

Martin Spura

Das verweigerte Opfer des Prometheus

Der Ariadnefaden der abendländischen Geistesentwicklung



Königshausen & Neumann

Spura — Das verweigerte Opfer des Prometheus

Martin Spura

Das verweigerte Opfer des Prometheus

Der Ariadnefaden
der abendländischen Geistesentwicklung

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2009

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart, Franziska Agrawal

Umschlagabbildung: Labyrinth aus der Kathedrale von Chartres (privates Photo)

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-4145-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

FÜR MEINEN VATER

...durch Schmerz, Angst und Unwillen strahlt wie ein göttliches Licht
die ewige Liebe als das allein Bleibende...
(F.W.J. Schelling¹)

¹ Schelling, F.W.J., Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur, Felix Meiner, Leipzig (o.J.), S.27 / Vgl. auch: Hahn, Elke (Hrsg.), Schellings Pyrmonter Elegie, Der Briefwechsel mit Eliza Tapp 1849-1854, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2000, S.40

Inhalt

EIN WORT AN DEN LESER	11
ZUR EINFÜHRUNG.....	13
1. EIN DENKEN DES MYTHOS.....	20
2. GRIECHISCHE MYTHOLOGIE.....	30
2.1 HYPERION EIN HÖLDERLIN VORSPIEL.....	31
2.2 PROMETHEUS DAS FEUER ALS VER- UND ENTBERGENDES	33
2.3 DIE ORESTIE UND DAS GESCHLECHT DER TANTALIDEN DER WEG ZUR INTROVERSION DES OPFERS	45
2.4 DIONYSOS UND APOLLON HÜTER DES UNZERSTÖRBAREN LEBENS	86
2.5 PANDORA DIE HOFFENDE BEREITSCHAFT DES SICH-OFFEN-HALTENS	114
3. GERMANISCHE MYTHOLOGIE	119
3.1 BALDURS TOD DIE SUCHE NACH DEM GERMANISCHEN ELEUSIS	119
3.2 ODINS WEISHEITSTREBEN DER UNBEDACHTTE SCHATTEN DES INTELEKTS.....	127
3.3 SIGURD DER FAFNIRSTÖTER DAS GOLD ALS GABE DES HARTEN HERZENS	136
3.4 BEOWULF DER KAMPF MIT DEM SCHATTEN KAINS.....	151
4. DAS CHRISTLICHE MYSTERIUM	161
4.1 HIOB HOFFEN AUF EINE ZWEITE SCHÖPFUNG	161

4.2 DAS WESEN DES OPFERS.....	178
4.3 DAS OPUS MAGNUM DER ALCHEMIE UND SEINE SCHATTEN-SPIEGELUNG IM WERK DER WISSENSCHAFTEN.....	187
4.3.1 DIE CHYMISCHE HOCHZEIT DES CHRISTIAN ROSENCREUTZ	196
ERSTER TAG: SCHEIDUNG ZWISCHEN LICHT UND FINSTERNIS.....	197
ZWEITER TAG: DAS AUSEINANDERFALLEN DER GEGENSÄTZE.....	199
DRITTER TAG: GEBET UND EUCH WIRD GEGEBEN WERDEN.....	204
VIERTER TAG: DER DOPPELGÄNGER UND DAS MYSTERIUM DES NICHTS..	208
FÜNFTER TAG: DAS DASEIN ALS ORT DER WAHRHEIT.....	219
SECHSTER TAG: WERK UND SCHATTENWERK DER ZWEITEN SCHÖPFUNG	233
SIEBTER TAG: HEIMKEHR.....	258
4.4 DIE AURORA CONSURGENS DES THOMAS VON AQUIN DIE VERBORGENE FRAGE DER SCHOLASTIK.....	264
4.5 PARZIVALS WEG ZUM GRAL DIE VERSÖHNUNG VON KAIN UND ABEL	274
4.5.1 DAS WERK GAWANS DIE ASSIMILATION DER KLINGSOR-SCHÄTZE	300
5. WESEN UND SEELENKAMPF DES DEUTSCHEN GEISTES.....	311
5.1 MEISTER ECKHARTS SAPIENTIA-KOMMENTAR.....	313
5.2 VON DER BEKEHRUNG DES JOHANNES TAULER – ÜBER HEGEL UND NIETZSCHE – ZUR TRAGIK DES DEUTSCHEN GEISTES	316
5.3 DER MIßDEUTETE NATIONALSOZIALISMUS	334
5.3.1 HEIDEGGERS IRRTUM UND DIE FRAGE NACH DER SCHULDVERSTRICKUNG DER DEUTSCHEN	342
5.4 DENKWEGE NACH HITLER DIE DEUTSCHE VERNUNFT-PHILOSOPHIE.....	356
5.4.1 ADORNOS DENKVERSUCHE NACH AUSCHWITZ.....	360
5.4.2 JASPERS' CHIFFERN DER TRANSZENDENZ.....	369

6. DIE ZWEI OPFER-WEISEN: DAS VERWEIGERTE OPFER UND DIE LIEBE ZUM OPFER-WILLEN.....	381
6.1 SCHELLINGS PHILOSOPHIE ALS KEIM EINES LEBENSVOLLEN DENKENS	388
6.2 GOTTHARD GÜNTHERS MEHRWERTIGE LOGIK, SLOTERDIJKS ANTHROPOTECHNIK UND DER SCHEIN DER DIE WAHRHEIT VERSTELLENDEN ABBILDER DES ABBILDES	406
7. DAS OPFER-WERK DER GEGENSATZVEREINIGUNG	436
7.1 DIE GEGENSATZVEREINIGUNG IM ÄGYPTISCHEN MYTHOS	443
1. DER BRIEF DER NEITH	446
2. SETHS KAMPF GEGEN APOPHIS.....	450
ZWISCHENBETRACHTUNG ZUR NACHTFAHRT DER SONNE.....	452
3. WETTKAMPF ZWISCHEN HORUS UND SETH / HORUS RACHE AN ISIS.....	463
ZWISCHENBETRACHTUNG ZUR LIST DER ISIS	464
4. HORUS AUGEN-OPFER.....	469
5. SETH WIRD VON HORUS GESCHWÄNGERT	470
6. HORUS ÜBERLISTET SETH	476
7. DER BRIEF DES OSIRIS	476
8. ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNG DAS DENKEN – EINE LIEBESGABE.....	479
BIBLIOGRAPHIE.....	492

EIN WORT AN DEN LESER

Das vorliegende Buch will als Gesamtwerk begriffen werden, dessen mitunter gegensätzliche Teile sich zu einem einigen Organismus hin versammeln. Niemand erfährt seinen Herzschlag, der nicht die ineinander gefügten Einzelteile in ihrem innersten Wesensbezug zu überschauen vermag. Der schöpferische Prozeß des Schreibens enthüllt nach und nach das Wesentliche in immer klarerer Weise, ganz so, wie der Erkenntnisprozeß beim Menschen langsam heranreift. Jenes Reifen wird in all seinen Metamorphosen veranschaulicht. Als Same, als Stängel und Blatt, als Knospe, Blüte und Frucht, als wachsende und ebenso als welkende Pflanze, aus deren Same im Frühjahr neues Leben hervorsprießt. Das eigentliche Wesen der Pflanze wird sich nur dem enthüllen, der ihre Gestalt kennt, nicht nur einzelne Teile ihrer äußeren Erscheinungsform. Obgleich zeitlich getrennt, gehören alle Verwandlungsstufen doch zur *einen* Gestalt der Pflanze. Was sich den äußeren Sinnen immer nur nacheinander enthüllt, kann innerlich zu einer geistigen Einheit verschmelzen und so den Blick auf das Wesen freigeben. Was in den folgenden Kapiteln bedacht wird, soll ebenso als ein einiger Herzschlag empfunden werden, dessen sich rhythmisch wiederholenden Lebensbekundungen zwar in der Zeit als getrennte Schläge aufeinander folgen, die jedoch gerade durch den *bewegenden* Rhythmus in einer höheren Einheit Geborgenheit finden. Der Kern des Einigenden ließe sich zwar in wenigen Worten verdichten, dennoch bedarf es mehr der Worte, um überhaupt zum Kern vordringen zu können und seine Wirkungsweisen zu ergründen.

Es stoße sich daher niemand an den zahlreichen Wiederholungen. Die Keime werden ganz bewußt wieder-geholt. Sie alle sind daher unter dem Gesichtspunkt des Wachstums zu betrachten, als vom Kern ausstrahlende Wellen der Entfaltung, denen wir uns hingeben, um, von ihrem Strömen getragen, immer neue Wirkungsweisen der impulsierenden Kernkraft zu entdecken. Wir suchen die sich entfaltenden Wellen eines geistigen Tsunamis und zugleich seinen Impulsgeber, den alles bewegenden Erschütterer, die geistige Kernkraft. Die Wellenbewegungen, die ja ursprünglich noch in Eins zusammengedrängt waren, ähneln sich daher; sie sind letztlich eines Wesens, und doch enthüllen sie das in die Widersprüchlichkeit hinstrebende Einige immer in neuer, erweiterter Weise.

Es wäre ein Leichtes gewesen, nur die Frucht des wellenförmigen Wachstums zu schildern – und für den Leser gewiß auch angenehmer. Er müßte sich dann nicht für einen stets in Bewegung begriffenen *Prozeß* öffnen, sondern könnte einfach das an die Ufer geschwemmte Ergebnis intellektuell aufnehmen, ohne den lebensvoll bewegten Weg dorthin mitzugehen. Doch hängt die Frucht ohne Wurzel in der Luft und kann – dort schwebend – von uns nie ergriffen werden. Mit anderen Worten: Die an Land auftreffende Fließkraft zerstört, wenn sie unbegriffen bleibt. Sie kann sich nur dann schöpferisch entfalten, wenn wir nicht gegen den Prozeß ihres Strömens arbeiten, sondern mit und in ihm. Nur in dieser Weise wird die Wirkkraft des Kernes sicher an Land getragen, nur so hat sie, obwohl auf festem Boden stehend, noch Anteil an ihrer schöpferischen Urkraft. Indem sich der menschliche Wille mit dem Willen der Wellenbewegung verbindet, schafft er eine aufbauende Kraft, die, wenn sie auf Land trifft, die Erde zu gestalten vermag. In Analogie daran soll der schwierige Versuch unternommen wer-

den, ein Buch vorzulegen, das sich dem Leser nicht allein durch seinen Inhalt (d.h. durch die Land-Früchte) zuspricht, sondern ebenso seiner Form nach (d.h. durch die Wellen-Bewegung). Wer daher das *Wesentliche* des Inhalts begreifen will, muß die *ganze* Schrift auf sich wirken lassen; er muß den Weg der Wellen vom einigen Urkern, über die Erschütterung der Kernspaltung und dem damit verbundenen Kampf der Gegensätze, bis hin zur versöhnlichen Land-Gestaltung mitgehen. Die einzelnen Teile – aus dem Gesamtzusammenhang gerissen – können hingegen zu groben Mißverständnissen, Fehldeutungen und Verfälschungen führen.

Zudem ist zu beachten, daß auf die gewählten *äußeren* Begrifflichkeiten (d.h. auf ihre intellektuelle Gebrauchs-Form) nichts ankommt; einzig Gewicht haben die Tatsachen und Wirklichkeiten, die durch das Wort angerufen sind. Es verstehe daher niemand die mitunter philosophisch, psychologisch, christlich, hermetisch, mythologisch oder auch anthroposophisch anmutenden Termini als zwingende oder beschränkende Namen, sondern lediglich als einen, gewiß unvollkommenen, Versuch, die empfundenen (d.h. die im Fluß des Empfindens gefundenen) Wirklichkeiten, so gut es eben geht, behutsam in eine sprachliche Form zu fügen. Auch für die vielen angeführten Zitate gilt Ähnliches. Durch sie soll sich keine wissenschaftliche Gelehrsamkeit kundtun. Vielmehr soll ein lebensvolles Gespür für die Urtexte (sei es der Sagen und Mythen, oder der großen Denker und Philosophen) erweckt werden. Aus diesem erneuerten, vom Empfinden getragenen Bedenken der Überlieferung, kann sich das längst Bekannte in seiner oft noch unentdeckten Tiefendimension aufschließen. Was diesen bewegten Denk-Prozeß betrifft so kann ich nur, an C.G. Jung anknüpfend, betonen, daß er „*war mit Hilfe gewisser, weit genug gefaßter Kategorien einigermaßen geordnet und mit entsprechenden Analogien beschrieben oder wenigstens angedeutet werden*“ kann, „*aber sein innerstes Wesen ist die individuelle Einmaligkeit gelebten Lebens, das niemand von außen erfaßt, von dem aber der, den es angeht, erfaßt ist.*“¹ In diesem Sinne wird nichts darauf ankommen, die vorliegende Schrift in rein äußerlich-intellektueller Weise aufzufassen, hingegen alles, sie in lebensvoller Weise zu durchdringen.

Ulm, Ostern 2009

¹ Jung, C.G., Praxis der Psychotherapie, Die Psychologie der Übertragung, GW 16, Walter Verlag, Düsseldorf 1995, S.318

ZUR EINFÜHRUNG

*„Unwahrheit hat von einem höheren Gesichtspunkte
noch eine viel schlimmere Seite, als die Gewöhnliche.
Sie ist der Grund einer falschen Welt,
Grund einer unauflösbaren Kette von Verirrungen und Verwicklungen.
Unwahrheit ist die Quelle alles Bösen und Üblen.“¹*
(Novalis)

Mit diesem Buch wird versucht, einen neuen Zugang zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Geistes zu eröffnen. Als zentrale Punkte werden sich dabei die kulturstiftende Bedeutung des Opfers – und mit diesem untrennbar verbunden – eine neue, verwandelte Denkkraft, die ich als Liebes-Weisheit bezeichnen möchte, entbergen. Zunächst ist mit diesen beiden Begriffen freilich nur etwas sehr Vages und Mißverständliches umrissen, und es wird ein weiter Weg von Nöten sein, um zur Klarheit zu bringen, auf welche Wirklichkeiten die Worte *Opfer* und *Liebes-Weisheit* in Wahrheit deuten. Darum geht es denn auch: um geistige Wirklichkeiten, die in ihrer lebensvollen, wirkenden Kraft die Jahrtausende der abendländischen Geistesentwicklung impulsieren. Diese werden gesucht, um aufzuhellen, wieso es gerade im Abendland zu einem ethischen Verfall kommen konnte, der im grauenvollen Blutvergießen des Holocaust (Brandopfer) gipfelte. An dieser besonderen Verknüpfung ist mir vor allem als Deutschem gelegen, denn es erscheint mir, daß – trotz der unzähligen Veröffentlichungen zum Zweiten Weltkrieg und dem Nationalsozialismus – ein wesentlicher Aspekt in der Forschungsliteratur bisher immer unberücksichtigt geblieben ist: die Frage nach dem Wesen des Opfers, die nach 1945 in untrennbarem Zusammenhang mit der Frage nach dem Holocaust steht. Nur über diesen Weg läßt sich ausmachen, worin das eigentliche Wollen der gesamten nationalsozialistischen Strömung zu sehen ist; und erst wer in diese Tiefen vordringt, vermag zu ermessen, inwieweit die einstmals eingepprägten Tiefenstrukturen in unserer heutigen Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts tatsächlich überwunden sind.

Ausgehend von der Frage nach den Verstrickungen des deutschen Schicksals sollen auch diejenigen des Abendlandes beleuchtet werden. Gewiß wird dadurch manches einseitig gefärbt sein, es werden andere europäische Entwicklungslinien zu kurz kommen, erst recht diejenigen der außer-europäischen Kulturen², und doch handelt es sich in der vorliegenden Schrift keineswegs um ein Buch, das nur die Deutschen etwas angeht. Zwar soll in einem exemplarischen Ausschnitt, gerade anhand der deutschen Geisteswurzeln, etwas Bedeutungsvolles eröffnet werden; was jedoch eröffnet wird, verweist in vielerlei Hinsicht auch auf die Entwicklung und den Daseinskampf des individuellen Menschen, nur eben in der Hauptsache veranschaulicht am Beispiel der im Deutschtum zusammenfließenden Geisteswurzeln. Jener Annäherungsversuch ist kei-

¹ Novalis, Gesammelte Werke, Die Welt der Fragmente, Bertelsmann, Gütersloh (o.J.), S.382

² Mit einigen von diesen befaßt sich eine andere Studie des Autors: *Ein neuer Zugang zum Christentum* (in der vor allem die buddhistischen und hinduistischen Strömungen ausführlich zu Wort kommen).

neswegs gewählt, um den Extremitäten des nationalen Elements wieder neue Auferstehungskräfte zuströmen zu lassen, sondern einzig deshalb, da ein Maß gefunden werden mußte, welches das eigene Dasein vor dem Versinken im Bodenlosen bewahrt. Bei all den öffentlichen Reden über Globalisierung, Weltkulturen, Grenzauflösungen und Multi-Kulti-Verbrüderungen scheint es mir angebracht, vor seelisch-geistiger Inflation und deren mit sich bringenden Überflutungen des Persönlichen zu warnen. So sehr es auch in der immer komplexer werdenden Welt ein Ideal sein mag, die unterschiedlichsten Kulturströmungen in einem vielschichtigen Netzwerk zusammenzuweben (worum ja auch, das Denken betreffend, die neuere Philosophie bemüht ist)³, so kann sich diese Erweiterung doch niemals vollziehen, wenn nicht zuallererst *die* Kräfte gefunden werden, von denen die eigene Existenz in ihrem ganz bestimmten Raumgefüge gespeist wird. Ein Inder oder ein Chinese wird anfänglich anderes zu bedenken haben als ein Deutscher, um sich auch für die Orte zu öffnen, die von dem seinigen zunächst weit entfernt sind. Ein Frieden der Kulturen und Religionen kann ja nur dann gefunden werden, wenn zuallererst in Freiheit das Eigene gefunden wird. Dies scheint auf den ersten Blick eine Selbstverständlichkeit zu sein, etwas, was sich gewissermaßen von ganz alleine vollzieht, doch ist gerade die wahrheitsgemäße Entdeckung des Naheliegendsten zum Allerschwersten geworden. Wir wollen daher einen Weg beschreiten, der den Europäer wieder mit diesem verlorenen Eigenen konfrontiert und dadurch zugleich eine Möglichkeit eröffnen, über die engstirnigen Schranken des Nur-Eigenen hinauszugelangen. Dadurch kann sich nach und nach der Blick auf den freien, individuellen Menschen aufschließen. Das nationale Element, das in verhindernder Weise auf dem trennenden Kultur-Unterschied beharrt, kann so immer mehr überwunden werden. Wer die Nähe findet, d.h. für den Europäer die abendländische Kultur (vornehmlich das Griechentum und Christentum) der wird sich durch das In-Berührung-Treten mit dem Nahen als Mensch erfahren und dadurch nicht mehr auf seinem abwehrenden Rückzug ins Nationale beharren. Im Gegenteil – er wird so auch in seinem asiatischen und afrikanischen, in seinem muslimischen und buddhistischen Gegenüber die individuelle Einmaligkeit des persönlichen Menschen suchen und erkennen – und sich gerade durch diese fruchtbare Auseinandersetzung noch tiefer in seinem Wesen begreifen. Wer jedoch als Deutscher, oder auch als Europäer meint, diese multi-kulturelle Verbrüderung durch eine Verwässerung, oder gar durch die Abwendung von den Wurzeln der eigenen Kultur zu erreichen, der ist in einem verhängnisvollen Irrtum befangen. Nur die eigene Identität (sei es im Sinne der persönlichen Berufung, aber auch im Sinne der familiären und kulturellen Herkunft) kann die Grundlage bilden, auf der ein von gegenseitiger Achtung getragenes, freies menschliches Miteinander wachsen kann.

