem eigenen Wohl und Fortkommen diene, auszubilden und zu fördern. Neben den Philanthropinen als Schulen für den Nachwuchs der höheren Schichten sowie des aufstrebenden Bürgertums wurden daher bereits zu

174 Bockrath 2012, S. 42. Das »Lob des Gehens« stammt von Salzmann 1786, S. 93.

175 Der englische Titel des hier angesprochenen zweibändigen Werks lautet *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vgl. Smith 1976.

Beginn des 19. Jahrhunderts auch so genannte »Industrieschulen« gegründet, die darauf abzielten, auch noch die untersten sozialen Schichten unter Aufsicht zu stellen und arbeitsfähig zu machen. Diese neuen Schulen dienten »dem Aufbau eines Arbeitsmarktes« und zielten darauf ab, »die aus der ärmsten, gewissermaßen unterständischen Bevölkerung sich strukturierenden und bis zur modernen Industrialisierung sich dauernd vermehrenden Lohnarbeitskräfte für Manufaktur- und Fabrikarbeit zu disziplinieren.«<sup>176</sup>

Es ist für das hier verfolgte Anliegen unwesentlich, dass der Industrieschulbewegung kein langfristiger Erfolg beschieden war. Vor dem Hintergrund der sich ändernden Arbeitsbedingungen wurde die Aufgabe der Disziplinierung der arbeitenden Bevölkerung im schulischen Kontext letztlich überflüssig. Die Schulung der Arbeitsmoral wurde im neu entstehenden Fabrikwesen schließlich von der Industrie selbst übernommen, indem die »unvergleichlich viel wirksameren Disziplinierungsmittel des wirtschaftlichen Terrors (Lohndruck, Arbeitslosigkeit, Koalitionsverbot usw.)«<sup>177</sup> zur Anwendung kamen. Zusätzlich verstärkt wurde diese Entwicklung in den Produktionsbetrieben durch die Rationalisierung der Arbeitsabläufe, so dass sich die Frage gar nicht mehr stellte, ob man eine »hervorstechende Fähigkeit vorzüglich bilden, oder alle Kräfte gleichfalls entwickeln«<sup>178</sup> sollte. Stattdessen war darauf zu achten, welche besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten im Arbeitsprozess nützlich waren beziehungsweise im automatischen »Triebwerk einer Teilarbeit«<sup>179</sup> gewinnbringend eingesetzt werden konnten. Im Prozess der Arbeitsteilung, die bereits im einfachen Manufakturwesen angelegt war und sich im industriellen Fabrikwesen verselbstständigte, reduzierte sich die Allgemeinheit der individuellen Kräfte (»Vollkommenheit«) scheinbar wie von selbst auf nur noch wenige nützliche Fertigkeiten und Funktionen (»Brauchbarkeit«):

»Dieser Scheidungsprozess beginnt in der einfachen Kooperation, wo der Kapitalist den einzelnen Arbeitern gegenüber die Einheit und den Willen des gesellschaftlichen Arbeitskörpers vertritt. Er entwickelt sich in der Manufaktur, die den Arbeiter zum Teilarbeiter verstümmelt. Er

176 Koneffke 1973, S. 51 (unter Bezugnahme auf Blankertz 1963, S. 103). In den Industrieschulen wurde der Unterricht mit Kinderarbeit verbunden, so dass die öffentlichen Kosten für die Armenfürsorge gesenkt werden konnten. In nahezu allen deutschen Staaten wurden seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts Industrieschulen eingerichtet, nachdem auch Campe die Umwandlung von Volksschulen in Industrieschulen gefordert hatte. Vgl. dazu Aumüller 1974, S. 75–76.

177 Koneffke 1973, S. 57.

178 Villaume 1965, S. 140.

179 Über den kapitalistischen Charakter der Manufakturarbeit vgl. Marx 1975, S. 381.

vollendet sich in der großen Industrie, welche die Wissenschaft als selbstständige Produktionspotenz von der Arbeit trennt und in den Dienst des Kapitals presst.«<sup>180</sup>

Das »Gemeinwohl«, von dem Campe und Villaume noch anerkennend sprachen, erscheint hier bereits als »selbstständige Produktionspotenz« im »Dienst des Kapitals«. Die mögliche Aufhebung des Verhältnisses zwischen »Herrschaft und Knechtschaft«, die der frühe Hegel noch im Blick hatte, tritt im sich verselbständigenden kapitalistischen Produktionsprozess – bereits in ihr Gegenteil verkehrt – als disziplinierend-normierende Form der Vergesellschaftung in Erscheinung. Dem Herrn wie dem Knecht wird gleichermaßen abverlangt, das eigene Begehren zurückzustellen und auf den allenfalls in Aussicht gestellten Genuss zu verzichten. Nur auf diese Weise ließen sich die Ansprüche der »großen Industrie« erfüllen. Als gesellschaftlich nützlich galt, was sich verwerten ließ. Der einzelne Wille wurde darauf eingeschränkt, die Funktionsweise des Ganzen zu erhalten. Von den »bleibenden Formen« sowie den »Interessen des Allgemeinen«, die der frühe Hegel noch im Sinn hatte, war längst nicht mehr die Rede. Das Bestehende selbst wurde zum Allgemeinen, an dem der eigene sowie der einzelne Wille sich ausrichten musste, um den auf Leben und Tod geführten »Kampf des Anerkennens«<sup>181</sup> überhaupt führen zu können. »Vollkommenheit« in diesem Sinne erforderte die bestmögliche Perfektionierung der individuellen Anlagen und Kräfte zur Steigerung ihrer gesellschaftlichen »Brauchbarkeit«. Zugleich ermöglichte die individuelle Vervollkommenung die allgemeine Anpassung an vorgegebene Bedingungen. Die von den Philanthropen noch geforderte »öffentliche Glückseligkeit« sucht man hier bereits vergebens.

Es stellt sich nunmehr die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen Vollkommenheit und Brauchbarkeit in der philanthropischen Körpererziehung darstellt. Denn folgt man Villaume, so ist der Körper nicht, wie noch im christlichen Mittelalter, einfach zu vernachlässigen oder abzuwehren, sondern »er ist Werkzeug, einiges und universales Werkzeug, wodurch einzig und allein die Kräfte der Seele entwickelt werden und sich äußern können«<sup>182</sup>. Um also herauszufinden, wie dieses »universale Werkzeug« gesellschaftlich brauchbar gemacht wurde, um den »Kräften der Seele« dienlich zu sein, gilt es nunmehr, auch dieses Verhältnis genauer in den Blick zu nehmen. Dabei steht zu erwarten, dass das humane Perfektionsstreben aufgrund seiner körperlichen Anbindung sehr konkrete Formen annehmen wird.

180 Marx 1975, S. 382.

181 Siehe dazu weiter oben Anm. 33.

182 Villaume 1969, S. 8.

## 12. Körpermobilisierung

Die philanthropischen Leibesübungen waren nicht der erste Versuch einer planmäßigen Übung und Disziplinierung des Körpers. Wie gesehen, wurden Gymnastik und Athletik bereits in der Antike als Garant für die Tradierung aristokratischer Tugenden und Lebensformen angesehen.<sup>183</sup> In ähnlicher Weise gilt auch Mercurialis' *De arte gymnastica* aus dem Jahr 1573 bereits als ein frühes Zeugnis für die Verbindung höfischer und bürgerlicher Elemente in der Erziehung des Körpers.<sup>184</sup> Diese Auflistung ließe sich leicht ergänzen, wenn man auf die zahlreichen neuzeitlichen Ritterakademien verweist, die neben den geistigen Fächern vor allem körperliche Übungen anboten, um möglichst viele zahlungskräftige Studenten anzulocken. In diesen Einrichtungen beschäftigte man bereits eigens ausgebildete Fecht- und Reitlehrer sowie Tanz- und Ballspielpädagogen, um die Kontinuität der körperlichen Erziehung des Adels nach Auflösung des mittelalterlichen Turnierwesens zu gewährleisten. Eingebunden in einen erzieherischen Kontext, ging es hier vor allem um die gezielte Formung des Verhaltens, die den volkstümlichen Spielen sowie dem spielerischen Zeitvertreib der höfischen Gesellschaft weitgehend fremd war.

Der Dreißigjährige Krieg bewirkte insofern einen Einschnitt in diese Entwicklung, als in weiten Teilen Europas körperbezogene Formen der Verhaltensschulung selbst in akademischen Einrichtungen zunehmend an Bedeutung verloren. Das Fechten, Reiten, Ringen sowie später auch das Schwimmen fanden ihren Platz immer häufiger außerhalb der Akademien und Universitäten, nachdem ihr praktischer Nutzen erkannt worden war und an die Stelle des Adelsprivilegs trat. Hiervon zeugen etwa die zahlreichen Regelverzeichnisse und verständlich gehaltenen Lehrbücher, die nach Einführung des Buchdrucks in Europa Verbreitung fanden.<sup>185</sup> Ein organisierter Ausbildungsbetrieb fand jedoch nur selten statt und beschränkte sich auf einzelne Initiativen. Im Mittelalter etablierte Feste und Spiele, wie beispielsweise Wettläufe, Kraft- und Geschicklichkeitsübungen auf dem Land sowie Prozessionen, Wandertheater und Turniere in der Stadt, die regelmäßig eine bunte Schar von Mimen, Spielern und Akrobaten anzogen, erholten sich nur langsam von der Kriegskatastrophe oder verschwanden schließlich ganz aus dem öffentlichen Leben.<sup>186</sup> Neben den Verteidigungsübungen wehrhafter

183 Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen in Kapitel 5.

184 Siehe dazu Anm. 278 in Kapitel 10.

185 Vgl. dazu Behringer 2012, S. 165.

186 Es sei hier nur angemerkt, dass ungefähr ein Drittel der Menschen in Zentraleuropa dem Krieg zum Opfer fiel, der zudem ungeheure Verwüstungen in zahlreichen Ländern und Städten hinterließ, die auch nach Kriegsende

Städter, die vor allem das Schützenwesen beförderten, erfreuten sich außerdem die Ballhausspiele in weiten Teilen Europas einer großen Beliebtheit – zumeist jedoch eingeschränkt auf die höheren Schichten.<sup>187</sup> Insgesamt gesehen war die in Alltagskontexte eingebundene Spiel- und Festkultur auf dem europäischen Festland nördlich der Alpen seit dem 17. Jahrhundert merklich zurückgegangen, woran auch die gelegentliche Ausübung der vormals nur in den Ritterakademien unterrichteten körperlichen Praktiken und Übungen wenig änderte.

Anders als in England, wo die *sports* auf eine lange Tradition zurückblicken konnten und der Dreißigjährige Krieg keinen Bruch innerhalb der Spiel- und Festkultur bewirkte<sup>188</sup>, konnten die Philanthropen somit schwerlich an bereits etablierte Formen einer entwickelten Körperkultur anknüpfen, um die von ihnen angestrebte Hinwendung zu den »nützlichen Dingen« zu erreichen. Daher ist es kein Zufall, dass die allmähliche Herausbildung spezifischer Leibesübungen zunächst allgemein an »alle Bewegungen und Kraftanwendungen des menschlichen Körpers« anknüpfte, sofern »sie die Vervollkommenung desselben zum Zweck«<sup>189</sup> hatten. Gerhard Anton Ulrich Vieth bietet hierfür ein gutes Beispiel. Nachdem der Autor der *Encyklopädie* zunächst den Körperbau und die Bewegungen beschreibt, »deren die Glieder des menschlichen Körpers fähig sind«<sup>190</sup>, widmet er sich vorrangig bereits vertrauten Alltagsbewegungen, bevor er zum Schluss seiner Ausführungen auf einige komplexe Übungen und Bewegungstechniken zu sprechen kommt. Das Gehen, Laufen, Klettern, Springen sowie andere ausführlich beschriebene Alltagsbewegungen stehen auch deshalb am Anfang seiner Untersuchung, weil die neu zu entwickelnden Übungen des Körpers »grundlegend« – das heißt mathematisch-naturwissenschaftlich – begründet werden sollten, ohne durch »ablenkende Vorgaben« beeinträchtigt zu sein. Gleichwohl erwähnt Vieth in diesem Zusammenhang auch die vorbildlichen

soziale und wirtschaftliche Entwicklungen in den betroffenen Regionen über lange Zeiträume hinweg verhinderten.

187 Siehe dazu weiter oben Anm. 180 in Kapitel 9.

188 Zwar trat England 1625 offiziell in den Krieg ein, ohne jedoch in unmittelbare Kampfhandlungen verwickelt zu sein. Die bewaffneten Auseinandersetzungen fanden überwiegend auf dem Boden des deutschen Reichsgebietes statt. Erst zum Ende des Dreißigjährigen Krieges brach auch in England ein Bürgerkrieg aus, der jedoch in keinem direkten Zusammenhang mit den Geschehnissen auf dem Kontinent stand. Ein weiteres Indiz für die militärische Zurückhaltung Englands ist darin zusehen, dass das Königreich bei den Friedensverhandlungen als eines der wichtigsten Großmächte jener Zeit nicht vertreten war.

189 So Gerhard Anton Ulrich Vieth in seinem 1795 erschienen *Versuch einer Encyklopädie der Leibesübungen*. Vieth 1970, S. 9.

190 Ebda., S. 32.

»ritterlichen Übungen« des »Tanzens, Reitens, Voltigierens und Fechtens« neben dem »Ringen, Laufen, Springen, Werfen, Balancieren und Schwimmen«, welche er als »gymnastische Übungen« bezeichnet.<sup>191</sup> Die ritterlichen Exerzitien sowie die »Gymnastik der Alten«<sup>192</sup> dienten den Philanthropen unter anderem als historische Beispiele für die »Kunst, den Körper zu bilden« beziehungsweise für die Aufgabe »einer planmäßigen anhaltenden Erziehung«<sup>193</sup>. Für ihre Erneuerung im Geiste der Aufklärung bedurfte es nach Vieths Einschätzung jedoch nicht der Anknüpfung an längst vergangene Formen und Zeiten. Der Körper selbst inklusive seiner Wahrnehmungen und Bewegungen bot ihm das Material, auf die das moderne Wissen über seine Funktionsweise anzuwenden war, um sämtliche Perfektionspotenziale in bestmöglicher Weise ausschöpfen zu können.

Auf unterschiedliche Konzepte der philanthropischen Körpererziehung soll noch näher eingegangen werden. Hier genügt zunächst der Hinweis, dass zahlreiche gymnastische Übungen gleichsam am »grünen Tisch« entworfen wurden und nur wenig gemein hatten mit ihren historischen Vorläufern. Da mathematisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse von ihrer Genese abgekoppelt werden konnten, setzte man eher auf logische Gründe als auf historische Begründungen.<sup>194</sup> Auf die griechische Gymnastik berief man sich vor allem dann, wenn es darum ging, »den Körper zum Dienst der Tugend zu bilden«<sup>195</sup>. Dieser »schöne, edle Teil der Bildung«<sup>196</sup> wurde freilich überformt von der elementaren Aufgabe, die Kinder daran zu gewöhnen, »allerlei Eindrücke zu ertragen und sich gegen die Mühseligkeit des Lebens abzuhärten«<sup>197</sup>.

Gerade dieser letzte Aspekt verweist auf ein Strukturproblem moderner Pädagogik, das zuvor bereits Jean-Jacques Rousseau deutlich

191 Vgl. ebda., S. 9 (im Original teilweise hervorgehoben).

192 So eine entsprechende Kapitelüberschrift bei Villaume 1969, S. 94.

193 Ebda., S. 22 und S. 23. Im Rahmen seiner *Bildung des Körpers* unterscheidet Villaume die Leibesübungen bereits in drei Klassen: 1. die freien Spiele der Jugend, 2. »künstlich eingerichtete gymnastische Übungen« sowie 3. »ernsthafte und anhaltende Arbeit«. Vgl. ebda., S. 24.

194 Dies gilt vor allem für Vieths *Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen*, obwohl der Autor als historisch Interessierter auch davon spricht, dass eine »Wiederherstellung« der gymnastischen Bildung der Griechen und Römer »in neueren Zeiten« wünschenswert wäre. Vgl. dazu Vieth 1970, S. 28.

195 Villaume 1969, S. 41.

196 Ebda., S. 40. Auch wenn im Philanthropismus häufig von »Bildung« die Rede ist, handelt es sich hierbei um eine standesbürgerliche Erziehungskonzeption, die von der Bildungstheorie des sich hiervon abgrenzenden Neuhumanismus deutlich zu unterscheiden ist. Siehe dazu weiter oben Anm. 150.

197 Laut Villaume folgt der Erzieher hierbei den Vorgaben der »Natur«. Vgl. ebda., S. 36.

herausgearbeitet hatte. Gemeint ist die Frage, wie aus notwendigem Zwang in der Erziehung Freiheit entstehen und erhalten werden kann.<sup>198</sup> Ebenfalls bei Rousseau finden sich zahlreiche Beispiele dafür, wie sich durch körperliche Anstrengungen und Abhärtungen vermeintliche Souveränitäts- beziehungsweise Freiheitsgewinne beim Zögling erreichen lassen.<sup>199</sup> Dies war den Philanthropen natürlich bekannt, wie die intensive Auseinandersetzung mit Rousseau in dem von Campe herausgegebenen Revisionswerk<sup>200</sup> belegt. Man denke nur an die ausführlichen Anmerkungen und kritischen Kommentare im theoretischen Teil der *Allgemeinen Revision*, in dem neben John Lockes *Some Thoughts on Education* auch Rousseaus *Émile* in deutscher Übersetzung vollständig abgedruckt vorlag. Für Fragen der körperlichen Erziehung bot nicht nur Rousseaus Beispiel des »Kuchenlaufs« einen möglichen Anknüpfungspunkt, mit dem der Autor demonstriert, wie man durch geschickte Anreize »ein träges und faules Kind«<sup>201</sup> dazu bringen kann, mit anderen um die Wette zu laufen. Darüber hinaus werden körperliche Erfahrungen und sinnliche Eindrücke bei Rousseau grundsätzlicher thematisiert, indem er ihre konstruktive Bedeutung für das Lernen überhaupt herausstellt. So bedürfen die Sinne nach seinem Verständnis einer eigenen Erziehung, da bei Wahrnehmungen besondere Inhalte nicht bloß rezeptiv aufgenommen, sondern aktiv angeeignet werden. Das entsprechende Beispiel hierfür lautet:

»Erst durch die Bewegung lernen wir, dass es Dinge gibt, die nicht wir sind. Durch unsere eigene Bewegung gelangen wir zum Begriff der Ausdehnung. Weil das Kind diesen Begriff noch nicht hat, streckt er [*sic*] unterschiedslos die Hand nach nahen und fernen Gegenständen aus. Dies Bemühen sieht so aus, als wolle es den Gegenständen befehlen, näher zu kommen, oder uns, sie ihm zu bringen. Aber nichts dergleichen! Es sieht die Gegenstände, die sich zuerst im Gehirn, dann in seinen Augen spiegelten, nun in Reichweite, da es sich keine andere Entfernung vorstellen kann, als was es erreichen kann.«<sup>202</sup>

Der Irrtum des Sehens, der beim Kind zur Enttäuschung führt, ermöglicht demnach erst das Lernen, indem unterschiedliche Wahrnehmungen

198 So im *Émile*, in dem Rousseau im Blick auf die Mittel der Erziehung die Formulierung »wohlgeordnete Freiheit« wählt, um auf das pädagogische Paradoxon der Freiheit durch Zwang aufmerksam zu machen. Vgl. Rousseau 1993, S. 71.

199 Zur Illustration hier nur ein Beispiel: »Weit davon entfernt, Emil vor jeder Verletzung zu behüten, würde ich es sehr bedauern, wenn er sich niemals verletzte und aufwüchse, ohne den Schmerz zu kennen. Leiden ist das erste, was er unbedingt lernen und kennen muss.« Ebda., S. 54.

200 Siehe dazu weiter oben Anm. 118.

201 Rousseau 1993, S. 129.

202 Ebda., S. 41.



– wie hier das Sehen und das Greifen – durch Übung und Erfahrung immer besser aufeinander abgestimmt werden. Es bedarf keiner bewussten Reflexion, um den Irrtum als solchen zu verstehen, sondern es genügt, dass wir »durch unsere eigene Bewegung« die Fähigkeit ausbilden, sinnliche Wahrnehmungen in ein körpereigenes Wissen zu übersetzen. Der »Begriff der Ausdehnung«, von dem Rousseau im voranstehenden Zitat spricht, ist für diese Art des körperlichen Lernens nicht konstitutiv; vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass begriffliche Kenntnisse zuerst auf der Grundlage körperlicher Wissensformen entstehen.<sup>203</sup> Dementsprechend empfiehlt Rousseau, das Kind herumzutragen »um ihm die Ortsveränderung fühlbar zu machen und es die Beurteilung der Entfernungen zu lehren«<sup>204</sup>.

Freilich führt diese Art des Lernens und Lehrens bei Rousseau nicht notwendig zu einem bestimmten beziehungsweise klar bestimmbar Ziel – und gerade an dieser Voraussetzung entzündete sich die eigentliche Auseinandersetzung der Philanthropen mit diesem Autor. Dem Konzept der negativen Erziehung wurde unterstellt, ihm fehlten die getreulichen Mittel und Techniken, um den Zögling zu erziehen, wohingegen im Philanthropismus Fragen der Anleitung und Vermittlung im Vordergrund stünden. Dies trifft jedoch nicht den Kern und verfehlt Rousseaus Begriff der Bildsamkeit (*perfectibilité*) als dem unbestimmten »Vermögen, sich vollkommener zu machen«<sup>205</sup>. Blickt man genauer hin, so finden sich bei diesem Autor zahlreiche Beispiele dafür, wie die »heimliche Hand des Erziehers« den Zögling durchaus machtvoll und geradezu pedantisch leitet, nur dass dieser davon nichts bemerkt.<sup>206</sup> Negative Erziehung bedeutet also nicht Abwesenheit von Erziehung oder Mangel an Erziehungsmitteln. Vielmehr orientiert sich der Begriff an der »teleologischen Unbestimmtheit« und »Nicht-Perfektheit«<sup>207</sup> der menschlichen Natur, die es dem Zögling erst möglich macht, sich zu vervollkommen, ohne auf ein normativ bestimmtes Perfektionsziel festgelegt zu sein. Dies schließt nicht aus, dass das unbestimmte Vermögen, bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten zu bilden, sich bedenklich auswirken oder gar gefährlich werden kann, denn laut Rousseau wissen wir »nicht, was uns die Natur zu sein erlaubt.«<sup>208</sup> Dem Risiko des Scheiterns

203 Vgl. ausführlicher dazu Bockrath 2008, S. 110–121.

204 Rousseau 1993, S. 41.

205 Rousseau 1996, S. 71.

206 Hieraus zieht Rousseau die unmissverständliche Konsequenz: »Geht also mit eurem Zögling den entgegengesetzten Weg. Mag er doch glauben, er sei der Herr, während in Wirklichkeit ihr es seid. Es gibt keine vollkommenere Unterwerfung als die, die den Schein der Freiheit wahrt: so nimmt man den Willen selbst gefangen.« Rousseau 1993, S. 105.

207 Vgl. dazu Benner 2009, S. 30.

208 Rousseau 1993, S. 38.

der eigenen Entwicklung sowie des Missbrauchs einzelner Kräfte lässt sich laut Rousseau nur dadurch begegnen, dass ein reflektierter Umgang hiermit gefunden wird, der in der jeweils erreichten Bestimmung nicht aufhebt. Das eigentlich Neue des Konzepts der offenen Bildsamkeit bestand somit darin, den Zögling weder für einen bestimmten herkömmlichen Stand noch für eine bevorstehende bürgerliche Existenz brauchbar zu machen. Stattdessen ging es Rousseau darum aufzuzeigen, wie ausgehend vom Nicht-Wissen-Können um die Bestimmung des Einzelnen und vermittelt durch die Negativität im Lernprozess, der Zögling zum Selbstdenken und Selbsturteilen angeleitet werden kann, so dass er schließlich »seine eigenen Gesetze«<sup>209</sup> findet. Eben darin zeigt sich der Sinn der Aussage, man müsse wählen, »ob man einen Menschen oder einen Bürger erziehen will«<sup>210</sup>.

Im *Revisionswerk* sorgte vor allem die strikte Unterscheidung zwischen der Menschen- und der Bürgererziehung für Widerspruch seitens der Philanthropen, die sich anschickten, Rousseaus literarisch entwickelten Erziehungsideen praktisch an die Bedingungen der sich zusehends verändernden Gesellschaft anzupassen. Die besondere Herausforderung bestand darin, dem sich allmählich abzeichnenden Bedeutungsrückgang standesspezifischer Stratifikationen mit einem veränderten Erziehungskonzept zu begegnen, das im gesellschaftlichen wie im pädagogischen Sinne den Ansprüchen der sich fortentwickelnden Moderne genüge. Dies gelang, indem Rousseau umgedeutet und dessen radikaler Grundgedanke der *perfectibilité* aufgegeben wurde.

Modern in diesem Sinne war die Überführung der alten Hofmeistererziehung in relativ offene, vom Herkunftsstand weitgehend gelöste schulische Einrichtungen, die sich stärker am individuellen Leistungsvermögen der Zöglinge und weniger an ihrer kollektiven Standeszugehörigkeit ausrichteten. Die Öffnung für breitere Schichten orientierte sich zumindest mittelbar am Prinzip der Bildsamkeit, insofern der Bildungserfolg vom unbestimmten »Vermögen, sich vollkommener zu machen«, abhängig gemacht wurde. Dem Zufall wurde dadurch eine Tür geöffnet, da nicht schon vorab entschieden war, wer für eine schulische Laufbahn geeignet war. Die Standeszugehörigkeit als entscheidendes Kriterium wurde auf diese Weise immer mehr zurückgedrängt – auch wenn das durch Spenden aufgebraachte Schulgeld immer noch zu Ungleichstellungen führte. Weit wichtiger war jedoch, dass die zu vermittelnden Inhalte sich nicht an den – bei Rousseau erst zu ermittelnden – besonderen Fähigkeiten und Talenten der Zöglinge ausrichteten, sondern an den Erfordernissen der sich selbst im Umbruch befindlichen Gesellschaft bemessen wurden. Die weiter oben angesprochene Auseinandersetzung zur

209 Ebda., S. 237.

210 Ebda., S. 12; siehe dazu auch weiter oben Anm. 113.

Frage nach dem Verhältnis zwischen »Brauchbarkeit und Vollkommenheit«<sup>211</sup> bringt eben dies zum Ausdruck, sofern der größtmögliche Nutzen für die Gesellschaft wie für den Einzelnen angestrebt wurde, ohne schon zu wissen, welche künftigen Verwendungssituationen hierfür maßgeblich sein würden. Aus diesem Grund experimentierten die Philanthropen mit unterschiedlichen Lehr- und Lernformen, indem überkommene Unterrichtsgegenstände nach und nach abgelöst und durch möglichst anschlussfähige Inhalte ersetzt wurden. Dadurch veränderte sich jedoch zugleich die pädagogische Ausgangslage, indem nicht mehr mit Rousseau auf das »lange Wirken« der Natur gesetzt wurde, ehe sich der Erzieher »an ihrer Stelle handelnd einmischte«<sup>212</sup>, sondern auf das »Staatsbeste«, das laut Basedow durch die »bürgerliche Tugend« und »die allgemeine Wohlfahrt der Einwohner«<sup>213</sup> bestimmt ist. Mit Nachdruck und Bestimmtheit trat damit die Perfektionierung des Einzelnen im Sinne seiner gesellschaftlichen Brauchbarkeit an die Stelle der *perfectibilité* als Ausdruck der teleologischen Unbestimmtheit der menschlichen Natur. Diese Verschiebung wurde erst durch Wilhelm von Humboldt wieder zurückgenommen, indem er die Unbestimmtheit des Ich sowie die Freiheit zur Selbstbestimmung ins Zentrum der neuzeitlichen Bildungstheorie rückte.

Um die Nützlichkeit der schulischen Erziehung für den Einzelnen und die Brauchbarkeit des Erlernten für künftige gesellschaftliche Aufgaben zu gewährleisten, setzten die Philanthropen auf allgemein verbindliche und individuell angepasste Anreizbedingungen. In dem von Johann Bernhard Basedow und Christian Heinrich Wolke 1774 gegründeten ersten Philanthropinum in Dessau dominierten wettbewerbsorientierte Umgangsformen, die den Erfolg der pädagogischen Vermittlungsarbeit gewährleisten sollten. Da eine Entscheidung über das Gelingen einer Bildungskarriere innerhalb der Schule zu treffen war, sofern gesellschaftliche und berufliche Positionen nicht mehr nur standesgemäß zugewiesen wurden, versuchte man den Ehrgeiz der Schüler anzuregen und zu verstetigen. Durch gegenseitiges Messen und Vergleichen, etwa durch die Einführung von Frage- und Befehlsspielen, bei denen die älteren Schüler den Wissensstand der jüngeren Zöglinge abprüfen und bewerten durften, wurde der Wunsch verstärkt, den Stoff zu beherrschen und die eigenen Mitschüler anzuleiten. So genannte Meritentafeln<sup>214</sup> gaben öffentlich Auskunft darüber, welchen Leistungsrang ein

211 Siehe dazu weiter oben Anm. 119 sowie Anm. 159.

212 Rousseau 1993, S. 88.

213 Basedow 1768, S. 38.

214 In einem Verzeichnis der Dessauer Anstalt (*Reliquiae Philanthropini*) findet sich hierzu die folgende Beschreibung: »Es werden Billets gegeben für besonderen Fleiß, für vorzügliche Aufmerksamkeit und für gutes Verhalten, für Ordnung eigner Ausarbeitungen, für Wirkungen des besonderen Fleißes. 50 solcher Billette gehören zu einem goldenen Punkt auf der Meritentafel, der

Zögling innerhalb der Schule einnahm, wobei die jeweils erzielten Punkte auch darüber entschieden, ob Kommandos ausgesprochen werden durften oder nur entgegenzunehmen waren. Das strenge Schulregiment mit seinen vielfältigen Formen der präzisen Einübung in die hierarchisch strukturierten Verhältnisse<sup>215</sup> wurde mit Verweis auf die wachsende Bedeutung des Wettbewerbs außerhalb der Schule begründet. Der Wettstreit der Schüler untereinander sollte die Zöglinge auf die allgemeine Konkurrenz der sich zunehmend liberalisierenden Gesellschaft vorbereiten. Für die Schule lernen war nach Auffassung der »Menschenfreunde« gleichbedeutend mit dem Lernen für das Leben – wenngleich erste kritische Stimmen gegenüber der überstrapazierten »Ehrbegierde«<sup>216</sup> schon zu jener Zeit laut wurden.

Ein typisches Argument für die Aufnahme der Körpererziehung in den Kontext der Unterrichtsfächer, die die Schulung der Sinne miteinschloss, bezog sich auf die Erhaltung der Gesundheit, die nach Auffassung der Schulreformer bisher zu sehr vernachlässigt worden sei. So beklagt etwa Johann Stuve in seiner Schrift *Über das Schulwesen* aus dem Jahr 1783:

»Es ist ausgemacht, dass der ganze Zustand des Geistes von dem des Körpers auf die mannigfachste Art bestimmt wird und abhängt, und dass alle unsere Empfindungen, Gedanken, Begierden und Bestrebungen aus körperlichen Ursachen geschwächt, unregelmäßig und zerrüttet werden können. Es ist ausgemacht, dass ein großer Teil des jetzigen Menschengeschlechts, insbesondere aus der Klasse, die vor anderen ihre Kinder den Wissenschaften widmet, sich in dem Zustande einer geschwächten und zerstörten Gesundheit befindet, und daher Körperschwäche und Krankheitskeime ihrer Kinder unfehlbares Erbteil sind.«<sup>217</sup>

Auffällig an diesem Zitat und bezeichnend für den Philanthropismus insgesamt ist die Hervorhebung der Abhängigkeit des Geistes vom Zustand

nach der Gottesverehrung angeschlagen wird, wenn an einem Tag der verflossenen Woche Senat oder Lehrer-Versammlung gewesen, die Billette gezählt und das Verhalten der Zöglinge untersucht und in diesem Buch kurz bemerkt ist. 50 Punkte geben einem Philanthropisten den Orden des Fleißes, der in einem Bande und einer silbernen Medaille besteht, welches er bei gewissen Feierlichkeiten tragen darf und welches macht, dass er bei gewissen Umständen und Vergnügungen, daran nicht alle teilnehmen können, als Beordeter einen Vorzug hat. Ein schwarzer Punkt wird erworben, wenn jemand zwölf schwarze Billette oder Striche bekommen hat, für zwölfmaliges Versehen. Doch ein Versehen mit sichtbar böser Absicht kann einige schwarze Bill. oder einen ganzen schwarzen Punkt zur Folge haben. (...) Benner/Kemper 2000, S. 153 (im Original teilweise hervorgehoben).

