

WERNER JAEGER · PAIDEIA

PAIDEIA

DIE FORMUNG DES GRIECHISCHEN
MENSCHEN

VON

WERNER JAEGER

UNGEKÜRZTER
PHOTOMECHANISCHER NACHDRUCK
IN EINEM BAND

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1973

Band I

1. Auflage 1933
2. Auflage 1936
3. Auflage 1954 unveränderter Nachdruck der 2. Auflage
4. Auflage 1959 unveränderter Nachdruck der 2. Auflage
5. Auflage 1973 unveränderter Nachdruck der 2. Auflage

Band II

1. Auflage 1944
2. Auflage 1954 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
3. Auflage 1959 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
4. Auflage 1973 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage

Band III

1. Auflage 1947
2. Auflage 1955 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
3. Auflage 1959 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
4. Auflage 1973 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage

ISBN 3 11 003800 5

© 1973 by Walter de Gruyter & Co.,
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuch-
handlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner Veit & Comp., Berlin 30 ·
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vor-
behalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht
gestattet, dieses Buch oder auch Teile daraus auf photomechanischem Wege
(Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Druck: Buchdruckerei Wagner, Nördlingen

VORWORT

Ich übergebe der Öffentlichkeit ein Werk geschichtlicher Forschung, das sich die bisher nicht in Angriff genommene Aufgabe stellt, die Formung des griechischen Menschen, die Paideia, zum Gegenstand einer neuen Gesamtbetrachtung des Griechentums zu machen. So oft es auch unternommen worden ist, den Staat und die Gesellschaft, die Literatur, Religion oder Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung zu schildern, ist bis heute anscheinend noch nicht der Versuch gemacht worden, den geschichtlichen Bildungsprozeß des griechischen Menschen und den geistigen Aufbau des idealen Menschenbildes der Griechen in ihrer Wechselwirkung darzustellen. Aber nicht weil ich zufällig auf diese Aufgabe stieß, die noch des Bearbeiters harrte, habe ich mich ihr gewidmet, sondern weil ich zu erkennen glaubte, daß an diesem großen geistigen und geschichtlichen Problem das tiefere Verständnis jenes einzigartigen erzieherischen Schöpfertums hängt, von dem die unvergängliche Wirkung der Griechen auf die Jahrtausende ausstrahlt.

Der erste Band umfaßt Grundlagen, Aufbau und Krisis der griechischen Bildung im Zeitalter des heroischen und des politischen Menschen d. h. in der frühen und klassischen Periode des griechischen Volkes. Er endigt mit dem Zusammenbruch des attischen Reiches. Der zweite Band soll die geistige Restauration in dem Jahrhundert Platos, ihren Kampf um Staat und Bildung und den Wandel der griechischen Kultur zur Weltherrschaft darstellen. Die Form der Einbeziehung Roms und der christlichen Antike in den von den Griechen ausgehenden Bildungsprozeß behalte ich mir vor.

Die Darstellung wendet sich nicht nur an die gelehrte Welt sondern an alle, die in dem Kampfe unserer Zeit um den Bestand unserer mehrtausendjährigen Kultur heute wieder den Zugang zum Griechentum suchen. Der Drang zu geschichtlicher Zusammenschau des Ganzen und das unabweisliche Bedürfnis nach vertiefter Neudurchdringung des vielseitigen Stoffes in exakter

Einzelresearch auf allen Gebieten, die in diesem Buche behandelt werden, waren oft schwer miteinander ins Gleichgewicht zu bringen. Die Betrachtung der Antike unter dem Gesichtspunkt dieses Buches ließ überall eine Fülle neuer Probleme hervortreten, die zehn Jahre lang im Mittelpunkt meiner Lehrtätigkeit und Forschung gestanden haben. Um des Ganzen willen habe ich darauf verzichtet, ihre gesamten Ergebnisse in Form besonderer Untersuchungsbände beizugeben, die das Werk unförmlich vergrößert hätten. Die Begründung meiner Anschauungen ist in der Hauptsache der Darstellung selbst zu entnehmen, da diese überall unmittelbar von der Interpretation der originalen Texte ausgeht und die Tatsachen in einen Zusammenhang stellt, durch den sie sich selbst erläutern. Die zitierten Stellen antiker Autoren sind unter dem Text angegeben, ebenso die nötigste Literatur, vor allem soweit sie sich unmittelbar auf bildungsgeschichtliche Fragen bezieht. Wo ein breiterer Unterbau unentbehrlich war, ließ er sich freilich nur selten in Form der üblichen Anmerkungen geben. Ich habe daher diesen Teil meiner Arbeit teils im voraus als Einzeluntersuchungen veröffentlicht und hier nur kurz darauf verwiesen, teils werden solche noch folgen. Einzelarbeit und Buch bilden wissenschaftlich ein Ganzes und greifen beständig ineinander.