Die europäische Kultur ist heute vielerorts von einem eigenartigen Gegensatzpaar eingekesselt. Auf der einen Seite rückt im technisch-wirtschaftlichen Machtausch der Egoismus in seinen Auswüchsen grenzenloser Profitgier das menschliche Ich an vorderste Schöpferfront, andererseits macht sich eine besondere Vorliebe für die östlichen Ideale der Ego-Auflösung breit. Eine Renaissance erleben derzeit die allervielfältigsten

³ Vgl. z.B. die Rhizom-Metapher von Gilles Deleuze & Felix Guattari in ihrem Hauptwerk: Tausend Plateaus

spirituellen Strömungen des Ostens, die sich freilich mit vielen anderen, durchaus auch westlichen Angeboten des Esoterikmarktes zu einem kunterbunten Wellness-Programm für Leib und Seele vermischen. Gesucht wird eine Art esoterische Transzendierung des sich einseitig entwickelnden Intellekts. Kapitalismus, Wissenschaftsgläubigkeit und technischer Fortschritt, gepaart mit einem lauen Spiritualismus, scheint die moderne Gleichung für eine europäische Kultur zu sein, die in die Quellen ihrer griechisch-christlichen Wurzeln nicht mehr allzu tief hinab tauchen möchte. Lieber läßt sie sich an der Oberfläche dieser oder jener Modererscheinung treiben. Sie läßt sich von den Versprechen nach Macht, Fortschritt und Reichtum blenden oder auch von den süßen Verlockungen, die Erleuchtung und Seelenheil wie eine Ramschware anpreisen. Für diese kulturellen Fehlentwicklungen sind freilich weder die Wissenschaft als solche, noch etwa der ursprüngliche Yoga verantwortlich zu machen, sondern vielmehr die vielfach zu beobachtende Verwässerung des einen durch das andere. Eine Wissenschaft, deren Bestreben es ist, die Nicht-Existenz alles Irrationalen zu beweisen, kann ebensowenig eine versöhnliche Kraft zu Tage fördern, wie eine Esoterik, die meint, des klaren, wissenschaftlichen Forschens nicht zu bedürfen.

Jenes Bild des modernen Kulturgegensatzes weist uns zunächst auf die Zerreißprobe zwischen maßloser Selbstüberhöhung und ebenso maßloser Selbstvernichtung, zwischen Ich-Verherrlichung und Ich-Auslöschung. Die eine Seite bläht ihr Ego bis ins Unermeßliche auf, der anderen scheint nichts wichtiger als gerade das Ego zu überwinden. Nur vergessen beide Seiten meist, daß sie sich selbst gegenseitig Spiegel sind, in dessen Widerschein sich letztlich doch alles um die eigene Selbstherrlichkeit dreht, die mal zur einen Seite ausschlägt, um sich unverblümt in ihrer Rücksichtslosigkeit zu entlarven, mal zur anderen, um durch die Tarnung im edlen, selbstlosen Gewande Besänftigung zu erheischen. Doch trotz der verborgenen Einheit bildet sich für die äußere Kultur ein gravierender Gegensatz heraus: Entweder bedeutet das menschliche Ich alles, oder nichts, entweder geht alles im mechanischen, seelenlosen Maschinenlärm auf, oder aber im Geist, im Nirwana, in Gott. Diesbezüglich scheint vieles heute nach einer Entscheidung zu drängen. Was kann ein Gott in heutiger Weltlage noch bedeuten, was ein Mensch? Wird uns nicht durch den technischen Fortschritt immer plausibler vorgeführt, wie klein wir sind, wie klein aber auch Gott ist? Doch was ist dann noch groß und für unser Leben bestimmend? Das Sein oder das Nichts?

Es ist bezeichnend, daß gerade in diesen Zeiten eine Art atheistische Renaissance heraufzieht, welche bestrebt ist, Ethik und Humanismus vollständig vom Religiösen abzukoppeln, um allein in der Vernunft und der klaren Wissenschaftlichkeit Zuflucht zu suchen. So finden sich etwa in den Bestsellerlisten und Buchläden Publikationen von Richard Dawkins (Gottes-Wahn), Sam Harris (Das Ende des Glaubens), Christopher Hitchens (Der Herr ist kein Hirte) und Michael Schmidt-Salomon (Manifest des evolutionären Humanismus), die alle die Gefahren der Gottgläubigkeit schildern und zu dem Schluß gelangen, daß es das Beste sei, die Säkularisation noch entschiedener voranzutreiben, um letztlich – zum Wohle der Menschheit – die Überwindung alles Religiösen zu erreichen. Was zurückbleibt, ist die Frage, wie gerade in diesem Zusammenhang die immer größer werdende Sehnsucht nach Spiritualität, nach Yoga und Meditation zu verstehen ist? Was suchen die Menschen einerseits in dem rationalen Glauben an die

Wissenschaft, der im verfochtenen Atheismus seinen Höhepunkt erreicht, und was suchen sie andererseits in den stetig wachsenden Angeboten des Esoterikmarktes, die zu einem irrationalen Glauben an ein unbekanntes Jenseits führen?

Daß allein die Vernunft die menschliche Sehnsucht nach dem Übersinnlichen nicht zu befriedigen vermag, zeigt bereits der ungeheure Erfolg von phantastischen Geschichten wie *Harry Potter* und *Der Herr der Ringe*. Und auch die alten Mythen von Troja, den Nibelungen und Beowulf ziehen heute Millionen von Menschen ins Kino, an den Fernseher, oder ins Theater. Es scheint bei aller Wissenschaftsgläubigkeit ein tiefes Bedürfnis zu bestehen, sich mit der irrationalen, verborgenen Seite des Lebens zu befassen. Gleichwohl steht bei dieser meist oberflächlichen Auseinandersetzung mit dem Mythos sein Unterhaltungswert im Mittelpunkt. Doch verbirgt sich hinter dem Massenhype um Feen, Gnome, Ritter, Zauberer, Monster und Elfen nicht ein sehr viel tieferer Sinn, der nur leider durch das rauschhafte Kommerzspektakel verschleiert wird? Ist nicht gerade das klare Denken angerufen, sich mit spirituellen und mythischen Fragen vorbehaltlos zu befassen? Genügt es, wenn Vernunft und Rationalität ihren alleinigen Herrschaftsanspruch bekunden, oder muß sich nicht vielmehr eine dritte, mittige Kraft zugesellen, die es vermag sowohl die eine, als auch die andere Seite zu bedenken? Gibt es einen Weg, der Vernunft und Mythos, Rationalität und Spiritualität miteinander versöhnen kann? Müssen wir nicht zumindest den Versuch unternehmen und Ausschau halten nach einer Kraft, die nicht nach einer eindeutigen Antwort sucht, die nicht nach richtig oder falsch im herkömmlichen Sinne fragt? Ja, ist denn überhaupt zwischen Aufklärung und Romantik, zwischen klarem Verstand und rauschhaftem Fühlen zu entscheiden? Muß nicht vielmehr die Mitte gefunden werden, die dem Verstand ein Herz schenkt und das Rauschhafte zur Klarheit führt?

In dieses mitreißende Fahrwasser voller ungeklärter Fragen geraten wir, wenn wir dem sich äußerlich darbietenden Kultur Gegensatz von Intellektualität und Wissenschaftlichkeit auf der einen Seite und esoterisch-mythischer Sehnsucht auf der anderen Seite folgen. Folgen wir hingegen den Ursprüngen der abendländischen Kultur, dann wird nach und nach deutlich werden, daß gerade in der Mitte eine Kluft aufgerissen wurde, die bis heute weitestgehend unentdeckt blieb. In jener Mitte gebiert sich eine neue Welt. In ihr gebiert sich ein neues Denken. Beider Dasein wird verhindert, so es denn durch den alleinigen Gegensatz zwischen einer sich maßlos ausbreitenden Wissenschaft und einer in Nebulosität zerfließenden Esoterik überlagert wird. Doch wie können wir uns dieser Mitte nähern, ohne die gewaltigen Umschwünge im Kulturleben der Menschheit leichtfertig zu ignorieren? Gewiß ist zunächst, daß die technologischen Errungenschaften mit denen wir uns gegenwärtig konfrontiert sehen, nach einer neuen, verwandelten Weltansicht drängen, denn die bisherigen Denkversuche scheinen nicht hinzureichen, um dasjenige zu begreifen, „*was in diesem Weltalter geschieht*“⁴. Äußerlich betrachtet geschieht, wie der Philosoph Peter Sloterdijk zusammenfaßt, folgendes: „*Die Geburt wird planbar, der Tod wird in gewissen Spielräumen aufschiebbar, der Körper wird in einem bisher unvorstellbaren Ausmaß operabel, Sexualität und Fortpflanzung werden auseinandergelegt, die Gefühle werden phar-*

⁴ Heidegger, Martin, Holzwege, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1980, S.261

*makologisch moderiert, die psychischen Zustände von ästhetischen und chemischen Techniken geformt, das logische Denken, das Sprechen, das Übersetzen und viele andere mentale Operationen können als Rechnungen angeschrieben und von Computern wiederholt werden.*⁵ Doch wie ist jene Weltlage zu begreifen? Kann die Hinwendung zu einem lauen Spiritualismus jene umwälzenden Erschütterungen wahrhaft erfassen? Kann die rücksichtslose Verfechtung der Vernunft einen Rettungsanker bieten? Erhält nicht Nietzsches Wort vom Gottes-Tod durch die technologischen Entwicklungen eine völlig neue Tiefendimension? Hat nicht Heidegger bereits unmißverständlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Seinsfrage untrennbar verknüpft ist mit der Macht- und Technikfrage? Ist nicht gerade das Abendland eine Antwort schuldig auf die gefährvollen Wandlungen einer Wissenschaft, die seinem eigenen Schoß entsprungen ist? Müssen wir nicht an all diese Fragen anknüpfen, um uns auf den Weg des Erkennens zu begeben?

Ohne an dieser Stelle eine Antwort zu versuchen, soll zur Einführung die Frage klar aufleuchten, wie dasjenige, *was in diesem Weltalter geschieht*, zu denken sei. Schon wenn wir erkennen, daß sich in jener Frage ein ungeheurer, kaum bezwingbarer Abgrund vor uns auftut, ist viel erreicht. Zuerst ist die Einsicht notwendig, daß wir mittels der üblichen Denkwege kaum zu einer umfassenden Antwort gelangen können. Ja, wir gelangen durch sie nichtmals zu einer wirklichen Ausgestaltung der *Frage*. Wir müssen der empfundenen Ohnmacht zunächst standhalten, ohne ihr ausweichen zu wollen, d.h. ohne in vorgefertigten Denkschemata unsere Zuflucht zu suchen. Wir müssen – so weit wir es vermögen – eine Voraussetzungslosigkeit schaffen, eine Leere, die in der Hingabe den Raum frei gibt, die Frage in ihrer ganzen, den Abgrund auslotenden Tiefe zu stellen. Dabei verbinden wir als Ausgangspunkt zwei Fragen miteinander: Hören wir zunächst auf die Frage nach der deutschen Verstrickung, nach dem in weiten Teilen noch unbegriffenen Grauen des Holocaust und den Tiefenstrukturen des nationalsozialistischen Systems. Lauschen wir sodann auf die Frage nach den noch unbedachten Gefahren eines sich einseitig entwickelnden Intellekts, einer ihre Grenze mißachtenden Wissenschaft und einer maßüberschreitenden Technik.

Die erste Frage kann (was im Verlauf der Abhandlung immer deutlicher werden wird) nicht ohne die ihr nachfolgende geklärt werden. Die beiden Weltkriege, die an ihrem Endpunkt mit den Schreckensbildern der Massenvernichtung in den Konzentrationslagern, im ethischen Sinne einen Tiefpunkt, im gefahrenvollen Sinne einen Höhepunkt der Zivilisation erreicht haben, müssen das Tor bilden, das zum Begreifen der heutigen Weltlage führt. Wir wollen dazu die kulturellen Wurzeln des Abendlandes aufsuchen, die gefundenen geistigen Kräfte bündeln und auf das Wesentliche hin konzentrieren. Sobald das Schreckenstor – innerlich getränkt mit der Essenz der abendländischen Geisteswurzeln – durchschritten wird, können die zusammengedrängten Entwicklungsfäden wieder auseinanderströmen, sich schöpferisch entfalten und dadurch zugleich die bedrohenden Abgründe des ungeheuren Tores erhellen.

Erst die Eingliederung der Ereignisse in einen erweiterten Zusammenhang vermag eine Deutung zu geben, die Tieferes zu Tage befördern wird, als es eine oberflächliche

⁵ Sloterdijk, Peter und Heinrichs, Hans-Jürgen, *Die Sonne und der Tod*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, S.110

Betrachtungsweise je könnte. Ein Arzt kann gewiß die Leber alleine untersuchen, aber sie wird ihm nur wenig enthüllen, wenn er nicht ihren Platz im ganzen Gefüge des menschlichen Organismus berücksichtigt und nicht auch die Wirkungsweisen von Herz, Niere und Leber (etc.) mit einbezieht. Wieso sollte es also genügen, lediglich das auf den ersten Blick Naheliegendste zu betrachten, um Hitler oder auch die Moderne zu begreifen? Zwar hat sich bereits Hannah Arendt (*Banalität des Bösen*) in aller Entschiedenheit gegen derartige Großdeutungen ausgesprochen und bemängelt, daß die Deutschen die Tendenz haben, die Ursachen des Grauens „in den Ereignissen, die zur Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies geführt haben“ zu suchen, anstatt „in den Taten des Naziregimes und der Folgsamkeit der Bevölkerung“⁶. Doch woher kam die maschinenhafte Folgsamkeit, woher die machthungrige, jeglicher Menschlichkeit beraubte Handlungsbereitschaft, woher eine Gefühlstaubheit, die bis zur totalen Empfindungslosigkeit erkaltete, woher das banale Gewand des Bösen, oder gar das banale Wesen des Bösen in all seiner Bodenlosigkeit und woher schließlich ein monströses Verbrechen ohne jeglichen höheren Sinn? Die Gründe hierfür können nicht nur im Naziregime gesucht werden, sondern enthüllen sich erst, wenn wir, so einfältig es klingt, tatsächlich den Blick bis zu Adam und Eva hin erweitern. Zwar mag es, wie viele Philosophen annehmen, richtig sein, daß die Verbrechen der Nazis in keiner Weise einen metaphysischen Sinn bergen, aber zumindest hat es doch etwas zu bedeuten, daß sich ein derartiges Grauen im erschreckenden Deckmantel der Normalität ereignen konnte. Die Bedeutung dieses Grauens in seiner erschütternden Wirkung auf die menschlichen Seelenkräfte ist wahrlich nicht nur banal, sondern im Gegenteil, sie ist derart tiefgreifend, daß ihr Schrecken noch weitestgehend unbegriffen ist. Um ein Stück weit zu begreifen, was unbegreiflich scheint, wollen wir vorbereitend in eine Zeit blicken, in welcher der Ursprung der Menschheitsentwicklung wieder sichtbar werden kann. Heideggers Frage „*Wie steht es um das Sein? (...) besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln*.“⁷ Die bedeutendsten Dokumente, die von diesem anderen Anfang, der uns das Sein wieder aufzuschließen vermag, künden, finden sich in den Mythen und Sagen der Völker, sowie in einigen Teilen des religiösen Schrifttums. Daß auch in der vorliegenden Schrift nur ein sehr kleiner Teil jenes ursprünglichen Anfangs berücksichtigt werden kann, versteht sich von selbst. Es soll ausdrücklich betont werden, daß der vorliegende Deutungsversuch nicht mehr als eben ein Versuch ist, der gewiß durch vieles andere ergänzt werden sollte. Als Verfasser dieser Zeilen muß ich mich dennoch auf einen kleinen Ausschnitt beschränken.

In der Hauptsache wird es (um die Metapher des Lebensbaumes zu gebrauchen) darauf ankommen, den Grund für das Ausbleiben der Früchte – ganz im Sinne des hermetischen Kerngedankens: *wie oben, so unten* – zu suchen. Dem klassischen Bild vom Lebensbaum steht eine Annahme Sloterdijks entgegen, der „den Grund in Zukunft über dem Boden suchen“ möchte. Er will aufzeigen, „daß Kulturen insgesamt in der Luft hängen und nicht von ihren sogenannten Grundlagen her zu verstehen sind. Kulturen sind atmosphärische Systeme.“⁸ Doch das eigentliche In-der-Luft-Hängen der Kulturen kann auch erkannt wer-

⁶ zitiert nach: Safranski, Rüdiger, *Romantik, Eine deutsche Affäre*, Hanser, München 2007, S.376

⁷ Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1998, S.29

⁸ Sloterdijk, Peter und Heinrichs, Hans-Jürgen, *Die Sonne und der Tod*, S.245

den, als ein ursprüngliches Verwoben-Sein in der reinen Geistigkeit. Dieses Geistige ist es aber gerade, das auch die Kräfte des Bodens speist und zum Wachstum treibt. Insofern müssen Wurzel (Erdreich) und Geistigkeit (Luftreich) als untrennbar miteinander verwoben betrachtet werden. Ist das *atmosphärische System* gestört, so wird auch der Baum erkranken und die Wurzel ihrer Kraft beraubt. Graben wir daher tief, zu den irdischen Wurzeln, und blicken wir zugleich hoch, in den himmlischen Luftraum, so wird sich enthüllen, daß der Baum nur dann zu leben vermag, wenn er gespeist wird vom Kräftespiel zwischen Erde *und* Himmel. Der Grund, auf dem das menschliche Leben ruht, ist ein zweifacher. Alles Leben hat seinen Ursprung in der Kraft des Geistes. Zugleich aber ruht der Geist verzaubert in der Materie und harrt dort, im unterirdischen Reich des Hades, auf seine Befreiung.