215 Vgl. dazu die anschauliche Beschreibungen *Zum Dessauer Philanthropin* bei Basedow 1965, S. 215–223.

216 So vor allem von Campe 1777, S. 271–278.

217 Stuve 2002, S. 173.

des Körpers. Hieraus erklärt sich zugleich das besondere Interesse an der körperlichen Gesundheit der Jugend, die nach Meinung des Autors bereits stark beeinträchtigt sei und auf ein Fehlverhalten vor allem der gelehrten »Klasse« hinweise. Diesem Mangel müsse innerhalb der Reformschulen entschlossen begegnet und abgeholfen werden. Unklar war allerdings, welche Maßnahmen hierfür geeignet waren, da eine bürgerliche Leibeserziehung, die mit den sich verändernden politischen und wirtschaftlichen Bedingungen Schritt halten konnte, noch nicht vorlag.<sup>218</sup> Im Dessauer Philanthropinum behalf man sich deshalb zunächst damit, Elemente der Adelserziehung in den Schulplan aufzunehmen und die traditionellen Künste des Reitens, Voltigierens, Fechtens, Tanzens sowie des Exerzierens zu unterrichten. Dies entsprach durchaus der Absicht von Basedow, der in seiner Schulkonzeption noch stark von den »Vorstellungen der höheren Standeserziehung«<sup>219</sup> geleitet war. Da jedoch der Adel mit seinen verfeinerten Stil- und Umgangsformen immer mehr zum Gegenbild des aufstrebenden Bürgerstandes avancierte, dem man eigene Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata entgegenzusetzen versuchte, um sich von ihm abzugrenzen, erschienen die alten »Ritterübungen« schon bald nicht mehr zeitgemäß. Während das neue Philanthropinum in Dessau, von Basedow selbst als »erste große Normalschule der Menschheit«<sup>220</sup> gefeiert, sich längst dem bürgerlichen Leistungsethos verpflichtet sah, das über ein genau abgestimmtes Belohnungs- und Bestrafungssystem sich auf alle Mitglieder auswirkte, erschienen die »ritterlichen Künste« als wesentlicher Teil der Körpererziehung bereits weitgehend überholt. Nicht die künstlichen Formen der Selbstdarstellung des vollendeten Edelmannes als Repräsentant eines in sich abgeschlossenen Standes, sondern die nützlichen Eigenschaften des sich um das eigene wie um das gemeine Fortkommen sorgenden Staatsbürgers galt es zu fördern. Von Basedow selbst, der zuvor mehrere Jahre an einer Ritterakademie unterrichtet und eine Abhandlung über die *Fürstenerziehung*<sup>221</sup> verfasst hatte, war ein ausgefeiltes Konzept zur bürgerlichen Körpererziehung nicht zu erwarten. Dies besorgten schließlich andere »Menschenfreunde«, die zum Teil selbst in Dessau unterrichtet hatten und, nachdem sie sich mit Basedow überworfen hatten, ein weiteres Philanthropinum in Schnepfenthal begründeten.

218 Siehe dazu weiter oben Anm. 186.

219 Vgl. dazu Bernett 1971, S. 60. Dort findet sich auch der Hinweis auf die Dessauer Schulchronik aus dem Jahr 1777, wonach »auch die sogenannten Ritterübungen bei uns nunmehr völlig eingerichtet sind«. Zum Dessauer »Pentathlon« (Laufen, Springen, Klettern, Balancieren, Tragen) als weitere »Leibesübung« vgl. ebda., S. 71.

220 Basedow 1777, S. 82.

221 Vgl. Basedow 1771.

Die Gründung der philanthropischen Erziehungsanstalt in Schnepfenthal am Rande des Thüringer Waldes im Jahr 1784 war das Werk einer politischen und geistigen Führungsschicht, die sich den sozial und ökonomisch orientierten Geheimbünden der Freimaurer und des Concordienordens verpflichtet sah. Christian Gotthilf Salzmann, der dem Geheimbundwesen selbst nahestand und das Schnepfenthaler Schulprojekt eng mit der Ordensarbeit der Freimaurerloge in Gotha verknüpfte, bevorzugte eine Erziehung »elitärer Staatsbeamter und nützlicher Bürger. Damit bekam die Erziehungsanstalt Schnepfenthal eine Doppelfunktion und entsprach sowohl den Interessen der politisch Mächtigen als auch der wirtschaftlich Starken«<sup>222</sup>. Besonderen Wert legte man auf die Förderung der Gesundheit sowie die Ausbildung der Körper der künftigen Herren und Meister. Zu diesem Zweck wurden zunächst einige Elemente der »ritterlichen Künste«, vor allem das Exerzieren, auch in Schnepfenthal fortgeführt. Zu den Vorzügen der »militärischen Übungen« bemerkte Johann Christoph Friedrich Gutsmuths in seiner 1793 erstmals veröffentlichten programmatischen Schrift *Gymnastik für die Jugend*, sie böten ein »Muster an Subordination, von äußerst bewundernswürdiger, schneller, pünktlicher Vollbringung gegebener Befehle«<sup>223</sup>. Ihre Nützlichkeit auch für den Alltag stehe außer Frage, da sie eine »Verbesserung des äußeren Anstandes«<sup>224</sup> bewirkten. Darüber hinaus könne man »die jungen Leute nicht früh genug an Beschwerden gewöhnen (...), um sie Geduld zu lehren, und für die Zukunft abzuhärten«<sup>225</sup>. Die durch strenge Kommandos gesteuerten, straff und exakt auszuführenden Ordnungsübungen dienten vor allem der Herstellung disziplinierter Körper sowie der Vermittlung soldatischer Tugenden zum Wohle des Staates. Von einer freien Bürgergesinnung, die das Gemeinwohl eher durch »individuelle Kraftentfaltung« und »nützliche Übungen«<sup>226</sup> als durch »Subordination« zu befördern versuchte, waren die militärischen Exerzitien immer noch weit entfernt.

Die »militärischen Übungen« galten zwar als geeignete »Vorübungen des wahren männlichen Lebens«<sup>227</sup>; sie waren jedoch den »adligen Übungen« noch zu nah, um einen eigenen Erziehungsbeitrag für die angestrebte berufliche Brauchbarkeit und bürgerliche Lebensnähe leisten zu können. Aus diesem Grund besann man sich zunächst auf die so

222 Schaub 2005, S. 13.

223 Gutsmuths 1793, S. 182.

224 Ebd. (im Original hervorgehoben).

225 Ebd. (im Original teilweise hervorgehoben).

226 Siehe dazu weiter oben Anm. 142.

227 So Villaume unter Bezugnahme auf Basedow, der »täglich vier Stunden« für »Arbeiten und Übungen« verwenden wollte, um die Knaben für spätere Aufgaben zu wappnen. Vgl. Villaume 1969, S. 94.

genannten »volkstümlichen Übungen«<sup>228</sup>, die vor allem Alltagsbewegungen umfassten und ergänzt wurden durch erst zu erlernende Praktiken etwa des Schwimmens, Eislaufens, Ringens oder Voltigierens, deren Ausübung bereits eine gewisse Geschicklichkeit voraussetzte. Der Nutzen dieser Übungen wurde teilweise sehr lebenspraktisch gedeutet. Neben der Stärkung der Gesundheit sowie der Schulung der Sinne, dienten die »Übungen des künftigen Mannes« durchaus naheliegenden Zwecken. So zitiert Villaume eine Passage aus Basedows *Elementarwerk*, in der dieser für Knaben im Alter von zehn bis sechzehn Jahren vorschlägt:

»Er (der Knabe; F.B.) muss die Bewegungen, worin die Geschicklichkeit uns und Andere zuweilen aus Gefahr rettet, von einem erfahrenen und vorsichtigen Manne ordentlich lernen. Das Bergklettern, sich am Seile herunterlassen (werden Eltern diese und einige andere Übungen gern sehen?) Würfeln und fallenden Körpern ausweichen (hierzu gibt das Beispiel Gelegenheit.) Über schwaches Eis gehen; auf schmalen Balken gehen; schwimmen, rudern, steuern, segeln, die Sicherheit eines beladenen Fahrzeugs beurteilen; Andere aus dem Wasser retten, reiten, selbst fahren, die Ladung eines Wagens beurteilen, schießen, sich wehren – auch gegen Hunde – mit Stöcken, Degen und Säbeln. Die Jagd und Fischerei wird bei diesen Umständen nicht vergessen.«<sup>229</sup>

Auffällig ist der utilitäre Bezug der hier genannten Praktiken. Es bedurfte einer sorgfältigen Unterweisung schon in jungen Jahren, damit man später, im Berufsalltag wie im bürgerlichen Leben, »seinen Mann stehen« konnte. Wer rechtzeitig gelernt hatte, einem fallenden Gegenstand auszuweichen, für den verminderten sich die Gefahren in der Arbeitswelt; und wer in die Grundkenntnisse des Fechtens eingeweiht worden war, der musste sich später nicht vor bissigen Hunden oder feindseligen Menschen fürchten. Die »volkstümlichen Übungen« boten somit den Vorteil, dass sie dem Volke abgeschaut waren und ihre lebenspraktische Bedeutung außer Frage stand. Wurden sie ergänzt durch weitere nützliche Praktiken, etwa des Segelns, Schwimmens oder Jagens, so stand zu hoffen, dass der »künftige Mann« sich nicht nur selbst erhalten konnte, sondern einen Nutzen auch zum Wohle des Staates erbringen würde. Da nicht genau absehbar war, welche besonderen Fertigkeiten hierfür vonnöten waren, hielt man sich zunächst an jene Praktiken, die allgemein nützlich erschienen und durch regelmäßiges Üben zu erlernen waren.

228 Vgl. dazu Geldbach 1980, S. 182. Eichberg spricht in diesem Zusammenhang von »künstlichen Übungen (...), die teils nach griechischem Vorbild, teils aus volkstümlichen Quellen, teils durch rationale Neukonstruktion entwickelt und zusammengestellt wurden«. Eichberg 1990, S. 140. Siehe dazu auch die entsprechende Unterscheidung bei Villaume in Anm. 193 weiter oben.

229 Vgl. Basedow 1785, S. 64, hier zitiert nach Villaume 1969, S. 94 (bei Villaume teilweise hervorgehoben).

Dieses Übungsprogramm reichte jedoch schon bald nicht mehr aus. Auch wenn die volkstümlichen Praktiken sich als übertragbar und vielfältig anwendbar erwiesen, bestand ein Anspruch der Aufklärungspädagogik darin, Überlieferungen nicht einfach zu übernehmen, sondern vielmehr anzuzweifeln, um sie auf eine möglichst »rationale Grundlage« stellen zu können. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang, an die vier Regeln zu erinnern, die René Descartes bereits 1637 im zweiten Teil des *Discours de la méthode* zur Richtschnur des klaren und vorurteilsfreien Denkens erhoben hat, um zu verstehen, wie der Philanthropismus im Rahmen seiner Neukonzeption der Körpererziehung sich zusehends von den ritterlichen, militärischen und volkstümlichen Übungen entfernte, um stattdessen eine möglichst rational begründete *Encyklopädie der Leibesübungen* – so der bezeichnende Titel des dreibändigen Werks von Vieth – vorlegen zu können. Für die Überprüfung und Überwindung falscher Dogmen und Gewohnheiten gibt Descartes programmatisch vor, sich an die folgenden vier Regeln zu halten:

»Die erste besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentmaßen erkenne, dass sie wahr ist: d. h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, dass ich keinen Anlass hätte, daran zu zweifeln.«<sup>230</sup>

Aufklärung als Kritik – mit dieser ersten Regel wird zugleich das Bemühen der Aufklärungsphilosophie zum Ausdruck gebracht, vermeintlich »wahre« Erkenntnisse nicht einfach zu übernehmen, sondern nur als begründete gelten zu lassen. Grundlage hierfür war bei Descartes – ebenso wie einhundertfünfzig Jahre später bei Kant – die reine Mathematik (*mathesis universalis*) seiner Zeit. Dem Aufklärungsanspruch entsprechend, bezog sich das kritische beziehungsweise antidogmatische Anliegen auf all jene Gegenstände und Bereiche, die nicht vollkommen durchsichtig beziehungsweise logisch-evident waren.

»Die zweite, jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen.«<sup>231</sup>

Aufklärung als Elementaranalyse – mit dieser Regel folgt Descartes der Annahme des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens, wonach die Strukturen des Seins den begrifflichen Ordnungsschemata entsprechen. Folgt man dieser – freilich naturwissenschaftlich verengten – Sichtweise, so erweist sich die Zergliederung der Erkenntnisgegenstände als logische Konsequenz des rational-analytischen Denkens.

»Die dritte, in der gehörigen Ordnung zu denken, d. h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so

230 Descartes 1978, S. 15.

231 Ebda.





Wahrnehmungen und Empfindungen, als nach mechanischen Gesetzen zu bestimmender Funktionszusammenhang begriffen wurde. Selbst wenn in der philanthropischen Lehre vom Körper und den Möglichkeiten seiner Erziehung direkte Bezugnahmen auf Descartes fehlen, lässt sich gleichwohl zeigen, dass die cartesianische Forderung der klaren und deutlichen Erkenntnis (*clara et distincta perceptio*), die den »Primat des Allgemeinen, des Geistes, über das Besondere, Natur, die Gesamtheit der materiellen Dinge«<sup>235</sup> für sich in Anspruch nimmt, auch für das Körperkonzept der Aufklärungspädagogik leitend war.

(a) Nimmt man also die cartesianischen Regeln zum Ausgangspunkt, die den Geist der neuzeitlichen Wissenschaft methodisch zu bestimmen versuchen, so bezieht sich das Moment der Kritik auf den eigentlichen Aufklärungsanspruch, wonach überlieferte und dogmatische Grundsätze durch klare und deutliche Erkenntnisse abzulösen seien. Während Descartes diese Forderung noch subjektiv begründet, indem er »den festen und unabänderlichen Entschluss«<sup>236</sup> fasst, die logisch-mathematischen Regeln des objektiven Denkens konsequent zu befolgen, beschäftigen sich die philanthropischen Aufklärer bereits mit der Anwendung des »vorurteilsfreien Wissens«, indem sie »unter Leibesübungen alle Bewegungen und Kraftanwendungen des menschlichen Körpers verstehen, insofern sie die Vervollkommnung desselben zum Zweck haben«<sup>237</sup>. Nach diesem Verständnis geht es nicht nur darum, die »waren Kenntnisse« über den menschlichen Körper zu erweitern, indem seine mechanische Funktionsweise ergründet wird, sondern das »gesetzmäßige Wissen« dient zugleich dem übergeordneten Ziel seiner »Verbesserung« beziehungsweise »Vervollkommnung«<sup>238</sup>. Die Anwendung mathematischer Kenntnisse

235 König 1989, S. 51. Über den Zusammenhang zwischen der »Theorie der Körpermaschine bei Descartes« und der »Disziplinierung des Körpers in den Leibesübungen der Philanthropen« vgl. ebda., S. 47–104 (Kap. II und Kap. III). Erwähnenswert ist, dass Vieth an einer Stelle in seinem Lehrbuch der Physik direkt auf Descartes zu sprechen kommt, indem er ihn zwar als verdienstvollen Mathematiker und Philosophen charakterisiert, der jedoch »sehr freigiebig mit Hypothesen« umgehe und »zuweilen als eigene Entdeckung« vorgebe, »was andere gefunden haben«. Vieth 1823, S. 25. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es mitunter Gemeinsamkeiten der Denkungsart, die den Autoren selbst jedoch so unwichtig erscheinen, dass sie unerwähnt bleiben. Dies gilt vor allem für das gemeinsame Bemühen des Rationalismus wie des Philanthropismus, die Ordnung der Dinge vom Geiste aus methodisch konsequent durchzuführen, anstatt sich von den Dingen anmuten zu lassen und sich ihnen rezeptiv anzunähern.

236 Descartes 1978, S. 15.

237 So etwa Vieth 1970, S. 9.

238 Gemäß dieser Zielsetzung ist auch bei der Erziehung der Zöglinge »nichts dem Zufall (zu; F.B.) überlassen«. Villaume 1969, S. 95.

zur Veränderung des Körpers weist über die cartesianische Selbstverge-  
wässerung des Geistes bereits hinaus, sofern für ihre Umsetzung prag-  
matischer Scharfsinn ebenso vonnöten ist wie technischer Erfindungs-  
geist. Während der Physiker die mechanischen Gesetzmäßigkeiten des  
Körpers entschlüsselt, um »alle Bewegungen und Krafterwendungen«  
erfassen zu können, sorgt der Pädagoge für die Nutzung dieser Kennt-  
nisse mittels eigens hierfür entwickelter Übungen und Gerätschaften.  
Somit erfolgt die »Bildung des Körpers« nicht zur Bestätigung der ihr  
zugrunde gelegten mathematischen Begriffe und Gesetze, sondern »da-  
mit der Mensch seinen Körper und die einzelnen Gliedmaßen desselben  
zu allen Geschäften seines Berufes zweckmäßig brauchen«<sup>239</sup> kann. Der  
philanthropische Körperbildner tritt hier bereits als Ingenieur in Erschei-  
nung, der die »klare und deutliche Erkenntnis« vor allem praktisch und  
technisch nutzt, um »die Kräfte soweit (zu; F.B.) bringen, als es möglich  
ist«<sup>240</sup>. Dies gilt nicht nur für jene Menschenfreunde, wie Gerhard Ul-  
rich Anton Vieth, der seine *Enzyklopädie der Leibesübungen* gleicherma-  
ßen als Physiker und Körpererzieher konzipieren konnte, sondern eben-  
so für jene Fachvertreter – vor allem am Schnepfenthaler Institut –, die  
ihre Überlegungen und Übungen zur körperlichen Schulung in ähnlicher  
Weise am »grünen Tisch« entwickelten. Zu Fachmännern auf diesem Ge-  
biet wurden sie buchstäblich bereits dadurch, dass sie die Regel der Ele-  
mentaranalyse befolgten und ihre praktische Anwendung sicherstellten.

(b) Während Descartes noch anders spricht, »*jedes Problem*, das ich  
untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es  
nötig ist, um es leichter zu lösen«<sup>241</sup>, beziehen die Philanthropen diese  
Regel bereits auf *jeden Gegenstand*, den sie zu erkennen und zu verbes-  
sern suchen. Schon Goethe hat in seiner Art auf die Schwierigkeiten der  
Elementaranalyse hingewiesen, indem die Belehrung des Schülers durch  
den als Faust verkleideten Mephisto in dem spöttischen Ratschlag gip-  
felt: »Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,/ Sucht erst  
den Geist heraus zu treiben,/ Dann hat er die Teile in seiner Hand,/ Fehlt  
leider! nur das geistige Band.«<sup>242</sup> Nach den Worten des Dichters ist zu be-  
zweifeln, dass das Elementare und Einfache dem Gegenstand selber ge-  
recht wird, da dem klar und distinkt Erkannten gerade das abgeht, wo-  
rauf die Erfahrung zielt. Den isolierten Teilen fehlt der lebendige Bezug  
zum Ganzen und zurück bleiben die herausgelösten Einzelelemente, die  
sich nicht wiederum gedanklich zusammenführen lassen, um den Ge-  
genstand als Ganzen wiederherzustellen. Das fehlende »geistige Band«,  
von dem der Dichter spricht, verweist gerade darauf, dass die »Teile«

239 Ebda., S. 36.

240 Vgl. ebda., S. 102.

241 Siehe dazu weiter oben Anm. 231 (Hervorhebung F.B.).

242 Goethe 1989, S. 81.

in einem dynamischen Verhältnis zueinander stehen, welches weder nur mit Blick auf die einzelnen Elemente noch allein im Begriff des komplexen Ganzen angemessen erfasst werden kann. Die elementare Ordnung der Dinge bleibt folglich schematisch und erfahrungslos, wenn sie mit den Dingen selber gleichsetzt und verwechselt wird: »Encheiresin naturae nennt's die Chemie!/  
Spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie.«<sup>243</sup>

Den Philanthropen blieben Einwände dieser Art fremd. Im Rahmen ihrer Umgestaltung der Körpererziehung verfolgten sie vielmehr das Konzept der Entwicklung »abstrakter Elementarübungen«<sup>244</sup>, die nach möglichst rationalen – klaren und distinkten – Formvorgaben geplant und ausgestaltet wurden. Grundlage hierfür war das naturwissenschaftliche Wissen jener Zeit, das zunächst auf den Körper selbst angewendet wurde, um hierauf aufbauend passende Elementarübungen entwickeln zu können, die in besonderen Übungsanordnungen praktisch ausgeführt werden konnten.

Das medizinische Wissen über den menschlichen Körper war bis weit in die Neuzeit hinein noch durch naturphilosophische Überlegungen geprägt. So ging man etwa noch im 16. Jahrhundert davon aus, dass die Sinne nach ihrer geistigen und körperlichen Seite hin unterschieden werden könnten, da sie entweder durch ihre Organe (Hören, Sehen) oder durch ihre Objekte (Geschmack, Geruch, Tasten) bestimmt seien. Dies änderte sich erst mit der Vorstellung vom Menschen als Maschine, wonach auch den spirituellen Sinnesorganen eine rein körperliche beziehungsweise mechanische Funktion zuerkannt wurde.<sup>245</sup> Selbst wenn der Aufbau des menschlichen Körpers aufgrund anatomischer Studien in seinen Grundzügen bereits weitgehend bekannt war<sup>246</sup> und Sektionen an Menschen und Tieren zum Pflichtprogramm an den medizinischen Fakultäten der Universitäten gehörten, wurde dieses Wissen ausschließlich zu Heilungszwecken eingesetzt. Einige Philanthropen bedienten sich der anatomischen

243 Ebda. Obwohl das Periodensystem der Elemente erst 1869 entwickelt wurde, wird der abstrakte Modellcharakter kategorialer Aufteilungen hier von Goethe bereits ahnungsvoll kommentiert. Die natürlichen Kräfte, die den einzelnen Bestandteilen einer chemischen Substanz ebenso wie dieser selbst zugrunde liegen sollen (*encheiresin naturae*), bleiben trotz Elementaranalyse unerkannt.

244 Vgl. Eichberg 1990, S. 140.

245 Descartes führte den lebenden Organismus des Menschen auf dessen Mechanik zurück und wurde dadurch zum Begründer der so genannten *Iatrophysik*, die für die Entwicklung körperlicher Maschinenmodelle und Menschenautomaten bedeutsam war. Vgl. dazu Descartes 1969.

246 Bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hatte der griechische Arzt Galenos von Pergamon den Sehnerv und dessen Verbindung zum Sehzentrum im Gehirn entdeckt. Gleichwohl verlor der Sehsinn seine spirituelle Bedeutung erst im 17. Jahrhundert, nachdem Descartes die heute noch gültige Theorie des Netzhautbildes entwickelt hat. Vgl. dazu Jütte 2000, S. 14.

Kenntnisse über den menschlichen Körper – nicht jedoch, um die Menschen zu heilen, sondern um auf der Grundlage »gesicherten Wissens«, alle Möglichkeiten der menschlichen Vervollkommnung nutzen zu können. Hierfür war es wichtig, nichts auszulassen, was diesem Zweck dienen konnte. Da die neuzeitliche Medizin als Wissenschaft sich von ihren naturphilosophischen Spekulationen immer mehr ablöste, erschien sie in besonderer Weise geeignet, als sicheres Fundament der philanthropischen Leibeserziehung zu dienen. Ganz im Sinne der Elementaranalyse wurde der körperliche Organismus daher zunächst in seine Bestandteile zerlegt.

Johann Christoph Friedrich GutsMuths teilt die Wirkungen der Gymnastik auf den Körper zunächst in vier Kategorien ein, um sich hieran anschließend mit den physiologischen Voraussetzungen und Veränderungen zu beschäftigen. Zu den »uranfänglichen Wirkungen« der Gymnastik auf den Körper führt der Autor aus:

- »1. Sie setzt die Muskeln und den ganzen Körper in Bewegung. 2. Sie roboriert die Haut. 3. Sie richtet die Muskeln und Glieder zu gewissen Bewegungen ab, gibt ihnen Fertigkeit. 4. Sie übt die Sinne.«<sup>247</sup>

Um diese erwünschten Wirkungen auf den Körper in möglichst vollem Umfang erfassen zu können, bedurfte es einer genauen Kenntnis seiner anatomischen Voraussetzungen. Dieser Forderung wird GutsMuths freilich nur ansatzweise gerecht, indem er zunächst rein klassifizierend vermerkt, der menschliche Körper habe »249 Knochen und über 450 Muskeln, wovon bei weitem der größte Teil in Bewegung versetzt werden kann«<sup>248</sup>. Zwar äußert sich der Autor auch über einzelne positive Auswirkungen von Bewegungen auf den menschlichen Organismus – wie die Stärkung der Muskeln oder die Anregung des Blutumlaufs –, jedoch bleiben medizinische Kenntnisse in diesem Zusammenhang eher zweitrangig für das Verständnis der analysierten Wirkmechanismen. Das medizinische Wissen dient bei GutsMuths vor allem als allgemeine Rechtfertigungslehre menschlicher Lebenskraft. Dementsprechend begnügt sich die methodische Untersuchung der körperlichen Voraussetzungen bei diesem Autor damit, die grundsätzliche Bedeutung der Gymnastik für den »lebendigen Organismus« herauszustellen:

- »Es ist ein scharfsinniger Gedanke, alle Bestrebungen unserer tierischen Maschine auf einen Punkt, einen Zweck, nämlich auf die Reproduktion der unergründlichen Materie hinzuleiten, die, gleich dem elektrischen Feuer, durch die Nerven strömt, alles aus dem toten in einen lebendigen Organismus umschafft, und die das Band ist, wodurch die Geisterwelt mit den physischen Massen in Verbindung gesetzt wird.«<sup>249</sup>

<sup>247</sup> GutsMuths 1804, S. 86 (im Original teilweise hervorgehoben).

<sup>248</sup> Ebda., S. 97.

<sup>249</sup> Ebda., S. 93. Vgl. ähnlich das Kapitel »Des Menschen Leib, Leben und Seele« im *Elementarwerk* von Basedow 1785, S. 151–166.

Fast scheint es, als hätte Goethe diese Passage zur Vorlage der zuvor zitierten Passage seiner Faustdichtung genommen. Doch wo der Dichter mithilfe der Figur des Mephisto spottet und parodiert, verklärt der Philanthrop das »Band«, mit dem die lebendige »Geisterwelt« mit den »physischen Massen« sich verbinde. Der Aufklärungspädagoge tritt bei der Grundlegung seiner Erziehungsabsichten hier noch als Metaphysiker in Erscheinung, wenngleich – wie noch gezeigt wird – die Systematik seiner Leibesübungen bereits durchaus dem strengen Ordnungsprinzip der Elementaranalyse entspricht.

Sehr viel genauer und kenntnisreicher analysiert demgegenüber Vieth die funktionalen Mechanismen der »körperlichen Maschine«<sup>250</sup>. Im zweiten Teil seiner *Enzyklopädie der Leibesübungen* beschäftigt sich der Autor ausführlich mit dem Bau des Körpers und den Bewegungsmöglichkeiten seiner Glieder. Neben anatomischen Kenntnissen kommen hierbei auch mechanische Gesetze zur Anwendung, da die Bewegungen ermöglichenden Kräfte diesen »Zweig der angewandten Mathematik«<sup>251</sup> betreffen und sich entsprechend berechnen lassen. Beurteilt wird der »Bau der Maschine nach statischen Grundsätzen«<sup>252</sup>, wobei die einzelnen Glieder des Körpers nach »dem System der Zergliederungskunst« – wie Vieth vielsagend formuliert – »durchmustert«<sup>253</sup> werden. Ganz im Sinne dieser schematischen Zugangsweise wird der menschliche Körper zunächst in die drei Bausteine Kopf, Rumpf und Gliedmaßen aufgeteilt. Diese wiederum werden in weitere Einzelteile zerlegt, das heißt etwa für die Gliedmaßen, in die unteren (Oberschenkel, Unterschenkel und Fuß) und oberen (Oberarm, Unterarm, Hand) Bestandteile. Nach dieser Unterscheidung folgt eine genauere Betrachtung der so unterschiedenen Körperteile, das heißt etwa für den Oberarm, die Untersuchung seiner Bewegungsmöglichkeiten (aufwärts, niederwärts, vorwärts, rückwärts, einwärts, auswärts). So gilt beispielsweise für die Vorwärtsbewegung des Oberarms, dass diese »durch den großen Brustmuskel (m. pectoralis major) und durch die vorderen Fasern des Deltoides«<sup>254</sup> hervorgerufen wird. Zudem klärt Vieth im Allgemeinen und Besondern darüber auf, wie die beschriebenen Körperteile (Knochen, Muskeln, Sehnen) mechanisch zusammenwirken, wenn etwa eine Last gehalten oder angehoben wird:

250 »Ein Geist, insofern er mit dem Körper verbunden ist, heißt Seele. Durch den Körper ist der Geist mit den Außendingen in Verbindung gesetzt. Der Mensch ist unter denen, die wir kennen, das vollkommenste aus Geist und Körper bestehende Wesen. Der Geist oder die Seele ist das eigentliche Ich, der Körper ist Wohnung und Maschine für den Geist.« Vieth 1823, S. 2–3 (im Original teilweise hervorgehoben).

251 Vieth 1970, S. 29.

252 Ebda., S. 30.

253 Ebda., S. 32.

254 Ebda., S. 41.

»An diesen Knochen, welche sich selbst nicht bewegen können, sondern nur die Hebel in der Maschine abgeben, sind viele Muskeln angebracht, in denen die bewegende Kraft ihren Sitz hat. Die Muskeln bestehen aus einer großen Menge feiner, dicht zusammen liegender und durch das Zellgewebe in Bündel abgesonderter Fasern. Die Enden eines Muskels gehen in eine Sehne aus, die aus dicht zusammengedrängten Fasern besteht, und wodurch der Muskel an den Knochen befestigt ist. Diese Sehnen stellen also gleichsam die Strecke vor, womit die Hebel gezogen werden.«<sup>255</sup>

Auf der Grundlage dieser anatomischen Voraussetzungen lassen sich die statischen Verhältnisse genau berechnen, wenn eine Last bewegt wird. Man bestimmt die Richtung, nach welcher die Muskeln ziehen und setzt sie ins Verhältnis zum jeweiligen Gelenk beziehungsweise Ruhepunkt des Hebels, an dem die Knochen befestigt sind: »Die Entfernung der Kraft vom Ruhepunkte ist aber die senkrechte Linie vom Ruhepunkte auf die Richtung der Kraft, welche folglich bei den menschlichen Gliedmaßen wegen der schiefen Lage der Muskeln meistens sehr gering ist.«<sup>256</sup> Auf diese Weise erhält man ein mathematisch exakt zu berechnendes Modell mechanischer Körper-Kraftverhältnisse, das auf unterschiedliche Beispiele übertragen werden kann. In diesem Zusammenhang gilt, dass je genauer die anatomischen Voraussetzungen geklärt sind, desto besser lassen sich auch die mechanischen Gesetzmäßigkeiten anwenden. Dieser Gedanke ist bei Vieth leitend nicht nur für die Frage nach den »Bewegungen, deren die Glieder des menschlichen Körpers fähig sind«<sup>257</sup>, sondern ebenso für die Ausarbeitung entsprechender Übungen zur »Vervollkommenung desselben«<sup>258</sup>.

Trotz aller Genauigkeit und Gesetzmäßigkeit der – bei diesem Autor exemplarisch durchgeführten – Elementaranalyse, verweist Vieth selber auf eine Schwachstelle seines mechanischen Modells. So geeignet es ist, Lage- und Kräfteverhältnisse nach statischen Gesichtspunkten zu bestimmen, so wenig gibt es Auskunft darüber, wodurch die Kräfte, die Bewegungen erst auslösen beziehungsweise ermöglichen, gekennzeichnet sind. Wo Gutsmuths noch das »Band« zu erkennen meint, mit dem »die Geisterwelt mit den physischen Massen in Verbindung gesetzt wird«<sup>259</sup>, bekennt Vieth freimütig, hierüber zu wenig zu wissen: »Durch eine Kraft, welche wir noch nicht hinlänglich kennen, die aber, wie es scheint, vorzüglich den Nerven zuzuschreiben ist, und mit der Elektrizität einen Zusammenhang hat, werden die Muskelfasern zusammengezogen.«<sup>260</sup> Obgleich am

255 Ebda., S. 29 (im Original teilweise hervorgehoben).

256 Ebda., S. 30.

257 So die entsprechende Kapitelüberschrift ebda., S. 32.

258 Vgl. ebda., S. 9.

259 Siehe dazu weiter oben Anm. 249.

260 Vieth 1970, S. 29.

Ende des 18. Jahrhunderts das physikalische Gesetz zur Beschreibung der Kraft zwischen zwei elektrischen Ladungen bereits bekannt war, zögert Vieth, dieses auch auf den menschlichen Körper anzuwenden und konzentriert sich stattdessen auf die beobachtbaren Wirkungen der mechanischen Kraftentfaltung: »Der ganze Muskel schwillt dadurch auf, wird hart, und verkürzt sich. Die beiden Enden werden einander nähergebracht, und die Knochen, woran sie befestigt sind, werden bewegt.«<sup>261</sup> Anders als andere Aufklärungspädagogen spekuliert der Mathematiker und Physiker Vieth nicht über mögliche Verbindungen zwischen der »lebendigen Geisterwelt« und den »physischen Massen«, sondern beschäftigt sich stattdessen mit der Frage, wie das bereits Erkannte wirksam genutzt und praktisch angewendet werden kann.