Die Stellung der griechischen Paideia in der Geschichte habe ich in der Einleitung in einer mehr allgemeinen Betrachtung des Typischen zu skizzieren versucht. Dort ist auch kurz gesagt, was sich aus unserer Besinnung auf die griechische Form der Menschenbildung für unser Verhältnis zu dem Humanismus früherer Zeiten ergibt. Dieses Problem ist heute brennender als je und besonders umstritten. Seine Lösung in der Gegenwart kann natürlich durch bloße geschichtliche Erkenntnis, wie sie in diesem Buche gesucht wird, nicht herbeigeführt werden, weil es sich dabei um uns selbst und nicht um die Griechen handelt. Aber die Wesenserkenntnis des griechischen Bildungsphänomens ist eine unentbehrliche Grundlage auch für jedes gegenwärtige erzieherische Wissen und Wollen. Aus dieser Überzeugung ist meine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Problem und als deren Wirkung dieses Buch entsprungen.

Berlin-Westend, Oktober 1933

Werner Jaeger

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die Notwendigkeit einer neuen Auflage des ersten Bandes der »Paideia« schon nach anderthalb Jahren gilt mir als ein ermutigendes Zeichen, daß das Buch sich rasch Freunde erworben hat. Da seit seinem ersten Erscheinen erst so kurze Zeit vergangen ist, war es mir nicht möglich, größere Veränderungen vorzunehmen, doch konnten einige Versehen bei dieser Gelegenheit berichtigt werden.

Im übrigen liegt es in der Natur dieses Buches, daß die Erörterungen, die es hervorgerufen hat, zum großen Teil in dem vielfältigen Reflex bestehen, den jedes geschlossene Geschichtsbild im Spiegel der verschiedenen Weltanschauungen erzeugt. Darüber hinaus hat sich eine Auseinandersetzung über Ziel und Methoden geschichtlicher Erkenntnis daran angeknüpft, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Recht und Eigenart meiner Betrachtungsweise theoretisch zu begründen ist eine Aufgabe für sich; mir liegt es näher, sie sich an den Gegenständen selbst bewähren zu lassen, die mich zu ihr geführt haben. Man braucht es kaum auszusprechen, daß der Aspekt der Geschichte, den dieses Buch eröffnet, die Geschichte im herkömmlichen Sinne d. h. die Geschichte des Geschehens weder ersetzen kann noch will. Aber nicht weniger berechtigt und notwendig ist eine Betrachtung, die das geschichtliche Sein des Menschen von der Seite seiner repräsentativen Ausprägung in den schöpferischen Werken des Geistes erfaßt. Abgesehen davon, daß wir für Jahrhunderte fast ausschließlich auf diese Art der Überlieferung angewiesen sind, wie für das frühe Griechentum, bleiben sie auch in Zeiten, für die ihnen noch andere Zeugen zur Seite stehen, stets unser unmittelbarster Zugang zu dem inneren Leben der Vergangenheit. Um dieses aber geht es in einer Darstellung, die die Paideia der Griechen und zugleich die Griechen als Paideia zum Gegenstand hat.

Berlin, Juli 1935

Werner Jaeger

INHALT

Vorwort		V
Einleitung: Die Stellung der Griechen in der Geschichte der menschlichen Erziehung	[I/1]	1

Erstes Buch

Die griechische Frühzeit

Adel und Arete	[I/23]	23
Kultur und Erziehung des homerischen Adels	[I/38]	38
Homer als Erzieher	[I/63]	63
Hesiodos und das Bauerntum	[I/89]	89
Spartanische Staatserziehung		
Die Polis als Bildungsform und ihre Typen	[I/113]	113
Das Spartaideal des 4. Jahrhunderts und die Überlieferung	[I/116]	116
Tyrtaios' Aufruf zur Arete	[I/125]	125
Der Rechtsstaat und sein Bürgerideal	[I/140]	140
Die Selbstformung des Individuums in der ionisch-äolischen Dichtung	[I/160]	160
Solon und die Anfänge der politischen Bildung Athens	[I/187]	187
Das philosophische Denken und die Entdeckung des Kosmos	[I/206]	206
Kampf und Verklärung des Adels	[I/249]	249
Die Überlieferung des Theognisbuchs	[I/251]	251
Die Kodifizierung der adligen Erziehungstradition	[I/259]	259
Pindars Adelsglaube	[I/271]	271
Die Kulturpolitik der Tyrannen	[I/292]	292