Das verweigte Opfer des Prometheus weist auf jenes Bild vom Lebensbaum, der keine Früchte mehr trägt, weil wir als Menschen seine wahre Gestalt (als ein Erde und Himmel vereinendes Wesen) verkennen. Wir müssen ein Opfer bringen, sofern denn der Baum nicht zugrunde gehen soll. Schon bei dem Wort *Opfer* regt sich allerdings bitterer Widerstand, obgleich ein Verständnis für das *Wesen des Opfers* schon lange entschwunden ist. Nein! Ein Opfer soll gebracht werden? Das ist bei allem guten Willen nun wirklich zu viel verlangt – viel zu viel! – dann doch lieber ein zweiter Holocaust – lieber die anderen opfern, damit wir weiterhin in der Verweigerung verharren können, nur – um welchen Preis? Dieser scheint uns auch heute kaum bewußt zu sein, obgleich wir ihn alle täglich bitter bezahlen müssen. Doch dafür fehlt uns tragischerweise die Empfindung. So zahlen wir den Preis – unser sogenanntes Opfer – welches in Wahrheit einer Unterwerfung gleichkommt, die das eigentliche Opfer verdeckt.

In diesem Sinne kann der zentrale Punkt – gewissermaßen das Herzstück der Abhandlung – darin gesehen werden, das *Wesen des Opfers* zu bedenken. Vieles wird in Zukunft vom Bewußtsein über dieses Wesen abhängen. Ein schmaler steiniger Pfad, der in die Richtung des *Wesens des Opfers* sich bewegt, soll nun begangen werden.

1. EIN DENKEN DES MYTHOS

Der Nationalsozialismus ist eine geschichtliche Erscheinung innerhalb der großen Spanne der Menschheitsentwicklung. Alle Ereignisse, die sich um ihn herum gruppieren, stellen sich für den nachfolgenden Betrachter zuallererst als Geschichte dar. Erst hernach werden sie zur Sache der Psychologie, der Soziologie, der Ethnologie oder der anderen Wissenschaften. Wenn wir daher einen Punkt in der Geschichte der Menschheit und ihrer Kulturentwicklung begreifen wollen, dann wird nicht unerheblich sein, worin Geschichte ihren Anfang nimmt, d.h. in welchen großen *Prozeß* das eine erschütternde Ereignis eingegliedert ist. F.W.J. Schelling, dem die Frage nach Anfang und Bedeutung der Geschichte ein tiefes Anliegen war, bemerkt dazu: „...ohne Ausgang aus dem Paradies gäbe es keine Geschichte.“¹ Geschichte beginnt, so betrachtet, mit dem Fall der Menschheit; er wird gewissermaßen zu ihrer Vorbedingung, zu ihrem Ur-Anfang. Allerdings wissen wir über diesen Anfang, der die geschichtliche Entwicklung impulsiert und erst möglich macht so gut wie nichts. Die moderne Geschichtsforschung ignoriert dasjenige, was ihr Vorbedingung und Grundstein ist, nahezu vollständig. Sie beginnt ihre Untersuchungen meist erst mit äußeren Ereignissen, die sich geschichtlich datieren lassen. Der trojanische Krieg ist unter diesem Gesichtspunkt eines der ersten geschichtlichen Ereignisse und selbst über dieses ist außer durch Homer, die Tragödien-Dichter und einige Ausgrabungen nicht allzuviel bekannt. Nun fragt sich allerdings, was in der die menschliche Geschichte einleitenden Zeit geschehen ist? Was ist geschehen, vom Sündenfall an bis Troja? Muß nicht alle Geschichte ein Rätsel bleiben, solange ihre Ursprungsquelle unentdeckt bleibt?

Karl Jaspers spricht in diesem Zusammenhang von der *Achsenzeit*, vom Übergang des mythischen Zeitalters in eine nach-mythische Zeit, die vor allem dadurch gekennzeichnet ist, „daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird“². Jaspers unterscheidet gewissermaßen eine Achse, die das Vorher mit einem klaren Schnitt vom Nachher scheidet, und so die für ihn alles entscheidende Zäsur in der Menschheitsentwicklung bildet. Dabei betont Jaspers, daß die Achsenzeit, die er um etwa 500 v. Chr. ansiedelt, nicht den Ur-Beginn der Geschichte markiert, denn sie „reicht so weit zurück wie sprachlich dokumentierte Überlieferung“³. Die ältesten Dokumente gehen bekanntermaßen bis etwa 3000 v. Chr. zurück, so daß uns vor Homer noch gut 2000 Jahre Geschichte überliefert sind. Wenn wir dabei vor allem die Entwicklung des Abendlandes im Blick behalten, so finden wir zum einen die nachachsenzeitliche Welt, beginnend mit den griechischen Philosophen, Dichtern und Wissenschaftlern, zum anderen die vorachsenzeitliche Welt, wie sie uns z.B. im alten Ägypten entgegen tritt. Der Ägyptologe Jan Assmann macht darauf aufmerksam, wie gerade eine Beleuchtung der ägyptischen Kultur die vorachsenzeitliche Epoche aufhellen⁴ und so zugleich den Blick

¹ Schelling, F.W.J., Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, S.238 (33. Vorlesung)

² Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Fischer, Frankfurt 1957, S.15

³ Ibid., S.38

⁴ Vgl. Assmann, Jan, Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, C.H. Beck, München 2006

auf die Urgeschichte freigegeben kann⁵, wodurch auch eine Aufweichung von Jaspers' einseitiger Fixierung auf die Achsenzeit möglich wird. Diesem „*Akt kultureller Rückerinnerung*“⁶, der jenseits des Horizonts des „*kulturellen Gedächtnisses*“⁷ seine Forschungen beginnt, will auch die vorliegende Arbeit folgen. Assmann weist darauf hin, daß die Ägyptologie den Beginn der Geschichte erhellen kann. Inwiefern sie aber die Vorgeschichte und somit den wirklichen *Ursprung* aller Geschichte aufzuhellen vermag, bleibt als zu klärende Frage zurück. Die Vorachsenzeit ist nicht zwingend sogleich die vorgeschichtliche oder die ursprungsgeschichtliche Zeit, denn auch in ihr sind weitere Sprünge und Unterteilungen nicht auszuschließen. Gewiß ist der Einschnitt, den Jaspers um 500 v. Chr. ansetzt sehr tiefgreifend und eröffnet (auch wenn es manche Ausnahmen, wie z.B. den Pharaon Echnaton⁸ geben mag) einen gewaltigen Umschwung im menschlichen Bewußtsein, so daß wir, wenn auch keinesfalls eindeutig, so doch in groben Zügen, festhalten können: Die Vorachsenzeit gibt den Blick auf die unbewußte Menschheitsgeschichte frei⁹ und die Nachachsenzeit den auf die bewußte Menschheitsgeschichte.

Diese Annahme kann auch durch eine Betrachtung der griechischen Tragödiendichter gestützt werden. Während bei Aischylos (525-456 v. Chr.) der individuelle Gewissenskonflikt noch im Hintergrund bleibt und mehr allgemein-menschliche Züge trägt, so leuchtet bei Sophokles (495-ca.406 v. Chr.) und Euripides (480-406 v. Chr.) das *persönliche* Hinein-Verwoben-Sein in den Gang der Weltentwicklung erstmals auf.¹⁰ Sobald das *persönliche* Gewissen (nicht das Weltgewissen) seine Stimme erhebt, beginnt auch das Ich-Bewußtsein ein differenzierteres zu werden. Gerade daran kann der achsenzeitliche Umschwung sichtbar werden. Wie diese Bewußtseinsveränderungen im Detail verlaufen sind, ist dadurch freilich noch längst nicht geklärt. Immerhin könnte es auch in derjenigen Zeit, die als unbewußt gilt, eine überaus weise, der Wahrheit und Gerechtigkeit verpflichtete Weltordnung gegeben haben.¹¹ Der Bewußtseins-Fortschritt ist noch kein Garant für einen ethischen Fortschritt. Es ist daher verfrüht, davon zu sprechen, daß der Einschnitt einen eindeutigen Fortschritt markiert, denn fraglich bleibt, worin genau der Fortschritt zu erblicken ist. Daß es einen Sprung in der Entwicklung des Ich-Bewußtseins gegeben hat, steht außer Zweifel. Dennoch: müssen wir nicht – gerade wegen des Blutvergießens des Holocaust – fragen, wo und warum die ethische Entwicklung auf der Strecke geblieben ist und wie sie gerade mit dem erwähnten Sprung in Zusammenhang steht? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir zuallererst den Ursprung der Geschichte suchen.

⁵ Vgl. Assmann, Jan & Müller, Klaus E., *Der Ursprung der Geschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005

⁶ Assmann, Jan, *Ma'at*, S.10

⁷ *Ibid.*, S.12

⁸ Der Ägyptologe Erik Hornung bezeichnet Echnaton als den ersten modernen Menschen (Regierungszeit 1364-1347 v. Chr.)

Vgl. Hornung, Erik, *Echnaton*, Patmos, Düsseldorf & Zürich 1995, S.138

⁹ Jan Assmann führt aus, daß es auch in der Vorachsenzeit bewußtseinsgeschichtliche Durchbrüche gegeben haben könnte. (Vgl. *Ma'at*, S.44 & S.55)

¹⁰ Vgl. Kap. 2.3

¹¹ es wird hier auf die *Ma'at* Bezug genommen (Vgl. Kap. 7.1)

Die Mythologie ist nach Schelling „*die verborgene Quelle aus der sich die Geschichte ergießt*.“¹² Demgemäß ließe sich in den Mythen der Völker der große Ur-Beginn erblicken, aus dem heraus sich die Geschichte erst gebiert. Wir werden daher, um Geschichte zu begreifen, vor allem die Mythen der Völker zu betrachten haben. Im folgenden werden wir uns dabei jedoch auf die abendländischen beschränken müssen. Eine Sonderstellung nimmt die Mythologie der Ägypter ein, die erst im abschließenden Kapitel 7.1 aufgegriffen wird. Die Gründe hierfür sind mannigfaltig und werden an entsprechender Stelle ausführlich auseinandergesetzt. Doch kehren wir zunächst zu Schelling zurück, der nachzuweisen versucht, daß der Zusammenhang, in dem die mythologischen Vorstellungen „*mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen*“, nicht darauf beruht, daß sich in den mythologischen Göttern „*Naturphänomene oder Naturkräfte*“ widerspiegeln, sondern „*die Ähnlichkeit mit der Natur beruht darauf, daß dieselben Potenzen, die in der Natur wirkten, auch im Bewußtsein wirkten. Dieser Zusammenhang ist also selbst ein natürlicher, kein künstlicher. Durch diese Annahme eines von der Freiheit des Menschen ganz unabhängigen Prozesses, mittels dessen die Vorstellungen der Mythologie oder die Mythologie selbst entstanden seien, ist für die Geschichte der Menschheit ein völlig neues Faktum geworden, durch welches der bis jetzt leere Raum, bis zu dem keine Geschichte hinaufgeht, erfüllt ist*.“¹³ Der leere, dunkle Raum, der bestimmend ist für die Geschichte, wird erfüllt und erhellt durch die Mythologie. Wer also Geschichte begreifen will, kommt nicht umhin, sich mit dem Mythos zu befassen.

Jene Forderung mißachten die modernen Wissenschaften fast ausnahmslos. Zwar gibt es zahlreiche Mythen-theorien, wenngleich sich die wenigsten über die weitreichende Bedeutung des Mythos auch für die anderen Wissenschaften bewußt sind. Die Mythenforschung kann nie nur eine abgeschlossene, spezialisierte Einzelforschung bleiben, sondern sie muß sich selbst als einen Anfang begreifen, durch den sich der klare Blick auf die Geschichte gerade erst eröffnet. Es ist erneut Schelling, der die Aufmerksamkeit entschieden auf diesen Punkt lenkt: „*Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt. (...) Eine Philosophie der Geschichte, die der Geschichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloses seyn und verdient den Namen der Philosophie nicht. Was nun aber von der Geschichte im Ganzen gilt, muß ebenso von jeder besonderen geschichtlichen Forschung gelten*.“¹⁴ Dabei ist zu bemerken, daß Schellings Geschichts-Begriff ein sehr umfassender ist, denn letztlich sind für ihn auch Religion, die bürgerliche Gesellschaft, die Künste oder die Wissenschaften in die Geschichte eingegliedert, so daß die Anfänge aller genannten Teilgebiete „*auf jenen dunklen Raum (...) der nur noch von der Mythologie eingenommen ist*“ zurückzuführen sind. „*Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung seyn, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde*.“¹⁵ Ein Begreifen der Mythologie ist somit Voraussetzung für ein Forschen und Denken des gesamten Wissenschaftsbetriebes. Ohne den Mythos fehlt der Wissen-

¹² Schelling, F.W.J., Urfassung der Philosophie der Offenbarung, S.238 (33. Vorlesung)

¹³ Ibid., S.232 (33. Vorlesung)

¹⁴ Schelling, F.W.J., Philosophie der Mythologie, Erster Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957, S.232 & 237 (10. Vorlesung)

¹⁵ Ibid., S.238 (10. Vorlesung)

schaft das Begrenzende, der Anfang, und es ist nur folgerichtig, daß ein Forschen ohne Grenze und ohne Maß in der Hybris gipfelt. Gewiß, Schellings Philosophie ist auf viel Kritik und Unverstand gestoßen. Sie wurde von seinen Kritikern als mystisch, schwärmerisch, dämonisch und dunkel bezeichnet. Doch stellt sich die Frage, ob dieser täuschende Eindruck nicht naheliegend, ja unvermeidbar ist, wenn Schelling eben in *jenen dunklen Raum der nur noch von der Mythologie eingenommen ist*, vorstoßen wollte? Er wollte dort ja keineswegs verweilen und sich von der Dunkelheit überschatten lassen, sondern er wollte in das anfängliche Dunkel Licht bringen, auf daß es das ihm Nachfolgende, die menschliche Geschichte¹⁶ und die christliche Offenbarung¹⁷ in einem verwandelten, *bewußten* Licht erscheinen lasse. Wer sich mutvoll in dunkle Gebiete vorwagt, der wird von Außenstehenden nur allzuoft mit dem Dunklen identifiziert, so, als gäbe es keinen Unterschied zwischen dem Forschungsgegenstand und dem Forscher selbst. Zwar ist es durchaus möglich, daß sich der Forscher mit seinem Gegenstande identifiziert und von den unbewußten Inhalten überschwemmt wird; der gefahrenvolle Weg muß jedoch nicht zwangsläufig zur Inflation führen, sondern er vermag auch den Blick auf das Rettende freizugeben. Inwieweit dies Schelling gelungen ist, soll hier nicht zur Diskussion stehen. Wichtig ist jedoch, daß die zahlreichen Ansätze seines Denkens zu überaus fruchtbaren Erkenntnissen führen können, so sie denn in behutsamer Weise aufgenommen, vertieft und erweitert werden.

Ohne eine Kenntnis des ganzen historischen *Prozesses* kann kein Ereignis innerhalb desselben befriedigend geklärt werden kann. Dazu ist freilich nicht nötig, alle geschichtlichen Einzelereignisse zu kennen oder gar zu klären. Aber notwendig ist, den verborgenen roten Faden, der das Innere des geschichtlichen Prozesses ausmacht und letztlich seinen alles entscheidenden Antrieb bildet, mit einer lebensvollen Erkenntniskraft zu ergründen. Der Mythos bildet bei diesem Versuch den Ausgangspunkt. „*Nimmt man Geschichte im weitesten Sinn, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also nothwendige und unumgängliche Theil einer Philosophie der Geschichte. Es hilft nichts zu sagen, die Mythen enthalten keine Geschichte; als einst wirklich gewesene und entstandene sind sie selbst der Inhalt der ältesten Geschichte.*“¹⁸ Nicht „*enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Proceß, durch den sie entsteht – dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte.*“¹⁹ Der ganze mythologische Prozeß also bildet den Inhalt der ältesten Geschichte ab. Demnach wird es nicht darauf ankommen, einzelne Inhalte des Mythos als geschichtliche Tatsachen zu verstehen, sondern darauf, den Kern des ganzen Mythos aus der Verborgenheit zu heben. Welches ist der rote Faden des mythologischen Prozesses? Würde es gelingen, ihn zu finden, dann wäre der Ursprung der Geschichte geklärt, oder zumindest aufgeheilt. Jener Anfang ist der entscheidende Punkt, um den Faden zu spannen. Um ihm aber eine wahrhafte Spannkraft zu verleihen, muß neben dem Anfang auch das Ende (im Sinne des Zielpunktes) aufleuchten. Alpha und Omega des geschichtlichen Prozesses sollen im folgenden beleuchtet werden. Deshalb beginnen wir mit dem Mythos (Anfang), der in die entfaltete

¹⁶ Vgl. Schelling, Die Weltalter

¹⁷ Vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung

¹⁸ Schelling, F.W.J., Philosophie der Mythologie, Erster Band, S.237 (10. Vorlesung)

¹⁹ Ibid., S.233 (10. Vorlesung)

Offenbarung (Ende) mündet und suchen erst dann, auf dem mit Spannkraft durchwirkten Faden, das Geschichtliche zu begreifen.

Gerhart Hauptmann schreibt inmitten der Kriegswirren an seiner Atriden-Tetralogie und läßt dort die alten blutigen Kämpfe der Antike wieder anklingen. Erweckt der Dichter sie zum Leben, da er in ihnen eine Verwandtschaft zum tosenden Waffengeklirr des Krieges erblickt? Sieht er in der Antike den Ursprung des Unheils, oder sucht er nach Möglichkeiten des Verstehens, ja, sucht er wohlmöglich nach Lösungen, dem ewigen Kreislauf des wiederkehrenden Dramas zu entkommen? Was auch immer Hauptmann bewußt oder unbewußt suchte – fest steht, daß sich durch sein dichterisches Werk der Gedanke eröffnen kann, daß zwischen dem Nationalsozialismus und der Orestie ein Zusammenhang besteht, dessen Bindeglied das Opfer bildet:

Elektra

*„Nur eines wisse, Pylades: sie (Iphigenie) hat
Mich klein gemacht! uns alle winzig klein!*

Pylades

Wie das?