Bei der Anwendung des biomechanischen Wissens über »unsere tierische Maschine«<sup>262</sup> stützten sich die philanthropischen Körpererzieher ebenfalls auf die klare und distinkte Vorgehensweise der Elementaranalyse. Auch im Hinblick auf die »Klasse der aktiven willkürlichen Bewegungen«, die laut Vieth »fast alle eigentlich sogenannten Leibesübungen in sich begreift«<sup>263</sup>, ging es zunächst darum, den gesamten Gegenstandsbereich auszumessen und aufzuteilen, bevor die Einzelübungen in ihrer jeweiligen Besonderheit näher in den Blick genommen wurden. Vieth grenzt daher als Erstes seinen Untersuchungsgegenstand von den passiven und unwillkürlichen Bewegungen ab, indem er für die aktiven willkürlichen Bewegungen hervorhebt:

»Diese Bewegungen können entweder so geschehen, dass dadurch Körper außer uns in Bewegung versetzt werden, wie das der Fall ist beim Werfen, Schlagen, Schieben, Ziehen und ähnlichen Verrichtungen; oder so, dass bloß unser eigener Körper bewegt wird, da denn die Bewegung entweder einzelne Teile, oder den ganzen Körper betrifft. Die Bewegung des ganzen Körpers kann aber wiederum entweder auf festem Boden vorgehen, wie beim Gehen, Laufen, Kriechen, Hüpfen, Springen, Steigen, Klettern, u.s.w. oder im flüssigen Elemente beim Schwimmen und Tauchen. – In der Luft kann sich der Mensch bis jetzt nur durch Hilfe aerostatischer Maschinen erheben, wobei Bewegung des eigenen Körpers nicht eigentlich wesentlich ist. Würde einmal ein wirkliches Fliegen, durch Flügel, die durch Muskelkraft bewegt würden, erfunden, so würde dasselbe als eine neue Art von körperlichen Übungen, in dem System desselben einen wichtigen Platz einnehmen, wozu es aber bis jetzt noch keinen Anschein hat.«<sup>264</sup>

Der elementaranalytisch–systematische Anspruch erstreckte sich folglich auf alle körperlichen Bewegungen, selbst wenn diese, wie das Fliegen mit

<sup>261</sup> Ebda.

<sup>262</sup> Hier in Anlehnung an Basedow. Siehe dazu weiter oben Anm. 249.

<sup>263</sup> Vieth 1970, S. 11.

<sup>264</sup> Ebda., S. 11–12 (im Original teilweise hervorgehoben).



eigener Muskelkraft, zur damaligen Zeit noch gar nicht ausgeführt werden konnten. Um alle vorstellbaren Bewegungen systematisch erfassen zu können, war es nötig, auch noch nicht realisierbare Lokomotionen zu berücksichtigen. Dabei war es für Vieth unerheblich, dass induktive Schlüsse von gegebenen auf imaginierte Bewegungen problematisch sind. Wichtiger war vielmehr der Anspruch, die körperlichen Bewegungsmöglichkeiten vollumfänglich zu erfassen, um die »Klassifikation der Leibesübungen« nach systematischen Gesichtspunkten durchführen zu können. Die in diesem Zusammenhang vorgestellte Gliederung – Bewegung von äußeren Gegenständen, Bewegung des eigenen Körpers sowie einzelner Körperteile, Bewegung auf der Erde, im Wasser und in der Luft –, erinnert in ihrem Aufbau zumindest auf den ersten Blick an die begrifflichen Einteilungs- und Unterscheidungsversuche Platons am Beispiel der so genannten »Angelfischerei«<sup>265</sup>. Ähnlich wie dort besondere Begriffe durch Einordnung unter Oberbegriffe ihrem Wesen nach bestimmt werden, versammelt Vieth einzelne Bewegungen unter zusammenfassende Kategorien. Dabei gilt in beiden Fällen, dass begriffliche Mehrdeutigkeiten möglichst ausgeschlossen und damit beherrschbar gemacht werden sollen. Allerdings ist der entscheidende Unterschied zwischen der philosophischen und philanthropischen Begriffseinteilung darin zu sehen, dass die zu klassifizierenden Tätigkeiten bei Platon als bloße Anwendungsfälle des begrifflichen Denkens angesehen werden, während Vieth die begrifflichen Klassifikationen vornimmt, um die körperlichen Bewegungen vor allem praktisch erfassen und kontrollieren zu können.

Die umfangreichen Beschreibungen der »künstlich eingerichteten gymnastischen Übungen«<sup>266</sup> fallen ebenso systematisch wie schematisch aus. So analysiert Vieth beispielsweise das Springen, indem er zunächst auf die anatomische Bedeutung der »Außenstreckmuskeln des Unterschenkels und auf die Wadenmuskeln«<sup>267</sup> für Sprungbewegungen eingeht. Es folgt eine Einteilung unterschiedlicher Arten des Springens – »auf einem Beine oder auf beiden«, Sprünge »herunter, von unten hinauf, über eine horizontale Weite, über einen hohen Gegenstand«<sup>268</sup> –, bevor die hierbei zu beachtenden Ausführungstechniken näher beschrieben werden. So heißt es etwa bezüglich der »Gattung« des einbeinigen Springens:

»Die erste Art dieses Springens ist das Hüpfen auf einem Beine, wobei das andere Bein entweder frei ausgestreckt oder gebogen, oder auch mit einer Hand, es sei nun die an derselben, oder an der entgegengesetzten

265 Zur Methode der systematischen Begriffseinteilung (*dihairesis*) bei Platon siehe weiter oben in Teil I, Anm. 70.

266 Siehe zu dieser Kategorisierung der Leibesübungen bei Villaume weiter oben Anm. 193.

267 Vieth 1970, S. 98.

268 Vgl. ebda.

Seite, angefasst wird. Das Hüpfen auf einem Beine geschieht nun in die Höhe, in die Tiefe, oder auf horizontalem Boden, in jedem Fall entweder einfach oder fortgesetzt, z. B. auf einer horizontalen oder auch abhängigen Ebene durch einen Raum von hundert und mehreren Fuß, oder einen Zeitraum von fünf, zehn Minuten, u. s. w.; auch auf den Stufen einer Treppe hinauf oder herunter.«<sup>269</sup>

Die Liste der zergliedernden Bewegungsbeschreibungen und zusammenführenden Klassifikationen künstlich eingerichteter Übungen ließe sich nahezu beliebig verlängern. Der Duktus ist immer derselbe – gleich ob über »den Sprung« oder über das »Heben«, »Tragen«, Ziehen«, Schieben« »Stoßen« und andere »Leibesübungen«<sup>270</sup> verhandelt wird. In allen aufgeführten Fällen geht es darum, die untersuchten Übungen in eine übersichtliche Ordnung zu bringen, nachdem zuvor die hierfür maßgeblichen Bestandteile des Körpers und ihre Bewegungsmöglichkeiten analysiert wurden. Selbst wenn das Lesen der entsprechenden Texte mühsam ist und die Zusammenstellungen der Übungen trivial erscheinen, sofern es sich um reine Klassifikationen handelt, deren Neuigkeitswert vergleichsweise gering ist, wäre es jedoch verkürzt, würde man den damit verbundenen Anspruch unterschätzen. Schließlich dienen alle begrifflichen Zergliederungen und Zusammensetzungen allein dem übergeordneten Zweck, den Körper als »Werkzeug der Seele«<sup>271</sup> zu verbessern, indem verschiedenartige Bewegungsqualitäten in eine möglichst eindeutige und messbare Ordnung überführt werden. Die wichtigste Anforderung an das hierfür entwickelte Ordnungssystem, das gleichermaßen analysierend wie kombinierend verfährt, besteht darin, möglichst einfach und übersichtlich zu sein, so dass alle Elemente und Verbindungen direkt erfasst werden können. Dieser Anspruch wird in den eintönigen Elementaranalysen von Vieth und Gutsmuths bereits weitgehend eingelöst. Dass es sich hierbei der Sache nach um »die Sprache des Rechnens« handelt, die ihren Gegenstand in ein »einziges Netz von Notwendigkeiten«<sup>272</sup> überführt, zeigt sich spätestens dort, wo durch direkte

269 Ebda., S. 99. Ganz ähnlich Gutsmuths, der etwa den »Sprung« als eine körperliche Bewegung hinsichtlich möglicher Richtungen (Weite, Tiefe, Weite und Tiefe) und Hilfsmittel (auf dem Balken, mit dem Stab) klassifiziert. Vgl. Gutsmuths 1804, S. 203–257. Zum »Sprung in die Höhe« stellt der Autor seinen Ausführungen voran: »Es sind vorzüglich die Muskeln der Füße, Waden und Schenkel, die den Sprung jeder Art bewirken. Alles, was fähig ist, diese Teile ohne weitere Kunst zu üben, ist Elementarübung.« Ebda., S. 203.

270 Gutsmuths spricht in diesem Zusammenhang sowohl von Leibesübungen« als auch von »gymnastischen Übungen«. Vgl. dazu ebda., S. 258–267.

271 Villaume 1969, S. 37. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 182.

272 Foucault 1974, S. 97. Folgt man dem Autor, so veränderte sich das Denken etwa am Anfang des 17. Jahrhunderts, sofern nicht mehr Ähnlichkeiten miteinander verglichen wurden, sondern »Termini der Identität und des

Messungen schließlich auch ganze Zahlen und Dezimalbrüche in das Ordnungssystem einfließen.

Gemessen wurde vor allem dort, wo individuelle Leistungen präzise erfasst werden sollten. Anders als bei der »Gymnastik der Alten«<sup>273</sup> oder den ritterlichen Exerzitien, die noch ganz ohne Messungen auskamen, eigneten sich die künstlichen Übungen der Philanthropen in besonderer Weise, um neuartige Methoden der Leistungserfassung anzuwenden. Am fortschrittlichsten in dieser Hinsicht war Gutsmuths, der die Einzelleistungen seiner Schüler in übersichtlichen Tabellen penibel dokumentierte. Aufgelistet wurden nicht nur die Namen der Schüler, sondern auch die Anzahl der Umläufe in einem durch zwei Bäume begrenzten »Stadion«, die dabei zurückgelegten Strecken, die Dauer der einzelnen Läufe sowie die dabei erzielten Durchschnittsgeschwindigkeiten, angegeben im Verhältnis Fuß zu Sekunde.<sup>274</sup> Die Laufleistungen jedes einzelnen Zöglings ließen sich auf diese Weise bis zu zwei Nachkommastellen errechnen, so dass ein rascher und genauer Überblick über alle Leistungsstände gegeben war. Auch wenn die Laufleistungen der Schüler noch nicht direkt miteinander ins Verhältnis gesetzt wurden, da in erster Linie das individuelle Vermögen erfasst werden sollte, gewann der Erzieher dennoch einen schnellen Überblick über den Leistungsstand seiner Zöglinge. Gutsmuths selbst äußert sich in diesem Sinne, wenn er die Leistungen bei den »Schnepfenthaler Umläufen« mit den Laufleistungen »bei dem olympischen Dolichon« vergleicht, um herauszufinden, ob es beim antiken Wettbewerb eher »auf Dauer« oder »mehr auf Geschwindigkeit«<sup>275</sup> ankam. Angesichts der Leistungen seiner Zöglinge kommt er zu dem Schluss, dass beim antiken Langstreckenlauf – die hierbei zurückzulegenden zwanzig Stadien entsprachen nach heutigen Angaben ungefähr 3,8 Kilometer – die Schnelligkeit bereits entscheidend war, da »unsere Jugend bei stufenweiser Übung überall sehr leicht dasselbe leisten kann«<sup>276</sup>. Auch wenn es nicht darum ging, Bestleistungen zu ermitteln, zeigt dieses Beispiel bereits, dass die mit Uhr, Maß und Waage gemessenen und genauestens protokollierten Einzelleistungen nicht nur zur Motivierung der Zöglinge, sondern auch als Vergleichsmaßstab zur Bestimmung von

Unterschieds, des Maßes und der Ordnung« an Bedeutung gewannen. Vgl. ebda., S. 85.

273 Siehe zu dieser Bezeichnung weiter oben Anm. 192.

274 Vgl. Gutsmuths 1804, S. 198–199.

275 Vgl. ebda., S. 199.

276 Ebda. Da der Sieger der antiken Laufwettbewerbe als Erster ins Ziel kommen musste, ist der Verweis auf die Schnelligkeit eigentlich überflüssig. Gutsmuths ist jedoch daran gelegen, die nicht durch Messungen und Berechnungen ermittelten Leistungen der Griechen mit den Leistungen seiner Zöglinge ins Verhältnis zu setzen, um die künstlichen Übungen der philanthropischen Gymnastik mit der Tradition der antiken Spiele verbinden zu können.

Rangfolgen und Abständen verwendet werden konnten, die letztlich für den Wettkampfsport entscheidend wurden.

Die im Philanthropismus eingeführte exakte Erfassung und Dokumentation individueller Leistungsmaße kann als wichtige Station auf dem Weg zur sportlichen Leistungskonkurrenz angesehen werden. Allerdings waren in diesem Zusammenhang nicht allein technische Hilfsmittel bedeutsam, wie die Verwendung von Uhr, Maß und Waage, sondern wegweisend war die gesamte Elementarmethode des Zergliederns, Messens und Ordners. Je genauer nämlich die jeweils gemessenen und errechneten Leistungswerte bestimmt wurden, desto aussagekräftiger erschienen auch ihre schematischen Auflistungen. Ausführliche Tabellen und Tableaus galten schon bald als getreues Abbild individuellen Könnens, das immer weniger in seiner jeweiligen Ausprägung in Augenschein genommen wurde. Die exakte Messung sowie Darstellung verobjektivierte schließlich auch die Aufmerksamkeit und verfestigte den Eindruck, die aufgelisteten Zahlen sprächen für sich und genügten sich selbst. Nicht die Art der Ausführung einer Bewegung, ihre Ähnlichkeit mit anderen Bewegungen oder die besonderen Umstände ihrer Hervorbringung, sondern ihre numerische Festlegung bestimmte in zunehmendem Maße auch ihre Bedeutung.<sup>277</sup> Der auf diese Weise festgestellte Sinnzusammenhang bildete zugleich die Voraussetzung dafür, dass die exakt erfassten Leistungen der Zöglinge ohne weitere Übersetzung miteinander verglichen werden konnten, da zwischen dem »Tableau der Zeichen« und dem »Bild der Dinge«<sup>278</sup> kein grundsätzlicher Unterschied mehr gesehen wurde. Alles was gemessen und berechnet werden konnte, ließ sich direkt aufeinander beziehen, ohne auf ein Unbestimmtes–Drittes angewiesen zu sein. Auf diese Weise konnten auch unterschiedliche Elemente miteinander verglichen und in eine genaue Rangfolge gebracht werden.

(c) Mit der dritten Regel des rational-analytischen Denkens setzt Descartes voraus, dass die »Dinge« erst in »Ordnung zu bringen« seien, »die natürlicherweise nicht aufeinander folgen«<sup>279</sup>. Um also eine wissenschaftlich begründete Ordnung möglich zu machen wird unterstellt, dass die untersuchten Gegenstände selber in eine kontinuierliche Ordnung

277 Foucault beschreibt den selbstbezüglichen Repräsentationszusammenhang quantifizierender Ordnungssysteme folgendermaßen: »Es gibt keinen den Zeichen äußerlichen oder vorausgehenden Sinn, keine implizite Präsenz eines vorher existierenden Diskurses, den man wiederherstellen müsste, um die autochthone Bedeutung der Dinge an den Tag zu bringen. Aber es gibt ebenso wenig einen konstituierenden Akt der Bedeutung oder der Genese innerhalb des Bewusstseins. Zwischen dem Zeichen und seinem Inhalt gibt es kein vermittelndes Element, keine Undurchsichtigkeit.« Foucault 1974, S. 101.

278 Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgeheben).

279 Siehe dazu weiter oben Anm. 232.

gebracht werden müssen, die »natürlicherweise« nicht bereits gegeben sei. Das einzuhaltende rationale Ordnungsprinzip solle daher möglichst »mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen«<sup>280</sup>. Das hier vorgeschlagene Verfahren, Schritt für Schritt vorzugehen, um die vermeintlich leichter zu durchschauenden Gegenstandsmomente zusammenführen und in ihrem lückenlosen Zusammenhang erkennen zu können, geht also davon aus, dass die zu erkennenden Gegenstände selber bruchlos stimmig und folglich logisch widerspruchsfrei bestimmbar seien.

Im Rahmen der philanthropischen Gymnastik wurde diese cartesiansche Regel vor allem praktisch befolgt. Das künstlich hervorzubringende Ordnungsgefüge fand seinen übergreifenden Ausdruck schließlich in den subtilen Ausgestaltungen zeitlicher Routinen und räumlicher Anordnungen. Es wurde bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass die philanthropischen »Musteranstalten der Erziehung« als Orte der Disziplin und Kontrolle aufzufassen sind, in denen jedem Zögling sein Platz und seine Funktion zugewiesen wurde. Darüber hinaus sollte aufgrund vollständig geregelter Tagesabläufe keine Zeit ungenutzt bleiben.<sup>281</sup> Gutsmuths selbst gibt in der ersten Ausgabe seiner *Gymnastik* eine tägliche »Übersicht der Zeitabteilung« als Beleg für die strenge Zeitökonomie. Gemäß dieser nach Lebensjahren gestaffelten Aufstellung verbleiben beispielsweise für einen siebenjährigen Schüler von den insgesamt fünfzehn Wachstunden pro Tag immerhin zehn Stunden für »körperliche Bildung«, eine Stunde für »wissenschaftliche Bildung« und vier Stunden für »Ruhe, Essen etc.«<sup>282</sup> Fünfzehnjährige Zöglinge, die mit zwei Stunden weniger Schlaf auskommen sollen, verwenden demnach neun Stunden für Studienzwecke und »nur noch« vier Stunden jeden Tag für praktische Betätigungen und körperliche Übungen.<sup>283</sup> Auch wenn es sich hierbei um eine idealtypische Tageseinteilung handelt, zeigt dieses Beispiel deutlich, wie durch eine vollständige Ausschöpfung zeitlicher Ressourcen die Kräfte der Zöglinge bestmöglich genutzt und gesteigert werden sollten. Es galt, aus jeder Stunde einen Vorteil zu ziehen – ganz im Gegensatz übrigens zu der laut Rousseau »wichtigsten und nützlichsten Regel jeder Erziehung«, wonach Zeitverlust zuletzt doch Zeitgewinn bedeute.<sup>284</sup> Die philanthropische Zeitökonomie orientierte sich im Un-

280 Ebda.

281 Zur laborähnlichen Anordnung der philanthropischen Anstalten als »abgeschlossene, heile Welt, die der Erzieher so arrangiert, dass sie dem Zögling als natürliche erscheint«, vgl. Glantschnig 1987, S. 122.

282 Gutsmuths 1893, S. 248.

283 Ebda. Zu den praktischen Betätigungen zählen beispielsweise auch handwerkliche Tätigkeiten. Vgl. ebda., S. 251–255.

284 Vgl. Rousseau 1993, S. 72.

terschied hierzu bereits am kapitalistischen Modell der Arbeitsteilung sowie der Knappheit produzierter Güter, die im Sinne der bürgerlichen Arbeitsauffassung nur durch individuelle Leistungen erreichbar waren. Vor dem Hintergrund wachsender Konkurrenz erschien es daher sogar konsequent, auch die Leistungen der Schüler als nützliche Produktivkraft anzusehen und so exakt wie möglich aufeinander abzustimmen, indem das Verhältnis von Arbeit und Zeitaufwand von Anfang an in die Kalkulation laufender Aufwendungen und Erträge einbezogen wurde.<sup>285</sup>

Ähnlich wie die zeitlichen Abläufe im Kontext der »Musterschulen« rational kalkuliert wurden, um den späteren Erwerbsinteressen und Leistungserwartungen innerhalb der sich zusehends entwickelnden Ökonomie frühzeitig gerecht zu werden, diente auch die Verteilung der Zöglinge im schulischen Raum der Steigerung ihrer Brauchbarkeit und Vollkommenheit. Zu den »Methoden der analytischen Machtverteilung«<sup>286</sup> gehörte es, jeden Schüler möglichst einzeln sichtbar zu machen und damit ständig vergleichbar zu halten. So beklagt Ernst Christian Trapp in seinem *Versuch einer Pädagogik* noch im Jahr 1780, der Erzieher müsse sich beständig mit der Frage auseinandersetzen, wie er mit »einem Haufen Kinder, deren Anlagen, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Neigungen, Bestimmungen verschieden sind«, umgehen könne, wenn sie »in einer und derselben Stunde von dir erzogen werden sollen?«<sup>287</sup> Zur Ordnung des »Haufens« und zur besseren Übersicht waren daher schon in Dessau Sitzordnungen in den Klassen vorgesehen, die zwar nach Meriten-, Standes- und Reichtumstagen variierten, jedoch an eben diesen Tagen eine genaue Positionierung jedes Zöglings an einem bestimmten Platz vorsahen.<sup>288</sup> Die räumliche Verteilung war zugleich eine Voraussetzung

285 Foucault sieht in der Abstimmung verschiedener Zeitabläufe des Elementarunterrichts eines der wirksamsten Mittel im »Lernapparat« Schule: »Die Zeit der einen muss sich so an die Zeit der anderen fügen, dass aus allen ein Höchstmaß an Kräften herausgezogen und zu einem optimalen Resultat kombiniert werden kann. (...) Es gibt keinen einzigen Augenblick des Lebens, aus dem nicht Kräfte herauszuholen sind, sofern man ihn zu differenzieren und mit anderen zu kombinieren weiß.« Foucault 1994, S. 213–214. Auch wenn Foucault sich in diesem Zusammenhang nicht direkt auf den Philanthropismus bezieht, lesen sich die Ausführungen zur »Herstellung gelehriger Körper« sowie zu den »Mitteln der guten Abrichtung« wie ein luzider Kommentar zu den philanthropischen Musterschulen. Vgl. ebda., S. 173–292. Ausdrücklich, wenngleich nur cursorisch, äußert sich der Autor zur »deutschen ›philanthropischen‹ Bewegung« in Foucault 1977, S. 41–42.

286 Foucault 1994, S. 256.

287 Trapp 1780, S. 15.

288 Vgl. dazu Basedow 1965, S. 215. In Schnepfenthal war es üblich, die Zöglinge durch beständige Beaufsichtigungen vor »körperlichen und sittlichen Gefährdungen« zu schützen und wohlgefällige Verhaltensweisen zu belohnen.

dafür, jeden Schüler im Unterricht und bei Überprüfungen als analysierbaren »Fall«<sup>289</sup> zu behandeln, da die individuellen Leistungen nunmehr fortlaufend und präzise zugeordnet werden konnten und nicht mehr im Durcheinander der ungeordneten Menge untergingen.

Auch die Planung und Einrichtung der Übungsplätze orientierte sich am »Prinzip der elementaren Lokalisierung oder der Parzellierung«<sup>290</sup>. Unter der Überschrift »Einrichtung eines jetzigen Gymnasiums«<sup>291</sup> empfiehlt Gutsmuths die Anlage eines freien Platzes, »er liege nun eingeschlossen im Schulbezirk als Hof oder als Garten, oder, was ich aus Gründen vorziehe, dem Publikum offen zum Sehen, doch eingeschlossen in ein Gehege«<sup>292</sup>. Einsehbar von außen, jedoch deutlich unterschieden von anderen Orten – in dieser baulichen Anordnung erhielt die behütete »Disziplinar–Monotonie«<sup>293</sup> ihre ideale räumliche Gestalt. Durch die prüfenden Blicke von außen wurden die Übenden bei ihrem Bestreben angereizt, ohne jedoch gestört zu werden, da sie in ihrem »Gehege« von der Welt der Zuschauer abgetrennt blieben.

Nachdem Gutsmuths über weitere Einzelheiten des Übungsplatzes Auskunft gibt – wie die Beschaffenheit des Bodens, die Anlage einer Laufbahn, die Bepflanzung mit Bäumen, die Berücksichtigung eines Wasserbehälters etc. –, kommt er auf die räumliche Anordnung der Übungen sowie die daraus resultierende Verteilung der Übenden zu sprechen. In Übereinstimmung mit der elementaranalytischen Vorgehensweise stellt er fest: »Jede Gattung der Übungen kann ihren eigenen bestimmten Platz erhalten«<sup>294</sup>. Während beim freien Spiel noch keine strenge Einteilung des Spielraums erforderlich schien, da die Bewegungen der Spieler noch nicht funktional eingeschränkt waren<sup>295</sup>, galt dies für die gymnastischen

Zu diesem Zweck wurden tägliche Protokolle angefertigt und der samstäglichen Prüfung durch den Schulsenat vorgelegt. Darüber hinaus fanden alle vierzehn Tage Examina statt, die ebenfalls in die Bewertung jedes einzelnen Schülers einfließen. Zum Meritensystem als Ausdruck einer permanenten Leistungskonkurrenz in sachlicher wie sittlicher Hinsicht siehe weiter oben Anm. 214.

289 Zur Prüfung als Form der Machtausübung, die »mit Hilfe ihrer Dokumentations-techniken aus jedem Individuum einen ›Fall‹ macht, vgl. Foucault 1994, S. 246.

290 Ebda., S. 183 (im Original teilweise hervorgehoben).

291 Gutsmuths 1804, S. 166.

292 Ebda., S. 169.

293 Foucault 1994, S. 181.

294 Gutsmuths 1804, S. 172.

295 Gleichwohl werden auch die »freien Spiele« nicht einfach »um ihrer selbst willen« ausgeübt, sondern sie dienen als »lohnende Pausen« zwischen Phasen geistiger Anstrengung und sind darüber hinaus »zur Übung des Körpers sehr nützlich«: »Alle Spiele, die Bewegung geben, sind gut; noch besser die,

Übungen nicht. Diese werden zunächst nach Haupt- und Nebenübungen unterteilt, was den Vorteil biete, »dass man Anfänger und schon Geübtere nahe beieinander beschäftigen und die Gesellschaft besser übersehen kann«<sup>296</sup>. Nichts sollte der hierarchischen Kontrolle verborgen bleiben; alles sollte registrierbar sein. Die vorgeschlagene Einteilung bot zudem den Vorteil, dass die Übenden innerhalb homogener Gruppen agierten und sich gegenseitig korrigieren konnten. Auf diese Weise wurden erwünschte Verhaltensweisen erzeugt, die von den Zöglingen selbst eingeübt wurden, ohne von außen gelenkt zu sein. Der Gymnastiklehrer amtierte somit immer weniger als Repressionsinstanz; er trat stattdessen als Integrationsmacht buchstäblich in den Hintergrund.

Hinsichtlich der Abfolge der Übungen erscheint Gutsmuths nahezu direkt von dem rationalen Gedanken gleitet, die Dinge »nach und nach« und »gleichsam über Stufen« in eine »Ordnung zu bringen, die natürlicherweise nicht aufeinander folgen«<sup>297</sup>. Der synthetische Charakter seines Vorgehens kommt bei der empfohlenen Abfolge einzelner Übungselemente deutlich zum Ausdruck. Nachdem einige Übungen laut Gutsmuths »gar nicht an eine Stelle gebunden sind, weil sie entweder gar keine oder keine feststehenden Werkzeuge erfordern«<sup>298</sup>, schlägt er vor:

»Es lässt sich aber auch ein ordentlicher Kursus anlegen, bei welchen die Übungen gleichsam wie Perlen an einer Schnur hintereinander aufgereiht sind; so dass die Übenden von Station zu Station in ihren Arbeiten fortrücken, so weit die tägliche Zeit der Übungen ausreicht.«<sup>299</sup>

Und nur weniger Zeilen später gibt der Autor ein anschauliches Beispiel, welche Übungselemente in welcher Reihenfolge zu absolvieren sind:

»Gerade dem Eingange ins Gymnasium gegenüber, an der inneren Baumreihe, stehe zuvörderst alles zur Übung des Gleichgewichts; ein langer, runder am Boden festliegender Baumstamm, nach ihm eine Reihe Balancierpfähle, dann das Balancierbrett, dann der Balken. In kleiner Entfernung erhebe sich die Stange zum Erklimmen, auf sie folge ein Graben zum Überspringen. Jenseits finde die Jugend den Querbalken zur Übung für die Arme; nach ihm das Schwungseil zum Durchlaufen. Angrenzend wäre der abgemessene Raum zum fortgesetzten Sprunge. Dann folgten die Vorrichtungen zum Höhengsprunge ohne Stab u. s. w. Man sieht von selbst, wohinaus dies führe; zu einem vollständigen Kursus der Körperübungen, den man nach und nach und endlich flüchtig täglich ganz durchliefe.«<sup>300</sup>

welche zugleich Geduld und Standhaftigkeit lehren:« Vgl. Villaume 1969, S. 74 und S. 81.

<sup>296</sup> Gutsmuths 1804, S. 172.

<sup>297</sup> Siehe zu dieser dritten cartesianischen Regel weiter oben Anm. 232.

<sup>298</sup> Gutsmuths 1804, S. 172.

<sup>299</sup> Ebda.

<sup>300</sup> Ebda., S. 173 (im Original teilweise hervorgehoben).



Zurückgreifen konnte Gutsmuths in diesem Zusammenhang auf die zuvor erwähnten Elementaranalysen des Körpers und seiner Bewegungsmöglichkeiten, die nun durch entsprechende Übungsformen und spezielle Gerätschaften<sup>301</sup> ergänzt, in einem eigens angelegten »Kursus« zusammengefasst wurden. Da die Schüler »von Station zu Station in ihren Arbeiten fortrücken« sollten, ging Gutsmuths davon aus, dass die zuvor mittels der Elementaranalysen erfassten Teile und Kräfte des Körpers nunmehr bestmöglich ausgebildet werden konnten, indem jedem besonderen Vermögen eine hierauf zugeschnittene Übung zugeordnet wurde. Die voneinander isolierten Stationen waren nacheinander zu absolvieren und wurden dadurch in eine künstlich hergestellte Abfolge gebracht. Auf diese Weise, so die Annahme, fügte sich die Summe der aufeinander bezogenen Einzelelemente zu einem rational beherrschbaren Ganzen.

Die Knochen, Muskeln und Sehnen der »bewundernswürdigen Maschine«<sup>302</sup> wurden durch die Prozedur einer genau kalkulierten Reihe von Lektionen so in Bewegung gesetzt, dass möglichst alle Anlagen und Kräfte des Körpers »eine seltene allgemeine Brauchbarkeit erlangen«<sup>303</sup>. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass das eigentlich Verbindende zwischen dem künstlich Aufgeteilten die »ernsthafte, anhaltende Arbeit« war, auf die »der junge Mensch« rechtzeitig vorbereitet werden sollte, um schon beizeiten »ernsthaft und brauchbar«<sup>304</sup> zu sein. Der Arbeitsbegriff, den die Philanthropen bezeichnenderweise auf ihre eigenen Übungen anwenden<sup>305</sup>, zielte somit nicht allein auf die »Bildung des Körpers«, sondern es war vielmehr beabsichtigt, auch »den jungen Geist an einen einförmigen, regelmäßigen Gang«<sup>306</sup> zu gewöhnen. Nicht die einzelnen Körperteile, Bewegungselemente und Übungssequenzen als solche,

301 Abbildungen spezieller Geräte, Hilfsmittel und Anlagen für das Springen, Balancieren, Klettern, Bogenschießen und Eislaufen befinden sich im Anhang von Gutsmuths 1804, o.S. Bernett weist darauf hin, dass die anfänglich noch dem Alltag entnommenen Geräte – wie Seil, Leiter oder Balken –, allmählich durch künstliche Geräte ersetzt wurden, die auch für die Messung von Leistungen verwendet werden konnten. »Für das Heben wählt man zunächst den Sandsack, ersetzt ihn aber bald durch das abstrakte Instrument des »Armhebels.« Bernett 1971, S. 79.

302 Vgl. Vieth 1970, S. 29.

303 Vgl. dazu Villaume 1969, S. 92.

304 Vgl. ebda., S. 64 und S. 65.

305 Zu Gutsmuths siehe in diesem Zusammenhang weiter oben Anm. 107 sowie Anm. 299. Zur »Arbeit in Rücksicht auf die Bildung des Körpers« vgl. Villaume 1969, S. 68–69. Zur »Notwendigkeit der Bewegung in Absicht auf eine regelmäßige Vollbringung aller zum Leben und zur Gesundheit notwendigen Verrichtungen« vgl. Vieth 1970, S. 13.

306 Villaume 1969, S. 64 und S. 65. Der Autor beschreibt hier sogar, für welche Knaben welche Formen der Gymnastik und Arbeit er vorsieht.

sondern erst ihre künstliche Zusammenfügung zu einem genau kalkulierbaren und reibungslos funktionierenden Ganzen kennzeichnete die Strategie der philanthropischen Gymnastik insgesamt.

Hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bedeutung ließen sich die »künstlichen Übungen« nahezu umstandslos auf das dynamische Model der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Produktivitätssteigerung übertragen. So ging etwa die Rede vom menschlichen Körper als »bewundernswürdige Maschine« wie selbstverständlich davon aus, dass je vollkommener die Disziplinierung des Körpers gelang, desto produktiver und beherrschbarer wurde er zugleich.

»Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zur erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen). Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine ›Fähigkeit‹, eine ›Tauglichkeit‹, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie, die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um.«<sup>307</sup>

Es wäre allerdings verharmlosend, würde man diese Einschätzung Foucaults auf einzelne soziale Mächte reduzieren, die die ökonomische Brauchbarkeit und politische Fügsamkeit allein für die Verfolgung besonderer Zwecke einzusetzen versuchten. Vielmehr ist die »Fabrikation des Disziplinarindividuums«<sup>308</sup> auf die *Dialektik der Aufklärung* selber zurückzuführen, die gleichermaßen »die Freiheiten entdeckt« und »die Disziplinen erfunden«<sup>309</sup> hat. Im Übergang vom geregelten Merkantilismus zur entfesselten Marktwirtschaft galten die hier exemplarisch aufgezeigten Rationalitätsformen als fortschrittliches Maß der Vernunft. Daher ist es kein Zufall, dass die künstlichen Übungen der philanthropischen Gymnastik den Regeln des rational-analytischen Denkens entsprechend angelegt waren, wonach der menschliche Körper zunächst zergliedert und anschließend wieder zusammengesetzt werden musste, um seine allgemeine Produktivkraft steigern zu können. Allerdings waren die dadurch erzielten Freiheitsgewinne der Zöglinge nur für den Preis strikter Selbstregulierungen zu haben.

(d) Die letzte cartesianische Regel, wonach »so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten« aufzustellen seien, damit nichts »vergessen«<sup>310</sup> werde, folgt dem Anspruch, dass gedanklich Geordnete in eine geschlossene Systematik zu überführen. Insbesondere die Zusammenstellungen zur künstlichen Körperschulung von Villaume, Gutsmuths und Vieth aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts verfolgen ersichtlich – trotz offensichtlicher Beschränkungen ihrer Vorgehensweise

307 Foucault 1994, S. 177.

308 Ebda., S. 397.

309 Vgl. ebda., S. 285.

310 Siehe dazu weiter oben Anm. 233.

– das übergeordnete Ziel, alle geordneten Einzelelemente möglichst lückenlos in den allgemeinen Prozess der individuellen wie auch der gesellschaftlichen Aufklärung einzufügen.<sup>311</sup> Dies konnte nur gelingen, indem der menschliche Körper nicht nur in seiner konkreten Stofflichkeit, sondern ebenso allgemein, im Sinne seiner abstrakten Naturgesetzlichkeit, gefasst wurde. Villaume spricht dies deutlich aus, wenn er fordert, man müsse »sich befleißigen, die Absichten der Natur und ihren Gang zu kennen«<sup>312</sup>. Allerdings vergisst er nicht darauf hinzuweisen, dass auch die Natur »ihre Irrungen« haben könnte, weshalb er empfiehlt, sich wenigstens in Acht zu nehmen, »wenn ihr die Natur verbessern wollt«<sup>313</sup>. Da »die Werke der Natur vor der Zeit der Vollendung missgestaltet sind«<sup>314</sup>, bestehe die vornehmste Aufgabe der philanthropischen Erziehung darin, ihre Fehler zu korrigieren beziehungsweise an ihrer Verbesserung zu arbeiten.

Angesichts der »physikalischen Behandlung«<sup>315</sup> aller natürlichen Anlagen der Zöglinge wählte man sich auf dem richtigen Weg. Mochten die in diesem Zusammenhang zur Anwendung gebrachten allgemeinen Gesetze der Natur unabänderlich sein, so galt dies für die natürlichen Gegenstände und stofflichen Körper ausdrücklich nicht, die zu verändern beziehungsweise zu verbessern man sich anschickte. Eugen König spricht in diesem Zusammenhang von der »anpassenden Veränderung des Körpers«, die er folgendermaßen charakterisiert:

»Anpassung und Bildung schließen sich deshalb nicht aus, weil sie auf unterschiedliche Ebenen des Naturbegriffs zielen. Indem der Mensch die natürliche Empirie des Körpers rational–methodisch verändert, passt er sich zugleich seiner »ewigen Naturgesetzlichkeit« an.«<sup>316</sup>

Erst vor diesem Hintergrund erschließt sich die Rede vom »Geist« als »eigentliche(s) Ich«<sup>317</sup> beziehungsweise vom »Körper« als »universales Werkzeug, wodurch einzig und allein die Kräfte der Seele entwickelt werden«<sup>318</sup>,

311 So versteht das bürgerliche Denken Ende des 18. Jahrhunderts »Aufklärung« laut Ulrich Herrmann in dreifacher Hinsicht: »1. Als einen *individuellen* Prozess der (Selbst–) Aufklärung des Subjekts; 2. als einen *gesellschaftlichen*, das heißt vor allem *institutionell* zu organisierenden und abzusichernden Prozess der (kollektiven) ›Volks–Aufklärung; 3. Als einen *gattungsgeschichtlichen* Prozess der sich aufklärenden ›Menschheit« als eines ›Subjekts‹ der Geschichte, deren Verlauf (Prozess) als *Fortschritt* (Progress) entworfen wird.« Herrmann 1987, S. 35 (Hervorhebungen im Original).

312 Villaume 1969, S. 33.

313 Ebda., S. 28 und S. 29.

314 Ebda., S. 29.

315 Vgl. zu dieser Begriffsverwendung Gutmuths 1893, S. 195.

316 König 1989, S. 78 und S. 83.

317 Siehe zu dieser Ausdrucksweise von Vieth weiter oben Anm. 250.

318 Zu dieser Aussage von Villaume siehe weiter oben Anm. 182.

in ihrer ganzen Bedeutung. Die systematischen Kenntnisse über den Körper sowie die praktischen Übungen und Disziplinierungen dienten insgesamt einem doppelten Zweck: Um den vermeintlich edlen – weil unverrückbaren – Teil des Menschen stärken zu können, galt es die Körper durch die Anwendung der Naturgesetze zu verändern beziehungsweise zu verbessern. Das »rationale« beziehungsweise »eigentliche Ich« konnte sich auf diese Weise mit dem »Uneigentlichen« verbünden, ohne seine beherrschende Stellung einzubüßen; es konnte sich seiner eigenen Natur bemächtigen, indem der Körper für die Seele brauchbar gemacht wurde. Diese »Koppelung von Bemächtigen und Nachgeben, von Beherrschen und Sich-Unterwerfen«<sup>319</sup>, die zugleich das neuzeitliche Verhältnis von Mensch und Natur zum Ausdruck bringt, wonach das Unterwerfene nicht einfach negiert, sondern im Dienste der Herrschaft produktiv gemacht wird, wird von Villaume geradezu paradigmatisch offengelegt:

»Wenn der Körper stark und fest ist, so dass er die Kräfte hat, die Befehle der Seele zu vollziehen; wenn er Festigkeit und Gesundheit genug besitzt, um nicht durch Schwachheit und Leiden die Seele zu stören; wenn er hinlänglich abgehärtet ist, um nicht durch jeden widrigen Eindruck zu leiden und die Wirkungen der Seele zu verwirren; so wird er ein taugliches und folgsames Werkzeug der Seele sein.«<sup>320</sup>

Der Körper braucht die Seele, da er ohne ihre Leitung roh und unvollkommen bliebe. Ebenso jedoch benötigt die Seele beziehungsweise der Geist den Körper, denn »er ist die exekutive Gewalt des Menschen«<sup>321</sup>. Die Figur des Herren sowie des Knechts fallen hier schon nicht mehr auseinander, wie insbesondere Gutsmuths klar erkennt, wenn er dem Körper eine wechselnde Rolle zuschreibt und hierzu ausführt:

»(D)er Körper ist ja nicht immer bloß Diener. Ist er denn nicht zuerst eine lange Zeit sogar Herr, Lehrer, damit der Geist befehlen lerne? Er spielt also wenigstens nicht immer eine subalterne Rolle. Er ist nur Diener, insofern er auf Geheiß des Geistes die Bewegungen verrichtet, die dieser ihm aufträgt; aber Lehrer, insofern er die Eindrücke aufnimmt und vor die Anschauung des Geistes bringt. Beide verhalten sich wechselnd, bald leidend, bald tätig im gegenseitigen Verhältnisse. Der Zweck des physischen Menschen ist mithin kein anderer, als: er soll Lehrer und Diener des Geistes sein.«<sup>322</sup>

»Subjekt« ist der körperlich disziplinierte und rational aufgeklärte Bürger demnach nur als *subiectum*, als im Wortsinn Unterwerfener, entweder einem anderen oder auch sich selbst gegenüber. Nahezu vollkommen agiert er schließlich als Herr und Knecht in einer Person, das heißt als

319 König 1989, S. 83.

320 Villaume 1969, S. 123.

321 Gutsmuths 1804, S. 26.

322 Ebda., S. 26–27.

Beherrscher und Beherrschter zugleich. Die Philanthropen machen sich diese Doppelfunktion zunutze, indem sie ihre Zöglinge möglichst nicht mehr von außen – durch die Lehrer sowie andere Menschenfreunde – reglementieren, sondern stattdessen die Selbstbildungskräfte der Heranwachsenden gezielt in Gebrauch nehmen. Exemplarisch hierfür steht das von Basedow eingeführte und von Gutsmuths freimütig kommentierte »Kommandierspiel«<sup>323</sup>. Dieses Spiel, bei dem die Zöglinge »bald durch Fragen, bald durch Befehle in Tätigkeit« versetzt werden und das besonders geeignet sei, »schnelle Folgsamkeit leisten zu lernen«<sup>324</sup>, erfüllt vor allem dann seinen Zweck, wenn es den Kindern gelingt, während der Ausübung »ohne Leitung eines anderen« über sich selbst zu gebieten: »Belehrung, Munterkeit, Lachen, Scherz, Bewegung sind hier ganz in der Gewalt des Befehlenden, und das Spiel ist unerschöpflich, wenn er es selbst ist.«<sup>325</sup> Spätestens hier zeigt die nur scheinbar nebensächliche »Arbeit im Gewande jugendlicher Freude« ihre ernste Seite.

Der sich selbst kommandierende Zögling nimmt spielerisch schon die Rolle vorweg, die er spätestens als Bürger ausfüllen muss – zumal die Steigerung der Produktivkräfte bewirkt, dass die Erhaltung des Selbst zunehmend fester an die Selbstherrschaft gebunden wird. Während der frühe Hegel noch davon ausging, dass der unfreie Knecht die allgemeinen Interessen der Gattung vertritt und sich in seinen hergestellten Formen und Produkten schließlich selbst gewinnt<sup>326</sup>, schreibt das Bild des sich selbst gebietenden Zöglings das Motiv des sich verstetigenden Opfers fort. Sind Herr und Knecht erst in einer Person vereint, dann besteht nur wenig Aussicht, dass sich der »Eigenwille« regt und aufbegehrt. Näher liegt hingegen, dass Begierde und Genuss an Bedeutung gewinnen, wodurch die knechtische Unterdrückung bestenfalls abgemildert wird, ohne jedoch den grundsätzlichen Konflikt zwischen Herr und Knecht aufzuheben. Der Stachel, den Hegel mit seinem Arbeitsbegriff in die Welt gesetzt hat, wird durch die philanthropische Aufklärungspädagogik nur noch tiefer ins Fleisch gebohrt. Die gegen sich selbst gerichtete Herrschaft kann ihre totalitären Züge kaum mehr verbergen.

323 Vgl. dazu Basedow 1785, S. 104–110 sowie Gutsmuths 1796, S. 326–328. Bei diesem Spiel ging es darum, nach Aufforderung Dinge zu erraten oder Begriffe zu benennen, die entweder gezeigt oder pantomimisch dargestellt wurden. Vor allem der fremdsprachliche Unterricht bot hierfür einen geeigneten Rahmen.

324 Vgl. Gutsmuths 1796, S. 327.

325 Ebda., S. 328.

326 Siehe dagegen zur resignativen »Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes« in Hegels *Enzyklopädie* Anm. 71 beziehungsweise zur Auflösung des »Eigen- oder Einzelwillens des Knechts« in Hegels *Geisteslehre* Anm. 73 weiter oben.

### 13. Nationalerziehung

Solange der Knecht »innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt«<sup>327</sup> und seinen Willen durch das Abarbeiten seiner Natürlichkeit bezwingt, indem er seine Einzel- und Eigenheit in den Dienst der Allgemeinheit stellt, erweist er sich als ebenso produktiv wie nützlich. Mag der Herr beim späten Hegel als »Spezialist fürs Allgemeine« die übergeordneten Interessen des Gemeinwesens repräsentieren, so sorgt er als »Denkbeamter« für die Beaufsichtigung der allgemeinen Bedarfe.<sup>328</sup> Der Gebildete tritt dabei als Vermittlungsfigur in Erscheinung, der über die arbeits- teilig hergestellten Güter und Werke verfügt, indem er sie zum »Wohle des Landes«<sup>329</sup> verwaltet. Der Knecht soll seinen Eigenwillen an den von ihm produzierten Dingen aufrichten können, während der Herr die von ihm in Anspruch genommene Verfügungsgewalt im Sinne »des Ganzen« ausübt. Während also der Knecht für die Herstellung des Allgemeinen zuständig ist, kümmert sich der Herr um dessen Organisation und Verwaltung.

Am Beispiel der philanthropischen Gymnastik wurde deutlich, dass Arbeit und Verwaltung – oder mit anderen Worten: Willensakt und Kontrolle – nicht auf unterschiedliche Personen aufgeteilt werden müssen, sondern im Sinne einer pädagogisch angeleiteten Selbstermächtigung auch individuell entwickelt werden können. Allerdings rückte schon bald die Frage in den Vordergrund, welche übergeordneten Interessen durch die Stärkung individueller Kräfte überhaupt befördert werden sollten. Bereits 1802, also noch vor der Niederlage Preußens, plädierte Hegel in einer zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift über die *Verfassung Deutschlands* für eine zentrale Staatsgewalt, um individuelle Freiheit überhaupt erreichen zu können.<sup>330</sup> Nach dem Sieg Frankreichs im Jahr 1806 sah er – ähnlich wie auch andere Reichspatrioten, deren Bemühungen für eine Einigung und Reform des Deutschen Reichs an der Machtpolitik Preußens und Österreichs gescheitert waren –, in Napoleon den Friedensstifter Deutschlands sowie den Erneuerer Europas. Der französische Kaiser galt vielen als Personifikation des zukünftigen

327 Vgl. Hegel 1999, S. 116.

328 In der *Enzyklopädie* hat laut Hegel »der denkende Stand (...) die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäft«. Hegel 1992, S. 500 (§ 528).

329 So in Hegels Betrachtungen zur *Philosophie der Geschichte*, die darin gipfeln, dass zur Zeit der Aufklärung und Revolution »die Franzosen sogleich vom Theoretischen zum Praktischen übergegangen« seien, wogegen in Deutschland seit der Reformation »die Aufklärung auf Seiten der Theologie« gewesen sei, so dass diesseits des Rheins das »Prinzip des Denkens« und »der Versöhnung« sich schon sehr viel früher abzeichnete. Hegel 1837, S. 439.

330 Vgl. dazu Hegel 1998, S. 159–202.

Weltbürgers, der die Errungenschaften der Revolution verbreitete und die kantische Idee des »Weltbürgerstaats« greifbar erscheinen ließ. Jedoch wuchs schon bald die Skepsis gegenüber Napoleons Politik. Nach Einführung des Erbkaisertums in Frankreich im Jahr 1804, das der ehemalige Erste Konsul noch durch eine Volksabstimmung legitimieren ließ, wurde die konservative Wende in der Politik Napoleons immer deutlicher. Der aus bescheidenen Verhältnissen stammende »Korse« suchte den Anschluss an den europäischen Adel, so dass die Hochzeit mit der Tochter des österreichischen Kaisers im Jahr 1809 aus seiner Sicht nur konsequent erschien. Hielt man zunächst, vor allem in bildungsbürgerlichen Kreisen, die Einführung des *Code Napoléon* in den linksrheinischen deutschen Gebieten sowie später auch in den nordwestdeutschen Verbänden für geeignet, ein innenpolitisch geeintes Europa unter französischer Vorherrschaft zu errichten, so erstarkte bereits in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches der Wunsch nach einem möglichst machtvollen deutschen Einheitsstaat. Die durch den »Herkules der Revolution«<sup>331</sup> eingeleiteten Reformen und Modernisierungen, wie etwa die Schaffung von Zugängen zu politischen Ämtern oder die gesetzliche garantierten Eigentumsrechte, wurden schließlich in vielen Teilen des alten Reiches von einem wachsenden Nationalismus überlagert, der insbesondere in Preußen zu Feindschaft und Hass gegen die französische Besatzungsmacht führte.

Zwar musste das besiegte Preußen nicht dem Rheinbund beitreten, jedoch waren erhebliche Kontributionszahlungen an Frankreich zu entrichten, die erst allmählich abgemildert wurden. In den ersten Jahren nach der Niederlage von Jena und Auerstedt bemühte sich vor allem der preußische Staatskanzler Freiherr Karl vom Stein um eine freundliche Reformpolitik gegenüber Napoleon, die nicht zuletzt der Einsicht geschuldet war, auf diese Weise den Wiederaufbau des zerstörten Landes bewerkstelligen zu können. Zur gleichen Zeit entwickelte der preußische Reformler unter dem Eindruck spanischer Erfolge im antinapoleonischen Kampf bereits Pläne für einen Volksaufstand gegen Napoleon. Nachdem diese Pläne bekannt geworden waren, wurde Stein entlassen, enteignet und zum Staatsfeind Frankreichs erklärt. Als Exilant agierte er von Brünn und Prag aus gegen Napoleon, bis ihn der Zar Alexander I. zum politischen Berater Russlands berief. Die von Stein eingeleiteten Reformen, wie die Bauernbefreiung, die Städteordnung oder die – zu seiner Zeit allerdings noch nicht realisierte – Abschaffung der alten Kabinettsregierung, die zur Modernisierung Preußens entscheidend beitrugen, wurden in abgeschwächter Form schließlich von seinem Amtsnachfolger, Reichsgraf Karl August von Hardenberg, fortgeführt. Beide Politiker sollten sich im Jahr 1813 erneut begegnen, als sie die Erhebung

331 So der Publizist, Historiker und Napoleon-Verehrer Arentin 1809, S. 8.

gegen Napoleon vertraglich besiegelten – Hardenberg auf preußischer, Stein auf russischer Seite.

Dieses Beispiel verdeutlicht die Zerrissenheit sowie die Zerwürfnisse, denen die politisch Handelnden und Betroffenen in jener Zeit ausgesetzt waren. Auf der einen Seite standen die Verfechter der Aufklärungsideale, denen die Gleichheit und Freiheit aller Menschen zur Richtschnur ihres Denkens und Handelns wurde. Der Begriff der »Menschheit« gründete nach diesem Verständnis auf dem zum Selbstzweck erhobenen Naturrecht der Person, woraus nicht nur die universellen Rechtsansprüche jedes Einzelnen, sondern auch die »Grenzen der Wirksamkeit des Staates«<sup>332</sup> abgeleitet wurden. Der gesetzgebende Fürst war demnach an die unveräußerlichen Rechte des Menschen ebenso gebunden wie jeder andere Bürger; ihre Übersetzung in positive Rechtsvorschriften wurde dementsprechend zum neuen Staatszweck bürgerlich verfasster Gesellschaften erhoben. Auf der anderen Seite standen jene Kräfte, denen die Fremdherrschaft nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reichs sowie die Ausweitung der Machtbefugnisse des französischen Kaisers ein Dorn im Auge waren. Während sich Napoleon auf die Errungenschaften und Ideale der Revolution stützen konnte, die in der *déclaration des droits de l'homme et du citoyen* aus dem Jahr 1789 ihren wirkmächtigen Ausdruck fanden, sympathisierten seine Gegner zwar mit den politisch entfesselten Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen, jedoch suchten sie nach eigenen Begründungen und Ausdrucksformen, die nicht zuvörderst der französischen »Marianne« – als Symbolfigur der Republik<sup>333</sup> – verpflichtet waren.

Vor allem in Preußen war die Liebe zu Napoleon und der ihn tragenden »Göttin der Vernunft« merklich erkaltet, so dass die Kunst nunmehr darin bestand, die angestrebte politische Neuordnung des Staates mit anderen Mitteln durchzusetzen als dies durch die bloße Anpassung an fremdherrschaftlich eingeführte Normen und Gesetze möglich gewesen wäre. Der hierfür zu wählende Argumentationsgang konnte freilich nur dann erfolgreich sein, wenn er nicht hinter die moralischen und politischen Ansprüche der Menschenrechte zurückfiel und zugleich die Möglichkeit eröffnete, innerhalb dieses Rahmens nationale Befugnisse und Besonderheiten geltend zu machen. Begrifflich schillernde Konstruktionen wie etwa die »deutsche Freiheit« oder die »allgemeine

<sup>332</sup> Hier in Anlehnung an die entsprechend betitelte Schrift von Wilhelm von Humboldt. Siehe dazu weiter oben Anm. 150.

<sup>333</sup> Schon im Jahr 1793 bekundete das revolutionäre Frankreich vor aller Welt seine Fortschrittlichkeit durch ein »Fest der Vernunft«, bei dem in der Kathedrale von Notre Dame eine als Jakobinerin verkleidete Schauspielerin als personifizierte »Göttin der Vernunft« auftrat. Vgl. dazu Winkler 2015, S. 360. Zur Ikonographie der französischen Republik in der darstellenden Kunst vgl. Chaudonneret 1996.



Nationalfreiheit«<sup>334</sup> drangen in die öffentliche Diskussion, ohne dass klar wurde, was darunter zu verstehen war beziehungsweise wer damit adressiert werden sollte. Da das Heilige Römische Reich nicht mehr existierte, das zudem niemals den Charakter eines einheitlichen Staatswesens besaß, erschien auch der mit ihm verbundene deutsche Nationenbegriff verbraucht. Allerdings machten die frühen Liberalen und Nationalisten aus dieser Not eine Tugend, indem sie anstelle der vernunftgemäßen Geltung vorstaatlicher Rechte auf einen angenommenen vorhistorischen Naturzustand verwiesen, in dem Freiheit und Gleichheit bereits verwirklicht gewesen sein sollten und folglich nicht mehr theoretisch begründet werden mussten.

»Das Präfix ›Ur-‹ markierte sprachlich den vor- und außergeschichtlichen Charakter dieses Zustandes. Die naturrechtlichen Normen wurden auch als ›Urrechte‹ der Menschheit bezeichnet, aus denen sich die ›Urverhältnisse‹ des Individuums zu Sachen und Personen herleiten ließen; auch von dem ›Urvolk‹ ist die Rede«<sup>335</sup>.

Die Bezugnahme auf einen fiktiven Naturzustand bot für die Anhänger dieser Richtung den vermeintlichen Vorteil, dass sie am vorhandenen gesellschaftlichen Zustand Kritik üben konnten, indem die Maßstäbe hierfür »weltimmanent und allgemeinverbindlich aus einem Zeitpunkt abgeleitet wurden, der als Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung galt«<sup>336</sup>. »Vermeintlich« deshalb, weil der Schritt vom politischen Narrativ des Frühliberalismus, der die angenommene natürliche Freiheit des Menschengeschlechts hypothetisch herzuleiten versuchte, zum völkischen Nationalismus, der anstelle der Menschheit sich auf das »Urvolk« und die »Nation der Deutschen« berief, nur noch klein war.<sup>337</sup> Die mythische Rede vom »Urvolk«, mittels derer die Annahme einer homogenen Volksgemeinschaft und Abstammungsgeschichte gestützt werden sollte, konnte nur zu leicht gegen alles vermeintlich »Volksfremde« beziehungsweise »Undeutsche« gewendet werden.

334 Vgl. dazu Echternkamp 1998, S. 56.

335 Ebda., S. 58. Zwar beriefen sich auch Vertreter der Aufklärung auf die Annahme einer den Menschen gemeinsamen Natur, jedoch war, wie etwa bei Rousseau, die Vernunft und nicht die Mehrheit maßgebend für die Beantwortung der Frage nach dem politisch anzustrebenden Gemeinwohl. Der allgemeine Wille (*volonté générale*) war schließlich auch für diesen Autor eine moralisch vorausgesetzte und keine empirische Größe.

336 Echternkamp 1998, S. 57.

337 Modern war dieser Nationalismus dem eigenen Anspruch nach, sofern religiöse Vorstellungen und Bindungen nicht mehr als politisch leitend angesehen wurden. Die frühliberalen und nationalistischen Spekulationen über den »Ursprung der Menschheit« beziehungsweise des »deutschen Volks« konnten ihren quasi-religiösen Charakter freilich nicht verbergen.

Während Hegel als Begründer der preußisch–deutschen Staatsideologie galt, avancierte Johann Gottlieb Fichte zum Verkünder des deutschen Nationalismus. Zwar bekannte sich der Gründungsrektor der Berliner Universität Zeit seines Lebens zu den Idealen der Republik, jedoch erwies sich der »Ich- und Freiheitsdenker« zugleich als scharfer Gegner der französischen Fremdherrschaft. Das war durchaus gefährlich, da die Besatzungsmacht jede Form des Widerstandes mit harten Sanktionen und Exekutionen bestrafte. Doch hinderte dies Fichte nicht daran, in den im Winter des Jahres 1807/08 in Berlin gehaltenen *Reden an die deutsche Nation* den Selbstbehauptungswillen der Deutschen ideologisch zu stärken und gegen Napoleon zu richten. Nur wenige Jahre zuvor, in den Vorlesungen des Jahres 1804/05 über die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, vertrat Fichte noch eine universalistische Position, wonach »das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers« allein »derjenige Staat« sein könne, »der auf der Höhe der Kultur«<sup>338</sup> stehe. Nicht an einem rückständigen Nationalismus, sondern am »Weltbürger-Sinn«<sup>339</sup> sollte man sich orientieren, um schließlich auch den kulturellen Entwicklungsstand eines Staates daran messen zu können. Da Staaten und Nationen vor politischen Fehlentwicklungen nicht gefeit waren, vertrat Fichte anfänglich noch eine kosmopolitische Haltung, die seinem Verlangen nach Freiheit und Selbstbestimmung einen allgemeinen Ausdruck verlieh. Im »Manifest des deutschen Nationalismus«<sup>340</sup> verengte sich die weltbürgerliche Position des preußisch-patriotischen Philosophen jedoch ins genaue Gegenteil, sofern anstelle weltbürgerlicher Ideen und Absichten nunmehr Volk und Vaterland als Subjekt der Freiheit angesehen wurden.

Was war geschehen? Auffällig ist, dass der Freiheitsbegriff Fichtes in politischer Hinsicht eine Akzentverschiebung erfuhr. Wurde das als absolut frei vorgestellte »Ich« in Fichtes *Wissenschaftslehre* aus dem Jahr 1794 noch als alleiniger Bestimmungsgrund des Denkens angesehen, das in einem Akt der Antithesis der Vernunft eine Art Widervernunft entgegenstellt,<sup>341</sup> so verlagert sich dieser Akt der Entgegensetzung in den

338 Vgl. Fichte 1806, S. 468 (im Original zum Teil hervorgehoben). Etwas später heißt es: »Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen (...). Mögen dann doch die Erdgebornen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden, und hin sich wenden, wo Licht ist, und Recht.« Ebda., S. 468–469.

339 Vgl. ebda., S. 469.

340 So die Charakterisierung von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* durch Winkler 2015, S. 398.

341 Richard Kroner kommentiert diesen Gedanken Fichtes folgendermaßen: »Das Ich ist ein praktisch strebendes: dies besagt, dass es kein in sich ruhendes, kein in sich vollendetes ist, dass es nicht ohne Beziehung zu etwas

*Reden an die deutsche Nation* gleichsam von innen nach außen. Dem beherrschenden deutschen »Nationalcharakter«<sup>342</sup> tritt in der Person Napoleons der verneinende französische Herrscher mit demselben Anspruch auf Absolutheit entgegen und stellt damit die politische Freiheit sowie das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen in Frage. Während bei Fichte in philosophischer Hinsicht die Entgegensetzung noch als notwendiger Akt der Geistesfreiheit gedeutet wird, damit das endliche Ich überhaupt danach streben kann, »wieder absolut zu werden«<sup>343</sup>, negiert die politische Fremdherrschaft die erst noch herzustellende Souveränität Deutschlands als einer politisch freien und selbständigen Nation. Es fällt auf, dass Fichte in diesem Zusammenhang über das deutsche Volk spricht, als wäre es ein großes, zusammengeschlossenes Individuum mit besonderen Eigenheiten. In seiner achten Rede über die Frage: »Was ein Volk sei, in der höheren Bedeutung des Wortes, und was Vaterlandsliebe«, kommt der politisierende Philosoph und Patriot zu dem Schluss:

»Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volkes, aus dem er sich selber entwickelt hat, und der Eigentümlichkeit desselben, nach jenem verborgenen Gesetze; ohne Einmischung und Verderbung durch irgendein Fremdes, und in das Ganze dieser Gesetzgebung nicht Gehöriges.«<sup>344</sup>

Die außergewöhnliche Tat des Einzelnen erfährt Beständigkeit und Bedeutung erst im Kontext des Kollektivs. Das »Volk« als »das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden, und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen«<sup>345</sup>, erhöht zugleich das »Ich«, das sich in seinem Streben nach Einheit und Freiheit mit seiner »Nation« verbunden weiß sowie »vermittelt ihrer« mit dem »ganze(n) Menschengeschlecht«<sup>346</sup>. Der aufklärerische Gedanke an »die Menschheit« taucht hier zwar auf, er tritt jedoch deutlich hinter die erstrebte »Fortdauer des Volkes« zurück. Fichte setzt zuerst auf die »deutsche Nation« beziehungsweise auf »Volk und Vaterland«, wenn es darum geht zu bestimmen, »was hienieden ewig sein kann«<sup>347</sup>. Die »höhere Ansicht

ihm Entgegengesetzten, das ihm widerstrebt, gedacht werden kann. Im Streben liegt der letzte Grund für das Entgegensetzen und für den Gegenstand; denn Streben ist nur möglich, wenn eine Schranke da ist, die das Streben hindert, an sein Ziel zu kommen: nimmt man die Schranke fort, so hört das Streben auf.« Kroner 1977, S. 505.

342 Fichte 1978, S. 129.

343 Kroner 1977, S. 505.

344 Fichte 1978, S. 129.

345 Ebda., S. 128.

346 Ebda., S. 129.

347 Ebda., S. 131.

des Menschengeschlechts« sei im besten Fall eine Aufgabe für die künftige »höhere Bildung«<sup>348</sup>, nicht jedoch eine politische Notwendigkeit, die danach dränge, das eigene Kollektiv gegen die Fremdherrschaft aufzurichten. Für die »Nationalerziehung« reiche es demnach aus, den Einzelnen zu einem guten Volksgenossen zu machen, der »tätig, wirksam, sich aufopfernd« für die Fortdauer der Nation eintritt und bereit ist, die »Liebe zu seinem Volke«<sup>349</sup> mit ganzer Hingabe zu bezeugen: Um seine Nation »zu retten, muss er sogar sterben wollen, damit diese lebe«<sup>350</sup>.

Zur Nationalerziehung zählt Fichte ausdrücklich »die Entwicklung der körperlichen Fertigkeit«<sup>351</sup> – dies nicht zuletzt eine Folgerung aus der schweren militärischen Niederlage Preußens aus dem Jahr zuvor. Der Philosoph erwähnt in diesem Zusammenhang Johann Heinrich Pestalozzi, der in seinen Schriften zwar nützliche Ansätze für eine »körperlich(e) Erziehung«, jedoch noch »kein ABC« dieser erst noch auszubildenden »Kunst«<sup>352</sup> entwickelt habe. Ein solches Alphabet des »körperlichen Könnens« müsse:

»(...) erst geliefert werden, und zwar bedarf es dazu eines Mannes, der, in der Anatomie des menschlichen Körpers, und in der wissenschaftlichen Mechanik auf gleiche Weise zu Hause, mit diesen Kenntnissen ein hohes Maß philosophischen Geistes verbände, und der auf diese Weise fähig wäre, in allseitiger Vollendung diejenige Maschine zu finden, zu der der menschliche Körper angelegt ist, und anzugeben, wie diese Maschine allmählich, also dass jeder Schritt in der einzig möglichen richtigen Folge geschähe, durch jeden alle künftigen vorbereitet, und erleichtert, und dabei die Gesundheit, und Schönheit des Körpers, und die Kraft des Geistes nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gestärkt und erhöht würde (...).<sup>353</sup>

Die bereits vorliegenden Schriften von Vieth, Villaume und Gutsmuths waren Fichte zu diesem Zeitpunkt offensichtlich nicht bekannt. Doch nicht dieser Gedanke ist entscheidend. Wichtiger ist vielmehr, dass Fichte in dieser Konstitutionsphase der deutschen Nationalbewegung den

348 Ebda., S. 132.

349 Ebda., S. 130.

350 Ebda. Auch in dieser Hinsicht erwies sich Fichte als konsequenter Verfechter seiner Ansichten. Nachdem die preußische Landwehr einige Jahre später, am 17. März 1813, eingeführt worden war, meldete sich Fichte als Freiwilliger und wurde ein mit zwei Pistolen und langem Degen bewaffneter Landsturmann. Vgl. dazu die entsprechende Zeichnung von Carl Zimmermann, *Johann Gottlieb Fichte als Soldat*, aus dem Jahr 1813 (Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz). Hier ist nur anzumerken, dass der Berliner Landsturm, dem neben anderen auch die Professoren Schleiermacher und Savigny angehörten, von blutigen Kämpfen verschont blieb.

351 Fichte 1978, S. 157.

352 Vgl. ebda.

353 Ebda.

Zusammenhang zwischen der politischen und körperlichen Erziehung<sup>354</sup> nachdrücklich herausstellt. Und dass dieser Zusammenhang vor dem Hintergrund einer militärischen Niederlage hervorgehoben wurde – die zur Folge hatte, dass Preußen etwa die Hälfte seiner Einwohner einbüßte, mehr als 100 Millionen Francs an Reparationsleistungen erbringen und weit über 20000 französische Soldaten in preußischen Festungen einziehen lassen musste –, unterstreicht den wehrhaften Auftrag der erst noch einzurichtenden »vaterländischen Körpererziehung«<sup>355</sup>. Der Übergang vom schulischen Unterrichtsfach Gymnastik zum nationalen Erziehungskonzept des Turnens war damit – *avant la lettre* – schon bei Fichte vorgezeichnet.

Der dem Philosophen noch unbekannte und gesuchte »tatkräftige Mann«, Friedrich Ludwig Jahn, der diesen Auftrag schließlich erfüllen sollte, verfasste etwa zeitgleich mit Fichtes patriotischen Vorlesungen eine Schrift mit dem programmatischen Titel *Deutsches Volkstum*, die jedoch erst drei Jahre später publiziert wurde.<sup>356</sup> Obwohl Jahn von Fichtes 1807/08 gehaltenen und 1808 publizierten *Reden an die deutsche Nation* nicht direkt beeinflusst wurde – er kehrte nach seiner Berliner Schulzeit im Grauen Kloster erst 1809 dortselbst als Lehrer zurück – finden sich zwischen diesen beiden Autoren erstaunliche Übereinstimmungen.

Sofern es darum ging, eine neue und eigenständige Nationalerziehung zu begründen, die den Besonderheiten »des Deutschen« gerecht zu werden versprach, bestand die gemeinsame Aufgabe zunächst darin, die vermeintlichen »Wesensmerkmale«<sup>357</sup> des politisch in den Vordergrund gestellten Anliegens herauszustellen. Was war die »deutsche Nation«? Worin unterschied sie sich von anderen Nationen? Wer gehörte zu ihr? Es gab bereits bedeutende Ansätze, auf die Fichte und Jahn sich hätten berufen können, wie etwa Schillers Gedanken zur »deutschen Kulturnation«<sup>358</sup>. Jedoch

354 Zwar findet sich schon bei Gutsmuths der Hinweis, dass eine öffentliche Gymnastik das »Volk« leiten und ihm »Patriotismus« einflößen könne, weshalb er sie gar für »ein Haupterziehungsmittel der ganzen Nation halte«. Jedoch beschränkten sich die gymnastischen Übungen im Jahr 1793 noch auf »unsere Gymnasien«. Mit Blick auf die »Griechen und Römer« fragt Gutsmuths daher wehmütig: »wo sind bei uns die herrlichen Gebäude der alten Gymnasien, Paläster, Amphitheater?« Gutsmuths 1893, S. 61 (im Original teilweise hervorgehoben).

355 »Zur näheren Bestimmung der deutschen Nationalerziehung« sowie zur Frage: »Wem die Ausführung dieses Erziehungsplanes anheimfallen werde«, vgl. die so überschriebenen Ausführungen der zehnten und elften Rede bei Fichte 1978, S. 158–191.

356 Jahn 1810.

357 Fichte verwendet in diesem Zusammenhang den ähnlich unscharfen Begriff der »deutschen Nationaleigentümlichkeiten«, Fichte 1978, S. 27.

358 In den Vorstudien zu dem geplanten, jedoch nicht mehr vollendeten Gedicht *Deutsche Größe* formuliert der Dichter: »Deutsches Reich und deutsche

erschienen die Ausführungen aus dem Zentrum der *Deutschen Klassik* vielen Zeitgenossen zu abstrakt. Das staatsferne und grenzüberwindende Kulturverständnis namhafter Vertreter des *Sturm und Drang* galt nach dem Untergang des Alten Reiches bald schon als untauglich, um das Ziel einer politisch geeinten Nation durchsetzen zu können. Stattdessen berief man sich auf naheliegende, volkstümliche Traditionen, die von den Romantikern in Volksbüchern, Gedichten, Liedern und Märchen gesammelt wurden und ein Gegengewicht zu der als kalt empfundenen Verstandeswelt der Aufklärung bilden sollten.<sup>359</sup> Jahn knüpfte unmittelbar hieran an, wenn er im *Deutschen Volkstum* beispielsweise über Themen wie »Allgemeine Volkstracht«, »Volksfeste«, »Ehrenbegräbnisse« sowie »Volkstumsdenkmäler« schreibt.<sup>360</sup> Im Abschnitt über das so genannte »Volkstümliche Bücherwesen«, in dem unter anderem volkstümliche »Deutsche Namen«<sup>361</sup> aufgelistet werden, findet sich auch ein Kapitel über »Bücher, die noch müssten in Deutscher Sprache geschrieben werden«<sup>362</sup>. Neben dem Hinweis auf ein Volksliederbuch, Deutsche Heldengeschichten (»Hermann der Cherusker«), Volksmärchen und Sagen (»Faust und Eulenspiegel«), entwirft Jahn selber die – wie er behauptet – »Inhaltsanzeige einer verlorenen und vernichteten Handschrift«, die er »Denkbuch für Deutsche«<sup>363</sup> nennt. Dieses »Denkbuch« soll seiner Ansicht nach ein

Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Abgesondert von dem Politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation.« Schiller 1902, S. 5.

359 »Heidelberg wurde zwischen 1806 und 1808 zum Hauptquartier dieses neuen, auf Märchen, Mythen, Volkslieder und andere historische Überlieferungen gerichteten romantischen Interesses. (...) Es waren zuerst die Professoren Savigny und Creuzer, die nach der Neugründung der Universität 1803 zielstrebig darauf hinarbeiteten, Heidelberg, nach Jena, zum Sammelpunkt der Romantiker zu machen.« Safranski 2007, S. 180–181.

360 So in Kapitel VII, das den bezeichnenden Titel »Volksgefühl« trägt. Jahn 1810, S. 323–396.

361 Ebda., S. 377–381.

362 Ebda., S. 388–398. Jahn vergisst in diesem Zusammenhang nicht, noch ein weiteres Kapitel zu ergänzen, das er mit »Undeutsche unvolkstümliche Bücher« betitelt. Vgl. ebda., S. 398–399.

363 Vgl. ebda., S. 393 sowie die ebenfalls wundersamen Aussagen über die behauptete Existenz der literarischen Vorlage aus der einleitenden »Erklärung«: »Einst entstanden (...)«. Ebda. S. XV. Siehe dazu auch den entsprechenden Verweis auf vermeintliche vorhistorische Zustände im frühen Nationalismus als Form der Begründungsvermeidung in Anm. 335 weiter oben. Ähnlich verfährt auch Fichte, wenn er etwa von der »Eigentümlichkeit« des Volkes »nach jenem verborgenen Gesetze« spricht. Siehe dazu weiter oben Anm. 344. Wie man hieran sieht, ist der Schritt von

»vollendetes Werk über die Deutschheit« sein, das »vor dem Thron, und der Volksversammlung; auf dem Altar, und dem Lehrstuhl; im häuslichen Zimmer, und im Feldlager«<sup>364</sup> niedergelegt werden könnte. Inhaltlich sollen in der Vorrede zu diesem Buch »Volkstümer und Völker« in ihrem geschichtlichen Auf und Ab angesprochen werden, um ihnen die »Eigentümlichkeiten der Deutschen Geschichte« gegenüberstellen zu können. Dazwischen liegen Abschnitte über Themen wie »Merkwürdigkeiten der Natur und Kunst in Deutschen Landen« oder »Vaterländische Wanderungen, mit einer versinnlichenden Reichskarte«<sup>365</sup>. Zudem ist ein längeres Kapitel zur Beantwortung der Frage vorgesehen: »Was die Deutschen für die Menschheit getan«<sup>366</sup> haben, bevor das Buch mit einem Kapitel über »Mustermenschen aus der Deutschen Geschichte«<sup>367</sup> schließen soll. Wie gesagt, handelt es sich hierbei um einen – im Sinne Jahns – rekonstruierten idealtypischen Entwurf, dessen erwünschte Ausführung geeignet wäre, die »Hochgedanken ›Volk, Deutschheit und Vaterland‹«<sup>368</sup> zur Anschauung zu bringen. Im Übrigen scheint Jahn jedoch daran zu zweifeln, dass seine eigenen Ausführungen zum *Deutschen Volkstum* diesem Anspruch gerecht werden, da er eingesteht: »Das Buch ist nur ein Auszug meiner Welt«<sup>369</sup>.

Man könnte es dabei belassen und diese eigentümliche Art einer argumentationsfreien und unreflektierten Erbauungsliteratur beiseitelegen, die zum Begriff »Deutschheit« nichts Erhellendes beiträgt. Wann immer – mit Fichte ausgedrückt – »deutsche Nationaleigentümlichkeiten« angesprochen werden, so handelt es sich hierbei ausnahmslos um Allgemeinplätze, Klischees, Vorurteile und Meinungen, die teilweise mit historischen Bezügen unterlegt werden, ohne jedoch ihre Einseitigkeit zu verlieren, da die rhapsodischen Rückgriffe und Reminiszenzen vor allem der volkstümlichen Selbstvergewisserung dienen.

»Volkskraft, Biederkeit, Gradheit, Abscheu der Winkelzüge, Rectlichkeit, und das ernste Gutmeinen, waren seit einem Paar Jahrtausenden die Kleinode unsers Volkstums, und wir werden sie auch gewiss durch alle Weltstürme bis auf die späteste Nachwelt vererben.«<sup>370</sup>

märchenhaften »Ur-Zuständen« zu fragwürdigen »Wesenszuschreibungen« vergleichsweise klein.

<sup>364</sup> Ebda., S. 392.

<sup>365</sup> Vgl. ebda., S. 393.

<sup>366</sup> Ebda., S. 395–396. Genannt werden in diesem Zusammenhang Themen wie »Die bessere Behandlung des weiblichen Geschlechts« oder die »Einschränkung der Bourbons«. Ebda.

<sup>367</sup> Ebda., S. 398.

<sup>368</sup> Ebda., S. 10.

<sup>369</sup> Ebda., S. XXI.

<sup>370</sup> Ebda., S. 10.

Gegen dieses Pathos ließe sich leicht das Wissen um den weiteren Fortgang der Geschichte einbringen, um zu zeigen, wie die späteren »Weltstürme« durch einige der hier beschworenen »Kleinode unsers Volkstums« schließlich mitausgelöst wurden. Doch auch ein unverstellter Blick zurück hätte Jahn zeigen können, dass gerade durch »ernstes Gutmeinen« nicht nur in der deutschen Geschichte Schlechtes erst hervorgebracht wurde. Wer jedoch, wie der frühe Nationalismus insgesamt, daran interessiert war, die »Hoffnung für Deutschland und Deutschheit«<sup>371</sup> politisch zu verankern, dem war an der Verbreitung weltanschaulicher Überzeugungen und Ideen ganz offensichtlich mehr gelegen als an begründeten Überlegungen und differenzierten Betrachtungen.

Es würde dem Autor nicht gerecht, würde man Jahn – der »die Geschichte« als seine »älteste Jugendgespielin«<sup>372</sup> preist –, theoretisch begegnen. Das *Deutsche Volkstum* ist vor allem eine ideologische Erbauungsschrift, die darauf abzielte, gesellschaftspolitisch Einfluss zu nehmen. Die Resonanz auf Jahns Schrift war freilich nicht besonders groß. Nur in einigen Zeitungsartikeln erhielt er Lob, während zur gleichen Zeit sein Gesuch um eine Anstellung an der Universität zu Berlin von Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher abgelehnt wurde. Jahn suchte daher nach anderen Einflussmöglichkeiten und gründete im November 1810 in Berlin den *Deutschen Bund*, dessen Mitglieder sich verpflichteten, in ihrem jeweiligen Wirkungskreis für den »nationalen Gedanken«<sup>373</sup> zu werben. Jahn verfasste ein Programm und sorgte dafür, dass der *Deutsche Bund* auch in anderen preußischen Städten entsprechende Zweigstellen gründete. Der eigentliche Durchbruch gelang Jahn schließlich im Frühjahr 1811, als er seine Anstellung als Erzieher am Berlinisch-Köllnischen Gymnasium sowie an der Plamannschen Privatschule nutzte, um mit einigen Schülern an zwei Nachmittagen der Woche körperliche Übungen und Geländespiele vor den Toren der Stadt zu veranstalten. Begonnen hatte er damit zwar schon im Jahr zuvor, doch erst im zweiten Jahr beteiligten sich auch Schüler anderer Gymnasien sowie Studenten der Berliner Universität an den Freiluftaktivitäten. Um den

371 Ebda., S. XIX.

372 Ebda., S. XVIII. An anderer Stelle weist Jahn darauf hin, dass »Wissenschaft« im Unterschied zur bloßen »Gelehrsamkeit« notwendig »zur Anwendung« kommen müsse: »Wer den Versuch wagt, aus vielen zugerichteten Einzelheiten, ein verbundenes Ganzes aufzustellen, wird ein Wohltäter.« Ebda., S. 6. Es bedarf nicht viel Phantasie um zu erkennen, dass der Autor diese Rolle nicht zuletzt für sich selbst beansprucht.

373 Vgl. dazu Düding 1980, S. 233. In seiner nationalen Zielsetzung stimmte der *Deutsche Bund* mit dem bereits 1803 gegründeten *Reimerschen Kreis*, dem unter anderen auch Friedrich Schleiermacher und Ernst Moritz Arndt angehörten, sowie der im selben Jahr von Friedrich Friesen gegründeten *Fechtdogengesellschaft* überein. Vgl. ebda.



außerschulischen Charakter der Veranstaltung zu unterstreichen und um ihre Organisationsform verstetigen zu können, wurden bereits Mitgliedsmarken ausgegeben und Mitgliedsbeiträge erhoben. Wichtig für die weitere Entwicklung dieses Treibens auf der damals noch außerhalb von Berlin gelegenen Hasenheide war, dass die von Jahn so genannte »Turngesellschaft«<sup>374</sup> öffentlich in Erscheinung trat und zahlreiche Zuschauer anlockte – unter ihnen wichtige Vertreter des preußischen Staates. Um einen besseren Eindruck von Jahns Aktivitäten zu gewinnen, sei hier aus den Unterlagen der Mainzer Zentraluntersuchungskommission zitiert, die im Jahr 1827, also sieben Jahre nach dem offiziellen Turnverbot, sich rückblickend mit dem politischen Wirken der Turn- und Burschenschaftsbewegung beschäftigte. Über die Anfänge des Turnens wird dort berichtet, dass Jahn im Frühjahr 1810:

»(...) mit einigen Schülern die körperlichen Übungen (durchführte; F.B.), die nachher unter dem Namen der Turnkunst so viel Ruf und Bedeutung erhalten haben. Jahn's Zweck dabei war, wie er angibt, das Turnen durch dessen geregelte und gemeinschaftliche Betreibung (die seine Bestrebungen von jenen anderer Gymnastiker unterschied) zu einem öffentlichen Vereinigungspunkte der Jugend zu machen, ihrer Verweichlichung entgegen zu arbeiten, und sie zum künftigen Kampfe für das Vaterland zu stärken; daher er seine Turnschüler auch frühzeitig auf das Gebiet der Politik führte, Liebe zum gemeinsamen Deutschen Vaterlande in ihnen zu wecken und ihren Hass gegen die Franzosen, als dessen Unterdrücker, zu entflammen suchte.«<sup>375</sup>

In diesem Bericht werden wichtige Aspekte der frühen Turnbewegung genannt: Die »Turnkunst« verfolgte, anders als die philanthropische Gymnastik, ein dezidiert öffentliches Anliegen, das durch nationalistische Erziehungsziele und Machtinteressen bestimmt war. Vorrangig ging es nicht darum, die Jugendlichen auf die neuen Leistungsanforderungen der bürgerlichen Gesellschaft vorzubereiten, indem ihre körperlichen Anlagen und Kräfte vervollkommen wurden, sondern das Turnen

374 Brief an Carl Friedrich Wolf Feuerstein, vom 25. Juli 1811. In: Meyer 1913, S. 32.

375 Bartmuß/Kunze/Ulfkotte 2008, S. 258–259. Die Mainzer Untersuchungskommission war die zentrale Behörde zur Untersuchung so genannter »revolutionärer Umtriebe« in Preußen. Sie nahm 1819 ihre Arbeit auf, nachdem kurz zuvor zwischen den zehn größten deutschen Staaten die so genannten »Karlsbader Beschlüsse« gefasst worden waren, die die Restauration in Deutschland einleiteten und eine Verhaftungswelle vermeintlicher Demagogen auslöste. Der Jurist und Schriftsteller E. T. A. Hoffmann wurde mit der Untersuchung beauftragt und plädierte im Falle von Jahn für dessen Freilassung. Hoffmann hegte zwar keine Sympathien für den politischen »Strudelkopf«, hielt ihn aber nach Maßgabe des preußischen Strafrechts nicht für kriminell. Vgl. Hoffmann 1968, S. 263.

diente vor allem der volkstümlichen Erbauung und Kampfvorbereitung, die gemäß der nationalistischen Gesinnung Jahns gegen »die Franzosen« gerichtet war. »Patriotische Liebe« und »nationalistischer Hass« waren somit eng verbunden, ohne dass die französische Besatzungsmacht hiervon merklich Notiz genommen hätte. Dies änderte sich erst 1813, als Jahn und einige andere Geheimbündler im Befreiungskampf gegen Napoleon sich dem königlich-preußischen Freikorps des Majors Ludwig Adolf von Lützow anschlossen.<sup>376</sup> Eine Voraussetzung für die freimütige Bereitschaft zum Kampf war, dass Jahn durch das Turnen auf der Hasenheide, dem an »Festtagen des Vaterlandes«<sup>377</sup> mehrere tausend Zuschauer beiwohnten, bereits der Schritt in die Öffentlichkeit gelungen war. Hierdurch wurde zugleich eine »neue Entwicklungsphase in der Geschichte des organisierten Nationalismus in Deutschland«<sup>378</sup> eingeleitet, in der die ihn treibenden Kräfte immer stärker nach außen wirkten. Das von Staat und Schule unabhängige Turnen wurde damit zu einem wichtigen Faktor der frühen Nationalbewegung in Deutschland und Jahn zu einer ihrer zentralen Figuren.

Mit dem Turnen gelang es Jahn, unmittelbar auf die Jugendlichen einzuwirken. Ganz im Sinne seines national-erzieherischen Anliegens wurden neben dem praktischen Übungsbetrieb gemeinsame Turnfahrten organisiert, patriotische Lieder gesungen, volkstümliche Gedichte rezitiert oder einzelne Passagen aus dem *Deutschen Volkstum* vorgetragen. Jahn selber trat in diesem Zusammenhang gerne als »Turnvater« in Erscheinung, der es verstand, die volkstümlichen Phantasien seiner »Turnjünger« anzuregen und so auf sich zu richten, dass alles Fremdländische schließlich als eine Gefahr für das deutschsinnige Gemeinschaftsleben erschien.<sup>379</sup> Dabei war die Berliner Turngesellschaft keineswegs ein Hort praktizierter Vereinsdemokratie, wie – zumindest nach liberalem Selbstverständnis – die späteren »Turngemeinden« in den Jahren vor der Revolution 1848/49. Während der »Turnverein« im Vormärz von seinen bürgerlichen Mitgliedern bereits als demokratisches Vorbild angesehen wurde, das jedem männlichen Mitglied gleiche Partizipationsmöglichkeiten nach dem Prinzip: »Ein Mann, eine Stimme«<sup>380</sup> einräumte, waren die

376 Zur militärischen Bedeutung und Zusammensetzung dieses Freiwilligenverbandes sowie zur Geringschätzung des »Turnvaters« seitens der ihm unterstellten Soldaten, vgl. Hegemann 1979, S. 126–138.

377 Maßmann 1865, S. 284.

378 Düding 1980, S. 234.

379 Vgl. dazu Richartz 1999.

380 Der patriarchalische Grundzug ist hier wörtlich zu nehmen, da Frauen zu dieser Zeit noch keine Mitbestimmungsrechte besaßen. Zudem bleibt anzumerken, dass auch nach der gescheiterten Revolution »die Turner keinesfalls eine ›Gemeinschaft‹ als Vorstufe einer nivellierten Bürgergesellschaft im Blick« hatten, sondern eher auf ein »harmonisches Zusammenwirken

frühen Turngesellschaften in und außerhalb Berlins – 1817 gab es bereits mehr als 100 öffentliche Turnplätze allein in Preußen – streng hierarchisch organisiert. Selbst als nach einigen Jahren erstmals ein sogenannter »Turnrat« eingerichtet wurde, der unter anderem die Einhaltung der von Jahn und seinem Schüler Eiselen verfassten »Turngesetze«<sup>381</sup> überwachen sollte, legten die Mitglieder dieses Gremiums ihre Vorschläge dem »Turnvater« zur letztlichen Entscheidung vor. Jahn nahm für sich in Anspruch, über wichtige Angelegenheiten ohne Einschränkungen durch Verfahrensregeln oder Satzungsvorgaben allein zu befinden.

Der vielgelesene Historiker und Publizist Heinrich von Treitschke, der als Angehöriger der nationalliberalen Partei 1871 Mitglied des Deutschen Reichstags wurde und als nationalkonservativer Geschichtsschreiber schon zuvor für die Reichseinheit eingetreten war, urteilt insgesamt wenig freundlich über die sozialen und intellektuellen Fähigkeiten des ersten Turnführers. In der *Deutschen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, die sich mit den *Anfängen des Deutschen Bundes 1814–1819* beschäftigt, kritisiert der Historiker in seiner Rückschau vehement die Entscheidung der beiden Universitäten Jena und Kiel, dem vormaligen Schulabbrecher und Hilfslehrer das Doktordiplom zu verleihen:

»Wenn geistreiche Gelehrte den handfesten Prignitzer Bauer so seltsam überschätzten, wie hätten die Jünglinge ihn nicht vergöttern sollen? Alles ahmten sie ihm nach, am gelehrigsten seine Untugenden: die barbarische Sprache, die Grobheit und Unflätere. Seine Lust an kräftigen, volkstümlichen Redewendungen wurde bald zur Manier, da ihm jede Selbstkritik fehlte (...).«<sup>382</sup>

Und nur wenig später beschäftigt sich Treitschke mit den Auswirkungen der »ars tonaria« auf die »junge Turnschar«:

aller Stände« setzte. Folgt man dieser Einschätzung von Svenja Goltermann, so zeigte sich darin »eine tief verankerte und langfristig folgenreiche Untertanenmentalität, die einer tiefgreifenden Demokratisierung das Wasser abgrub und den Bestand des Obrigkeitsstaates absicherte«. Vgl. Goltermann 1998, S. 77 und S. 90. Diese Haltung, die von einem modernen Demokratieverständnis noch weit entfernt war, war unter Turnen auch noch nach der Reichsgründung 1871 vorherrschend. Gegen Michael Krügers Einschätzung, die bürgerlichen Turnvereine und ihr 1868 gegründeter Dachverband, die *Deutsche Turnerschaft*, seien »eine Art Vorbild, ein Muster für eine mögliche politische Struktur des deutschen Nationalstaates«, bleibt einzuwenden, dass der nationalistische Diskurs der Turner einem demokratischen Politikverständnis auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrheitlich nicht gerecht wurde. Vgl. dazu Krüger 1996, S. 416. Zur Aufspaltung der Turnbewegung in einen konstitutionell-monarchischen sowie republikanisch-demokratischen Flügel zur Zeit der Revolution 1848/49, vgl. Neumann 1968.

381 Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. 233–244.

382 Treitschke 1906, S. 388.

»Die Jugend verwilderte unter der Führung eines Banausen, dem die Kunst und das Altertum, die ganze Welt des Schönen verschlossen blieb. Mit Mut und Rüstigkeit war das neue Deutschtum überreich gesegnet; aber andere nicht minder deutsche Tugenden, die Bescheidenheit, der wissenschaftliche Sinn, der entsagende Fleiß, die Ehrfurcht vor dem Alter und dem Gesetze gerieten in Missachtung.«<sup>383</sup>

Dies ist ein Beispiel für die rückblickende Verurteilung der frühen Nationalbewegung durch einen zunächst nationalliberalen und schließlich – zur Zeit der Abfassung der hier wiedergegebenen Zeilen<sup>384</sup> – nationalkonservativen Gelehrten. Während Treitschke in seinem Jugendwerk noch vehement gegen die Restaurationspolitik der Heiligen Allianz polemisiert hatte und für ein freiheitliches Deutschland eingetreten war, war er mit dem geeinten Deutschland nach der Reichsgründung äußerst unzufrieden. Die Zeit der Weimarer Klassik und der antinapoleonischen Erhebungen hätte nicht zu dem geführt, was der Historiograph sich erhofft hatte. Von innerer wie äußerer Freiheit sei man auch im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts weit entfernt. Umso schärfer fiel daher das Urteil Treitschkes aus. Jahn steht dabei im Mittelpunkt seiner Kritik, da der Befürworter des Verfassungsstaates in dem aufstrebenden »Prignitzer Bauern« den politischen Aufsteiger zu erkennen meint, dem es nicht nur an Bildung und Benehmen mangle, sondern der zugleich den Typus der Mittelmäßigkeit verkörpere, durch den die Freiheit des Einzelnen wie die der Gesellschaft im modernen Nationalstaat bedroht werde. Hervorgehoben und gegen den »Turnvater« gerichtet werden daher andere, »nicht minder deutsche Tugenden«, die jedoch bei näherer Betrachtung inhaltlich gar nicht so weit entfernt sind von dem, was Jahn in diesem Zusammenhang vorgebracht hatte.<sup>385</sup> Bedeutsam für den hier verfolgten Zusammenhang ist daher vor allem Treitschkes Kritik an der nassforschenden Wildheit der frühen Turnjugend sowie der grobschlächtigen Beschränktheit ihres »Führers«. Dem enttäuschten Historiographen erscheint die turnerische Sturm- und Drangbewegung in der Rückschau nämlich wie ein falsches Versprechen, das den Keim des Scheiterns bereits in sich trug. Doch während Treitschke die Gründe hierfür vor allem bei den handelnden Personen sucht, die entweder zu ungebildet und lasterhaft oder zu schwärmerisch und haltlos seien, verdeutlichen die hierfür in Anschlag gebrachten Tugendvorstellungen des Kritikers erst das ganze Bild des deutschen Nationalismus. Die von Jahn beschworenen »Kleinode unseres Volkstums« passen schließlich recht gut zu den nationalkonservativen Tugenden der »Ehrfurcht« und »Bescheidenheit«, die

383 Ebd.

384 Die erste Auflage des zweiten Bandes von Treitschkes *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* erschien 1882.

385 Siehe dazu weiter oben Anm. 370.

der Geschichtsschreiber im Rückblick auf die Zeit der politischen Aufstände zu vermissen meint. Die hier beklagten Defizite waren sicherlich auch den Umständen des politischen Widerstands geschuldet, die weniger nach Gesetzestreue als nach Renitenz verlangten. Dementsprechend läuft die Kritik Treitschkes vor allem darauf hinaus, dass er der frühen Turnbewegung nicht etwa ihren Nationalismus abspricht, sondern stattdessen den »Zynismus der Turnerei« hervorhebt, der nach seiner Einschätzung im »Hass gegen allen Glanz und allen Adel wurzelte«<sup>386</sup>. Der gelehrte Verfasser der *Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* verurteilt an keiner Stelle das deutsche Nationalbewusstsein, sondern er erhebt ausschließlich Anklage gegen dessen Vertreter, denen er – ungeachtet ihres patriarchalischen und chauvinistischen Selbstverständnisses – »politische(n) Gleichheitsfanatismus«<sup>387</sup> vorwirft.

In einem Punkt irrte Treitschke ganz offensichtlich, wenn er davon ausgeht: »Mit der Vertreibung der Franzosen war Jahn's politischer Gedankenvorrat erschöpft; die öffentlichen Vorlesungen über das Deutschtum, die er im Jahr 1817 hielt, brachten außer einzelnen guten Einfällen nur noch hohle Schlagworte.«<sup>388</sup> Zum einen war ja bereits das *Deutsche Volkstum* im politischen Sinne töricht, das heißt deutschtümelnd, aggressiv, fremdenfeindlich und volksverhetzend – und zwar nicht nur in den Ausfällen gegenüber den Franzosen, sondern etwa auch gegen »die weltflüchtigen Zigeuner und Juden«<sup>389</sup>. Zum anderen beinhalten die Einschätzung des nationalkonservativen Geschichtsschreibers eine fatale Verkenntung der politisch durchaus folgenreichen Auswirkungen der frühen Turnbewegung auf die Nationalbewegung. Letztere erhielt einen weiteren wichtigen Anstoß durch die im Jahr 1816 auf eigene Kosten von Jahn und seinem Schüler Eiselen veröffentlichte Schrift *Deutsche Turnkunst*.<sup>390</sup>

In dieser programmatische Schrift der beiden Turnpioniere, die bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein in zahlreichen Turnvereinen als nützliches Anleitungsbuch sowie als materieller Traditionsnachweis ihren Platz fand, werden erstmals ausführlich wichtige Turnelemente – Bewegungstechniken, Gerätschaften, Spielformen, Übungsplätze, Turngesetze sowie

386 Treitschke 1906, S. 392.

387 Ebda. Zwar plädierte Jahn im *Deutschen Volkstum* für die Anerkennung eines »allgemeinen Bürgerrechts« sowie standesübergreifender »Bildungschancen«, jedoch wies er später, nach seiner Wahl in die Frankfurter Nationalversammlung, demokratische Bestrebungen in der deutschen Turnbewegung vehement zurück. Vgl. dazu Jahn 1810, S. 95 und S. 72; zu den Ambivalenzen und Widersprüchen in der politischen Entwicklung Jahn's vgl. Bartmuß/Ulfkotte 2011.

388 Treitschke 1906, S. 392.

389 Vgl. Jahn 1810, S. 18.

390 Siehe dazu weiter oben Anm. 381.

weiterführende Literaturangaben – vorgestellt.<sup>391</sup> Zwar gab es bereits zuvor den Versuch, die so genannte »Turnkunst« in Form eines Lehrbuchs einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen<sup>392</sup>, jedoch ist das Buch von Jahn und Eiselen der erste namhafte Versuch, das »Turnwesen« verbindlich aufzuzeigen und dauerhaft festzuschreiben. Die eigentliche Bedeutung der *Deutschen Turnkunst* liegt jedoch nicht allein in den systematisierenden Klassifikationen und Beschreibungen des fortan verbindlichen Turnkanons, sondern auch in den Ausführungen zur »Deutschen Sprache« die laut Jahn »hohes Alter mit jugendlicher Frische«<sup>393</sup> verbinde. Versteht man das Buch lediglich als technische Anweisung zur Organisation und Ausführung der *Deutschen Turnkunst*, so übersieht man leicht die Bedeutung der Sprachpolitik Jahns im Kontext der frühen Nationalbewegung. Während nämlich der Verfasser des *Deutschen Volkstums* sowie der bereits 1806 erschienenen Schrift *Bereicherung des hochdeutschen Sprachschatzes*<sup>394</sup> noch hoffte, einen eigenen Beitrag zur deutschen Sprachkultur leisten zu können, dienten die Wortschöpfungen

391 Nur ein Jahr später erschien mit Gutsmuths' *Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes* ein weiterer »Turnbuchklassiker«. Der maßgebliche Mitbegründer der philanthropischen Gymnastik verweist in diesem Buch gleich zu Beginn auf seine Absicht: »Der Grundgedanke dieses Buchs geht auf Vorbereitung des Vaterlandsverteidigers, daher hier kein Wort von allgemeiner Menschenbildung in Hinsicht auf den Leib. Eine rein erziehlche *Gymnastik*, die ihren Zweck ganz allein in die Entwicklung leiblicher Fähigkeiten zu setzen hat, so dass dieser durchaus nur zurückgeht auf den Körper dessen, der sich übt, eine solche wollt ich hier nicht, sondern *Turnkunst*, welche, bei jener Entwicklung, in Gestalt und Gehalt der Aufgaben immer den besonderen Zweck des künftigen Verteidigers festhält und dadurch zu einer *Vorschule* der rein kriegerischen Übungen wird.« Gutsmuths 1817, o. S. (Vorbericht des Verfassers aus dem Jahr 1816; Hervorhebungen im Original). Es wäre falsch, würde Gutsmuths deutliches Bekenntnis für die »vaterländische Aufgabe« des Turnens dazu verleiten, die vorausgehende philanthropische Gymnastik als unpolitisch zu begreifen. Indem die gymnastischen Übungen, wie gesehen, der vorbereitenden Anpassung an die Leistungsanforderungen der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft dienten, reichte ihre Bedeutung über den schulischen Kontext weit hinaus. Das *Turnbuch* reagierte demgegenüber unmittelbar auf die veränderten politischen Umstände – der Deutsche Bund war am 8. Juni 1815 auf dem Wiener Kongress gegründet worden – und stellte sich damit ganz in den Dienst des revolutionären Verlangens nach nationaler Einheit.

392 Vgl. Bornemann 1814. Der Verfasser bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das »im Jahre 1812 erschienene Schriftchen: »Der Turnplatz in der Hasenheide«, das bereits kurz nach dem Erscheinen vergriffen war. Ebda., S. IX.

393 So Jahn in dem von ihm verfassten *Vorbericht zur Deutschen Turnkunst*. Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. XXII.