Elektra

Nur dieses Wort noch: durch ein Opfer!²⁰

Hauptmann läßt Elektra auf die Bedeutung des Opfers verweisen – und doch hüllt der Dichter zum Schluß alles in ein großes, undurchdringliches Geheimnis. *Iphigenie in Delphi* ist als viertes, die Tetralogie abschließendes Drama, das der Versöhnung und Entsühnung all der blutigen Verbrechen im Stamme der Atriden (Tantaliden). Die geheimnisvolle und Erd-entrückte Iphigenie stürzt sich am Ende vom Felsen in den Tod. Das von den Göttern gewollte Opfer wird von ihr dargebracht. Sie trägt die Leiden der Atriden und erlangt dadurch Erlösung und Befriedung – in der Hauptsache nicht für sich, sondern vor allem für ihre gesamte Ahnenreihe. Pyrkon, der Oberpriester des Tempels zu Delphi verkündet:

*„Wer die Priesterin der Taurischen Selene wirklich war,
bleibt heiliges Geheimnis unseres Tempels.
Einst, wenn die höchsten Weihen dieses Orts
Von euch durch unablässig treuen Dienst
errungen sind, eröffnet sich's auch euch.
Doch wer zum Opfer einmal ausersehen
Von einer Gotttheit – ob es auch so scheint,
er habe ihrem Spruche sich entwunden -:
die Moiren halten immer ihn im Blick*

²⁰ Hauptmann, Gerhart, Die Atriden-Tetralogie, (4. Teil: Iphigenie in Delphi), Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956, S.238f.

*und bringen, wo er dann auch sich versteckt,
 an den gemiednen Altar ihn zurück.
 Der Spruch von Delphi, der allmächtige,
 bestimmte dieser Priesterin dereinst
 den Opfertod! (...)
 Und so verharrt in Gottergebenheit
 Und Gottesfurcht, o Jünglinge, auch ihr!²¹*

Hauptmann sucht die erlösende Tat im Opfer. Ihm genügt nicht Agamemnons Opferung der Tochter in Aulis, ihm genügt auch nicht Iphigeniens Opferdienst in Tauris, sondern er knüpft den Faden weiter bis nach Delphi zum selbstgewollten Todes-Opfer Iphigeniens. Vermag jenes Opfer eine Antwort auf den Holocaust zu geben? Falls ja, so müsste zuallererst geklärt werden, welchen Weg es vom delphischen Tempel bis heute genommen hat. Es müsste zudem Aufschluß darüber erlangt werden, *wer die Priesterin der Taurischen Selene wirklich war*, d.h. wie das Opfer seinem Wesen nach beschaffen ist und welche innere Seelenhaltung der Mensch einnehmen muß, um sich für das Opfer offenzuhalten. All jene Fragen beantwortet Hauptmann keineswegs, aber er begibt sich anfänglich auf einen Weg, dessen undurchdringliche Pfade wir lichten wollen. Bei diesem Versuch des Lichtens wird auch die Frage wichtig sein, ob das Hauptmannsche Todes-Opfer selbst schon das erlösende Opfer ist, oder ob es nur Wege zu ihm aufzeigt. Kann nicht auch Goethes Iphigenie ein Opfer bringen, ohne daß sie sich wie zwangsläufig in den Tod stürzen muß? Bei Goethe siegen Einsicht und Herzenskraft über das Opfer, bei Hauptmann ist das Opfer selbst die erlösende Liebestat. Sind nicht alle Opfer im Kern überflüssig, wie Adorno bemerkt²², oder verwechselt die moderne Mythenforschung das Opfer mit dem Akt der Unterwerfung?

Wie auch immer es sich in Wahrheit verhalten mag, fest steht zunächst, daß auf dem geschilderten Weg der Bogen von der Herrschaft Hitlers zur griechischen Mythologie gezogen werden kann. Daher soll als Ausgangspunkt der vertiefende Blick auf den Mythos gelenkt werden. In den ursprünglichen Bildern des Mythos läßt sich der Beginn dessen aufsuchen, was später in seiner Verzerrung im Holocaust gipfelte.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, im Detail auf alle bestehenden Mythen-theorien einzugehen und eine Abgrenzung in bezug auf ein *Denken des Mythos* darzustellen. Hier soll lediglich hervorgehoben werden, daß die in vorliegender Schrift versuchte Mythen-Deutung die bisherige Forschung nicht außer Acht läßt, obgleich dennoch *neue* Wege beschritten wurden. Dies deshalb, da – wie der Mythenforscher Kurt Hübner betont – die Wahrheitsfrage des Mythos durch alle bisherige Forschung weitestgehend unbeantwortet blieb. Keine der bestehenden Deutungsansätze habe „*bisher befriedigend geklärt*“, daß die Wahrheit des Mythos „*wirklich gegeben ist*.“²³ Deshalb versucht Hübner eine umfassendere Antwort und knüpft (was seine Methode betrifft) bei Cassirer und Lévi-Strauss an, aber auch bei all jenen, die sich darüber hinaus um die Rehabilitierung

²¹ Ibid., S.242

²² Vgl. Adorno / Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Reclam, Leipzig 1989, S.71

²³ Hübner, Kurt, Die Wahrheit des Mythos, C.H. Beck Verlag, München 1985, S.90

des Mythos bemüht haben, wie z.B. Kerényi, Vernant und Eliade.²⁴ Hübner gelangt zu dem Ergebnis, daß „wissenschaftliche und mythische Erfahrung die gleiche Struktur“ haben und „dasselbe Erklärungsmodell verwenden.“²⁵ Die Unterschiede beider „liegen (...) ausschließlich im Inhaltlichen.“ Hübner versucht nachzuweisen, daß der Mythos „ein Denk- und Erfahrungssystem darstellt“²⁶ und keineswegs irrational ist. Er wendet sich damit entschieden gegen die Auffassung von Adorno/Horkheimer, die im Mythos nichts anderes als den Ausdruck der Angst der Menschen erblicken²⁷ und ihn als irrationales Truggebilde auffassen: „Der Mythos selber ward offenbar als Trug“²⁸. Adorno versteht das Scheitern der Aufklärung letztlich darin, daß sie unbewußt in Mythologie zurückschlägt. Insofern ist bei ihm der Mythos eindeutig negativ besetzt, wobei er ihn zugleich als eine menschliche Wesensverfassung erkennt, die niemals gänzlich zu überwinden sei.²⁹ Die Bedeutung des Mythos wird daher von Adorno keineswegs bestritten, ebensowenig z.B. vom Kulturanthropologen René Girard, der ebenfalls versucht, durch den Mythos und das Opfer die Verstrickungen der Moderne besser zu verstehen.³⁰ Nur leider erblicken beide das einseitig Negative in Mythos und Opfer. Sie führen die Kämpfe und Katastrophen der Gegenwart letztlich auf einen regressiven mythischen Kern zurück, aus dem das menschliche Gewaltpotential, seine rauschhafte Irrationalität (sowie viele andere psychische Komplexe) entspringen. In diesem Sinne erweist sich Hübners Ansatz als wertvoll, da er ein Gegengewicht zur gefährlichen Einseitigkeit der genannten Denker bildet und Möglichkeiten erschließt, das Positive des Mythos zu eröffnen. Dennoch stellt uns die nahtlose Anknüpfung an Hübner vor gewisse Schwierigkeiten, denn er ist der Meinung, daß „die Frage des Mythos nur erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch“ zu lösen sei, „weil sie im Grunde die Frage nach seiner Wahrheit ist.“³¹ Es ist gewiß richtig, daß es letztlich um die Frage nach der Wahrheit des Mythos geht. Doch wird zu bedenken sein, ob die Wahrheitsfrage überhaupt *erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch* zu lösen ist. Liegen die Möglichkeiten, die Wahrheit des Mythos zu ergründen und den ihn durchziehenden roten Faden zu finden nicht vielmehr in einem *Denken des Mythos*? Liegt die Antwort nicht in den Bildern und Gestalten des Mythos selbst? Offenbaren sie die in ihnen verborgen schlummernde Wahrheit tatsächlich durch bestimmte Theorien und Methoden, wie Hübner annimmt? Oder ist nicht vielmehr das reine, klare *Denken* selbst aufgerufen, die Bild- und Gestalthaftigkeit des Mythos *denkend* zu durchdringen, um so die Idee, die bei den Griechen als Bild empfangen wurde, in eine *lebendige* Idee zu verwandeln, die sich im erlebenden Schauen in ihrer *Wirklichkeit* offenbart? Ist nicht eben dies die Aufgabe, zu der Mythenforschung, aber auch Philosophie- und Geschichtsforschung vordringen müssen, sofern sie nicht in einer leeren Begrifflichkeit veröden wollen? Ein Denker, der

²⁴ Vgl. Texte zur modernen Mythenforschung: Kurt Hübner, Die nicht endende Geschichte des Mythischen, Reclam, Stuttgart 2003, S.261

²⁵ Hübner, Kurt, Die Wahrheit des Mythos, S.287

²⁶ Texte zur modernen Mythenforschung, S.258

²⁷ Vgl. Texte zur modernen Mythenforschung, S.251

²⁸ Adorno, Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt 1970, S.95

²⁹ Vgl. Texte zur modernen Mythenforschung, S.261

³⁰ Vgl. Girard, René, Das Heilige und die Gewalt, Fischer, Frankfurt 1992

³¹ Texte zur modernen Mythenforschung, S.251

diese Forderung als einer der ersten klar artikuliert hat, ist erneut Schelling. „*Was vom Standpunkt der Kunst stets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich Principien, allgemeine und ewige Begriffe – nicht bloß bedeuten, sondern sind, davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen.*“³² In Schellings Werk ist antizipiert, wohin ein *Denken des Mythos* führen will.³³

Ein *Denken des Mythos*, oder auch die Intuition, die Henri Bergson „*die direkte Schau des Geistes durch den Geist*“³⁴ nennt, will sich mit dem Intellekt versöhnen und zugleich im *Denken* über ihn hinausführen. Das unmittelbare und zugleich voraussetzungslose Befragen der mythischen Bilder will den Intellekt jedoch keinesfalls an den Rand drängen, sondern ihn gerade erst mit einem warmen Lebenshauch durchströmen. Verweilen wir, um über diesen Gegenstand mehr Klarheit zu erlangen, einen Augenblick bei der Voraussetzungslosigkeit. Viele Dinge waren mir ja bereits bewußt, als ich die Ausgangsfragen stellte. Dieses Bewußtsein stand mir folglich zur Verfügung, um mich einer Antwort zu nähern. Inwiefern kann, so betrachtet, noch von einem unmittelbaren, voraussetzungslosen Fragen gesprochen werden? Nähern wir uns der Antwort durch ein bildhaftes Beispiel: Wenn ich aus einem rohen Stück Ton etwas *erschaffen* möchte, dann spielt es dabei keine Rolle, wie viele Bücher ich bereits im Vorfeld über das Töpfern gelesen habe. Entscheidend ist nur (in bezug auf unser Anliegen): Habe ich, bevor ich mit dem Werk beginne, eine Idee davon, was ich töpfern will, oder nicht? Lege ich von Beginn an bewußt etwas in den Stoff hinein, oder lasse ich mich allein von der *Frage* leiten: Was kann mir das Stück Ton entbergen, wenn ich mich im künstlerischen Prozeß ihm ganz *hingebe* ohne dabei das Bewußtsein zu verlieren? Dieser Unterschied ist der Schlüssel, um begreifen zu können, was ein *Denken des Mythos* ist. In allen Bereichen des menschlichen Schaffens gilt es, die Aufmerksamkeit auf diesen Unterschied zu lenken.

Wenn ich folglich (wie etwa im vorliegenden Fall) eine geschichtlich-philosophische Frage stelle, wenn ich die Bilder der Mythen befrage, dann kann ich den Stoff der Frage, ausgehend von einer bestimmten Idee, durchpflügen und bebauen, oder ich kann die rohe *Frage* nehmen und mich im künstlerischen Prozeß des Denkens und Schreibens ihr ganz hingeben, wohlgemerkt erneut ohne das Bewußtsein dabei einzubüßen. Beginne ich auf diesem Weg mit der behutsamen Gestaltung der Antwort, dann wird das Ergebnis ein völlig anderes sein, als wenn ich durch meinen Willen etwas völlig Subjektives hineinzukonstruieren beabsichtige. Auch die Hingabe an den künstlerischen Prozeß des Denkens bedarf des *Willens*, denn er soll ganz in der Hingabe aufgehen, er soll sich öffnen für den Gedanken, der sich in mir denkt. Nicht ich denke ihn, sondern er denkt sich durch mich. Heidegger spricht von einem Warten, „*bis das zu-Denkende sich uns zuspricht.*“³⁵ Doch eben dann denkt das Denken sich zu mir hin und spricht sich in mir aus, wodurch ich erst zum *Erlebnis* des Gedankens als einer Wirklichkeit vordringe. Erst jenes in mir sich aussprechende Denken bedenke ich hernach mit dem klaren Verstand. Der im fragenden Schweigen *empfangene* Gedanke gestaltet das

³² Schelling, F.W.J., Philosophie der Mythologie, Erster Band, S.242 (10. Vorlesung)

³³ Vgl. Kap. 6.1

³⁴ Bergson, Henri, Denken und schöpferisches Werden, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1948, S.44

³⁵ Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze, Was heißt Denken?, Klett-Cotta, Stuttgart 1954, S.133

Stück Ton durch meinen bewußten Willen, der sich ganz dem Empfangenen hingibt. Hernach bedenke ich die Veränderungen im Ton, seine Struktur, seine durch den Gestaltungsprozeß bedingte Erscheinungsform, seine Bedeutung. Das erste, empfangende und somit zugleich voraussetzungslose Denken, ist ein *Denken des Mythos* (oder auch ein dem Schauen oder der Intuition verwandtes). Das zweite Denken, das bewußt an die Überlieferung anknüpft, ist ein veredeltes Verstandes-Denken, ein mit dem Lebenshauch durchströmter Intellekt, der zum Diener der neuen Denkkraft wird. Wie in einem Spiegel begegnet uns in diesem das einstmals Empfangene. Der Intellekt muß sich daher in ein Spiegel-Denken wandeln. Wie der Mond das Sonnenlicht reflektiert, so tritt dem veredelten Verstande kein willkürliches Gedankenlicht entgegen, sondern er spiegelt gerade das Licht wieder, welches im hingebenden Denken unmittelbar empfangen wurde. Bedenken wir in diesem zweifachen Sinne die erwähnten Ausgangsfragen, dann werden sich tatsächlich anfängliche (keineswegs aber abschließende) Antworten eröffnen können, durch die sich das Wesen der Dinge aufzuschließen beginnt. Nur wer von beiden Seiten aus bedenkt, verliert nicht den Boden unter den Füßen und findet die offene Mitte, in der sich eine neue Schöpfung gebiert.

Doch selbst die Frage will nicht intellektuell gefragt sein. Sie will sich uns, wie die sich zusprechende Antwort, ebenfalls erst zusprechen. Insofern geht dem Fragen ein Hören voraus. Das *zu-Fragende* spricht sich uns zu, wenn wir die Frage vernehmen. Wir stellen sie dann nicht zusammen (im Sinn des Herstellens), sondern sie stellt sich uns vor, als das Denkwürdige. So wird uns im Denken die Frage fragwürdig. Die Frage nach dem Holocaust (und mit dieser untrennbar verknüpft) die Frage nach dem Wesen des Opfers, ist keine beliebige Frage, die aus bloßer intellektueller Neugierde oder aus rein wissenschaftlichem Forscherdrang heraus gestellt wird. Es ist vielmehr eine Frage, die sich uns nähert, als ein noch unbekannter Freund, dessen Sehnen dahin geht, daß wir seinen Zuspruch hören und ihn in dieser vernehmenden Annahme entdecken. Das Denken spricht sich uns insofern zuallererst durch ein Hören zu, das sich in ein Fragen entfaltet.³⁶ Die Frage wiederum ermöglicht, daß das *zu-Denkende* (jetzt im Sinne der Antwort) sich uns ebenfalls zusprechen kann. Der Zuspruch der Antwort kann jedoch nur dann erfolgen, wenn bereits die Frage als Zuspruch erfolgt ist. Die sich uns zusprechende Frage schafft das Gefäß für die Antwort. Daß wir also überhaupt das Stück Ton nehmen, um es, ganz gleich wie, zu bedenken, ist bereits entscheidend. Es kommt nicht auf den intellektuellen Einfall an, der uns den Ton befragen läßt, sondern es kommt zuallererst darauf an, daß der Ton von uns befragt werden will. Wir nehmen das verborgene Wort des Dings auf, um uns ihm fragend zu nähern und es dadurch zu entschleiern. Erst auf diesem Weg kann uns das Wesen (ganz gleich welches Dings) eröffnet werden.

Wenn an dieser Stelle zur Einführung keine ausführlichere Charakterisierung eines *Denken des Mythos* gegeben wird, dann liegt dies an der einfachen Tatsache, daß sich das Denken gerade durch die Bilder des Mythos selbst in seiner Wirklichkeit zu entdecken vermag. Die Trockenheit des heutigen intellektuellen Denkens kann gerade durch die

³⁶ Vgl. Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Das Wesen der Sprache, Klett-Cotta, Stuttgart 1959, S.180 / *Zur Frage* vgl. Kap. 4.3.1 (7. Tag), Kap. 4.4, Kap. 4.5

Bildhaftigkeit des Mythos befruchtet werden und von dort fortschreiten zur vollen Lebensfülle des Gedankens. Doch wollen wir nicht vorgeifen, sondern am Mythos das Denken schulen und es aus seiner gegenwärtigen Starre in die Beweglichkeit führen, damit wir danach eine umfassendere Antwort versuchen können, was *Denken* heißt, aber auch darauf, inwiefern der Mythos eine Wahrheit zu offenbaren vermag.