394 Vgl. dazu Jahn 1806.

im Zusammenhang mit dem Turnwesen der Erweiterung deutschsprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten im Sinne einer angewandten Sprachreinheitspolitik. Dass der Autor hierbei von tiefen Abneigungen gegenüber allem »Fremdländischen« – vor allem »welschen« Worten und Begriffen – bestimmt war, überrascht nach dem bisher Gesagten nicht. Erstaunlich ist jedoch, dass Jahn seine frühen Gedanken zur deutschen Sprache im so genannten *Vorbericht zur Deutschen Turnkunst* noch einmal aufnahm, nachdem er seine akademischen Ambitionen in Bezug auf dieses Thema bereits frühzeitig hatte aufgeben müssen.<sup>395</sup>

Zur »Turnsprache«, die Jahn neu einzuführen gedenkt, bemerkt der Autor gleich zu Anfang seiner Ausführungen: »Es ist ein unbestrittenes Recht, eine Deutsche Sache in Deutscher Sprache, ein Deutsches Werk mit Deutschem Wort zu benennen.«<sup>396</sup> In dieser Anhäufung von Wortkombinationen wird »Deutsch« wie selbstverständlich als Eigenname verwendet, um seine vermeintlich feststehende Bedeutung hervorzuheben. Grammatikalisch gesehen handelt sich hierbei um die Einbettung einer Adjektivphrase (»Deutsch«) in eine Nominalphrase (»Sache«, »Sprache«, »Werk«, »Wort«), wodurch das unselbständige Beiwort zum Attribut des Nomens wird und damit zum Kern der Phrase aufsteigt. Hiermit ist nicht ausgesagt, was mit »Deutsch« semantisch gesehen gemeint ist, sondern nur angedeutet, wie der Phrasenkern durch syntaktische Wortkombinationen verändert wird. Anders gesagt, erfährt das »Deutsche« bereits dadurch eine Aufwertung, dass es in zahlreichen Verbindungen kombiniert und wiederholt wird, ohne dass schon klar wäre, was damit inhaltlich zum Ausdruck gebracht werden soll. Und da sich Jahn in diesem Zusammenhang nach eigenen Worten auf »ein unbestrittenes Recht« beruft, scheinen auch die angesprochenen Nominalphrasen hieraus Gewinn zu ziehen, sofern sie nun nicht mehr bloß »Sache« sind, sondern »Deutsche Sache« werden usw. Durch derartige Kombinationen wird also der Eindruck erzeugt, die verwendeten Wörter gehörten nicht nur zusammen, sondern sie ergänzten sich wechselseitig, indem ihre jeweiligen Bedeutungen genauer aufgeschlüsselt würden. Was jedoch eine »Sache« zu einer »Deutschen Sache« oder ein »Werk« zu einem »Deutschen Werk« macht, bleibt dem Betrachter verschlossen.

Freilich geht es Jahn gar nicht um begriffliche Klärungen und semantische Differenzierungen. Stattdessen verweist er auf seine durchaus

395 Ähnlich wie bereits im *Deutschen Volkstum* auch einzelne Passagen zu »Leibesübungen« zu finden sind, die erst in der *Deutschen Turnkunst* ausgearbeitet wurden, sind die Ausführungen zur Sprache in der zuletzt genannten Schrift durchaus bedeutsam, auch wenn sie vergleichsweise kurz ausfallen. Vgl. Jahn 1810, S. 241–252 sowie Jahn/Eiselen 1816, S. XIX–XLV. Bei Jahn sind nicht die jeweiligen Ausführungsumfänge entscheidend, sondern »der Teufel« steckt auch hier zumeist im Detail.

396 Jahn/Eiselen 1816, S. XIX.

praktischen politischen Absichten, die sich gegen die »Wortmengerei« und »Vielspracherei« richten, »woraus aller Büchernebel dunstet«<sup>397</sup>. Der Feind der deutschen Sprachgemeinschaft kommt auch hier von außen und droht sich durch »Unkunde, Sprachfaulheit und Vornehmtuerei«<sup>398</sup> einzuschleichen. Hiervon betroffen seien vor allem die »Deutsche(n) Sprachzweifler«<sup>399</sup>, zu denen Jahn ausdrücklich die sich der »Volksvergessenheit« schuldig machenden »neueren Schriftsteller«<sup>400</sup> zählt. Ihrer allgemeinen »Fremdsucht«<sup>401</sup> könne man nur durch eine kräftige und vitale »Kunstsprache« begegnen, die aus dem einfachen Leben hervorgehen müsse, da ein »Einzelner (...) wohl die Sprache für seinen Teil rein halten, nur nicht allein rein fegen«<sup>402</sup> könne. Mit dem Begriff »Kunstsprache« verweist Jahn auf die von ihm initiierte »Turnsprache«<sup>403</sup>, der er nicht in »Buchahnen«, sondern im Rekurs auf deutsche »Musterwörter und Musterweisen«<sup>404</sup> nachspürt, um sie wieder lebendig werden zu lassen.

Der in diesem Zusammenhang gegebene Hinweis auf die »Sprachtümlichkeit«<sup>405</sup> der eigenen Vorgehensweise, durch die bereits lautmalerisch die Nähe zur »Volkstümlichkeit« hervorgehoben wird, zeigt an, dass mit der Einführung künstlicher Begriffe eine sprachliche Grenze

397 Ebda., S. XXI. Der Verweis auf die Unklarheit und Vieldeutigkeit der »Wortmengerei« erfolgt in der Absicht, die Notwendigkeit einer sprachpuristischen Zugangsweise hervorzuheben – unabhängig davon, ob der damit verbundene Anspruch überhaupt eingelöst werden kann oder nicht. Der Vorwurf gegenüber den vermeintlichen »Sprachverunreinigern« dient vor allem der Selbstrechtfertigung und Immunisierung der »deutschen Sprachreinhalter«.

398 Ebda., S. XX.

399 Ebda., S. XXVIII. An anderer Stelle spricht Jahn von »Sprachschwache(n) und Afterdeutsche(n)«, denen er den »Sprachkenner« und »echtdeutsche(n) Volksmann« gegenüberstellt. Vgl. ebda., S. XIX und S. XX (im Original teilweise hervorgehoben).

400 Ebda., S. XXI. An gleicher Stelle findet sich der Verweis auf eine Schrift über *Wortmengerei* von »Kolbe, ein wackerer Kämpfer«, der hierfür »die urkundlichen Beweise geliefert« habe. Vgl. ebda. Kolbe verwahrt sich in seiner Schrift gegen das Eindringen fremder Elemente in die Muttersprache, um nicht nur die Sprech-, sondern auch die Denkweise eines Volkes möglichst rein zu halten, in der die Erfahrungen früherer Generationen aufbewahrt seien. Zur Forderung des Autors, dass »zu Allgemeinbegriffen nur einheitliche Bezeichnungen gelten dürften«, vgl. Kolbe 1809, S. 47.

401 Jahn/Eiselen 1816, S. XXII. An anderer Stelle spricht Jahn von »Welschsucht« und verweist auf die »edle Deutsche Heldensprache« als vermeintliches Gegengift. Vgl. ebda., S. XX.

402 Vgl. ebda., S. XX.

403 Ebda., S. XIX.

404 Vgl. ebda., S. XXIII (im Original teilweise hervorgehoben). An anderer Stelle verwendet Jahn die Begriffe »Urlaut und Urwort«. Ebda., S. XXII.

405 Ebda., S. XXIII.



überschritten wird, die einer besonderen Begründung bedarf, um nicht als willkürlich zu erscheinen. Jahns Verweis auf ein »unbestrittenes Recht«<sup>406</sup>, deutschsprachliche Traditionen aufzugreifen und wiederzubeleben, erfüllt ganz offensichtlich diesen Zweck, zumal hierdurch die Aussicht auf eine ebenso alte wie neue deutsche Sprachgemeinschaft – einschließlich wiederbelebter mentaler und sozialer Muster – eröffnet wird. Auch wenn der Wirkungskreis dieser Kunstsprache zunächst auf das Turnen beschränkt ist, hofft Jahn auf mehr. Es bedürfe zuerst des Zuspruchs seitens der Turngemeinschaft – ein einzelner kann die Sprache »nicht allein rein fegen« –, um überhaupt in einen »ewigen Landfrieden mit der Gesamtsprache«<sup>407</sup> eintreten zu können.

Wie bei allen Einsetzungsriten unterscheidet auch Jahn zwischen einem Vorher und einem Nachher. Der Kunstgriff besteht hier freilich darin, dass das Nachher, also die Etablierung einer Kunstsprache als Turnsprache, auf ein lang zurückliegendes und erst wiederzubelebendes Vorher bezogen wird. Da die »Deutsche Sprache« als »lebendige Sprache« sich im »siegreichen Kriege ihr Urrecht als Ursprache«<sup>408</sup> behauptet habe, gibt es laut Jahn nicht nur ein unverbrüchliches Recht, sondern auch eine geradezu historische Verpflichtung, sich dieser gemeinsamen Tradition zu besinnen. Gemäß dieser Auffassung gräbt Jahn im Vergangenen, um nach Überlebenden zu suchen, die gegen alles »Undeutsche« aufgeboten werden können. Fündig wird er in »reingehaltenen Kunstsprachen«, in denen »alte Wörter«<sup>409</sup> aufbewahrt worden seien. Die entsprechenden Kunstwörter entstammen der Seefahrt, dem Bergbau, der Zimmerei und dem Kriegswesen – obgleich letzteres »noch an den Franzosenmählern der alten Niederlagen leidet«<sup>410</sup>. Hieraus zu entlehrende »Kunstwörter«, wie etwa »Bühne« (»bergmännisch«) oder »Holm« (»zimmermännisch«), seien sinngemäß zu verwenden, ähnlich wie in »Sprichwörtern«, die »buchstäblich fast immer Unsinn ergeben«<sup>411</sup>.

Jahn nimmt für sich also in Anspruch, die entlehnten Kunstwörter zeitlich überdauernd in veränderte Kontexte einzufügen, um – zumindest der Forderung gemäß – ebenso traditionsreiche wie neuartige Bedeutungen hervorzubringen. Dabei spiele es keine Rolle, ob die wiedergefundenen »alten Wörter« noch gebräuchlich seien. Wichtig sei vielmehr, dass die neu gebildeten »Kunstwörter Hand und Fuß haben und Kopf und

406 Siehe dazu weiter oben Anm. 396.

407 Den »Mundarten« spricht Jahn dieses Vermögen bereits zu, sofern sie »den alten Urstamm in sprachtümlicher Reinheit von Geschlecht zu Geschlecht« weitertragen. Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. XLIII und S. XLII.

408 Vgl. ebda., S. XXI.

409 Vgl. ebda., S. XXXIV.

410 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

411 Ebda., S. XXXIV und S. XXXV.

Herz«<sup>412</sup>. Jahn setzt somit nicht nur auf sprachliche Traditionen, sondern ebenso auf ein allgemeines Verständnis, das erleichtert werde, wenn ein Wort das andere aus sich heraus erklärt. »Man muss die Kunstwörter einer Kunstsprache allesamt in Reih und Glied mustern, und dann Schau über sie halten, ob jedes an Ort und Stelle ist, und kunstgerecht seinen Posten einnimmt.«<sup>413</sup> Wörter wie:

»(...) springen, Springer, Springel; – klimmen, Klimmer, Klimmel; – schwingen, Schwinger, Schwingel; – fechten, Fechter, Fechtel, Hiebfechtel, Stoßfechtel, – sind schon durch ihre Ableitung verständlich und gerechtfertigt. Ihnen können, wer weiß sie viele, noch nachgebildet werden.«<sup>414</sup>

Auch wenn nicht alle »reindeutschen« Herleitungen sich als sinnvoll erwiesen und nicht selten sogar in die Irre führten – wenn etwa von Lediggang«<sup>415</sup> oder »Durchhink«<sup>416</sup> die Rede ist, um entsprechende Geh- und Sprungtechniken zu bezeichnen –, fanden doch zahlreiche Wörter beständige Aufnahme in die neue Turnsprache. Das »Grätschen«, Spreizen«, »Kreuzen« ist bis heute ebenso gebräuchlich wie die »Kehre«, »Wende« oder »Schere«. Und auch der »Felgaufschwung« am »Reck« gilt nach wie vor als Vorübung für die »Welle«, an dem sich ganze Generationen von Schülern bis zum heutigen Tag erprobt haben. Jahn und Eiselen ist es vor allem gelungen, die Sprache der philanthropischen Gymnastik durch eine praxisorientierte Kunstsprache zu ersetzen und hieraus propagandistischen Nutzen zu ziehen. Der Hass auf alles »Fremdartige«, »Undeutsche« und »Nichtreine« erhielt dadurch ein zusätzliches politisches Gewicht.

Schon im *Deutschen Volkstum* hatte Jahn unmissverständlich auf die politische Bedeutung seiner Sprachreinheitsbestrebungen hingewiesen:

»Keine Sprache eines andern noch lebenden Volks darf Hof- und Staatssprache sein: Denn so lange noch nicht die Sprache eines fremden Volks gebraucht wurde, konnte keinem andern Volke deswegen einfallen, dass

<sup>412</sup> Ebda., S. XXXV.

<sup>413</sup> Ebda., S. XXXVI.

<sup>414</sup> Ebda., S. XXXVII.

<sup>415</sup> Ebda., S. 5.

<sup>416</sup> Ebda., S. 21. Nicht selten führte die Sprachkünstelei auch zu kuriosen Nebenwirkungen, die Jahn entweder übersah oder stillschweigend in Kauf nahm. Bei den Schwingübungen auf einem Schwingel, also einer »dem Pferde ähnlichen Vorrichtung«, spricht er ganz unbefangen über »Seitensprünge«, die in weitere Techniken, wie etwa dem »Jungfernsprung«, »Hintersprung« und »Affensprung«, unterschieden werden. Vgl. dazu ebda., S. 48–67. Die Mehrdeutigkeit derartiger Wortkonstruktionen erschließt sich unmittelbar und war aufgrund ihrer Wiedererkennbarkeit entweder gewollt oder aber das Ergebnis unausgereifter Phantasien.

es das erste von allen Völkern, durch Sprache, Bücherwesen und Bildung sei. Es konnte die übrigen Völker nicht ›Diebe‹ nennen, denn das wurden sie erst, als sie sich zu Affen und Papageien verkünstelten, ihre eigene Sprache aufgaben, und völkerstumm fremde Misstöne nachlallten.«<sup>417</sup>

Jahn schloss sich damit den Bestrebungen der deutschen Nationalbewegung an, die nach der militärischen Niederlage 1806 deutliche Kritik an der französischen Besatzungsmacht übte, indem unter anderem auch der Gedanke an das Fortbestehen der deutschen Sprachnation wachgehalten wurde. So umfasste etwa das von Johann Heinrich Campe zwischen 1807 und 1811 herausgegebene *Wörterbuch der Deutschen Sprache*<sup>418</sup> mehr als dreitausend überwiegend eingedeutschte Wörter, die zumindest teilweise Eingang in den alltäglichen Sprachgebrauch fanden. Jahns Plädoyer für die Reinhaltung der deutschen Sprache und sein daraus hervorgegangenes Kunstsprachenvorhaben war somit nicht neu, sondern Ausdruck des politischen Widerstandswillens im deutschen Nationalismus. In diesem Sinne wurde auch das Wort »Turn« von Jahn und Eiselen als »Deutscher Urlaub« gefasst, »der auch in mehren Deutschen Schwestersprachen vernommen wird, in ausgestorbenen und noch lebenden, und überall drehen, lehren, wenden, lenken, schwenken, großes Regen und Bewegten bedeutet.«<sup>419</sup>

Mit dieser Vorstellung knüpft Jahn an ein Erklärungsmodell an, das schon seit den 1770er Jahren die Spekulationen über den Ursprung der Sprachen sowie ihre Ausbreitung und Aufgliederung bestimmte. Laut Herder verfügt jede Sprache über einen besonderen »Geist«, der nicht einer himmlischen Eingebung, sondern dem natürlichen Sprachvermögen des Menschen entsprungen sei.<sup>420</sup> Er wandte sich damit gegen die Annahme eines göttlichen Sprachursprungs und führte die Unterschiede zwischen den Sprachen anstatt auf menschliche Hybris – in Anlehnung an den biblischen Turmbau zu Babel<sup>421</sup> –, auf kulturelle und

417 Jahn 1810, S. 372–373.

418 Vgl. Campe 1807–1811.

419 Jahn/Eiselen 1816, S. XXVII–XXVIII (im Original teilweise hervorgehoben). An gleicher Stelle findet sich eine Auflistung von 69 weiteren Wortkombinationen mit dem Wortstamm »Turn«. Jahns Auffassung, wonach dieser Wortstamm ein »Deutscher Urlaub« sei, der sich auf das Alemannische »Tyro« (Krieger) zurückführen lasse, wurde inzwischen widerlegt. Vgl. Zeidler 1942, S. 43–44. Dass mit der Turnsprache zugleich die höfische Herkunft zentraler Übungselemente – etwa des Balancierens (»schweben«) und Voltigierens (»schwingen«) – sprachlich überdeckt wurde, sei hier nur am Rande erwähnt.

420 Vgl. Herder 1772, S. 19.

421 Laut Altem Testament sprachen die Menschen ursprünglich mit »einerlei Zunge und Sprache«. Um die daraus gewonnene Macht des Menschen zu brechen, die im Turmbau zu Babel ihren ambitionierten Ausdruck fand,

genealogische Unterschiede zwischen den Völkern zurück. Eben hier lag der Ansatzpunkt für die Sprachreinheitsvertreter, die die Vielfalt im »babylonischen Sprachengewirr« nicht mehr im religiösen Sinne als Folge menschlichen Hochmuts deuteten, sondern auf volkstümliche Besonderheiten und nationale Unterschiede zurückführten. So wie die Bewohner eines Landes durch gemeinsame Vorstellungen, Sitten und Gebräuche sowie einheimische Sprachgestalten geprägt waren, erschien es nunmehr möglich, hierfür jeweils einen besonderen Nationalcharakter geltend zu machen, der sich von anderen »Volksgeistern« und »Volksempfindungen« unterscheiden ließ. Darüber hinaus findet sich ebenfalls bei Herder die Annahme, der »Nationalhass« komme daher, dass man mit Fremdem aufgrund ihrer Verschiedenheit »in Sprache, Denk- und Lebensart«<sup>422</sup> keine gemeinsame Basis finde: »Er ist Barbar, er redet eine fremde Sprache«<sup>423</sup>. Die volkstümlichen Sprachforscher nahmen auch diesen Gedanken bereitwillig auf, sofern es nunmehr möglich schien, den verhassten Charakter eines fremden Volkes an dessen Sprache abzulesen. Um der »Deutschen Sprache« – wie Jahn martialisch formuliert – »im siegreichen Kriege ihr Urrecht als Ursprache«<sup>424</sup> sichern zu können, war es daher wichtig, die »Ursprünglichkeit des Deutschen« gegenüber anderen Sprachen als Ausweis eines »ureigenen Nationalcharakters« herauszustellen.

Doch dies allein genügte nicht, schließlich konnten auch andere Sprachen dieses Recht für sich reklamieren. Während Herder in diesem Zusammenhang die nationalen Eigentümlichkeiten und Sprachunterschiede noch als Bereicherung ansah und sich dafür aussprach, sie als solche anzuerkennen und zu bewahren<sup>425</sup>, verwiesen die volkstümlichen Sprachreinheitsvertreter auf die Besonderheit des Deutschen als lebendiges Werkzeug und eigentümliche Erscheinungsform des erst wieder zu erweckenden Nationalgeistes. Ähnlich wie eine Sprache durch Besinnung auf ihre Tradition weiterentwickelt werden konnte, wovon nicht zuletzt Herder, Campe, Kolbe und Jahn praktisch Zeugnis gaben, erschien es ebenso wichtig, die Entwicklung des Deutschen soweit als möglich zurückzuverfolgen, um seinen besonderen Stellenwert herauszuheben. Je traditionsreicher und ursprünglicher eine lebendige Sprache begründet werden konnte, desto bedeutsamer erschien zugleich der in ihr zum Ausdruck

dessen »Spitze bis an den Himmel reiche«, bewirkte Gott, »dass keiner des andern Sprache verstehe«. Die Menschen wurden einander fremd und waren fortan gezwungen, sich über »die ganze Erde« zu zerstreuen. Vgl. dazu LUT, Mose 11, 1–9.

422 Vgl. Herder 1772, S. 195.

423 Ebda., S. 199.

424 Siehe dazu weiter oben Anm. 408.

425 Zur Bereicherung, Festigung und Ordnung der Sprache mittels fremdartiger Einflüsse und Erfahrungen vgl. Herder 1772, S. 156.

gelangende Nationalcharakter eines Volkes. Allerdings blieb der bloße Verweis auf eine »Ursprache« ohne entsprechendes »Urvolk« unvollständig und vage. Diesen Mangel zu beheben, erschien umso wichtiger als es galt, die Vorherrschaft der französischen Sprache, Etikette und Literatur zu durchbrechen, die seit dem späten 17. Jahrhundert den Mittelpunkt der – nicht nur Deutschland – zunehmend verhassten europäischen Adelskultur bildete. Der Kampf gegen die französische Vorherrschaft reichte somit weiter zurück als bis zur Niederlage Preußens und dem dadurch herbeigeführten Ende des Heiligen Römischen Reiches.

Bei Jahn selbst finden sich freilich keine brauchbaren Belege für die Rechtfertigung der Annahme einer »Deutschen Ursprache«. Je streitbarer der Ton (»siegreicher Krieg«) und je größer des Autors erhobenen Ansprüche (»Urrecht als Ursprache«), desto dünner wurden die Auskünfte. Außer Allgemeinplätzen bot Jahn keine inhaltlichen Anknüpfungspunkte:

»Himmelstrich, Luft, Erde, haben Einwirkungen auf die Sprachwerkzeuge. (...) Bedeutender müssen alle diese Einflüsse bei einem unvermischten, naturgemäß lebenden, von undenklicher Zeit her eingewohnten Urvolk, mit einer seit Jahrtausenden gesprochenen Ursprache werden, wo frühe eigene Selbstbildung auffasste was die Natur anfang, und es durch Sprachgebrauch gesetzmäßig machte.«<sup>426</sup>

Bei Fichte stellt sich derselbe Zusammenhang bereits anders dar. Ebenfalls der »Deutschen Sache« verpflichtet und vom Ressentiment gegenüber allem Fremdländischen und Französischen getragen, spannte der Philosoph in seinen *Reden an die deutsche Nation* einen weiten Rahmen. Fichte spricht zwar auch grob verallgemeinernd vom »Deutsche(n) an und für sich«<sup>427</sup>, jedoch grenzt er die Bestimmung ein, indem er ihn dem »Stamm der Germanier überhaupt« zurechnet. Die »Germanier« wiederum bildeten »ursprünglich Einen (sic!) Grundstamm«<sup>428</sup>, der sich jedoch aufgrund der Ausbreitung in andere Regio-

426 Jahn 1810, S. 188–189. Jahn ist weniger als Sprachursprungsforscher, sondern vor allem als Spracherneuerer in Erscheinung getreten. In diesem Zusammenhang war für ihn der Grundsatz leitend, dass je mehr ein Volk von seiner »Ursprache« behalten habe, desto höher wäre auch sein kulturelles Niveau. Die »Lebendigkeit« der »Ursprache«, deren vermeintlichen Abkömmlingen er im Altdeutschen nachspürte, war für ihn daher wichtiger als ihre »dunkle Herkunftsgeschichte«. Nur so ist zu erklären, wie salopp der Autor über »Jahrtausende« hinweggeht, um sein Anliegen wichtig zu machen. Wer jedoch, wie Jahn in seinen Texten, so großzügig das Präfix »Ur-« verwendet und mit so viel Unbedarftheit vom »Ursprung« spricht, dessen Spekulationen bleiben ebenso geschichtslos wie sinnentleert.

427 Vgl. Fichte 1978, S. 58.

428 Vgl. ebda., S. 59.

nen aufspaltete. Während die »Deutschen« die ursprüngliche Sprache des Stammvolkes beibehielten und fortbildeten, nahmen die anderen germanischen Stämme »eine fremde Sprache« an und gestalteten sie »allmählich nach ihrer Weise«<sup>429</sup> um. Auch wenn Fichte keine Jahreszahlen nennt – er spricht nur allgemein vom »Altertum« und gibt Beispiele der lateinischen und griechischen Sprache – erschließt sich aus dem Gesagten, dass er sich auf die antiken germanischen Stämme und Siedlungsgebiete nördlich der Alpen bezieht.<sup>430</sup> Um welche Stämme es sich hierbei handelt beziehungsweise welcher Stamm als »Urstamm der Deutschen« anzusehen ist, wird freilich nicht aufgelöst. Fichte ist allein daran gelegen, die Ursprache in der noch angenommenen unverfälschten Form von ihren vermischten Ableitungen und Umformungen zu unterscheiden:

»Die Verschiedenheit ist sogleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stamms entstanden, und besteht darin, dass der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache.«<sup>431</sup>

Während also Sprachvermischungen den Verlust an Lebendigkeit und natürlicher Ausdruckskraft bewirken sollen, sofern bei Übernahme fremder Worte hieran gebundene Zusammenhänge und Erfahrungen fehlen<sup>432</sup>,

429 Vgl. ebda., S. 60.

430 Die überwiegend westlich angesiedelten keltischen Stämme bleiben in diesem Zusammenhang unerwähnt.

431 Fichte 1978, S. 72. Heute gilt übrigens eine Bibelübersetzung aus dem vierten Jahrhundert ins Gotische als ältestes germanisches Sprachdokument größeren Umfangs. Dass die germanischen Sprachen indoeuropäischer Herkunft sind, lässt sich zwar nicht direkt belegen, jedoch durch sprachwissenschaftliche Syntax- und Grundwortschatzvergleiche rekonstruieren. Die Rede vom »Deutschen an sich« sowie vom »Urstamm der Deutschen« kann nach heutigem ethnolinguistischen und archäologischen Kenntnisstand in jedem Fall als begründet zurückgewiesen werden. Vgl. dazu Kausen 2013.

432 Fichte nennt in diesem Zusammenhang die »drei berüchtigten Worte, Humanität, Popularität, Liberalität. Diese Worte, von dem Deutschen, der keine andere Sprache gelernt hat, ausgesprochen, sind ihm ein völlig leerer Schall, der an nichts ihm schon Bekanntes durch Verwandtschaft des Lautes erinnert, und so aus dem Kreise seiner Anschauung, und aller möglichen Anschauung ihn vollkommen herausreißt. Reizt nun doch etwa das unbekannte Wort durch seinen fremden, vornehmen, und wohltonenden Klang, seine Aufmerksamkeit, und denkt er, was so hoch töne, müsse auch etwas Hohes bedeuten, so muss er sich diese Bedeutung von vornherein, und als etwas ihm ganz Neues, erklären lassen, und kann diese Erklärung eben nur blind glauben (...).« Ebda., S. 68–69.

artikuliere sich die wahre Vorstellung eines Volkes vor allem in seiner ur-eigenen Sprache. Die in dem noch unverfälschten deutschen Idiom zum Ausdruck kommende »Naturkraft« unterscheide sie von den anderen germanischen Sprachen, die übereinstimmend daran krankten, in ihrer Fortentwicklung und Verfeinerung den Bezug zum gemeinschaftlichen Stamm und unverfälschten Leben verloren zu haben. Da die vermischten germanischen Sprachen inhaltlich ausgehöhlt und an der Wurzel bereits gestorben seien, gelte es, dem ursprünglichen Kern des Deutschen nach-zuspüren – eine Aufgabe, die nicht nur in die Tiefe weise, wie die Rede von »Oberfläche« und »Wurzel« suggeriert, sondern schließlich auf das »eigentliche Leben«<sup>433</sup> abziele.

Im Hinblick auf den angenommenen germanischen Sprachursprung und deutschen Nationalcharakter bleibt Fichte insgesamt ähnlich eng-stirnig wie Jahn. Beide beharren auf einfachen Gegensätzen, deren Vermischungen als größtes Übel angesehen werden. Auf der einen Seite das, wie Jahn gänzlich geschichtsfrei behauptet, »von unendlicher Zeit her eingewohnte Urvolk, mit einer seit Jahrtausenden gesprochenen Ursprache«<sup>434</sup>. Auf der anderen Seite die, wie Fichte ähnlich ahistorisch feststellt, »übrige Völker germanischer Abkunft«, die ihre »reinmenschliche Sprache«<sup>435</sup> eingebüßt haben. Hier das vermeintlich Natürliche, Lebendige und Echte; dort das bloß Abgeleitete, Oberflächliche und Uneigentliche. Selbst wenn man beiden Autoren zugestehen mag, dass Vereinfachungen dieser Art nicht zuletzt der politischen Lage ihrer Zeit geschuldet waren, bleibt in historischer Hinsicht festzuhalten, dass derartig bornierte Unterscheidungen zwischen dem Eigenen und Fremden nicht nur dem »deutschen Früh-nationalismus«, sondern ebenso dem nach Reichsgründung und Weimarer Zeit hieran anknüpfenden »extremen Nationalismus«<sup>436</sup> den Boden

433 Hier passt der Verweis auf die »deutsche Ideologie«, die Adorno im herrschenden Jargon der Weimarer Spätzeit sowie der deutschen Nachkriegszeit entlarvt und sich bis auf Fichte und die romantische Naturphilosophie zurückverfolgen lässt. Adorno deutet den »Jargon der Eigentlichkeit« bezeichnenderweise als »das deutsche RessentimentPhänomen par excellence«. Adorno 1977 b, S. 419.

434 Jahn 1810, S. 188–189.

435 Fichte 1978, S. 61 und S. 62. Während »die Skandinavier« von Fichte »unbezweifelt für Deutsche genommen werden« können, gelte dies für »andere neuuropäische Nationen« nicht. Vgl. ebda., S. 59. Allein für den Stamm der Deutschen bleibe festzuhalten, dass es ihm gelungen sei, »die im alten Europa errichtete gesellschaftliche Ordnung mit der im alten Asien aufbewahrten wahren Religion zu vereinigen«. Ebda., S. 58. Weitere Bezüge zur indogermanischen Abkunft sucht man bei diesem Autor freilich vergebens.

436 Hier in Anlehnung an die sozialpsychologische Einsicht, dass der »extreme Nationalismus« die Projektion von Hass und Feindschaft auf andere

bereit haben. Bedenkt man zudem, dass Fichte die Deutschen zum sittlich höchsten Volk erklärte und ihnen eine historische Sendung zuerkannte, »die nichts Geringeres bedeutete als die geistige Weltherrschaft«<sup>437</sup>, dann erschließt sich der missionarische Eifer der frühen Nationalbewegung, der nach Ansicht des prophetischen Philosophen bereits Jahrhunderte zuvor »im heiligen Kampfe für Religion und Glaubensfreiheit«<sup>438</sup> nachdrücklich zum Ausdruck gekommen war.

Anders als Fichte ging es Jahn nicht darum, »das Reich des Geistes und der Vernunft zu begründen, und die rohe körperliche Gewalt insgesamt, als Beherrschendes der Welt, zu vernichten«<sup>439</sup>. Zwar sind auch Jahns Ausführungen durch einen starken Gleichheitsimpuls gekennzeichnet, der gegen die Herrschaft der höheren Stände gerichtet war, jedoch verlegte er nach Einführung der »Turnsprache« sein Augenmerk zunehmend auf die praktische Etablierung und Verbreitung des Turnwesens in Deutschland. Seine volkstümlichen Ausführungen deutete er selber als »eine Vorbereitung zum Ins Werksetzen künftiger Volkserziehung«, die als »ein immer fortgesetztes Indiehändearbeiten für die Staatsordnung« sowie als »heilige Bewahrerin des Volks in seiner menschlichen Ursprünglichkeit«<sup>440</sup> gefasst wird. Rhetorisch bezieht der Begründer des Turnwesens die Vergangenheit und Zukunft mit dieser Aussage so aufeinander, dass das Dunkel-Ursprüngliche mit dem Verheißungsvoll-Künftigen ebenso unbestimmt wie feierlich miteinander verwoben wird. Zwar stellt Jahn durchaus auch konkrete Forderungen, wenn er sich etwa über ständisch zusammengesetzte Parlamente, Bürgerrechte sowie die Einrichtung eines Volksheeres äußert.<sup>441</sup> Jedoch sieht er sich selber vor allem als »Mann der Tat«, denn die »Tat fühlt und schreibt sich eindringlicher auf dem Tatenfelde, als in der Klausel«<sup>442</sup>. Zur Richtschnur eignet sich ihm dabei die »heilige Drei der

Gruppen ermöglicht, indem geteilte Frustrationen durch kollektive Überlegenheitsgefühle ausgeglichen und entsprechende Wünsche auf hierfür geeignet erscheinende Gruppensymbole übertragen werden. Vgl. dazu Winkler 1979.

437 Winkler 2015, S. 398.

438 Fichte 1978, S. 243.

439 Ebda.

440 Vgl. Jahn 1810, S. 181.

441 So im VI. Kapitel unter der Überschrift »Volksverfassung«. Vgl. Jahn 1810, S. 273–322. Die in diesem Zusammenhang erhobenen Forderungen können als »Bausteine einer konstitutionellen Monarchie« angesehen werden, über die in jener Zeit öffentlich diskutiert wurde. Angesichts dieser Umstände überrascht es »nicht, dass preußische Minister wie Schuckmann, Bülow und Hardenberg auch das Turnwesen zunächst förderten.« Echternkamp 1998, S. 355.

442 Jahn 1810, S. 218.



Geschichtsschreibung«, das heißt: »Volkstümlich sein, Volkstum geschichtlich auffassen, und in der Muttersprache verkünden«<sup>443</sup>.

Wie gesehen, erschöpfte sich Jahn's Volkstum nicht in nationalstaatlichen Hoffnungen und vaterländischen Spekulationen. Diese bildeten vielmehr die Grundlage für seine praktischen Unternehmungen. Ähnlich wie der Sprach- und Geschichtsunterricht an den preußischen Gymnasien zum wichtigen Bestandteil der Nationalerziehung wurde, schien bald auch das Turnen in besonderer Weise geeignet, hierfür einen entscheidenden Beitrag zu leisten. Anders als bei der philanthropischen Gymnastik, die beim einzelnen Zögling ansetzte, um seine individuellen Anlagen im Sinne ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit zu fördern, stand beim Turnen von vornherein der Gedanke an »Volk und Vaterland«<sup>444</sup> im Mittelpunkt. Die individuelle Sittlichkeit blieb bei Jahn an die Nation gebunden, durch die das Volk erst seine Existenzberechtigung erhielt. Hieraus leitete er zugleich die »höchste und heiligste Pflicht« für seine Turnjünger ab, »ein Deutscher Mann zu werden« und für »die Deutsche Sache«<sup>445</sup> einzutreten. Wo Fichte in seinen Ausführungen noch zwischen der Idee eines »geeinten Menschengeschlechts«<sup>446</sup> und der angenommenen Überlegenheit der deutschen Sprachnation hin und her schwankt, spricht Jahn bereits unmissverständlich vom »Elend wahn-geschaffener Weltbürgerlichkeit«<sup>447</sup>, die durch die »Liebe zum Vaterlande«<sup>448</sup> ersetzt werden müsse. Wer »Ausländerei liebt, lobt, treibt und beschönigt«, der habe in der »Turngemeinschaft«<sup>449</sup> keinen Platz. Hierin unterschied er sich deutlich von Fichte, der den »letzte(n) Zweck aller Nationenbildung« darin sah, dass die »Bildung sich verbreite über das (ganze menschliche; F.B.) Geschlecht«<sup>450</sup>. Jahn setzte stattdessen auf den »Adel des Leibes und der Seele«<sup>451</sup>, der dem »arbeitenden Turner«<sup>452</sup> eigne, sofern er mit praktischem Sinn und biedermännischem Fleiß bestrebt sei, allein dem eigenen »Volk und Vaterland« zu dienen.

Häufig verwendete Begriffe wie »Vaterland« oder »Muttersprache« waren in besonderer Weise geeignet, die Zuwendung zur eigenen Nation zu bekunden. Wer die vermeintlich selben Eltern besaß, der konnte davon ausgehen, dass auch die nationalen Brüder und Schwerstern sich geschlossen zeigten und gemeinschaftliche Bindungen eingehen würden. Im

443 Vgl. ebda.

444 So etwa in den Turngesetzen von Jahn/Eiselen 1816, S. 234.

445 Vgl. ebda.

446 Siehe dazu weiter oben Anm. 339.

447 Vgl. Jahn/Eiselen 1816, S. 234.

448 Ebda., S. III.

449 Ebda., S. 235.

450 Fichte 1993, S. 400.

451 Jahn/Eiselen 1816, S. 233.

452 Ebda., S. 232.

Übrigen waren entsprechende Gemeinschaftserlebnisse für die Jugendlichen bei den Turnübungen praktisch und direkt nachvollziehbar, sofern alle Teilnehmer die gleichen Rituale befolgten und die vorgegebenen Stationen nach festen Regeln<sup>453</sup> durchliefen. Hierzu zählten etwa das feierliche Versprechen, die Turnordnung<sup>454</sup> einzuhalten, die Anerkennung gemeinsamer Zeichen und Symbole, wie die von allen getragene Turntracht aus grobem Leinenstoff, das Vermeiden von Zwietracht auf dem Turnplatz sowie die Pflicht, Zuwiderhandlungen sogleich anzuzeigen. Ergänzend dazu regelten die »Besonderen Turngesetze« die Ordnung und Abfolge einzelner Übungen, die in »Riegen« zu durchlaufen und nach strengen Vorgaben zu absolvieren waren.<sup>455</sup> Verfolgt wurden damit ausdrücklich pädagogische Ziele, wie mit Blick auf die »Turnspiele« genauer ausgeführt wird: »Hier paart sich Arbeit mit Lust, und Ernst mit Jubel. Da lernt die Jugend von klein auf, gleiches Recht und Gesetz mit anderen zu halten.«<sup>456</sup> Dass nebenbei auch noch militärisch nützliche Fertigkeiten und Taktiken eingeübt wurden, belegen jene Spiele, die außerhalb des Turnplatzes stattfanden, da sie viel Platz beanspruchten. So wurden beispielsweise beim »Ritter und Bürgerspiel« Versteckte und Hinterhalte ausgespäht sowie Gefangene genommen, während beim »Sturmloch« eine Anhöhe eingenommen und verteidigt werden musste.<sup>457</sup>

Die Turnkunst galt Jahn und Eiselen mehr als ein bloß »munteres Treiben«. Sie war zugleich »vaterländisches Werk und volkstümliches Wesen«, das mit männlicher Kraft und feierlichem Ernst »erlebt, eingelebt, versucht, geübt, geprüft, erprobt, erfahren und mit durchgemacht«<sup>458</sup> werden musste. Dem Turnlehrer wurde in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle zuerkannt. Er war nicht nur liebendes, pflichterfülltes und von »Volkstümlichkeit innigst durchdrungenes« Vorbild, sondern ebenso »ältere(r) Freund, Ordner, Schiedsrichter, Ratgeber und Warner«<sup>459</sup> für die ihm anvertrauten Turnjünger. Solange niemand »aus der Reihe tanzte«, die Turngesetze befolgte und den Anweisungen des Turnlehrers nachkam, schien dieses familiär-volkstümliche Gemeinschaftsmodell zu glücken. Wer jedoch die »guten Sitten auf dem

453 Die »Turngesetze« waren für alle gleich. Bereits zu Beginn heißt es: »Gute Sitten müssen auf dem Turnplatz mehr wirken und gelten, als anderswo weise Gesetze. Die höchste hier zu verhängende Strafe bleibt immer der Ausschluss aus der Turngemeinschaft.« Jahn/Eiselen 1816, S. 233.

454 Vgl. zu den »Allgemeinen Turngesetzen« ebda., S. 235–237.

455 So heißt es etwa, dass bei »keiner Übung« etwas anderes gesprochen werden dürfe, »als was zur Sache gehört«. Vgl. ebda., S. 239.

456 Ebda., S. 169. Etwas später ist in diesem Zusammenhang von der »Schule für den Willen« die Rede. Vgl. ebda., S. 170.

457 Vgl. ebda., S. 177–181 sowie S. 182.

458 Vgl. ebda., S. 210.

459 Vgl. ebda., S. 215 und S. 218.

Turnplatz«<sup>460</sup> missachtete, wurde sogleich ausgestoßen. Nicht demokratische Umgangsformen, sondern hierarchische Strukturen und patriarchale Verhaltensweisen beherrschten das Zusammenwirken der Turngemeinschaft. Nach dem Turnvater, der über allem stand sowie dem Turnrat, der Jahn in wichtigen Fragen beriet, war der »Turnlehrer« beziehungsweise »Turnwart«<sup>461</sup> für den geordneten Ablauf des praktischen Übungsbetriebs auf dem Turnplatz verantwortlich. Diesem direkt unterstellt waren die so genannten »Vorturner«, welche »die Neuen in den Vorübungen unterweisen, und bei den Übungen, wo es Not tut, selbst vormachen (vorturnen)«<sup>462</sup>. Auf diese Weise war gewährleistet, dass die Turngesetze nicht einfach nur eingehalten, sondern bis zu den »Vorturnern« und »Turnriegen« hinunter mit nationaler Gesinnung und vaterländischem Pathos vollzogen wurden.

Folgt man dem Urteil einiger Zeitgenossen, so war es Jahn tatsächlich gelungen, die »ziemlich verwilderte Berliner Schuljugend zu zügeln, zu fesseln, im Walde, auf abendlichen Heimgängen und auf Turnfahrten mit sich fortzureißen und zu begeistern«<sup>463</sup>. Ein ehemaliger Hauptmann in Königlich-Preussischen Diensten schlug sogar vor, »Hrn. Jahn auf der Akademie als Professor der Gymnastik« anzustellen, da es ihm in vorbildlicher Weise gelungen sei, »die Masse beweglich« zu machen und schon »im Frieden den Krieg«<sup>464</sup> zu lehren. Der Begründer der Turnkunst sah sich selbst freilich nicht als ein Vertreter der »Gymnastik«. Auch wenn die Turnübungen – trotz Hinzufügung von Barren und Reck – denen der philanthropischen Gymnastik durchaus ähnlich waren, verfolgte Jahn ein direkt am Körper ansetzendes nationales Erziehungskonzept. Die Nation war für ihn »keine politische Größe, für die sich der einzelne entscheiden konnte oder auch nicht, sondern sie beruhte auf der Zugehörigkeit zum deutschen ›Volkstum‹, dessen Einheit in der Sprache und der Sitte verbürgt sei.«<sup>465</sup> Die Berufung auf Sprache und Sitte war in erster Linie praktisch bedingt; Volksgefühl und Volksgemeinschaft sollten möglichst anschaulich erfahrbar sein und nicht in abstrakten Formen oder leeren Formeln erstarren. Vor allem aus diesem Grund wurden volkstümliche Feste und Bräuche bei diesem Autor so sehr geschätzt. Das bedrohte »Deutsche Volkstum« ließ sich laut Jahn wiederbeleben, indem es sich seiner eigenen Traditionen besann, wodurch zugleich das Wunschbild eines deutschen Nationalstaats gestärkt würde, der sein Fundament

460 Siehe dazu weiter oben Anm. 453.

461 Ebda., S. 221.

462 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

463 Maßmann 1865, S. 283.

464 So der 1812 in einem Berliner Journal gedruckte Bericht des Hauptmanns a. D. von Archenholz »Über die von Herrn Jahn eingeführten gymnastischen Übungen der Jugend«, hier zit. nach Bartmuß/Kunze/Ulfkotte 2008, S. 204.

465 Langewiesche 2000, S. 111.

im »Volk« besitzen sollte. Neben der Sprache – die von allen »ausländischen Beimischungen« zu »reinigen«<sup>466</sup> war – sowie volkstümlichen Zeichen und Gebräuchen, wie etwa einheimische Trachten oder nationale Festtage, trat die Turnkunst als eine anschauliche »Arbeit am Volkskörper« in Erscheinung. Nicht der einzelne Zögling, wie in der philanthropischen Gymnastik, stand hierbei im Mittelpunkt, sondern Jahn sah seine vordringliche Aufgabe darin, den Turner als leiblichen Ausdruck einer übergeordneten Volksidee gegen die »Philisterhaftigkeit der Zeit« und für eine »edlere Zucht und Ordnung«<sup>467</sup> in Stellung zu bringen.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die verschiedenartigen Bemühungen Jahns schließlich wie ein großangelegter Versuch, seine Vorstellungen vom nationalen Geist und Körper politisch durchzusetzen. Das Jahn'sche Turnen steht damit in der langen Tradition jener Bemühungen, in denen der Körper als Instrument der Selbstbehauptung und Machtdemonstration gezielt eingesetzt wurde. Doch während in der »unterirdischen Geschichte Europas«<sup>468</sup> körperliche Macht und herrschaftliches Denken zu zentralen Merkmalen des allmählich hervortretenden Individuums wurden, das schon im Mythos durch den Einsatz blinder Gewalt und vorausschauender Entsagung von seinen schicksalhaften Fesseln sich zu befreien versuchte<sup>469</sup>, verdeutlicht die Geschichte des Turnens zur Zeit der frühen Nationalbewegung, dass der Einzelne dieses Ziel nur erreichen konnte, wenn er sich den Gesetzen der Gemeinschaft unterwarf.

466 Siehe dazu weiter oben Anm. 426. Es wäre sicherlich aufschlussreich, frühnationalistische Sprachreinheitsvorstellungen mit psychischen Abwehrmechanismen, etwa dem Sauberkeitszwang, in Verbindung zu bringen. Eine solche Deutung steht bisher noch aus.

467 So Maßmann 1865, S. 283.

468 Hier in Anlehnung Horkheimer/Adorno 1972, S. 246. Die Autoren sprechen in den »Aufzeichnungen und Entwürfen« zur *Dialektik der Aufklärung* davon, dass unter »der bekannten Geschichte Europas (...) eine unterirdische (verläuft; F.B.). Sie besteht im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften.« Ebda.

469 Für Horkheimer/Adorno besteht die *Dialektik der Aufklärung* darin, dass das »Erwachen des Subjekts« als Voraussetzung für seine Befreiung »durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen« erkaufte wurde. Ebda., S. 15. Hiervon ausgehend, sind die voranstehenden Ausführungen als Kommentar zu dieser »unterirdischen Geschichte Europas« zu verstehen. Von antiken Körperkulten, über neuzeitliche Repräsentationsformen, moderne Machtmaschinerien bis hin zur direkt am Körper ansetzenden Nationalerziehung – bezeichnet werden damit Entwicklungsabschnitte der körperlichen Begründung und Beherrschung des Selbst, das sich nur bilden und erhalten konnte, indem es sich unterwarf. Dass auch die moderne Sportentwicklung als Ausdruck des widersprüchlichen Zweckzusammenhangs der Selbsterhaltung zu verstehen ist, wird im nachfolgenden Teil dieser Arbeit ausgeführt.

Schon bei Jahn ist erkennbar, dass der Turnplatz als ein soziales Übungsfeld hierfür angesehen wurde. Die nationale Ausweitung volkstümlicher Bestrebungen war für den Autor bereits vor Ausführung der Turnkunst auf der Hasenheide leitend. Erst die Turngemeinschaft galt Jahn jedoch als lebendige Vorstufe der allein im Nationalstaat vollständig zu verwirklichenden Volksgemeinschaft.

Man kann aus historischer Sicht zugunsten dieses politischen Experiments geltend machen, dass die frühe Turnbewegung angesichts der damals vorherrschenden gesellschaftlichen Zustände durchaus fortschrittliche Ziele vertrat. Hierzu gehört etwa die gegen die Zersplitterung Deutschlands gerichtete Forderung eines einheitlichen Nationalstaates, die Überwindung ständischer Schranken und adliger Vorrechte sowie das Insistieren auf bürgerliche Gesetze und Freiheiten.<sup>470</sup> Allerdings beförderte das wehrhafte Turnwesen ebenso die Parteinahme für totalitäre Identitäts- und Gemeinschaftsvorstellungen, die nicht nur gegen Napoleon und die französischen Fremdherrschaft, sondern ebenso gegen alles vermeintlich »Undeutsche« gerichtet werden konnten.<sup>471</sup> Je weniger die liberalen Freiheitsvorstellungen des Frühnationalismus verwirklicht wurden, desto stärker wuchs schließlich auch das Verlangen der Deutschen nach politischer Anerkennung ihrer als überlegen und unverfälscht erklärten »Volksgröße«<sup>472</sup>. Die Auswirkungen hiervon sollten sich erst im zwanzigsten Jahrhundert in ihrer ganzen Tragweite erweisen. Wie jedoch das Beispiel der frühen National- und Turnbewegung zeigt, war das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft schon seit dem frühen 19. Jahrhundert neu zu denken, sofern sich abzeichnete, dass die wirtschaftliche Kraftentfaltung und liberale Bürgergesinnung im »sittlichen Staat«<sup>473</sup> nicht widerspruchsfrei aufgehen würden – zumal wenn nationalstaatliche Volksvorstellungen hinzu kamen.

Die von Jahn ebenso geschickt wie verhängnisvoll inszenierte »Arbeit am Volkskörper« führte gerade nicht, wie Hegel noch 1820 mit Blick auf »den Staat als ein in sich Vernünftiges«<sup>474</sup> hervorhob, über die Ver-

470 Wehler spricht in diesem Zusammenhang von einer politisch-oppositionellen Emanzipationsideologie des Frühnationalismus, die freilich von Anfang an bereits durch illiberale Merkmale gekennzeichnet war. Vgl. Wehler 1987, S. 511.

471 Zur weiteren Entwicklung der politischen Ansichten der Turnbewegung in Deutschland sowie den Formen ihrer praktischen Verkörperung im 19. Jahrhundert vgl. Goltermann 1998. Zur körperlichen Inszenierung nationaler Symbole innerhalb der deutsch-jüdischen Turnerschaft im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vgl. Bockrath 2011.

472 Jahn 1810, S. 15.

473 Zu Hegels Konzept des »sittlichen Staates« siehe weiter oben Anm. 12.

474 Hegel begreift den Staat hier allerdings nicht als eine bestimmte historische Formation, sondern er versucht ihn »als ein in sich Vernünftiges zu begreifen

mittlung unterschiedlicher Einzelinteressen zu einem allgemeinen Interessenausgleich. Stattdessen wurde die erstrebte »Freiheit des Willens«<sup>475</sup> schon vor ihrer Realisierung den Ansprüchen restaurativer Kräfte unterstellt. Während jedoch für Hegel die »Freiheit des eigenen und einzelnen Willens« nur aus dem »Zusammenhang des Ganzen«<sup>476</sup> zu gewinnen war, verlegte sich der Frühnationalismus stattdessen auf das Wohl der Volksgemeinschaft, das erst im deutschen Nationalstaat seinen allgemeinen Ausdruck finden würde. Auf dem Weg dorthin galt es, partikuläre Bestrebungen in die nationale Bewegung einzubinden und durch die »Zucht des Dienstes und Gehorsams«<sup>477</sup> allgemein verfügbar zu machen. An die Stelle von Hegels sittlichem Vernunftstaat trat damit, gedanklich wie praktisch, die Idee vom »Deutschtum«<sup>478</sup>, dessen Unbestimmtheit für Jahn und andere politische Romantiker zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten bot. Mit Blick auf nationale Belange ließen sich – zumindest perspektivisch – persönliche Beschränkungen einfacher durchsetzen, ohne auf ein »Sittliches–Allgemeines« Rücksicht nehmen zu müssen, das Hegel in seinem Staatsverständnis noch als notwendig voraussetzte. Das vom Philosophen des Rechts und der Staatswissenschaft schon im Zuge seiner Bestimmung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft eingeforderte Opfer persönlicher Freiheiten zugunsten allgemeiner Erfordernisse<sup>479</sup> ließ sich dadurch mühelos ausweiten und auf nahezu beliebige Gegenstände übertragen. Wichtig hierfür war vor allem, dass der Vorrang des Politisch–Allgemeinen vor dem Besonderen<sup>480</sup> sowohl vom

und darzustellen«. Hegel 1979, S. 14. Zu Hegels Haltung gegenüber der preußischen Staatsmonarchie siehe weiter oben Anm. 153.

475 Hegel 1979, S. 24.

476 Vgl. ebda.

477 So Hegel 1999, S. 115. Siehe ausführlicher dazu Anm. 67 weiter oben.

478 Den Begriff »Deutschtum« verwendet Jahn übrigens erst in seinen Erläuterungen zum *Deutschen Volkstum* aus dem Jahr 1833. Vgl. dazu Jahn 1887, S. 494.

479 Siehe dazu weiter oben Anm. 73.

480 Das Besondere ist hier allerdings nicht als losgelöste Einzelheit zu verstehen. Auch Hegels Geistbegriff, sofern er sich an ein allgemeines Subjekt richtet, fasst – mit Marx gesprochen – »das Wesen der Arbeit (...) und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit*«. Marx 1971, S. 269 (im Original hervorgehoben). Geist wie Arbeit wären demnach nur als gesellschaftlich vermittelt zu begreifen. Wenn hier dennoch vom »Besonderen« gesprochen wird, so deshalb, um darauf hinzuweisen, dass die »Absolutheit des Geistes« von Hegel ebenso wenig »durchzuhalten« ist, wie bei Marx die vollständige Reduktion der arbeitsteiligen Gesellschaft auf das Tauschprinzip als ihr vermeintlich »Allerwirklichstes«. Weder ist ein Konkret–Besonderes noch ein Abstrakt–Allgemeines zu hypostasieren, sondern es ist beständig auf die Vermittlung beider

Knecht als auch vom Herrn gleichermaßen anerkannt wurde. Auf dem Turnplatz, so scheint es, war dies Jahn zumindest im kleinen Rahmen<sup>481</sup> bereits gelungen.

hinzuweisen – selbst wenn an dem »Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen« kaum Zweifel bestehen dürften. Vgl. dazu Adorno 1972, S. 9. Das »Besondere« wäre demnach vom »Politisch–Allgemeinen« nicht zu trennen, ohne jedoch identisch zu sein. Der Reiz von Philosophie und Geschichte liegt demgemäß gerade darin, die jeweils nichtidentischen beziehungsweise »nicht dingfesten« Anteile aufzuspüren. Vgl. Adorno 1970, S. 265.

- 481 Der Jahn-Kritiker Heinrich von Treitschke spricht im Rahmen seiner Betrachtungen des Turnwesens bezeichnenderweise davon, dass in Preußen sowie über dessen Grenzen hinaus »allmählich in aller Unschuld ein kleiner Staat im Staate« emporgewachsen sei. Vgl. Treitschke 1906, S. 389.

# Literatur

- Adorno, Theodor W. (1970): Drei Studien zu Hegel. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bde., Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 247–380.
- (1972): Gesellschaft. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bde., Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–19.
  - (1977 a): Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bde., Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–412.
  - (1977 b): Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bde., Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 413–526.
  - (1978): Zu Subjekt und Objekt. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bde., Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 741–758.
  - (1981): Das Schema der Massenkultur. Kulturindustrie (Fortsetzung). In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 20 Bde., Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 299–335.
  - (1997): *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. 2 Bde., Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1992): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aretin, Johann Christoph (1809): *Über die Gegner der großen Plane Napoleon's besonders in Teuschland und Österreich*. Straßburg: o.V..
- Aristophanes (1846): *Die Vögel*. Übersetzt und kommentiert von Ludwig Seeger. 2 Bde., Bd. 2. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt.
- Aristoteles (1983): *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag.
- (1994): *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam.
  - (1995 a): Politik. In: *Philosophische Schriften*. Übersetzt von Eugen Rolfes. 6 Bde., Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner.
  - (1995 b): Metaphysik. In: *Philosophische Schriften*. Übersetzt von Eugen Rolfes. 6 Bde., Bd. 5. Hamburg: Felix Meiner.
- Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann/Tonio Hölscher (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–19.
- Augustinus, Aurelius (1888): Bekenntnisse. Übersetzt von Otto F. Lachmann: *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Leipzig: Reclam.
- Aumüller, Ursula (1974): Industrieschule und ursprüngliche Akkumulation in Deutschland. Die Qualifizierung der Arbeitskraft im Übergang von der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise. In: Klaus Hartmann/Friedhelm Nyssen/Hans Waldeyer (Hg.): *Schule und Staat im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–145.



- Backhaus, Wilhelm (1978): Öffentliche Spiele, Sport und Gesellschaft in der römischen Antike. In: Horst Ueberhorst (Hg.): *Geschichte der Leibesübungen*. 6 Bde., Bd. 2. Berlin/München/Frankfurt am Main: Bartels und Wernitz, S. 200–249.
- Backe-Dahmen, Annika (2008): *Die Welt der Kinder in der Antike*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Bacon, Francis (1625): Of Gardens. In: *The Essays or Counsels, Civill and Morall, of Francis Lo. Verulam, Viscount St. Alban*. London: Iohn Haviland, S. 266–279.
- (1999): Instauratio Magna. Große Erneuerung der Wissenschaften. In: *Neues Organon*. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Krohn. 2 Bde., Bd. 1. Hamburg: Meiner, S. 1–65.
- Bakchylides (1982): *Die Siegeslieder*. Eingeleitet und übersetzt von Herwig Maehler. Leiden: Brill.
- Bartmuß, Hans-Joachim/Kunze, Eberhard/Ulfkotte, Josef (Hg.) (2008): »Turnvater« *Jahn und sein patriotisches Umfeld*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Bartmuß, Hans-Joachim/Ulfkotte, Josef (2011): *Nach dem Turnverbot. »Turnvater« Jahn zwischen 1819 und 1852*. Köln: Böhlau.
- Basedow, Johann Bernhard (1768): *Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt. Mit einem Plane eines Elementarbuches der menschlichen Erkenntnis*. Hamburg: Selbstverlag.
- (1771): *Agathokrator: oder von Erziehung künftiger Regenten*. Leipzig: Fritsch.
  - (1777): *Praktische Philosophie für alle Stände. Ein weltbürgerlich Buch ohne Anstoß für irgendeine Nation, Regierungsform und Kirche. Zweiter Teil*. Dessau/Leipzig: Crusius.
  - (1785): *Das Basedowische Elementarwerk. Ein Vorrat der besten Erkenntnisse zum Lernen, Lehren, Wiederholen und Nachdenken. Erster Band*. Leipzig: Crusius.
  - (1965): *Ausgewählte pädagogische Schriften*. Besorgt von Albert Reble. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Behringer, Wolfgang (2012): *Kulturgeschichte des Sports. Vom antiken Olympia bis ins 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Benedictow, Ole J. (2004): *The Black Death 1346–1353. The Complete History*. Woodbridge: Bodley & Brewer.
- Benner, Dietrich (1990): *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform*. Weinheim/München: Juventa.
- (2009): *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns*. Weinheim/München: Juventa Verlag.
- Benner, Dietrich/Kemper, Herwart (2000): *Quellentexte zur Theorie und Geschichte der Reformpädagogik. Teil 1: Die pädagogische Bewegung von der Aufklärung bis zum Neuhumanismus*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.

- Bernett, Hajo (1971): *Die pädagogische Neugestaltung der bürgerlichen Leibesübungen durch die Philanthropen*. Schorndorf: Karl Hofmann.
- Berve, Helmut (1957): *Dion*. Wiesbaden: Steiner.
- Billanovich, Giuseppe (1976): Petrarca und der Ventoux. In: August Buck (Hg.): *Petrarca*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 444–463.
- Blankertz, Herwig (1963): *Berufsbildung und Utilitarismus. Problemgeschichtliche Untersuchungen*. Düsseldorf: Schwann.
- Blumenberg, Hans (1961): Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde. In: *Revue des Études Augustiniennes* (1961/7), S. 35–70.
- (2006): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bockrath, Franz (2000): Platons Körperpädagogik – Überwindung der Sinnlichkeit? In: Barbara Ransch-Trill (Hg.): *Natürlichkeit und Künstlichkeit. Philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körperinszenierung*. Hamburg: Czwalina, S. 77–87.
- (2005): »Ursprünglichkeit und ungebrochene Natürlichkeit« – Über reformierte Leiber und gelehrige Körper in der Bewegungsdidaktik. In: Jörg Bietz/Ralf Laging/Monika Roscher (Hg.): *Bildungstheoretische Grundlagen der Bewegungs- und Sportpädagogik*. Hohengehren: Schneider Verlag, S. 24–55.
- (2006): »Je suis autre« – Rousseaus andere Geschichte der Subjektivität? In: Antje Stache (Hg.): *Das Harte und das Weiche. Körper – Erfahrung – Konstruktion*. Bielefeld: transcript, S. 63–76.
- (2008): Grenzen der Standardisierung: Implizites Wissen – Körperliches Wissen – Negatives Wissen. In: Elk Franke (Hg.): *Erfahrungsbasierte Bildung im Spiegel der Standardisierungsdebatte*. Hohengehren: Schneider Verlag, S. 99–124.
- (2011): »Muskelijudentum« – zwischen städtischem Individualismus und großstädtischer Indifferenz. In: Andreas Hoppe (Hg.): *Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, S. 187–213.
- (2012): »Mortal engines« – oder der imperfekte Mensch. In: Franz Bockrath (Hg.): *Anthropotechniken im Sport. Lebenssteigerung durch Leistungsoptimierung?* Bielefeld: transcript, S. 29–60.
- (2014): *Zeit, Dauer und Veränderung. Zur Kritik reiner Bewegungsvorstellungen*. Bielefeld: transcript.
- Böhme, Gernot (2014): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Börnchen, Stefan: Literatur der Moderne. In: Frauke Bernt/Eckart Goebel (Hg.) (2017): *Handbuch Literatur und Psychoanalyse*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 551–569.
- Bollmann, Ulrike (2001): *Wandlungen neuzeitlichen Wissens. Historisch-systematische Analysen aus pädagogischer Sicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bornemann, Johann Wilhelm Jacob (Hg.) (1814): *Lehrbuch der von Friedrich Ludwig Jahn unter dem Namen Turnkunst wiedererweckten*

- Gymnastik. Zur allgemeinen Verbreitung jugendlicher Leibesübungen.* Berlin: Dieterici.
- Borst, Arno (2010): *Lebensformen im Mittelalter*. Berlin: Ullstein.
- Borst, Otto (1983): *Alltagsleben im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Insel.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Übersetzt von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Übersetzt von Wolfgang Ietkau. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
  - (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bowra, Cecil Maurice (1960): Euripides' Epinician for Alcibiades. In: *Historia* (1960/9), S. 68–79.
- Braun, Karin (2004): Pädagogisch wertvoll – der Hahnenkampf. In: *Lockender Lorbeer. Sport und Spiel in der Antike. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung der Staatlichen Antikensammlung München*. München: Mediahaus Bering, S. 402–407.
- Bredenkamp, Horst (2006): *Florentiner Fußball. Die Renaissance der Spiele*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Burckhardt, Jacob (1958): Griechische Kulturgeschichte. In: *Gesammelte Werke*. 10 Bde., Bd. V – VIII. Berlin: Rütten & Loening.
- (2009): *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Burke, Peter (2004): Der Höfling. In: Eugenio Garin (Hg.): *Der Mensch der Renaissance*. Essen: Magnus Verlag, S. 143–174.
- Burkert, Walter (1962): *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Hans Carl.
- (1979): *Structure and History in Greek Mythology and History*. Berkeley: University of California Press.
  - (1996): Das Opferritual in Olympia. In: Gunter Gebauer (Hg.): *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 27–38.
  - (2009): *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: C. H. Beck.
- Caillois, Roger (1960): *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Übersetzt von Sigrid v. Massenbach. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- Campe, Joachim Heinrich (Hg.) (1777): Ob es ratsam sei, die Ehrbegierde zu einer moralischen Triebfeder bei der Erziehung zu machen. In: *Pädagogische Unterhandlungen* (1777/1), S. 271–278.
- (1785): *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher*. 16 Bde., Bd. 3. Hamburg: Carl Ernst Bohn.
  - (1807–1811): *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. 5 Bde. Braunschweig: In der Schulbuchhandlung.
  - (1965): Von der nötigen Sorge für die Erhaltung des Gleichgewichts unter den menschlichen Kräften. In: Herwig Blankertz (Hg.): *Bildung und*

- Brauchbarkeit. Texte von J. H. Campe und P. Villaume.* Braunschweig: Westermann, S. 19–67.
- Cassirer, Ernst (1927): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- (1994): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Castiglione, Baldessare (1996): *Der Hofmann. Lebensart in der Renaissance.* Aus dem Italienischen von Albert Wesselski. Berlin: Wagenbach.
- Chaudonneret, Marie-Claude (1996): *Das Bild der französischen Republik 1792–1889. In: Marianne und Germania. Frankreich und Deutschland. Zwei Welten – Eine Revue. Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung vom 15. September 1996 – 5. Januar 1997 im Martin Gropius Bau Berlin.* Herausgegeben von Marie-Louise von Plessen. Berlin: Argon Verlag, S. 23–29.
- Christesen, Paul (2007): *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Clemens Alexandrinus (1972): *Protrepticus und Paedagogus.* Herausgegeben von Otto Stählin. In: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.* Herausgegeben von Ursula Treu. Berlin: Akademie Verlag.
- Decker, Wolfgang (2012): *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen.* Hildesheim: Arete Verlag.
- Delorme, Jean (1960): *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce.* Paris: Éditions E. de Boccard.
- Denzinger, Heinrich (2014): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben von Peter Hünermann. Freiburg: Herder.
- Descartes René (1969): *Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648).* Eingeleitet und übersetzt von Karl Eduard Rothschuh. Heidelberg: Schneider.
- (1978): *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung.* Übersetzt von Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1994): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie.* Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Diels, Hermann (1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Walther Kranz. 3 Bde., Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Düding, Dieter (1980): *Friedrich Ludwig Jahn und die Anfänge der deutschen Nationalbewegung.* In: Horst Ueberhorst (Hg.): *Geschichte der Leibesübungen.* 6 Bde., Bd. 1. *Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg.* Berlin: Bartels & Wernitz, S. 229–256.
- Echternkamp, Jörg (1998): *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770–1840).* Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Eichberg, Henning (1978): *Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18./19. Jahrhunderts.* Stuttgart: Klett-Cotta.