2. GRIECHISCHE MYTHOLOGIE

Die abendländische Kultur ist untrennbar verknüpft mit dem alten Griechentum. Dafür Beweise anzubringen ist müßig, denn zu offensichtlich leuchten die Zusammenhänge. Alle Philosophie der Neuzeit ist undenkbar ohne die griechischen Vordenker Heraklit, Sokrates, Platon und Aristoteles. Alle Dichtung wurzelt noch immer bei Homer, Hesiod, Pindar, Aischylos, Sophokles und Euripides. Selbst die heutige Naturwissenschaft verdankt ihr Entstehen nicht zuletzt den Erkenntnissen des Pythagoras, Euklid, Archimedes und Thales. Es kann demnach kein Zweifel bestehen, daß die Ausbreitung der griechischen Kultur nicht an den geographischen Grenzen des Staates Griechenland halt gemacht, sondern sich über ganz Europa, ja, über den ganzen Erdball hin ausgebreitet hat. Die Frage, inwieweit das Griechentum heute seinem Wesen nach begriffen wird, ist dadurch allerdings noch längst nicht beantwortet. Wir sehen Impulse aus der antiken Kultur in die neuzeitliche fließen – was aus ihnen im Verlauf der Geschichte wird, ob sie sich schöpferisch entfalten oder gar zu einer inhaltlosen Hülle verkümmern, bleibt als zu klärende Frage zurück.

An diesen Vorüberlegungen kann auf völlig anderem Weg, als über die bereits in Zusammenhang mit Gerhart Hauptmann erwähnte Opfer-Frage deutlich werden, daß zumindest ein Keim zum Verständnis der Ereignisse von 1933-1945 in der griechischen Kultur zu suchen ist. Ja, ich möchte so weit gehen und behaupten, daß die beiden Weltkriege bis hin zu den gegenwärtigen Weltzuständen gar nicht verstanden werden können, solange das europäische Geistesleben nicht bis zu seinen Wurzeln im antiken Griechenland zurückverfolgt wird. Hier, beim griechischen Mythos, beginnt die vorliegende Untersuchung. Bei unserer fragenden Suche ist jedoch allergrößte Vorsicht geboten, denn es handelt sich keinesfalls darum, in der Antike (oder im Heidentum) die eigentliche Schuld an den Kriegswirren zu suchen, sondern gesucht wird ein gelichteter Standpunkt, von dem aus ein weites Feld überblickt werden kann, auf daß ein Gedanke sich eröffnet, der bisher ungeahnte Zusammenhänge zu enthüllen vermag. Gesucht wird eine lebensvolle Erkenntnis, die gerade durch die Beschäftigung mit dem Mythos entborgen werden kann. Von dort aus wird ein anderes Licht auf die die gesamte Zivilisation bedrohenden Gefahren fallen – sie werden dann nicht mehr in Ausschnitten durch kleine, künstliche Lichtquellen bestrahlt, sondern auf die menschliche Geistesentwicklung als Ganze kann dann das Licht der Sonne fallen. Was sichtbar wird, wird anders aussehen, als es der gewohnte Blick vermuten läßt. Die Einzelblicke verlieren dadurch keinesfalls an Bedeutung, wenngleich sie sich in entscheidender Weise verwandeln. Wer – um in einem Beispiel zu sprechen – allein im Versailler Vertrag und der Massenarbeitslosigkeit (etc.) die Gründe für den Ausbruch des Krieges sucht, funktioniert lediglich nach marxistischem Vorbild die Umstände zum großen Schicksalsmacher um, ohne jegliche Erkenntnis der tiefer liegenden Wesenszusammenhänge. Die Umstände sind aber niemals nur aus sich selbst heraus bestimmend. Die feinsinnige Beobachtung der Umstände eröffnet gewiß eine wertvolle Erkenntnismöglichkeit, keineswegs aber kann in den Umständen selbst der tiefere Grund eines Geschehens gefunden werden. Dieser ist einzig und allein in der Wirkkraft des Geistes zu suchen (oder eben

in seiner Verdrängung), aber niemals ausschließlich in den für sich genommenen materiellen Umständen.

Wenn demnach eine Beschäftigung mit der griechischen Mythologie stattfindet, dann nicht, um durch immer weitere Einzelereignisse die Ursachenkette des Nationalsozialismus bis in die Antike hinein zu verfolgen, sondern um durch die Beschäftigung mit dem Mythos ein neues Denken vorzubereiten, durch welches die Jahre 1933-1945 aus einer lähmenden Diskussion über Schuld und Unschuld befreit werden können, um gerade dadurch das für alle Menschen Schicksalhafte der grauenhaften Ereignisse zu begreifen und ihre Nachwirkungen bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen.

2.1 HYPERION EIN HÖLDERLIN VORSPIEL

Wie ist im Besonderen das Wesen des Deutschtums mit dem Wesen des Griechischen verknüpft? Dieser Frage könnte ohne weiteres ein ganzes Buch gewidmet werden, dennoch soll die Antwort hier auf das Nötigste beschränkt werden. Daß eine solche Verbindung besteht, zeigen uns viele Dichter und Denker. Man denke nur an Herder, Goethe, Schiller, Nietzsche, Heidegger und viele andere mehr. Besonders deutlich wird der Zusammenhang jedoch durch Friedrich Hölderlin und seinen Hyperion. Er soll deshalb etwas ausführlicher zu Wort kommen und in einem dichterischen Vorspiel die Untersuchungen zur griechischen Mythologie eröffnen.

„Ruhmlos und einsam kehr ich zurück und wandre durch mein Vaterland, das, wie ein Totengarten, weit umher liegt, und mich erwartet vielleicht das Messer des Jägers, der uns Griechen, wie das Wild des Waldes, sich zur Lust hält.“¹

Hyperion kehrt ins griechische Vaterland zurück, aber es steht nicht mehr in seiner einstigen Blüte, vielmehr herrschen dekadente Zustände, die einen Todesschleier über das Land breiten. Die Menschen sind unfrei, die Natur wird geknechtet, alles was einst groß und schön war, findet Hyperion zerstört. Er leidet unermeßlich unter den Trümmern der zerbrochenen Welt. Seine Geliebte Diotima spricht zu ihm:

„Weißt du denn, woran du darbest, was dir einzig fehlt, was du suchst, um was du trauertest in aller deiner Trauer? (...) Es ist eine bessere Zeit, die suchst du, eine schönere Welt. Nur diese Welt umarmtest du in deinen Freunden, du warst mit ihnen diese Welt (...) Du wolltest keine Menschen, glaube mir, du wolltest eine Welt. Den Verlust von allen goldenen Jahrhunderten, so wie du sie, zusammengedrängt in Einen glücklichen Moment, empfandest, den Geist von allen Geistern beßrer Zeit, die Kraft von allen Kräften der Heroen, die sollte dir ein Einzelner ersetzen! - Siebst du nun, wie arm, wie reich du bist? warum du so stolz sein mußt und auch so niedergeschlagen? warum so schrecklich Freude und Leid dir wechselt? Darum, weil du alles hast und nichts, weil das Phantom der goldnen Tage, die da kommen sollen dein gehört und doch nicht da ist, weil du ein Bürger bist in den Regionen der

¹ Hölderlin, Friedrich, Hyperion, Reclam, Stuttgart 1961, S.8

Gerechtigkeit und Schönheit, ein Gott bist unter Göttern in den schönen Träumen, die am Tage dich beschleichen, und wenn du aufwachst, auf neugriechischem Boden stehst (...) Ich fürchte für dich, du hältst das Schicksal dieser Zeiten schwerlich aus. Du wirst noch mancherlei versuchen, wirst - O Gott! und deine letzte Zufluchtsstätte wird ein Grab sein.“²

Diotima bekundet die Angst und Sorge um ihren Geliebten, von dem sie glaubt, daß er den Fall der nach-griechischen Kultur nicht verkraftet. Dennoch sieht sie gerade in ihm, dem Zarten, Feinsinnigen, die Kraft, die den morschen Baum zu neuem Leben erwecken könnte. Hyperion soll nicht bloß seinen lieblichen Träumen von einer *beßren* Zeit nachhängen, sondern sich aus tiefem Willensentschluß gerade zu den bedürftigen Menschen begeben, die in ihrem Gemüt nichts mehr ahnen von den goldenen Früchten des verflissenen Lebens und denen die Kraft zum Wiederaufstieg längst entschwunden ist.

„Wäre dein Gemüt und deine Tätigkeit so frühe reif geworden, so wäre dein Geist nicht, was er ist; du wärst der denkende Mensch nicht, wärst du nicht der leidende, der gärende Mensch gewesen. Glaube mir, du hättest nie das Gleichgewicht der schönen Menschheit so rein erkannt, hättest du es nicht so sehr verloren gehabt (...) Aber denkst du wirklich, dass du nun am Ende seist? Willst du dich verschließen in den Himmel deiner Liebe, und die Welt, die deiner bedürfte, verdorren und erkalten lassen unter dir? Du mußt wie der Lichtstrahl herab, wie der allerfrischeste Regen, mußt du nieder ins Land der Sterblichkeit, du mußt erleuchten, wie Apoll, erschüttern, beleben, wie Jupiter, sonst bist du deines Himmels nicht wert. Ich bitte dich, geh nach Athen hinein, noch einmal, und siehe die Menschen auch an, die dort herumgehen unter den Trümmern (...) kannst du sagen, ich schäme mich dieses Stoffes? Ich meine, er wäre doch noch bildsam. Kannst du dein Herz abwenden von den Bedürftigen? Sie sind nicht schlimm, sie haben dir nichts zuleide getan! Was kann ich für sie tun, rief ich. Gib ihnen, was du in dir hast (...)“³

Hyperion beherzt die Worte seiner Geliebten, trennt sich für sein Werk sogar aus der Sphäre ihres *allegenwärtigen* Seins, wenngleich er im Herzen mit ihr vereint bleibt und gerade durch ein vereintes Wirken mit ihr seine Tat vollbringt. Und wohin treibt es Hyperion? Wo findet er sein Athen? Seinen neugriechischen Boden?

„So kam ich unter die Deutschen. (...) Demütig kam ich, wie der heimatlose blinde Oedipus zum Tore von Athen, wo ihn der Götterhain empfing; und schöne Seelen ihm begegnen – Wie anders ging es mir! (...) Es ist ein hartes Wort, aber dennoch sag ichs, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen. (...) Ein jeder treibt das Seine wirst du sagen, und ich sag es auch. Nur muß er es mit ganzer Seele treiben, muß nicht jede Kraft ersticken, wenn sie nicht gerade sich zu seinem Titel paßt, muß nicht mit dieser kargen Angst, buchstäblich heuchlerisch das, was er heißt, nur sein, mit Ernst, mit Liebe muß er das sein, was er ist, so lebt ein Geist in seinem Tun, und ist er in ein Fach gedrückt, wo gar der Geist nicht leben darf, so stoß ers mit Verachtung weg und lerne Pflügen! (...) Ich sage dir: es ist nichts Heiliges, was nicht entheiligt, nicht zum ärm-

² Ibid., S.74f.

³ Ibid., S.98f.

lichen Behelf herabgewürdigt ist bei diesem Volk, und was selbst unter Wilden göttlichrein sich meist erhält, das treiben diese allberechnenden Barbaren, wie man so ein Handwerk treibt, und können es nicht anders, denn wo einmal ein menschlich Wesen abgerichtet ist, da dient es seinem Zweck, da sucht es seinen Nutzen. (...) Ist besser, denn euer Geschwätz, die Luft nicht, die ihr trinkt? Der Sonne Strahlen, sind sie edler nicht, denn all ihr Klugen? Der Erde Quellen und der Morgentau erfrischen euern Hain: könnt ihr auch das? Ach! Töten könnt ihr, aber nicht lebendig machen, wenn es die Liebe nicht tut, die nicht von euch ist, die ihr nicht erfunden. Ihr sorgt und sinnt, dem Schicksal zu entlaufen und begreift es nicht, wenn eure Kinderkunst nichts hilft; indessen wandelt harmlos droben das Gestirn. Ihr entwürdigt, ihr zerreißt, wo sie euch duldet, die geduldige Natur (...) O du, so dacht ich, mit deinen Göttern, Natur! Ich hab ihn ausgeträumt, von Menschendingen den Traum und sage, nur du lebst, und was die Friedlosen erzwungen, erdacht, es schmilzt, wie Perlen von Wachs, hinweg von deinen Flammen. (...) Es fallen die Menschen wie faule Früchte von dir, o laß sie untergehen, so kehren sie zu deiner Wurzel wieder (...) O Seele! Seele! Schönheit der Welt! Du unzerstörbare! Du entzückende! Mit deiner ewigen Jugend, du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? Ach viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschieht doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden. Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.“⁴

2.2 PROMETHEUS DAS FEUER ALS VER- UND ENTBERGENDES

Prometheus (der Vorausdenkende) ist in der griechischen Mythologie der Feuerbringer, derjenige, der den Menschen vor dem Vernichtungswillen des Zeus bewahrt. Wenn auch dieses Bild nur einen kleinen Ausschnitt des Mythos wiedergibt und demnach die Wahrheit sehr verzerrt darstellt, so ist Prometheus doch hauptsächlich als der Menschenfreund und Feuerbringer bekannt. Er allein scheint für die gute, Menschenrettende Tat verantwortlich, wohingegen Zeus als der Vernichter und Bestrafer erscheint, der den gutherzigen Revolutionär über lange Zeit an den Felsen des Kaukasus schmiedet und täglich einen Adler an seiner Leber nagen läßt. Zwar wird Prometheus später durch die Tat des Herakles erlöst und von Zeus selbst in den Olymp erhoben, aber prägend bleibt das Bild des tapferen, sich dem obersten Gotte widersetzen Helden, der unter dem Einsatz größter Qualen alles für die Fortentwicklung des Menschheit aufs Spiel setzt. So schreibt Karl Marx: „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.“⁵ Bei Ernst Bloch wird Christus gar im prometheischen Sinn als der konkrete Heilsbringer umgedeutet, der sich nicht um ein Jenseitiges sorgt, sondern hauptsächlich um die materiellen, sozialen und politischen Nöte der

⁴ Ibid., S.171ff.

⁵ Marx, Karl, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Vorrede, in: MEW 40 (Ergänzungsband 1), Dietz Verlag, Berlin 1990

Zeit.⁶ Auch aus dem Dulder Hiob wird bei Bloch ein Abgesandter des revolutionierenden Prometheus – Hiob „*das ist der titanische Herausforderer der Gottheit*“.⁷

An diesen Beispielen kann deutlich werden, daß Prometheus vielerorts zu einem edlen Märtyrer hoch stilisiert wird. Problematisch daran ist, daß der griechische Mythos bei diesen Interpretationsversuchen lediglich in seiner Halbheit ausgelegt wird und dadurch eine Umdeutung erfährt, die ein unwahres Bild zeichnet. Eine ähnlich einseitige Betrachtung erfährt Prometheus auch bei Goethe, der den mythologischen Stoff in einem Gedicht (Prometheus), sowie in zwei fragmentarischen Dramen (Prometheus, Pandora) verarbeitet hat. Während Goethe im Festspiel *Pandora* eine umfassendere Prometheus-Gestalt im Blick hat, die durch seinen Bruder Epimetheus eine bedeutsame Ergänzung erfährt, wird Prometheus in den anderen Werken des Dichters aus dem ursprünglichen Gesamtgefüge gerissen und in sehr einseitiger Weise idealisiert. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang ein Wort Nietzsches, der über Goethe schreibt: „*Das Wunderbarste an jenem Prometheusgedicht, das seinem Grundgedanken nach der eigentliche Hymnus der Unfrömmigkeit ist, ist aber der tiefe äschyleische Zug nach Gerechtigkeit: das unermessliche Leid des kühnen ‚Einzelnen‘ auf der einen Seite, und die göttliche Not, ja Abnung einer Götterdämmerung auf der andern, die zur Versöhnung, zum metaphysischen Einssein zwingende Macht jener beiden Leidenswelten.*“⁸ Kurz darauf schildert Nietzsche „*das Doppelwesen des äschyleischen Prometheus, seine zugleich dionysische und apollinische Natur*“⁹ und gibt uns damit einen Schlüssel zur Deutung des Mythos in die Hand, wenngleich er ihn selbst nur einseitig anzuwenden weiß.

Prometheus ist ein Doppelwesen. Nietzsche sieht das dionysische Element in dem titanisch strebenden Individuum, welches den Frevel des Feuerraubs begeht; das apollinische erblickt er in dem Gerechtigkeitssinn, der letztlich durch die Erhöhung des Prometheus in das Reich der Götter gestillt wird. Durch die Entdeckung, daß Prometheus vom Kräftespiel zwischen Dionysischem und Apollinischem hin und her geworfen wird, offenbart Nietzsche das eigentlich Bedeutsame. Allerdings betrachtet er beide Elemente stets aus der Sicht des Prometheus, aus dessen Frevel, dessen Leid und dessen Erlösung. Doch was aus der Sicht Nietzsches für Prometheus das Dionysische ist – der frevelnd-leidende Zug – ist aus der Sicht der Götter das Apollinische. Und sogar das Apollinische in seiner reinsten Gestalt.

Apollon ist der Hüter der Schwelle, derjenige, der dafür Sorge trägt, daß das rechte Maß eingehalten wird. Er feiert, wie Friedrich Georg Jünger sagt, „*den Geist des Menschen vor Grenzverletzungen, vor dem Unmaß und Übermaß.*“¹⁰ Nur in den von Apoll gehüteten Grenzen kann sein eigener Orakelspruch gelten: *Erkenne dich selbst!* Die Maßhaltung, sowie die Wahrung der Grenze, gehören als unverzichtbare Grundsätze zur Selbsterkenntnis, was die zweite Inschrift des Tempels zu Delphi bestätigt: *Nichts im Übermaß!* Als dritte, weniger bekannte Weisheit des Apollon gilt: *Du bist!*, wie es Charmides und Plutarch überliefern. Der Mensch kann nur innerhalb der Grenze Mensch *sein*, er kann

⁶ Vgl. Bloch, Ernst, *Atheismus im Christentum*, Rowohlt, Reinbek 1970, S.119ff.

⁷ *Ibid.*, S.114

⁸ Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, in KSA Band 1, de Gruyter, Berlin 1988, S.68

⁹ *Ibid.*, S.71

¹⁰ Jünger, Friedrich Georg, *Griechische Mythen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1947, S.142

sein Wesen nur dann erkennen, wenn er nicht vom Rausch des formlos Wilden hinweggeschwemmt wird. Auf Prometheus übertragen bedeutet dies: Die Fesselung an den Kaukasus ist ein notwendiges Maß für den prometheischen Geist, der sich ohne seine Grenze ins Uferlose ausbreiten würde. Das maßüberschreitende Feuer dient nicht der *wahren* Selbsterkenntnis und dem schöpferischen Werk, sondern der Selbstvernichtung. Gerade durch die Erkenntnisgabe, die den Bewußtseins-Fortschritt eröffnen soll, ereignet sich, ohne Apollon, eine schleichende Degeneration. Für das Menschenleben wird *alles* von der wahrheitsgemäßen Erkenntnis abhängen, die nicht nur zu einer Erkenntnis *durch* das Feuer führt, sondern gleichfalls das Wesen des Feuers selbst zu denken vermag. Daß das Feuer für den Menschen wirksam werden konnte, danken wir nicht allein Prometheus, der es zu den Menschen brachte, sondern auch der apollinischen Gerechtigkeit, die es in seine Schranken wies, wodurch das *Erkenne dich selbst* erst menschenmöglich wurde. So betont auch Heidegger: „*Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt.*“¹¹ Gewiß läßt sich durch das zügellos flackernde Feuer etwas erkennen. Der Mensch als Mensch bleibt ihm jedoch verschlossen. Das Feuer alleine schenkt keine Erkenntnis-kraft im wahrsten Sinne. Ganz zu schweigen davon, daß Prometheus das Feuer nicht selbst geschaffen, sondern es als bereits existierendes von den Göttern geraubt hat, wodurch das Geschenk für die Menschen in doppelter Weise an die Götter gebunden bleibt und Prometheus als Mittler (im wahrsten Sinne des Wortes) in der Mitte steht zwischen dem göttlichen Feuer und dem göttlichen Maß. Prometheus ist der Entberger des Feuers für den Menschen:

„Ich ward der Menschheit Retter,
daß sie zerschmettert nicht zum Hades sank.
(...)
Gedankenlos war all ihr Thun, bis ich es ihnen wies,
wie die Gestirne auf und nieder gehn,
und auch die hohe Wissenschaft der Zahlen,
der Schrift Gebrauch, Erinnerung zugleich,
der Musen thät'ge Mutter, ihnen gab.“¹²

Eine große Tat gewiß – aber undenkbar ohne den Götterhimmel, in dem das Feuer als Verborgenes bereits war. Doch Prometheus begreift den Grund seiner Leiden nicht:

„Nur ein Gedanke nagt mein Herz:
Wie so mißhandelt ich mich sehen muß.“¹³

Okeanos, der Prometheus von „*allen Freunden (...) der Bewährt'ste blieb*“¹⁴ deutet in Richtung der Antwort:

¹¹ Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze, Bauen Wohnen Denken, S.149

¹² Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Reclam, Leipzig o.J., S.33/40 (Vers 235f./Vers 457ff.)

¹³ Ibid., S.40 (Vers 437f.)

¹⁴ Ibid., S.35 (Vers 295)

„Erkenn‘ dich selbst;
gestalte neu zu neuer Art Dich um...“¹⁵

Prometheus erkennt sich erst wahrhaft, wenn er den Schatten des Feuers bedenkt und dadurch sein eigenes Wesen wandelt. Das Feuer ist die Erkenntniskraft, die aus dem Verborgenen in die Unverborgenheit tritt, doch das Feuer selbst erfaßt nicht das Sein. Es wäre nicht Nichts, wenn die Menschen nicht mit dem Feuer begabt wären. Das Sein ist bereits *vor* des Prometheus Tat gelichtet. Nur bleibt es – obwohl gelichtet – gerade wegen dem Feuer verborgen. Über die Lichtung sagt Heidegger: „*Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum ‚licht‘ gemeinsam, das ‚hell‘ bedeutet. (...) Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung. (...) Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.*“¹⁶ Die Schöpfung ist gelichtet, bevor das Licht des Feuers die Lichtung je bescheint. Das Feuer läßt das in der Lichtung Anwesende (das Seiende) sichtbar werden, aber es schafft selbst nicht die Offenheit. Die Offenheit tritt so hinter das Seiende zurück und bleibt daher unbedacht.

Heidegger fragt an anderer Stelle, was im schöpferischen Werk am Werk sei. Seine Antwort lautet: „*die Eröffnung des Seienden in seinem Sein: das Geschehnis der Wahrheit.*“¹⁷ Im Werk des Prometheus zeigt sich uns gleichwohl nicht die schöpferische Ur-Tat. Weder schafft er die Lichtung, noch das Sein, noch den Mensch, noch das Feuer. Versteht sich nun aber das Feuer im prometheischen Sinne selbst als Schöpfer, dann ist eine Eröffnung des *Seins* des Seienden ausgeschlossen. Prometheus setzt durch seine Tat einen die Wahrheit verstellenden Anfang. Durch seine Tat bleiben Sein und Lichtung unbedacht. Das in der Lichtung Anwesende wird hingegen nach und nach zum Weltenmittelpunkt für den Menschen. Das Seiende dehnt sich dabei ins Grenzenlose aus. Deshalb bedarf es der Fesselung des Prometheus. Er soll den Grund seiner Seins-Herkunft, der *nicht* durch das Feuer *ist*, sondern durch die Offenheit der Lichtung, keinesfalls für immer vergessen. Er soll sich nicht zum Selbstschöpfer erheben. Erst als Prometheus das Maß Apolls in sich trägt, kann er vom Felsen gelöst werden. Das Maß schafft die Vorbedingung, um das Sein in seiner Unverborgenheit wahrnehmen zu können. Nur so kann sich der Mensch als in die *Lichtung* geworfen erfahren. Der Mensch ist der ursprünglich vom sonnenhaften Himmelslicht Angerufene. Der Mensch ist in dieser Weise vom Himmel bestimmt, er ist von ihm eingestimmt mit dem Wesenhaften des *Seins*. Dies begreift er gleichwohl erst, wenn er das Opfer der Fesselung nicht verweigert. Der Mensch *ist* das, wozu er bestimmt ist. Der Mensch kann nur sein, was er *ist*. Darin besteht die prometheische Begrenzung, darin auch sein Schmerz. Er muß in seinen Grenzen bleiben, da er sonst – trotz des unverborgenen Feuers – nicht in die Wahrheit sei-

¹⁵ Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Vers 309f.

Quelle: <http://sungaya.de/schwarz/griechen/aischylos/promete02a.htm> (April 2009)

¹⁶ Heidegger, Martin, Zur Sache des Denkens, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, Max Niemeyer, Tübingen 1969, S.72

¹⁷ Heidegger, Martin, Holzwege, Der Ursprung des Kunstwerkes, S.23

nes Wesens finden kann. Doch was nimmt der grenzenlose Mensch stattdessen mit des Feuers Kraft wahr? Die Täuschung eines für sich allein existierenden Seienden? Ist der Baum kein Baum, der Mensch kein Mensch, der Fluß kein Fluß, wenn die Erscheinungen nur als Halbheiten (also ohne ihr Sein, ihr Urbild oder ihre Gestalt) erkannt werden? Was, wenn wir im Grenzenlosen schweben und meinen, alles sein zu können? Was, wenn wir die menschliche Freiheit gerade darin sehen, uns selbst durch das Feuer bestimmen zu können? Wird der Mensch, so betrachtet, nicht unfrei durch die Bestimmung des Himmels?¹⁸ Doch wird er nicht vielmehr unfrei, wenn er neben der Leuchtkraft des Feuers den verdunkelnden Aspekt der machtvoll züngelnden Flamme verkennt?

Der verborgende Schatten der Prometheus-Tat ist noch weitestgehend ungedacht. In diesem Ungedachten begegnet uns die Tragik der abendländischen Geistesentwicklung in ihren allerersten Geburtswunden.

Heidegger schreibt: „Die Wahrheit des Seyns – bisher noch niemals erkannt, wengleich sie im Anfang der abendländischen Philosophie selbst in ihr Offenes hervorkommen mußte, wengleich nicht als Wahrheit des Seyns und deshalb ging sie auch niemals ein in das Fragen. Vielmehr wurde schon der erste noch ganz verhüllte Vorschein künftig verschüttet – und doch konnte sie und kann sie nicht beseitigt werden. Erfragbar aber ist sie erst aus der Not des Seyns.“¹⁹ Die Wahrheit des Seins wird durch Prometheus in ihrem noch ganz verhüllten Vorschein verschüttet. Dadurch wird Prometheus zum Gebärer der Not des Seyns. Seine Feuer-Gabe erschafft nicht den Menschen und ebensowenig das Sein, aber es erschafft die Not des Seins. Daher spricht Prometheus – obwohl er ja gerade das gedankenlose Tun der Menschen überwinden hilft – zu Okeanos:

„Ich schloß den Blick den Menschen in ihr Schicksal.“²⁰

Prometheus verschließt durch sein Feuer den Blick auf das Sein als dem himmlischen Ursprung der Menschen. Dem Menschen verschleiert sich so seine Wesensherkunft und er verliert sogleich seine Ur-Heimat. Allerdings vermag die Begrenzung des Prometheus den Blick auf die Not des Seins zu wenden. Aus dieser bedachten und empfundenen Not heraus gelangen wir mit Heidegger zu der Frage: „Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann? Wenn es so stünde, dann wäre Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens. Wenn es so stünde, dann gelangten wir erst mit diesem Fragen auf einen Weg zur Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie.“²¹

Die Frage nach der Lichtung versteht Heidegger als eine Denkaufgabe am Ende der Philosophie. Um uns auf diesen Weg zu begeben, wollen wir dort anknüpfen, wo die erste

¹⁸ Zum Verhältnis einer in keiner Weise determinierten „creatio ex nihilo“ (Schöpfung aus dem Nichts) zur Bestimmung des menschlichen Schicksals Vgl. Kap. 4.3.1 (4.Tag)

¹⁹ Heidegger, Martin, Die Geschichte des Seyns, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1998, S.7

²⁰ Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Reclam, Leipzig o.J., S.33 (Vers 248)

²¹ Heidegger, Martin, Zur Sache des Denkens, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, S.78f.

Lichtung, wenn auch unbewußt, so doch unverborgten war. Heidegger geht nur bis zu den ältesten griechischen Philosophen zurück. Hier soll *denkend* vor die Philosophie zurückgegangen werden – zurück zum Mythos. Der Mythos kann so, *am Ende der Philosophie*, den Anfang derselben erhellen. Das Denken hat die Aufgabe die Frage zu stellen, wie die Feuer-Schöpfung des Prometheus sich opfern und verwandeln muß, um die Not des Seins zu wenden. Die Frage des Denkens ist: Wie schließt sich der Blick ins Schicksal – den Prometheus verschloß – wieder auf? Welche Kräfte sind notwendig, um die Fesselung zu erdulden? Und welche Gaben können sich schließlich im Opfer-Werk eröffnen?

Bedenken wir das bisher Gesagte, so ergibt sich ein Dreifaches:

Erstens die Offenheit der Lichtung, in welcher der Mensch ohne Feuer ist. Er lebt in ihr, aber unbewußt, so daß ihm die Erkenntnis der Lichtung fehlt, wenngleich er von ihrer Wirksamkeit durchdrungen ist. Rudolf Steiner nennt dies das *alte Hellsehen*, die Ur-Verbundenheit mit der geistigen Welt.

Zweitens die Entbergung des Feuers durch Prometheus. Der Mensch wird mit dem Selbstbewußtsein begabt, doch zu gleicher Zeit erlischt das *alte Hellsehen* immer mehr. Die Lichtung verbirgt sich. Das in der Lichtung Anwesende wird offenbar. Die Seinsvergessenheit nimmt ihren Anfang.

Drittens die zweite Lichtung als Opfer-Werk des Menschen. Der selbstbewußte Mensch entbirgt die Lichtung und mit ihr das Sein des Seienden. Er erkennt das himmlische Sein als lebensspendend hinter den Erscheinungen der irdischen Welt. Ein neues, verwandeltes Hellsehen eröffnet sich. Das Sein wird vom Denken wieder bedacht.

Wenn wir diese drei Stufen der Evolution des Denkens überschauen, dann können wir zu der Einsicht gelangen, daß das Denken erst dann wahrhaft zu denken vermag, wenn es die Not des Seins gewendet hat. Das Denken findet also erst dann in sein eigentliches Element, wenn es den Weg durch das Feuer hindurch geht, dadurch eine Läuterung erfährt und sodann offen ist, die inspirierenden Strahlen der Sonne aufzunehmen. Das sonnenhafte Denken unterscheidet sich in aller Deutlichkeit von dem Feuer-Denken. „Die technisch-wissenschaftliche Rationalisierung, die das gegenwärtige Zeitalter beherrscht, rechtfertigt sich zwar jeden Tag überraschender durch ihren kaum noch übersehbaren Effekt. Allein dieser Effekt sagt nichts von dem, was die Möglichkeit des Rationalen und Irrationalen erst gewährt. Der Effekt beweist die Richtigkeit der technisch-wissenschaftlichen Rationalisierung. Doch erschöpft sich die Offenbarkeit dessen, was ist, im Beweisbaren? Versperrt die Insistenz auf dem Beweisbaren nicht den Weg zu dem, was ist?“²² Müssen wir, an die Worte Heideggers anknüpfend, folglich nicht einen anderen Weg des Denkens beschreiten, als es die Wissenschaft tut, um uns für das sonnenhafte Denken aufzuschließen? Verbirgt uns nicht eine krampfhaftige Suche nach dem äußeren Beweis das Wesentliche unseres Mensch-Seins? Es „begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen.“²³ Die Feuer-Gabe des Prometheus verhindert, daß wir uns als Menschen selbst in unserem Wesen begegnen können. Folgen wir daher in aller Ausführlichkeit und Tiefe den verschlungenen Wegen des Mythos, um die Keime des sonnenhaften Denkens aufzuspü-

²² Ibid., S.79

²³ Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze, Die Frage nach der Technik, S.31

ren und zu entfalten. Folgen wir ihnen aber auch, um gerade ein Bewußtsein darüber zu erlangen, was sich der neuen Denkkraft in verhindernder Weise entgegenstellt. Der Mythos hütet Hinweise auf die rätselvolle Lichtung des Seins, und es liegt am Werk des Menschen, ob er zu diesem Ort der Wahrheit durchdringt. Doch vermag der Mensch solches überhaupt? Ist nicht alles wilde Spekulation? „Ja! – darf man“ mit Nietzsche „fragen – würde denn der Mensch überhaupt ohne jene religiöse Schule und Vorgeschichte es gelernt haben, nach sich Hunger und Durst zu spüren und aus sich Satttheit und Fülle zu nehmen? Mußte Prometheus erst wähen, das Licht gestohlen zu haben und dafür büßen – um endlich zu entdecken, daß er das Licht geschaffen habe, indem er nach dem Lichte beehrte, und daß nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott das Werk seiner Hände und Ton in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners? – ebenso wie der Wahn, der Diebstahl, der Kaukasus, der Geier und die ganze tragische Prometheia aller Erkennenden?“²⁴

Für Nietzsche ist Prometheus nicht nur der Erschaffer des Feuers, sondern zugleich auch der Schöpfer aller Kreatur, ja, sogar der Schöpfer des Lichts und der Bildner Gottes. Religion existiert für Nietzsche nur in dem tragischen Wahn des Erkennenden. Alles Reden von der Lichtung des Seins, in deren Offenbarkeit Prometheus Feuer erst *wahrhaft* leuchten kann, bleibt für Nietzsche eine Wahnidee des sich nach Buße sehnenden Menschen. Eines Menschen, der seine Größe nicht aushält und sich lieber einen toten Gott an die Seite stellt, anstatt selbst aus der Kraft des Übermenschen zu leben. Dazu ist anzumerken, daß in einer Überlieferung des Mythos Prometheus selbst der Erschaffer der Menschen ist, was, oberflächlich betrachtet, Nietzsches Gedanke stützen würde, wenngleich sich bei näherer Betrachtung ergibt, daß es Prometheus selbst nur dazu brachte, sein aus Ton gebildetes Ebenbild der Götter mit den guten und bösen Eigenschaften der Tierseelen zu begaben. Es war Athene, die dem halb beseelten Bilde den göttlichen Atem einhauchte und so erst den vollen Menschen schuf. Sowenig wie Prometheus das Feuer schuf, sowenig schuf er dasjenige, was vor allem den Menschen zum Menschen macht – den lebendigen Geist.²⁵

Nietzsche bleibt jedoch keineswegs allein mit seinen Einwänden. Es gibt zahlreiche andere Stimmen, die nicht nur die göttliche Herkunft des Mythos anzweifeln, sondern ihn als Ganzes für ein unwahres Zeugnis halten. Damit wenden sie sich freilich auch gegen die Auffassung Nietzsches. Einer jener Denker ist Theodor Adorno. Hat Adorno recht, wenn er vor dem regressiven Charakter des Mythos warnt und schildert, wie die moderne Aufklärung in Mythologie zurückschlägt, ohne sich dessen bewußt zu sein? Hat er recht, wenn er gleichsam im *Jargon der Eigentlichkeit* der Sprache Heideggers keinen Gehalt zumißt, außer den der Verpackung? „Der Inhalt insgesamt aber ist blühender Blödsinn.“²⁶ Ja, Adorno geht soweit die Sprache der Existentialphilosophie, namentlich die Heideggers, nach faschistischen Tendenzen zu untersuchen – und – er sucht nicht nur, er findet auch. „Der Jargon veredelt die Geschäftstüchtigkeit zur Auserwähltheit.“²⁷ Gerade darin glaubt Adorno den Beweis ausfindig gemacht zu haben, der Heidegger (aber auch

²⁴ Nietzsche, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft, in KSA Band 3, de Gruyter, Berlin 1988, S.539

²⁵ Schwab, Gustav, Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, Bd. 1, Aufbau, Berlin 1974, S.5

²⁶ Adorno, Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit, S.474

²⁷ Safranski, Rüdiger, Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, Fischer Verlag, Frankfurt 1997, S.453

Jaspers, Sartre und vor allem deren Anhänger) in eine bedrohliche Verwandtschaft zum faschistischen Denken bringt. Brandmarkt Adorno den irrationalen Rausch des Jargons, sowie den des Mythos zu Recht als gefährlich? Liegt in ihm nicht die große Gefahr des Rückfalls in eine dem Nationalsozialismus artverwandte Ideologie? „*Schon der originale Mythos enthält das Moment der Lüge, das im Schwindelhaften des Faschismus triumphiert und das dieser der Aufklärung aufbürdet.*“ Adorno bezichtigt den Mythos darüber hinaus der Unwahrheit, da, wie wir heute wissen, „*Meer und Erde wahrhaft nicht von Dämonen bewohnt werden.*“²⁸ Zudem deutet er jede mythologische Gestalt als titanische Erscheinung des Zwanges, die in der Wiederkehr des immer Gleichen gefangen bleibt. Adorno versucht demgemäß die Odyssee des Homer als Weg der Vernunft zu deuten, die, sich der List bedienend, den Kreislauf des unausweichlich Schicksalhaften zu durchbrechen versucht.²⁹ Er sieht im Epos Homers bereits das Aufkeimen der Aufklärung. Dabei verfährt er ähnlich wie Ernst Bloch mit Prometheus und münzt den Mythos, ganz nach seinem Belieben, auf die gesellschaftlichen Zustände der Neuzeit um. „*Odysseus lebt nach dem Urprinzip, das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte. Man hatte die Wahl zu betrügen oder unterzugeben.*“³⁰ Odysseus, der listige Betrüger also, der sich mit Hilfe der aufkeimenden Vernunft dem dekadenten und zugleich verschlingenden Mythos entgegen stellt, als Betrüger zwar, aber was macht das, wenn das Betrügen laut Adorno die einzige Möglichkeit zum Überleben war? Ist damit alles gesagt, oder begegnet uns bei Adorno der Mythos erneut in seiner Halbheit? Gewiß, Odysseus ist der schlaue und kluge Mensch der heraufdämmernden Neuzeit. Durch seine Irrfahrten soll er immer intensiver die Verstandeskraft ausbilden, welche maßgeblich an der Überwindung Trojas beteiligt war. Die wichtigste Botschaft bleibt bei Adornos Interpretationsversuch gleichwohl unberücksichtigt. Entscheidend ist nicht der Verstand allein, der, für sich bestehend, zu einem leblosen Intellekt verkommen müßte. Odysseus irrt 10 lange Jahre umher auf der Suche nach seiner *Heimat*, nach seiner Penelope, und wird den Weg zurück zu ihr erst finden, wenn die Weisheit zur Führerin seines Verstandes wird.³¹ Mit trockener Vernunft hätte Odysseus sich unaufhaltsam in den wirren Pfaden seines Weges verschlungen und wäre zuletzt bei einem seiner Abenteuer untergegangen, ohne je das Licht der Heimat erblickt zu haben, ohne je in den Armen der Geliebten neue Kraft geschöpft zu haben. Adorno verkennt so eine Hälfte des Mythos, mit weitreichenden Folgen, wie wir sehen werden. Er verkennt, daß der Mythos nicht nur das Ungeheure an die Oberfläche schwemmt, sondern mit ihm zugleich auch das Rettende.