- (1990): *Die Veränderung des Sports ist gesellschaftlich. Die Historische Verhaltensforschung in der Diskussion. Diskussionsband*. Herausgegeben von Wilhelm Hopf. Münster: Lit.
- Eisenberg, Christiane (1999): »English Sports« und Deutsche Bürger. Eine Gesellschaftsgeschichte 1800 – 1939. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Elias, Norbert (1969): Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. In: *Gesammelte Schriften*. 19 Bde., Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997 a): Über den Prozess der Zivilisation. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes. In: *Gesammelte Schriften*. 19 Bde., Bd. 3.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997 b): Über den Prozess der Zivilisation. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation. In: *Gesammelte Schriften*. 19 Bde., Bd. 3.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003 a): Die Genese des Sports als soziologisches Problem. In: *Gesammelte Schriften*. 19 Bde., Bd. 7. *Sport und Spannung im Prozess der Zivilisation* (zus. mit Eric Dunning). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 230–272.
- (2003 b): Volkstümliche Fußballspiele im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen England. In: *Gesammelte Schriften*. 19 Bde., Bd. 7. *Sport und Spannung im Prozess der Zivilisation* (zus. mit Eric Dunning). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.316–337.
- Engels, Friedrich (1962): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: *Marx-Engels-Werke*. 44 Bde., Bd. 21. Berlin: Dietz Verlag, S. 259–307.
- Esch, Arnold (2016): *Rom. Vom Mittelalter zur Renaissance*. München: C. H. Beck.
- Ettlinger, Leopold D. (1972): Hercules Florentinus. In: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz* (1972/32), S. 119–142.
- Euler, Peter (1989): *Pädagogik und Universalienstreit. Zur Bedeutung von F. I. Niethammers pädagogischer „Streitschrift“*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Euripides (1959): Herakles. In: Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff: *Euripides Herakles*. 3 Bde., Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 168–273.
- (1996): Die Mänaden (Bakchen). In: *Ausgewählte Tragödien*. Herausgegeben von Bernhard Zimmermann und übersetzt von Ernst Buschor. 2 Bde., Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fabre, Jean-Henri (1901): *Insect Life. Souvenirs of a Naturalist*. Translated by Margaret Roberts. London: Mcmillan and Co.
- Feyerabend, Paul (1979): *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fichte, Johann Gottlieb (1806): *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Berlin: Verlag der Realschulbuchhandlung.
- (1978): *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Felix Meiner.

- (1993): *Der Patriotismus und sein Gegenteil*. In: *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. 42 Bde., Bd. II, 9, Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, S. 393–445.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 3 Bde., Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 3 Bde., Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1990): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 3 Bde., Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Friedell, Egon (2011): *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der Europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*. 5 Bde., Bd. 3. Hamburg: Verlag Tredition.
- Gadamer, Hans-Georg (1985): *Platos Staat der Erziehung (1942)*. In: *Gesammelte Werke*. 10 Bde., Bd. 5. *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, S. 249–262.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (1998): *Spiel-Ritual-Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gebser, Jean: (1966) *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil. Das Fundament der perspektivischen Welt. Beitrag zur Geschichte der Bewusstwerdung*. Schaffhausen: Novalis Verlag.
- Geldbach, Erich (1980): *Die Philanthropen als Wegbereiter moderner Leibeskultur*. In: Horst Ueberhorst (Hg.): *Geschichte der Leibesübungen*. 6 Bde., Bd. 1. *Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg*. Berlin: Bartels & Wernitz, S. 165–196.
- Glantschnig, Helga (1987): *Liebe als Dressur. Kindererziehung in der Aufklärung*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Goethe, Johann Wolfgang (1983): *Italienische Reise 1786–1788*. In: *Goethes Werke*. Herausgegeben von Paul Stapf. 8 Bde., Bd. 5. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag.
- (1989): *Die Faustdichtungen. Faust – Ein Fragment*. München: Winkler Verlag.
- Goltermann, Svenja (1998): *Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens 1860–1890*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Greve, David (2008): *Status und Statue. Studien zu Leben und Werk des Florentiner Bildhauers Baccio Bandinelli*. Berlin: Frank & Timme.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1999): *Deutsches Wörterbuch*. 33 Bde., Bd. 12. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005): *Lob des Sports*. Übersetzt von Georg Deggerich. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gutsmuths, Johann Christoph Friedrich (1796): *Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes*. Schnepfenthal: Buchhandlung der Erziehungsanstalt.
- (1804): *Gymnastik für die Jugend, enthaltend eine praktische Anweisung zu Leibesübungen. Ein Beitrag zur nötigsten Verbesserung der körperlichen Erziehung. Zweite durchaus ausgearbeitete und stark vermehrte Ausgabe mit 12 vom Verfasser gezeichneten Tafeln*. Schnepfenthal: Buchhandlung der Erziehungsanstalt.
  - (1817): *Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes*. Frankfurt am Main: Gebrüder Wilmans.
  - (1893): *Gymnastik für die Jugend. Unveränderte Ausgabe der ersten, im Jahre 1793 erschienenen Auflage*. Wien: A. Pichlers Witwe & Sohn.
- Guttmann, Allen (1979): *Vom Ritual zum Rekord. Das Wesen des modernen Sports*. Schorndorf: Hofmann.
- Habermas, Jürgen (1984): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt/Neuwied.
- (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. 2 Bde., Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Handelman, Don (1984): Die Madonna und die Stute. Zur symbolischen Bedeutung des Palio von Siena. In: Arnd Krüger/John McClelland (Hg.): *Die Anfänge des modernen Sports in der Renaissance*. London: Arena Publications, S. S. 58–84.
- Hamilton, Hans Claude (1854): *The Geography of Strabo*. 3 Bde., Bd. 1. London: H. G. Bohn.
- Harris, Harold Arthur (1972): *Sport in Greece and Rome*. New York: Cornell University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: *Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. 19 Bände, Bd. 9. Herausgegeben von Eduard Gans. Berlin: Duncker und Humblot.
- (1952): *Briefe von und an Hegel*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. 4 Bde., Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner.
  - (1965): Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Band. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Bd. 16. Herausgegeben von Hermann Glockner. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
  - (1976): *Ästhetik*. 2 Bde., Bd. 1. Berlin/Weimar: Aufbau Verlag.
  - (1979): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden*. Bd. 7. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
  - (1983): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Felix Meiner.



- (1992): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In: *Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 6.* Hamburg: Felix Meiner.
- (1998): Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799–1803). In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. 31 Bde., Bd. 5. Schriften und Entwürfe.* Herausgegeben von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Hamburg: Felix Meiner.
- (1999): Phänomenologie des Geistes. In: *Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 2.* Hamburg: Felix Meiner.
- (2006): Mittelklasse Philosophischer Vorbereitungswissenschaften: Geisteslehre als Einleitung in die Philosophie aus dem Schuljahr 1808/09. In: *Nürnberg-Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816).* Herausgegeben von Klaus Grotsch. 31 Bde., Bd. 10.1. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegemann, Werner (1979): *Entlarvte Geschichte. Neudruck der Ausgabe von 1934.* Hildesheim: Gerstenberg Verlag.
- Heidegger, Martin (1994): Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege.* Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 75–113.
- (2000): *Über den Humanismus.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heinrich, Klaus (1986): Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. In: *Dahlemer Vorlesungen. 9 Bde., Bd. 2.* Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern.
- (2006): Arbeiten mit Herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung. In: *Dahlemer Vorlesungen. 9 Bde., Bd. 9.* Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld Verlag.
- Helmrath, Johannes (2010): Streitkultur. Die ‚Invektive‘ bei den italienischen Humanisten. In: Marc Laureys/Roswitha Simons (Hg.): *Die Kunst des Streits. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive.* Bonn: University Press, S. 259–293.
- Herder, Johann Gottfried v. (1772): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der königl. Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat.* Berlin: Christian Friedrich Voß.
- Herrmann, Hans-Volkmar (1972): *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte.* München: Hirmer.
- (1980): Die Ausgrabung von Olympia – Idee und Wirklichkeit. In: *Stadion: Internationale Zeitschrift für Geschichte des Sports (1980/5),* S. 39–80.
- Herrmann, Ulrich (1987): Aufklärung als pädagogischer Prozess: Konzeptionen, Hoffnungen und Desillusionierungen im pädagogischen Denken der Spätaufklärung in Deutschland. In: *Aufklärung als Prozess. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte.* Herausgegeben von Rudolf Vierhaus. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 35–55.
- Hertzberg, Gustav Friedrich: (1853) *Alkibiades der Staatsmann und Feldherr.* Halle: C. E. M. Pfeffer.



- Hesiod (1997): *Werke und Tage*. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Günther Schmidt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2014): *Theogonie*. Übersetzt und erläutert von Raoul Schrott. München: Carl Hanser Verlag
- Hobsbawm, Eric (2017): *Das lange 19. Jahrhundert. Europäische Revolutionen 1789 – 1848*. 3 Bde., Bd. 1. Aus dem Englischen von Boris Goldenberg. Stuttgart: Theiss Verlag.
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus (1968): *Briefwechsel*. 3 Bde., Bd. 2. Herausgegeben von Friedrich Schlapp. München: Winkler Verlag.
- Hoffmann, Ernst (1946): *Leben und Tod in der stoischen Philosophie*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag.
- (1961): *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Homer (1962): *Odyssee*. Übertragen von Rudolf Alexander Schröder. Frankfurt am Main/Wien/Zürich: Gutenberg.
- (1963): *Ilias*. Übertragen von Rudolf Alexander Schröder. Frankfurt am Main/Wien/Zürich: Gutenberg.
- Horkheimer, Max (1985): *Gesammelte Schriften*. 19 Bde., Bd. 12. *Nachgelassene Schriften 1931 – 1949*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (1986): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor, W. (1972): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Huizinga, Johann (2006): *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Herausgegeben von Kurt Köster. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Humboldt, Alexander v. (1847): *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. 5 Bde., Bd. 2. Stuttgart/Tübingen: Cotta.
- Humboldt, Wilhelm v. (2002): Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. In: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 1. *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 56–233.
- Iuvenalis, Decimus Iunius (1993): *Satiren* (lateinisch – deutsch). Herausgegeben und übersetzt von Joachim Adamietz. München/Zürich: Artemis & Winkler.
- Jahn, Friedrich Ludwig (1806): *Bereicherung des hochdeutschen Sprachschatzes, versucht im Gebiete der Sinnesverwandtschaft*. Leipzig: Adam Friedrich Böhme.
- (1810): *Deutsches Volksthum*. Lübeck: Niemann und Comp.
  - (1887): *Merke zum Deutschen Volkstum*. In: *Friedrich Ludwig Jahns Werke*. Herausgegeben von Carl Euler. Hof: Verlag von Rudolf Lion.
- Jahn, Friedrich Ludwig/Eiselen, Ernst (1816): *Die Deutsche Turnkunst zur Einrichtung der Turnplätze*. Berlin: Auf Kosten der Herausgeber.

- Jüthner, Julius (1965): *Die athletischen Leibesübungen der Griechen*. Wien: Hermann Böhlhaus.
- Jütte, Robert (2000): *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München: C. H. Beck.
- Kah, Daniel/Scholz, Peter (Hg.) (2007): *Das hellenistische Gymnasion*. München: Oldenbourg.
- Kausen, Ernst (2013): *Die Sprachfamilien der Welt. Europa und Asien. 2 Bde., Bd. 1*. Hamburg: Buske.
- Keller, Hildegard Elisabeth (2010): *Wüste. Kleiner Rundgang durch einen Topos der Askese*. In: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.): *Askese und Identität in der Spätantike, Mittelalter und früher Neuzeit*. Berlin: de Gruyter, S. 191–207.
- Kerényi, Karl (1995): *Vom Lachen der Götter*. In: *Antike Religion. Karl Kerényi Werke in Einzelausgaben*. Herausgegeben von Magda Kerényi. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 104–110.
- (1997 a): *Die Mythologie der Griechen. Teil I. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (1997 b): *Die Mythologie der Griechen. Teil II. Die Heroengeschichten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kipling, Rudyard (2014): *Kim*. Berlin: Dearbooks.
- Kohlberg, Lawrence (1983): *Moral Stages. A Current Formulation and a Response to Critics*. Basel: S. Karger.
- König, Eugen (1989): *Körper – Wissen – Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Körbs, Werner (1938): *Vom Sinn der Leibesübungen zur Zeit der italienischen Renaissance*. Berlin: Weidmann.
- Kolbe, Karl Wilhelm (1809): *Über Wortmengerei. Anhang zu der Schrift über den Wortreichtum der deutschen und französischen Sprache*. Leipzig: Carl Heinrich Reclam.
- Koneffke, Gernot (1973): *H. Ph. Sextros Schrift 'Über die Bildung der Jugend zur Industrie' (Göttingen 1785) und die theoretische Grundlegung der norddeutschen Industrieschulbewegung*. In: Heinz-Joachim Heydorn/Gernot Koneffke: *Studien zur Sozialgeschichte und Philosophie der Bildung. Bd. I. Zur Pädagogik der Aufklärung*. München: List Verlag, S. 51–82.
- Kopernikus, Nikolaus (1543): *De revolutionibus orbium coelestium, libri VI*. Nürnberg: Petreius.
- Krause, Johann Heinrich (1841): *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen aus den Schrift- und Bildwerken des Altertums. 2 Bde., Bd. 1*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- (1975): *Die Pythien, Nemeen und Isthmien aus den Schrift- und Bildwerken des Altertums*. Hildesheim/New York: Georg Olms.
- Kroner, Richard (1977): *Von Kant bis Hegel. 2 Bde., Bd. 1*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Kristeller, Paul Oskar (1964): *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Ins Englische übersetzt von Virginia Conant. Gloucester: Peter Smith.

- Krüger, Michael (1996): *Körperkultur und Nationsbildung. Die Geschichte des Turnens in der Reichsgründungsära – eine Detailstudie über die Deutschen*. Schorndorf: Verlag Karl Hofmann.
- Kurke, Leslie (1999): *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- (2013): *The Traffic in Praise. Pindar and the Poetics of Social Economy*. Berkeley: University of California.
- Lakoff, George/Johnson, Mark (1980): *Metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press.
- Lafranchi, Pierre (1997): Frankreich und Italien. In: Christiane Eisenberg (Hg.): *Fußball, soccer, calcio. Ein englischer Sport auf seinem Weg um die Welt*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 41–64.
- Langewiesche, Dieter (2000): *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*. München: Beck.
- Law, John (2004): Der Fürst. In: Eugenio Garin (Hg.): *Der Mensch der Renaissance*. Essen: Magnus Verlag, S. 21–48.
- Le Goff, Jacques/Truong, Nicolas (2007): *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. Übersetzt von Renate Wartmann. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Leinkauf, Thomas (2017): *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. 2 Bde., Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lenk, Hans (2012): Mythos Sport: Herakleisch oder Prometheisch? Mythische Elemente in Sport und Technik. In: Hans Lenk/Dietmar Schulte (Hg.): *Mythos Sport*. München: Wilhelm Fink.
- Livius, Titus (1991): *Ab urbe condita. Libri XXXVI–XL*. Herausgegeben von John Briscoe. 2 Bde., Bd. 2. Stuttgart: Teubner.
- Lukács, Georg (1986): *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin/Weimar: Aufbau Verlag.
- Lutherbibel (2017): Herausgegeben von der Evangelische Kirche in Deutschland. Revidierte Fassung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lysias (1843): Olympische Rede. In: *Die Reden des Lysias*. Übersetzt und erläutert von Alexander Falk. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, S. 348–350.
- Magoun, Francis Peabody (1938): *History of Football. From the beginnings to 1871*. Bochum-Langendreer: Verlag Heinrich Pöppinghaus.
- Mandel, Ursula (1999): Die ungleichen Spielerinnen. Zur Bedeutung weiblicher Ephedrismosgruppen. In: Peter C. Bol (Hg.): *Hellenistische Gruppen. Gedenkschrift für Andreas Linfert*. Mainz: Philipp von Zabern, S. 213–266.
- Mann, Christian (1998): Krieg, Sport und Adelskultur. Zur Entstehung des griechischen Gymnasiums. In: *Klio (1998/80)*, S. 7–21.
- (2001): *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2013): *Militär und Kriegsführung in der Antike*. München: Oldenbourg Verlag.
- Mann, Nicholas (1996): The Origins of Humanism. In: Jill Kraye (Hg.): *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–19.

- Marples, Morris (1954): *A History of Football*. London: Secker & Warburg.
- Martyr von Anghiera, Peter (1972): *Acht Dekaden über die Neue Welt*. Herausgegeben und übersetzt von Hans Klingelhöfer. 2 Bde., Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Karl (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844. In: *Marx-Engels-Werke*. 44 Bde., Bd. 40. Berlin: Dietz Verlag, S. 465–590.
- (1971): Nationalökonomie und Philosophie. Über den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben. In: *Karl Marx. Die Frühschriften*. Herausgegeben von Siegfried Landshut. Stuttgart: Alfred Körner, S. 225–316.
- (1975): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. In: *Marx-Engels-Werke*. 44 Bde., Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1980): Manifest der Kommunistischen Partei. In: *Marx-Engels-Werke*. 44 Bde., Bd. 4. Berlin: Dietz Verlag, S. 459–493.
- Maßmann, Hans Ferdinand (1865): Die Turnplätze in der Hasenheide bei Berlin (1811, 1812, 1843). In: Georg Hirth (Hg.): *Das gesamte Turnwesen. Ein Lesebuch für deutsche Turner*. Leipzig: Ernst Keil, S. 279–292.
- Mason, Tony (1997): Großbritannien. In: Christiane Eisenberg (Hg.): *Fußball, soccer, calcio. Ein englischer Sport auf seinem Weg um die Welt*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 22–40.
- McClelland, John (1984): Leibesübungen in der Renaissance und die freien Künste. In: Arnd Krüger/John McClelland (Hg.): *Die Anfänge des modernen Sports in der Renaissance*. London: Arena Publications, S. 85–110.
- McIntosh, Peter C. (1984): Hieronymus Mercurialis ‚de Arte Gymnastica‘: classification and dogma in physical education in the sixteenth century. In: *British Journal of Sports History* (1984/1), S. 73–84.
- Meyer, Wolfgang (Hg.) (1913): *Die Briefe Friedrich Ludwig Jahns gesammelt und im Auftrag des Ausschusses der Deutschen Turnerschaft herausgegeben*. Leipzig: Verlag von Paul Eberhardt.
- Michelet, Jules (1846): *Das Volk*. Übersetzt von Peter Strahl. Nordhausen: Ernst Friedrich Furst Verlag.
- Miller, Stephen G. (2004): *Ancient Greek Athletics*. New Haven: Yale University Press.
- Mühlmann, Heiner (1970): Über den humanistischen Sinn einiger Kerngedanken der Kunsttheorie seit Alberti. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* (1970/2), S. 127–142.
- Müller, Felix (2016): *Menschen und Heroen: Ahnenkult in der Frühgeschichte Europas*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Müller, Stefan (1995): *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike*. Trier: Wissenschaftsverlag Trier.
- Muth, Susanne (2008): *Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: Walter de Gruyter.

- Nass, Gustav (1964): *Person, Persönlichkeit und juristische Person*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Nestle, Wilhelm (1975): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Neumann, Hannes (1968): *Die deutsche Turnbewegung in der Revolution 1848/49 und in der amerikanischen Revolution*. Schorndorf: Karl Hofmann Verlag.
- Neville, Jennifer (2004): *The Eloquent Body. Dance and Humanist Culture in the Fifteenth-Century Italy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Niedermann, Erwin (1980): Die Leibesübungen der Ritter und Bürger. In: Horst Ueberhorst (Hg.): *Geschichte der Leibesübungen. Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg*. 6 Bde., Bd. 3.1. Berlin/München/Frankfurt am Main, S. 70–96.
- Nietzsche, Friedrich (1954): Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. In: Karl Schlechta (Hg.): *Friedrich Nietzsche*. 2 Bde., Bd. 1. München: Hanser.
- (1980): Nachgelassene Fragmente. August – September 1885. In: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 Bde., Bd. 11. München: dtv.
  - (1983): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: *Friedrich Nietzsche Werke*. Herausgegeben und eingeleitet von Gerhard Stenzel. 4 Bde., Bd. 1. Salzburg: Caesar Verlag.
  - (1988): Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. In: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 Bde., Bd. 6. München: dtv.
- Nilsson, Martin P. (1992): *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- O'Meara, Domminic J. (2005): *Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Organisation for Economic Co-operation and Development (Hg.) (2015): *OECD Skills Outlook 2015. Youth, Skills and Employability*. Paris: OECD Publishing.
- Ortenburg, Georg (2002): Waffen der Landsknechte 1500–1650. In: Georg Ortenburg (Hg.): *Heereswesen der Neuzeit*. 10 Bde., Bd. 1. Augsburg: Bechtermünz Verlag.
- Osborne, Robin Grimsey (1996): *Greece in the Making, 1200–479 BC*. London: Routledge.
- Ovid (1996): *Metamorphosen*. Herausgegeben von Erich Rösch und bearbeitet von Niklas Holzberg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Otto, Rudolf (1920): *Das Heilige*. Breslau: Trewendt und Granier.
- Otto, Walter F. (1989): *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Pagden, Anthony (1987): *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peters, Ursula (1999): *Dynastengeschichte und Verwandtschaftsbilder. Die Adelsfamilie in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters*. Tübingen: Niemeyer.
- Petrarca, Francesco (2015): *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1983): *Über die Würde des Menschen*. Übersetzt von Dora Baker. Dornach: Verlag am Goetheanum.
- Pindar (1824): Achte Isthmische Siegeshymne. Dem Pankratiasten Kleandros aus Aegina. In: *Pindaros Siegeshymnen*. Metrisch übersetzt von Gottfried Fähe. 2 Bde., Bd. 2. Leipzig: Johann Friedrich Leich, S. 121–127.
- (1860): *Siegesgesänge*. Übersetzt von Johann Jakob Christian Donner. Leipzig/Heidelberg: Winter'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pfister, Manfred (2013): Zur Einführung: Helden-Figurationen der Renaissance. In: Achim Aurnhammer/Manfred Pfister (Hg.): *Heroen und Heroisierungen in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag, S. 13–26.
- Pfisterer-Haas, Susanne (2004): Helden beim Brettspiel. In: *Lockender Lorbeer. Sport und Spiel in der Antike. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung der Staatlichen Antikensammlung München*. München: Mediahaus Biering, S. 381–386.
- Platon (1993 a): Phaidon. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner.
- (1993 b): Gastmahl. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner.
- (1993 c): Der Staat. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 5. Hamburg: Felix Meiner.
- (1993 d): Timaios. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 6. Hamburg: Felix Meiner.
- (1993 e): Sophistes. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 6. Hamburg: Felix Meiner.
- (1993 f): Politikos. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 6. Hamburg: Felix Meiner.
- (1993 g): Gesetze. In: Otto Apelt (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde., Bd. 7. Hamburg: Felix Meiner.
- Poliakoff, Michael B. (2004): *Kampfsport in der Antike. Das Spiel um Leben und Tod*. Übersetzt von Hedda Schmidt. Düsseldorf: Patmos.
- Preller, Ludwig (1860): *Griechische Mythologie. Erster Band: Theogonie und Götter*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- (1861): *Griechische Mythologie. Zweiter Band: Die Heroen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Pseudo-Xenophon (1913): Athenaion politeia. In: Ernst Kalinka (Hg.): *Die pseudoxenophontische Athenaion. Einleitung, Übersetzung, Erklärung*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Renson, Roland (1980): Leibesübungen der Bürger und Bauern im Mittelalter. In: Horst Ueberhorst (Hg.): *Geschichte der Leibesübungen. Leibesübungen und Sport in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten*

- Weltkrieg. 6 Bde., Bd. 3.1.* Berlin/München/Frankfurt am Main, S. 97–144.
- Richartz, Alfred (1999): Turnvater Jahn und seine aufsässigen Söhne. In: *Sozial- und Zeitgeschichte des Sports (1999/13)*, S. 7–23.
- Ritter, Joachim (1974): *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rothhaar, Markus (2015): *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993): *Emil oder Über Erziehung*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- (1996): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Übersetzt von Eckhard Koch, Dietrich Leube, Melanie Walz und Hanns Zischler. Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler.
- Rudolph, Harriet (2011): Hercules saxonicus. Über die Attraktivität eines antiken Heros für die symbolische Absicherung einer fragilen Rangerhebung. In: *Archiv für Kunstgeschichte (2011/93)*, S. 57–94.
- Ryder, Timothy T. B. (1965): *Koine Eirene. General Peace and Local Independence in Ancient Greece*. London: Oxford University Press for the University of Hull.
- Safranski, Rüdiger (2007): *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.
- Salzmann, Christian Gotthilf (1786): *Reisen der Salzmannischen Zöglinge. 5 Bde., Bd. 2*. Leipzig: Crusius.
- Schaubs, Christine (2005): *Die Erziehungsanstalt in Schnepfenthal im Umfeld geheimer Sozietäten*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Scheer, Tanja S. (2001): Die Götter anrufen: Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike. In: Kai Brodersen (Hg.): *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*. Münster: Lit, S. 31–56.
- Schiller, Friedrich (1788): Die Götter Griechenlandes. In: *Der Teutsche Merkur. März 1788*, S. 250–260.
- (1795): *Die Horen. Eine Monatsschrift*. Herausgegeben von Schiller. Erstes Stück. 12 Bde., Bd. 1. Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung.
  - (1800): Die Götter Griechenlandes. In: *Gedichte von Friedrich Schiller. Erster Teil*. Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius, S. 281–287.
  - (1802): *Don Karlos, Infant von Spanien*. Leipzig: Göschen.
  - (1902): Deutsche Größe, ein unvollendetes Gedicht Schillers 1801. In: *Schriften der Goethe-Gesellschaft. Sonderausgabe*. Herausgegeben und erläutert von Bernhard Suphan. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft.
- Seager, Robin J. (1967): Alcibiades and the Charge of Aiming at Tyranny. In: *Historia (1967/16)*, S. 6–18.
- Sennett, Richard (1997): *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simon, Erika (1998): *Die Götter der Griechen*. München: Hirmer.



- Sinn, Ulrich (1996): *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*. München: C. H. Beck.
- Sloterdijk, Peter (2013): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, Adam (1976): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Herausgegeben von Edwin Cannan. 2 Bde. Chicago: The University of Chicago Press.
- Snell, Bruno (1975): *Die Entdeckung des Geistes – Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strong, Roy (1991): *Feste der Renaissance 1450–1650. Kunst als Instrument der Macht*. Übersetzt von Susanne Höbel und Maja Ueberle-Pfaff. Freiburg/Würzburg: Ploetz.
- Stuby, Anna (1992): *Liebe, Tod und Wasserfrau. Mythen des Weiblichen in der Literatur*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Stuve, Johann (2002): Über das Schulwesen. In: Hanno Schmitt (Hg.): *Johann Stuve*. Hohengehren: Schneider Verlag, S. 139–247.
- Tait, James (1917): The Declaration of Sports for Lancashire. In: *English Historical Review* (1917/32), S. 561–568.
- Tanner, Jakob (2009): Historische Anthropologie. In: Eike Bohlen/Christian Thies (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart: Metzler, S. 147–156.
- Tertullianus, Quintus Septimus Florens (1988): *De spectaculis. Über die Spiele*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl-Wilhelm Weeber. Stuttgart: Reclam.
- Trapp, Ernst Christian (1780): *Versuch einer Pädagogik*. Berlin: Friedrich Nicolai.
- Treitschke, Heinrich v (1906): *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Zweiter Teil: Bis zu den Karlsbader Beschlüssen*. 5 Bde., Bd. 2. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Vergil (2005): *Aeneis*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Fink. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Vespucci, Amerigo (1903): *Mundus Novus. Ein Bericht Amerigo Vespuccis an Lorenzo de Medici über seine Reise nach Brasilien in den Jahren 1501/02*. Straßburg: J. H. E. Heitz.
- Veyne, Paul (1994): *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1996): Was faszinierte die Griechen an den Olympischen Spielen? In: Gunter Gebauer (Hg.): *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 39–61.
- Vieth, Gerhard Ulrich Anton (1823): *Anfangsgründe der Naturlehre. Mit 6 Kupfertafeln. Fünfte verbesserte Auflage*. Leipzig: Barth.
- (1970): *Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen. System der Leibesübungen*. 3 Bde., Bd. 2. Frankfurt am Main: Limpert Verlag.
- Villaume, Peter (1786): *Gedächtnisrede auf Friedrich den Zweyten in der*



- Litterarischen Gesellschaft zu Halberstadt am 18ten September 1786.* Berlin/Libau: Lagarde und Friedrich.
- (1788): *Über die Erziehung zur Menschenliebe. Eine Preisschrift, welche in Padua das erste Acceßit erhalten.* Wien: o.V.
  - (1965): Ob und inwiefern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sei? In: Herwig Blankertz (Hg.): *Bildung und Brauchbarkeit. Texte von J. H. Campe und P. Villaume.* Braunschweig: Westermann, S. 69–142.
  - (1969): *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen, oder über die physische Erziehung insonderheit.* Frankfurt am Main: Limpert Verlag.
- Voigt, Georg (1859): *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus.* 2 Bde., Bd. 2. Berlin: G. Reimer.
- Voss, Johann Heinrich (1806): *Hesiods Werke und Orfeus der Argonaut.* Heidelberg: Mohr & Zimmer.
- Walvin, James (1994): *The People's Game. The history of football revisited.* Edinburgh/London: Mainstream Publishing.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.* Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Wehler, Hans-Ulrich (1987): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte.* 2 Bde., Bd. 1. München: C. H. Beck.
- (2006): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914.* 5 Bde., Bd. 3. München: C. H. Beck.
- Wendorff, Rudolf (1985): *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa.* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wieland, Christoph Martin (1840): *Vermischte Schriften.* In: *Sämtliche Werke.* 36 Bde., Bd. 33. Leipzig: Georg Joachim Göschen.
- Wiemers, Michael (2000): »Und wo bleibt meine Zeichnung?«. Zur Werkgenese im bildhauerischen Oeuvre des Michelangelo-Rivalen Baccio Bandinelli. In: Michael Rohmann/Andreas Thielemann (Hg.): *Michelangelo. Neue Beiträge.* Berlin: Deutscher Kunstverlag, S. 235–264.
- Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich v. (1872): *Zukunftsphilosophie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches Geburt der Tragödie.* Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- (1959 a): *Euripides Herakles. Einleitung in die griechische Tragödie.* 3 Bde., Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
  - (1959 b): *Euripides Herakles.* 3 Bde., Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Winckelmann, Johann Joachim (1991): *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.* Herausgegeben von Ludwig Uhlig. Stuttgart: Reclam.
- Winkler, Heinrich August (1979): *Wandlungen des deutschen Nationalismus.* In: *Merkur* (1979/33), S. 963–972.
- (2015): *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert.* München: C. H. Beck.

- Wundt, Wilhelm (1914): *Sinnliche und übersinnliche Welt*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.
- Xenophon (1864): *Memorablien oder Erinnerungen an Sokrates*. Übersetzt von Adolf Zeising. Stuttgart: Kraus & Hoffmann.
- Zeidler, Johannes (1942): *Die deutsche Turnsprache bis 1819*. Halle: Max Niemeyer.
- Zimmermann, Bernhard (2011): *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*. 3 Bde., Bd. 1. München: C. H. Beck.
- Zimmermann, Martin (2009): Extreme Formen physischer Gewalt in der antiken Überlieferung. In: Martin Zimmermann (Hg.): *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*. München: Herbert Utz Verlag, S. 155–192.

*Theorien und Modelle des Mythos*  
*bei Velbrück Wissenschaft*

---

Anush Yeghiazaryan

**Mythos und Identität**

Zur Bedeutung des Vardan-Mythos für das Selbstverständnis  
armenischer Gemeinschaften

320 Seiten · ISBN 978-3-95832-273-8 · EUR 39,90

Thomas Klatetzki und Günther Ortmann (Hg.)

**Organisation und Mythos**

276 Seiten · ISBN 978-3-95832-345-2 · EUR 39,90

Günter Peters

**Prometheus**

Modelle eines Mythos in der europäischen Literatur

580 Seiten · ISBN 978-3-95832-103-8 · EUR 49,90

Christine Magerski

**Imperiale Welten**

Literatur und politische Theorie am Beispiel Habsburg

128 Seiten · ISBN 978-3-93473-151-9 · EUR 29,90

Benjamin Dober

**Ethik des Trostes**

Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen

320 Seiten · ISBN 978-3-95832-194-6 · EUR 39,90

[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://www.velbrueck-wissenschaft.de)

*Sport und Körper*  
*bei Velbrück Wissenschaft*

---

Bero Rigauer  
**Das Spiel des Sports**  
Ein soziologischer Entwurf  
360 Seiten · ISBN 978-3-95832-134-2 · EUR 39,90

Tobias Werron  
**Der Weltsport und sein Publikum**  
Zur Autonomie und Entstehung des modernen Sports  
360 Seiten · ISBN 978-3-938808-77-1 · EUR 44,90

Sophie Merit Müller  
**Körperliche Un-Fertigkeiten**  
Ballett als unendliche Perfektion  
300 Seiten · ISBN 978-3-95832-089-5 · EUR 39,90

Thorsten Benkel  
**Das Fließende des Körpers**  
Ein kultursoziologischer Versuch  
128 Seiten · ISBN 978-3-95832-276-9 · EUR 34,90

Michael Schüßler  
**Die Sprachen des Leibes und die Leiblichkeit der Sprache**  
Aspekte der Kritischen Theorie des Körpers  
364 Seiten · ISBN 978-3-95832-272-1 · EUR 49,90

[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://www.velbrueck-wissenschaft.de)