Es genügt daher nicht, den Mythos nach Belieben umzudeuten und ihn völlig aus dem Zusammenhang zu reißen. Es genügt ebenso wenig, ihn als Ganzes zu verdammen und die primitiven Götter- und Dämonengeschichten als eitles Spiel einer wilden, sich ängstigenden Phantasie zu belächeln, welche die Übermacht der Natur nicht erträgt und deshalb sagenumwobene Gestalten in sie hinein verpflanzt. Doch hat nicht spätestens Alfred Rosenberg, der in seinem Buch *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* die gesamte Geistesentwicklung der Menschheit in verhängnisvoller Weise als einen arischen Bluts-

²⁸ Adorno / Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S.60f.

²⁹ *Ibid.*, S.74f.

³⁰ *Ibid.*, S.78

³¹ Vgl. Steiner, Rudolf, *Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen*, Dornach 1999, S.82

Mythos uminterpretiert hat, gezeigt, daß nichts als Unheil heraufbeschworen wird, wenn man der mythischen Irrationalität folgt? Doch was, wenn gerade die Fehldeutungen des Mythos für die größten Verirrungen der Neuzeit verantwortlich sind? Was, wenn gerade durch den ungedachten Mythos kein Weg gefunden wird, den Mensch und die Dinge in die Wahrheit ihres Wesens zu rufen?

Versuchen wir daher, nicht den Mythos von außerhalb mit einer Theorie zu verstellen, sondern befragen und bedenken wir den Mythos selbst, auf daß er uns durch das in ihm geborgen ruhende Wort die Antworten zuspricht. Walter F. Otto sucht die etymologische Herkunft des griechischen Wortes Mythos. Er begreift den Mythos als *„die ‚Geschichte‘, im Sinne des Geschehenen oder Geschehenden und Seinsmäßigen. Das ‚Wort‘, das vom Wirklichen berichtet (...) Vorzüglich ist es das ‚Wort‘ von dem in der Vergangenheit wirklich Geschehenen. Und da diese Vergangenheit, je älter und bedeutender sie ist, um so mehr eine heilige und von der Nüchternheit der Gegenwart verschiedene ist, wird es leicht begreiflich, wie dieses ‚Wort‘ (...) späterhin die Bedeutung des Fabelhaften und eigentlich unwahren annehmen konnte und mußte, während es ursprünglich gerade umgekehrt das Faktisch-Wahre bezeichnete und (...) das zwar als einstmalig Berichtete, aber seinem Wesen nach Zeitlose, Ewige!“* Otto nennt den Mythos das unmittelbare *„Zeugnis dessen, was war, ist und sein wird, eine Selbstoffenbarung des Seins in dem altbewährten Sinn, der zwischen Wort und Sein nicht unterscheidet. Mythos ist also das wahre Wort, nicht im Sinne des richtig Gedachten, Beweiskräftigen, sondern des als Tatsache Gegebenen, Offenbar gewordenen, Geheiligten, und so unterschieden von jeder anderen Aussage.“*³² Lassen wir uns also durch den Mythos von der Wahrheit des Seins künden, *„die, wie jeder wahrhafte Dichter weiß, nur durch die Selbstoffenbarung des Seins möglich ist, und darum in jeder ihrer Gestalten nicht einen Ausschnitt des Seienden – das tut die Photographie –, sondern das ganze Sein zur Erscheinung bringt.“* Seine Gestalten *„ergreifen die Seele des Menschen so, daß sie begnadet wird, die Seinstiefe aller Dinge, wenn auch nur für einen flüchtigen Augenblick, zu vernehmen, das göttliche Gesicht der ganzen Weltwirklichkeit wie in einem Blitzleuchten zu schauen.“*³³

Im Bild von Prometheus Feuerraub tritt uns *die Tat* entgegen, die den Mythos von seinem ursprünglichen Wahrsein hin zum Fabelhaften wendet. Wir haben es in der Prometheus-Gestalt mit einem Paradoxon zu tun, das uns einerseits die Wahrheit des Seins verkündet und uns zugleich das die Wahrheit verstellende Feuer offenbart. An Gestalten wie Gaia, Uranos, Persephone, Dionysos, Klytaimestra und Agamemnon werden wir sehen, daß dieses Paradoxon den gesamten Mythos durchzieht. Der Mythos kündigt zwar durch sich selbst von der *Seinstiefe aller Dinge*, aber er kündigt zugleich von ihrem Verborgensein. Er eröffnet uns die Einsicht, daß das Sein des Seienden nicht mehr erkannt und erfahren wird. Daher können wir nicht einfach zurück zum Mythos, sondern wir müssen gerade im Logos, dem Wort des Bedachten und Verständigen, die Wahrheit des Mythos wiederentdecken. Wir müssen uns mit offenem Herzen vom Mythos die fabelhafte Geschichte erzählen lassen. Allerdings nicht, um den Logos zu verdunkeln, sondern um ihn zu erhellen und zu erwärmen. Jetzt, da das Prometheus-Feuer überall brennt, kann es nicht einfach ausgelöscht werden. Vielmehr muß es durch die freiwillige Begrenzung selbst eine Wandlung erfahren, um sich mit der Sonne als seinem

³² Otto, Walter F., *Das Wort der Antike, Der Mythos und das Wort*, Ernst Klett, Stuttgart, S.358

³³ *Ibid.*, S.373

Ursprung, zu versöhnen. Erst jener Logos, in dem der Mythos in seiner ganzen Kraft lebt, kann in uns eine Ahnung davon erwecken, von welchem Logos der Prolog des Johannes-Evangeliums kündigt: vom *Wort*, durch das alle Dinge geworden sind. Um uns dem Mysterium des Wortes als Mythos *und* Logos zu nähern, *bedenken* wir den Mythos.

Zeus hat den Menschen das Feuer versagt, nachdem Prometheus ihn durch eine List zu täuschen versuchte. Was Prometheus den Menschen später bringt, ist demnach das gleiche Element, was durch seine Tat vor den Menschen verborgen werden sollte. Prometheus ist gleichzeitig Veranlasser für die Verbergung des Feuers, als auch für die Entbergung desselben. Rätselvoll spricht der Mythos zu uns. Der Stein, der alles ins Rollen bringt, ist ein Schiedsgericht zwischen Göttlichen und Sterblichen. Prometheus opfert einen Stier und versucht durch eine List den Menschen den größeren Teil der Opfergabe zukommen zu lassen. Zwar durchschaut Zeus den Betrug, dennoch wählt er den kleineren Teil für die Götter, während er im Geiste bereits das über die Menschen hereinbrechende Übel nahen sieht. Daraufhin spricht er zu Prometheus:

*„Sohn des Iapetos, der du vor allen weißt um das Planen,
Bester, so hast du nicht deine listigen Künste vergessen!
So sprach zornig es Zeus, um ewige Ratschlüsse wissend.
Aber seit jenem Tag, sich stets des Betruges erinnernd,
legte den sterblichen Menschen, welche die Erde bewohnen,
nicht in Eschen er mehr die Kraft des rastlosen Feuers.“³⁴*

(...)

*„Es war Zeus, der die Nahrung verbarg mit grollendem Herzen,
weil ihn Prometheus, der Krummes sinnende, einst hintergangen.
Drum erdachte er sich auch leidvolle Not für die Menschen –
hielt das Feuer zurück.“³⁵*

Nirgends ist gesagt, daß Zeus von Beginn an vorhatte, den Menschen das Feuer zu verweigern. Zeus hält es erst aufgrund des trügerischen Opfers des Prometheus zurück. Dieser behielt den größeren Teil der Opfergabe für die Menschen. Das verweigerte Opfer bildet den Ur-Anfang der mythologischen Verstrickungen zwischen Menschen und Göttern. Als Prometheus schließlich das Feuer erschleicht, fühlt Zeus sich betrogen und sendet sofort Unheil über das ganze Menschengeschlecht. Die leidvolle Not, die Hesiod ankündigt, erfüllt sich durch die Erschaffung der Pandora, die den Anfang der Geschlechterteilung kennzeichnet. Zeus läßt von Hephaistos ein Mädchen aus Lehm erschaffen und ihm durch die Götter vielerlei Reize verleihen. Aphrodite läßt sie von Schönheit erstrahlen, Athene lehrt ihr die häuslichen Künste und Hermes pflanzt in ihr Herz die Verlockung, die Lüge und die List. Nachdem die Chariten und die Horen sie prunkvoll gekleidet hatten, begleitet Hermes Pandora zum Bruder des Prometheus – Epimetheus (der hinterher Denkende) – der sie, von ihrer Schönheit betört, zu heiraten

³⁴ Hesiod, Theogonie, DB030 Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos, S.4512f. (Vers 559ff.)

³⁵ Hesiod, Werke und Tage, DB030, S.4537 (Vers 47ff.)

begehrt. Prometheus warnt seinen Bruder ausdrücklich vor einem Geschenk der Götter, welches er in keinem Fall annehmen solle. Doch Epimetheus kann nicht widerstehen, worauf Pandora ihr mitgebrachtes Gefäß öffnet. Alle darin eingeschlossenen Übel verströmen sich seit diesem Tag in die Welt, zum leidvollen Kummer der Menschen.

„Einzig die Hoffnung blieb (...) noch im Gefäß und konnte heraus nicht Flattern...“³⁶

So wird der Feuerraub des Prometheus durch seinen Bruder Epimetheus zum Verhängnis für die Menschen. Doch ist dadurch keineswegs Prometheus selbst entlastet, denn er und sein Bruder sind untrennbar miteinander verknüpft. Beide sind in ihrem Wesen einseitig, wenn auch Prometheus als der Edlere und Weitsichtigere erscheint. Prometheus – dem Voraus-Denkenden – fehlt die Gabe der gedanklichen Reflexion über eine geschehene Tat. Er kann seine Handlungen zwar im Voraus bedenken – d.h. seine Taten werden gewiß listiger und bedachter sein, als die des Bruders –gleichwohl denkt Prometheus nach der Tat sogleich an das Voraus-Denken der nächsten Tat. Er hält nie inne und reflektiert über die Wirkung seiner Taten. Alles, was er in ihnen erkennt, ist dasjenige, was er bereits vor der Tat in aller Klugheit gedacht hat. Prometheus schreitet daher von Tat zu Tat. Sein Denken ist immer nur auf die Handlung selbst bezogen, nie auf das Erwirkte. Er will unentwegt schaffen wie Nietzsches Zarathustra. Prometheus ist daher auch der große Erfinder, dem es nie an neuen Ideen mangelt. Sein Mangel ist einzig der, daß er nicht hinterher denkt und so versäumt, zu fragen, was durch seinen Feuerraub alles in Gang gesetzt wird. Er erblickt nur die positive Schaffenskraft des Feuers, nicht aber seine maßlos-zerstörerische Kraft. Diese muß daher sein Bruder entbergen, indem er das Gefäß der Pandora öffnet. Prometheus hat die gedankliche Reflexion von sich abgespalten, und so muß sein Bruder spiegelbildlich vollbringen, was bei ihm selbst im Schatten liegt (gleiches gilt umgekehrt). Bereits hier deutet sich an, daß das gegensätzliche Brüderpaar (man denke auch an Kain und Abel) zueinander finden muß, wenn sich die Wahrheit des Seins eröffnen soll.

Befragen wir den Mythos weiter. Er kann uns gewiß noch mehr enthüllen, wenn wir ihn aufmerksam betrachten. Wie steht es mit dem Opfer des Kentauren Chiron, dem weisen, heilkundigen Lehrmeister von Achilleus, Aristaïos, Asklepios und Iason? Prometheus mußte *„einen Erben seiner Qualen darbieten, einen unsterblichen, der statt seiner leidend in die Unterwelt einging. Dieser Unsterbliche war der weise Kentaure Chiron, dem Herakles versehentlich mit vergiftetem Pfeil eine unheilbare Wunde beigebracht hatte. Der Erfinder der Heilkunst nahm das Leiden und Sterben des wohlthätigen Titanen auf sich.“*³⁷ Prometheus wird nicht allein durch die Heroentat des Herakles erlöst, sondern gleichfalls durch Chiron, der sich an Stelle des Prometheus opfert. Ohne ein Opfer ist die Entfesselung des Prometheus undenkbar. Der unsterbliche Chiron muß ins Totenreich hinabsteigen, damit das menschliche Feuer wahrheitsgemäß leuchten kann. Es gibt kein in der Wahrheit lebendes Feuer für den Menschen ohne das Opfer des Chiron. Keine Selbsterkenntnis im apollinischen

³⁶ Hesiod, Werke und Tage, Vers 96ff.

Quelle: <http://www.gottwein.de/Grie/hes/erggr.php> (April 2009)

³⁷ Kerényi, Karl, Die Mythologie der Griechen, Band 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten, Rhein Verlag, Zürich 1951, S.175

Sinne ohne das Opfer des Todes, ohne die heldenhafte Fahrt durch die Unterwelt. Doch worin besteht der Tod? Was muß sterben und sich verwandeln, damit Prometheus das Feuer in seinem Doppelaspekt von Ver- und Entbergen erkennt? Ist das Opfer des Maßhaltens noch nicht ausreichend, um den Platz unter den Göttern zu sichern? Oder deutet Chiron auf den Teil des Prometheus, der Maß hält und sich gerade dadurch opfert?

Prometheus selbst ist keinesfalls nur der Frevler, der gotteslästerliche Revolutionär, wie ihn Marx, Bloch und andere gerne sehen wollen, sondern auch der einsichtig gewandelte Titan, der mehrere Zeichen trägt, die ihm, obzwar in den Olymp aufgenommen, so doch an seine Grenzen erinnern. *„Der befreite Prometheus (...) trug fortan, als Zeichen seiner Unterwerfung unter die Macht des Zeus, einen besonderen Kranz. Das andere Symbol, das er trug, war ein eiserner Ring, angeblich mit einem eingefügten Stein, zur Erinnerung an den Felsen, an dem er angeschmiedet litt.“*³⁸ Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang besonders folgenswer, daß uns von der Prometheus-Trilogie des Aischylos nur der mittlere Teil erhalten ist. Dort erscheint Prometheus als der zu Unrecht Leidende, der sich bis zum Schluß uneinsichtig zeigt und sich den Göttern voller Eigensinn widersetzt. Gewiß ist dadurch ein wichtiges Merkmal der Prometheus-Gestalt umrissen, die besonders der junge Goethe zu neuer Blüte trieb. Dennoch fehlen der Anfang und das Ende. Prometheus hängt in der Luft, wenn wir ihm Kopf und Beine abreißen. Der Rumpf, alleine betrachtet, kann manches enthüllen, doch gibt er gleichfalls zu vielen Mißdeutungen Anlaß. Suchen wir daher weiter nach den fehlenden Teilen.

Prometheus selbst verbirgt etwas, was ihm letztlich zu seiner Befreiung verhelfen wird. Er ist nicht allein auf Herakles und Chiron angewiesen, sondern hütete ein Geheimnis, welches Zeus zu wissen begehrt. Jenes preiszugeben ist, neben der Duldung der Leiden, die zweite Tat des Prometheus, die ihn aus der Verwicklung durch seine ersten beiden Taten (die Täuschung des Zeus durch das Tieropfer, sowie der verbotene Raub des Feuers) zu lösen vermag. Allein worin besteht die eigentliche Tat? Im Hüten des Geheimnisses? Im Verbergen des zu-Wissenden vor Zeus? Und wie ist es überhaupt möglich, daß dem obersten der olympischen Götter etwas verborgen ist, was sich Prometheus entborgen hat? Doch fragen wir zuerst: Was ist es, was sich Prometheus enthüllt?

Nach einem Orakel der Themis sollte der Sohn der Thetis und des Zeus mächtiger als sein Vater sein und diesen einmal stürzen.³⁹ Zeus war demnach in Gefahr, seinen Königsthron zu verlieren, so er denn mit Thetis ein Kind zeugen sollte. Prometheus wußte von dem Orakelspruch, den er Io und den Okeaniden mitteilte, wie es Aischylos bezeugt:

*„Und doch du stolzer Zeus bestehst du nicht!
Ein Ehebündnis wirst du dir bereiten,
das dir das Scepter deiner Macht zerkernt!
Dann geht der ganze Vaterfluch des Kronos,*

³⁸ Ibid., S.175

³⁹ Pindar, Oden, Goldman Verlag, München 1958, S.170 (8. isthmische Ode)

*den er, gestürzt vom alten Sitze sprach,
dir in Erfüllung, und der Götter keiner
weist dir den Rettungsweg als ich allein.⁴⁰*

Nur über Prometheus führt der Rettungsweg, der den Vaterfluch besiegt. Doch worin genau besteht der Fluch? Und worin das Rettende?

Zeus wußte um den Orakelspruch der Themis. Zwar kannte er nicht seinen genauen Inhalt, aber er wußte, daß Prometheus ein Geheimnis verbarg, von dessen Offenlegung seine weitere, unangefochtene Herrschaft abhing. Selbst daß ihn ein Ehebündnis in Gefahr bringen würde, ahnte Zeus. Was seiner Erkenntnis einzig fehlte, war der Name der Frau, die ihm einen so mächtigen Sohn gebären sollte. Als Zeus und Poseidon von dem Inhalt des Orakelspruchs erfuhren, ließen sie beide sofort von der Werbung um Thetis ab. Prometheus machte sein Geheimnis offenbar und rettete dadurch die Königswürde des Zeus. Doch was geschah weiter mit Thetis? Sie vermählte sich mit dem sterblichen Peleus, da keiner der Götter sie aus Angst vor dem Sturz durch den Sohn heiraten wollte.

*„Mag ein sterbliches Lager lieber ihr Teil sein,
mag den Sohn sie erblicken, verblichen im Streit,
welcher Ares an Wucht und dem
glühenden Treffer der Raschheit gleicht.“⁴¹*

Achilleus wurde geboren, der tapferste Held des trojanischen Krieges, der Zögling des Kentauren Chiron. Nicht nur Chiron opfert sich für Prometheus, sondern auch der Mensch wird, in Gestalt des Achilleus, von den Göttern zum Opfer bestimmt, damit die Herrschaft des Zeus erhalten bleibt und Prometheus zugleich von seinen fesselnden Banden befreit wird. Nur ist das anfängliche Opfer des Achilleus zunächst kein freiwilliges, sondern er wird gewissermaßen dazu erwählt, ein Bindeglied zwischen dem Feuerbringer und den Göttern des Olympos zu bilden. Am Menschen entscheidet sich ein Geisteskampf. Was zum Untergang der göttlichen Herrschaft des Zeus führen sollte, wird durch Achilleus menschliches Schicksal. Die Gefahr wird dadurch nur scheinbar gebannt, denn der Kampf verlagert sich vom Olympos ins menschliche Herz.

2.3 DIE ORESTIE UND DAS GESCHLECHT DER TANTALIDEN DER WEG ZUR INTROVERSION DES OPFERS

Wohl kein griechischer Gott steht den Menschen näher als der Titan Prometheus. Umso wichtiger wird es sein, gerade sein Schicksal zu entziffern, auf daß von ihm aus ein Licht falle auf die Bestimmung der Menschen. Viele Fragen und Andeutungen liegen in der Luft, und nur wenig Konkretes wurde bis jetzt als Antwort geboten. Doch was

⁴⁰ Aischylos, Der gefesselte Prometheus, S.55 (Vers 907ff.)

⁴¹ Pindar, Oden, S.170 (8. isthmische Ode)

fehlt, um aus den eher allgemeinen Feststellungen über den Mythos und die Promethie zu einer individuelleren Deutung vorzudringen, die nicht Gefahr läuft, sich in den Weiten der Welterkenntnis zu verlieren? Es fehlt die Ergänzung der Promethie durch die Orestie, denn in ihr verlagert sich erst der Kampf des Prometheus in die Brust der Menschen. Prometheus kämpft zwar als Menschenfreund, aber er bleibt doch der unsterbliche, zu den Göttern erhobene Titan. Der Prozeß, den Prometheus durchläuft, das ganze Drama vom listigen Trugopfer bis hin zum dauernden Platz im Götterhimmel, muß auf dem Schauplatz der menschlichen Seele erneut ausgefochten und durchlitten werden:

„Die Menschheit trägt dein Trauerschicksal mit.“⁴²

Prometheus kann den Kampf des Menschen nicht ersetzen. Er kann Vorbild sein, aber nicht Ersatzbild für eine Tat, welche die Menschen selbst vollbringen müssen. Was Prometheus durchleben muß, um letztlich das wahrhaftige Feuer für die Menschen zu retten, gleiches muß der Mensch durchleben, um sich das gewandelte Feuer für die individuelle Fortentwicklung zu entbergen. Die alte hermetische Wahrheit des *wie oben so unten*, des *Mikrokosmos gleich Makrokosmos*, gilt gerade in Zusammenhang mit dem Mythos. Er will nicht nur auf eine jenseitige Götterwelt, sondern auch auf das irdische Dasein verweisen. Dabei denkt er das Irdische vom Geist durchwoben, nicht als einen vom Himmel getrennten Schauplatz, sondern als von diesem bestimmt. Würde es, um jene Bestimmung zu erfüllen, nicht ausreichen, die Promethie als Urbild zu betrachten, deren Abbild in uns lebt? Und ist es nicht eine geradezu unhaltbare Behauptung, aus dem Mythos zu schließen, daß alles Dasein vom Himmel bestimmt sei? Lassen wir den Mythos selbst antworten, indem wir das Geschlecht der Tantaliden auf dem Weg in seine immer tiefere Verstrickung begleiten.

Tantalos gilt als Sohn des Zeus und der Nymphe Pluto. Wegen seiner hohen Abstammung wurde er von den olympischen Göttern tief geehrt; „*zuletzt durfte er an der Tafel des Zeus speisen und alles mit anhören, was die Unsterblichen unter sich besprachen. Aber sein eitler Menscheng Geist vermochte das überirdische Glück nicht zu tragen, und er fing an, mannigfaltig gegen die Götter zu freveln. Er verriet den Sterblichen die Geheimnisse der Himmlischen; er entwandte von ihrer Tafel Nektar und Ambrosia und verteilte den Raub unter seinen irdischen Genossen.*“⁴³ In seinem Übermut verstieg er sich dazu, die Allwissenheit der Götter bei einem Gastmahl auf die Probe zu stellen. Er brachte ihnen ein Opfer dar, für das er seinen eigenen Sohn Pelops schlachten und zerstückeln ließ. „*Nur Demeter verzehrte von dem gräßlichen Gericht ein Schulterblatt, die übrigen Götter aber merkten den Frevel, warfen die zerstückelten Glieder des Knaben in einen Kessel, und die Parze Klotho zog ihn mit erneuter Schönheit hervor.*“⁴⁴ Pelops wurde von den Göttern wieder zum Leben erweckt, wohingegen Tantalos in ewige Verbannung gestoßen wurde. Ihm widerfuhr ein ähnliches Schicksal wie einst Sisyphos. Nach Ho-

⁴² Aischylos, Der gefesselte Prometheus, S.39 (Vers 435)

⁴³ Schwab, Gustav, Die schönsten Sagen...Band 1, S.130f.

⁴⁴ Ibid., S.130f.

Vgl. ebenfalls: Pindar, Oden, S.25f. (1. olympische Ode)

mers Epos⁴⁵ steht Tantalos bis zum Hals in einem mit Wasser gefüllten Teich, dennoch kann er seinen Durst nie stillen, da jedes Mal, wenn er davon trinken will, sich das Wasser in schwarzen Sand verwandelt. Über seinem Haupte wölben sich die köstlichsten Früchte, die er jedoch nie zu fassen bekommt, weil ein plötzlicher Sturm sie zu den Wolken empor schleudert. Obgleich er im Überfluß lebt, gelingt ihm doch nicht die Einverleibung der herrlichen Gaben. Er leidet Durst- und Hungerqualen bis in alle Ewigkeit, da er, obwohl nicht göttlich, so doch zu den Unsterblichen gehört. Nach einer anderen Überlieferung schwebt Tantalos *„in der Luft und zittert ständig vor dem Felsblock, der über seinem Haupte hängt.“*⁴⁶ Elektra spricht flehend über ihren Ur-Ahn:

*„Könnte den Felsen erreichen ich,
der zwischen Erde und Himmel
schwebend sich hält,
an goldenen Ketten schwinget im Kreise,
ein Block vom Olympos,
ich wollte, in Tränen, die Stimme erheben
vor unserem greisen Ahnherren Tantalos,
der gezeugt, ja, gezeugt meines Hauses Stammväter,
die das Verderben mitansehen mußten“*⁴⁷

Wie ähnlich ergeht es Prometheus, dessen tiefste Qualen auch mit einem Felsen in Verbindung stehen. Er raubt von den Göttern das leuchtende Feuer, Tantalos entwendet erquickenden Nektar und Ambrosia. Beide bringen ihr Beutegut den Menschen als Geschenk dar und behalten es keineswegs in rein egoistischem Streben für sich. Beide versuchen durch eine List, die Götter beim Opfer zu betrügen. Prometheus schlachtet einen Ochsen, Tantalos den eigenen Sohn. Hier wird ein gewichtiger Unterschied deutlich: Prometheus wird durch eine lange Kette von Heldentaten (man denke an Herakles und Chiron) erlöst – Tantalos hingegen kommt niemand zur Hilfe. Er wird in die Hölle gestoßen und muß dort die immer gleichen Qualen leiden. Wieso wird einmal das Verbrechen bestraft, aber letztlich doch verziehen und das andere Mal mit ewiger, unverzeihlicher Buße belegt? Liegt darin göttliche Willkür? Ist die Tat des Prometheus einmalig und steht sie dadurch höher als die des Tantalos? Oder ist gar die Schuld des Tantalos größer?

Die Antwort denkt anders. Prometheus kann nicht eins zu eins mit Tantalos verglichen werden. Es ist, als wollten wir einen voll entfalteten Baum mit der Wurzel eines anderen Baumes vergleichen. Doch wie soll man vergleichen, wenn Stamm, Äste, Blätter, Blüten und Früchte fehlen. Wenn überhaupt ein Vergleich möglich sein sollte, dann nur, wenn die fehlenden Glieder des Baumes aufgespürt werden könnten. Wo muß gesucht werden, um die fehlenden Teile des Tantalos zu finden? Bei seinem Opfer! Er zerstückelt seinen Sohn und verteilt dadurch das Opfer auf die Ahnenreihe – auf Pelops, Atreus, Thyestes, Agamemnon, Orestes, Elektra und Iphigenie. Er macht das Op-

⁴⁵ Vgl. Homer, Odyssee, Bertelsmann Verlag, Gütersloh (o.J.), S.534f. (Elfter Gesang)

⁴⁶ Euripides, Orestes, In: Werke Band 3, Aufbau Verlag, Berlin 1966, S.69 (Vers 4ff.)

⁴⁷ Ibid., S.103 (Vers 982ff.)

fer zu einer menschlichen Angelegenheit. Das Opfer des Prometheus wird zwar durch die Feuergabe an die Menschheit notwendig; diejenigen, die das Opfer gemeinsam vollbringen, sind jedoch allesamt keine Menschen. Prometheus wird ebenso wie Herakles in den Olymp erhoben, und auch Chiron ist alles andere als Mensch, sondern ein Wesen, halb Mensch, halb Pferd. Doch ist Tantalos schon Mensch? Gewiß auch er nicht, denn sonst wäre er sterblich. Dennoch beginnt bei ihm die Ahnenreihe, in der später ein Mensch wie Agamemnon den trojanischen Krieg anführt und sich bei seiner Heimkehr als sterblich erweist, als seine Gattin Klytaimestra ihn ermordet. Gewiß, alle sind sie noch Menschen mit heroischem Glanz, aber gerade dadurch Menschen in ihrer ursprünglichsten Erscheinung – nämlich solche, denen man die Abstammung von den Göttern noch anmerkt.

Wieso wird in der vorliegenden Schrift nicht hauptsächlich nach Helden wie Herakles oder Odysseus gefragt? Wieso nicht nach Ödipus und Antigone? Ohne Zweifel gäbe es über alle genannten sehr viel Bedeutsames zu bemerken. Einsichten, die nicht weniger aufschlußreich wären, als eine Betrachtung der Orestie. Wieso aber doch gerade Tantalos und die seinen? Kein Stammbaum der griechischen Mythologie wird in der Überlieferung derart ausführlich und zusammenhängend dargestellt. Zwar werden im Mythos einzelne Helden – unter ihnen Achilleus, Odysseus und Herakles – in umfangreicheren Epen geschildert, es gibt jedoch keine Ahnenreihe, die als ganzes Familiengefüge so detailliert abgebildet wird, wie die Tantaliden. Die Orestie des Aischylos ist die einzige griechische Tragödie, die als vollständige Trilogie überliefert ist. Ebenfalls einmalig ist, daß der Themenkreis der Orestie in Bearbeitungen von Aischylos, Sophokles⁴⁸ und Euripides⁴⁹ vorliegt. Darüber hinaus erwähnen sowohl Homer, Hesiod als auch Pindar desöfteren das tantalidische Geschlecht, zudem Platon und Aristoteles. Kein Tragödienstoff (im Sinne der Ahnenverstrickung) liegt in erschöpfenderen Berichten vor, keiner wurde in so umfassendem Maße von Dichtern und Denkern der Antike aufgegriffen. Auch die Römer befaßten sich intensiv mit dem Stoff, insbesondere Seneca⁵⁰ und Ovid. Selbst bis in die Neuzeit hält das Ergriffensein von der Tragödie an. Denken wir nur an Goethes *Iphigenie*, an die *Atriden Tetralogie* des Gerhard Hauptmann, an Hofmannsthals *Elektra*, an O'Neills *Trauer muß Elektra tragen*, oder auch an Sartres *Die Fliegen*. Allen ist es Bedürfnis, den Tragödienstoff durch Neudichtung in das Bewußtsein der jeweiligen Zeit zu rücken. Durch die vorliegende Schrift soll Ähnliches geleistet werden, wenngleich nicht durch Dichtung, sondern durch ein *Denken des Mythos*. In gewissem Sinne erfährt der Mythos dabei auch eine deutende Auslegung. Zwar betont Sloterdijk, daß es „am griechischen Mythos (...) nichts zu deuten“ gibt, „da er für uns der Schlüssel ist und nicht das zu Entschlüsselnde.“⁵¹ Wir wollen jedoch den Schlüssel freilegen, um durch ihn das zu Entschlüsselnde aufzuschließen. Der Mythos ist uns auch und vor allem Schlüssel, doch ist er der Schlüssel, der sich selbst aufschließt. Mit diesem zunächst unbegreiflich scheinenden Paradoxon müssen wir uns anfreunden, um in das Wesen des Mythischen vorzudringen. Die Deutung, die hier versucht wird, begreift sich

⁴⁸ Elektra

⁴⁹ Orestes, Elektra, Iphigenie in Aulis, Iphigenie bei den Taurern

⁵⁰ Thyestes, Agamemnon

⁵¹ Sloterdijk, Peter und Heinrichs, Hans-Jürgen, Die Sonne und der Tod, S.231

daher als eine, die nicht zwanghaft nach dem Eindeutigen sucht, sondern nach der Lebensfülle des Viel- und Mehrdeutigen. Eine Deutung also, die nicht der „gedeuteten Welt“⁵² Rilkes entspricht (vgl. 1. Duineser Elegie), sondern der, die durch diese verborgen gehalten wird. Wir wollen durch das *denkende* Deuten nicht das Zauberhafte und Geheimnisvolle entweihen, sondern gerade durch die Erfahrung des Mehrdeutigen mit ihm in Berührung kommen. Deutung heißt in diesem Sinne: Freilegen des noch Verborgenen, damit es in seiner vielgestaltigen Fülle anwesend sein kann. Deutung ist – so begriffen – ein *Prozeß* des *lebensvollen* Erkennens, der nicht erkennt, um hernach ein intellektuelles Ergebnis von dem erkannten Ding abzuspalten, sondern der erkennen will, um zu *erfahren*, was das Ding zu bedeuten hat, d.h. was es seinem Wesen nach *ist*. Die Deutung legt demnach nichts in das Ding hinein, sondern erfaßt es in seinem *unmittelbaren* So-Sein. Diese schonende Weise des Deutens eröffnet sich durch ein *Denken des Mythos*.

„Ein jeder Engel ist schrecklich“ – und – „ich verginge von seinem stärkeren Dasein“ heißt es in der gleichen Elegie Rilkes. Ist es, so betrachtet, nicht ein müßiges Unterfangen, sich dem Geheimnisvollen zu nähern? Aber ist nicht gerade Rilke derjenige, der in all seinem Dichten das geheimnisvoll Engelhafte umkreist? Weiß er nicht gerade aus dieser Erfahrung, daß ein jeder Engel schrecklich ist? Offenbart ihm diese Erfahrung aber nicht zugleich auch seinen schöpferischen Dichterimpuls? Spricht die Duineser Elegie nicht in der Sprache des Engels, der uns mit dem Paradoxon konfrontiert, das zugleich schrecklich und schöpferisch ist? Vergeht der Mensch zum Leben, damit der Engel in seinem stärkeren Dasein aus ihm sprechen kann, oder vernichtet der Engel sein Dasein, auf daß der Mensch zum Tode vergeht? Soll der Mensch nun das Schreckliche meiden oder nicht? Soll er, wie der Jüngling zu Sais, die verschleierte Wahrheit herausfordern, auf daß sie ihn zu Tode schrecke, oder muß er wie Prometheus das rechte Maß wahren und den Schleier der Isis ungelüftet ruhen lassen? Wenn wir so fragen, fragen wir in das Herz der vorliegenden Schrift. Wir fragen folglich auch nach dem tantalidischen Geschlecht, dessen Größe keinesfalls an rein äußeren Superlativen fest gemacht werden soll. Das Bedeutendste an ihm ist vielmehr die Tatsache, daß durch kein anderes Geschlecht die Tat des Prometheus und das von ihm geforderte Opfer so tief in die menschliche Sphäre hinein verfolgt werden kann. Doch damit nicht genug. Es ist alles andere als Willkür, wenn eine dementsprechende Deutung vorgelegt wird, denn selbst der Mythos spricht davon, daß Zeus dem Stamm des Tantalos durch Hermes sein Königszepter hat überbringen lassen. Die Stellvertreter des Zeus auf Erden, das königlichste Geschlecht, ist das der Tantaliden. Nicht durch die hier angestrebte Deutung wird es dazu gemacht, sondern der Mythos selbst offenbart es, er ist selbst der Schlüssel, der das zu-Entschlüsselnde aufschließt. Euripides spricht vom uralten Zepher des Tantalos⁵³, Homer läßt die Herrschaft des Zepfers bei Pelops, dem Sohn des Tantalos, beginnen:

⁵² Rilke, Rainer Maria, Die Gedichte, Insel Verlag, Frankfurt & Leipzig 1998, S.629

⁵³ Vgl. Euripides, Elektra, Vers 11