Zweites Buch

Höhe und Krisis des attischen Geistes

Das Drama des Aischylos	[I/307]	307
Der tragische Mensch des Sophokles	[I/343]	343
Die Sophisten		
Die Sophisten als bildungsgeschichtliches Phänomen	[I/364]	364
Der Ursprung der Pädagogik und des Kulturideals	[I/378]	378
Staatskrise und Erziehung	[I/405]	405

Euripides und seine Zeit	[I/419]	419
Die Komödie des Aristophanes	[II/450]	450
Thukydides als politischer Denker	[II/479]	479

Drittes Buch

Das Zeitalter der großen Bildner und Bildungssysteme

Das vierte Jahrhundert	[III/1]	517
Die griechische Medizin als Paideia	[II/11]	527
Sokrates	[II/59]	575
Das sokratische Problem	[II/63]	579
Sokrates als Erzieher	[II/74]	590
Platos Bild in der Geschichte	[III/130]	646
Platos kleinere sokratische Dialoge: Arete als philosophisches Problem	[III/141]	657
Platos Protagoras: Sophistische oder sokratische Paideia?	[III/165]	681
Platos Gorgias: Der Erzieher als der wahre Staatsmann	[III/188]	704
Platos Menon: Der neue Begriff des Wissens	[II/228]	744
Platos Symposion: Eros	[III/244]	760
Platos Staat		
Einleitung	[II/270]	786
Der Ursprung der Idee des besten Staates aus dem Problem der Gerechtigkeit	[II/273]	789
Die Reformation der alten Paideia	[III/281]	797
Die Kritik der musischen Bildung	[II/285]	801
Kritik der Gymnastik und Medizin	[III/306]	822
Die Stellung der Erziehung im Staate der Gerechtigkeit	[III/310]	826
Die Erziehung der Frauen und Kinder	[III/319]	835
Rassenauslese und Erziehung der Besten	[III/324]	840
Kriegererziehung und Reform des Kriegsrechts	[III/330]	846
Platos Staat—der »Lebensraum« des philosophischen Menschen	[III/338]	854
Die Paideia der Herrscher	[III/1]	877
Das Studium der Mathematik	[III/25]	901
Die dialektische Bildung	[III/35]	911
Die Formenlehre des Staates als Pathologie der menschlichen Seele	[III/47]	923
Der Staat in uns	[III/79]	955
Der erzieherische Wert der Poesie	[III/90]	966
Paideia und Eschatologie	[III/99]	975
Die Rhetorik des Isokrates und ihr Bildungsideal	[III/105]	981
Politische Bildung und nationale Idee	[III/131]	1007
Die Erziehung der Fürsten	[III/145]	1021
Autorität und Freiheit in der radikalen Demokratie	[III/170]	1046
Isokrates verteidigt seine Paideia	[III/199]	1075
Xenophon	[III/226]	1102
Platos Phaidros: Philosophie und Rhetorik	[III/255]	1131
Plato und Dionysios: Die Tragödie der Paideia	[III/271]	1147

Platos Gesetze

Der Gesetzgeber als Erzieher	[III/289]	1165
Der Geist der Gesetze und die wahre Bildung	[III/294]	1170
Über die Ursachen des Verfalls der Staaten	[III/309]	1185
Staatsgründung und göttliche Norm. Die Gesetzesproömien	[III/317]	1193
Die Gesetze für Volksbildung	[III/324]	1200
Herrscherbildung und Gotteserkenntnis	[III/341]	1217
Demosthenes	[III/345]	1221
Anmerkungen zu [II/1-II/360] und [III/1-III/374]		1251

DIE STELLUNG DER GRIECHEN IN DER GESCHICHTE DER MENSCHLICHEN ERZIEHUNG

Alle Völker, die eine gewisse Stufe der Entwicklung erreichen, haben von Natur den Trieb zur Erziehung. Erziehung ist das Prinzip, dessen sich die menschliche Gemeinschaft bedient, um ihre leibliche und geistige Art zu erhalten und fortzupflanzen. Im Wandel der Dinge vergehen die Individuen, während die Art sich mit sich selbst identisch erhält. Das Tier und der Mensch, insofern er ein physisches Geschöpf ist, behaupten ihre Art durch die spontane natürliche Fortpflanzung. Seine soziale und geistige Daseinsform jedoch kann der Mensch nur durch diejenigen Kräfte seiner Natur fortpflanzen und erhalten, durch die er sie geschaffen hat, durch bewußten Willen und Vernunft. Durch sie hat seine Entwicklung einen gewissen Spielraum, dessen die übrigen Arten der Lebewesen entbehren, wenn wir die Hypothese vorgeschichtlicher Veränderungen der Arten hier außer Betracht lassen und uns nur an die gegebene Erfahrungswelt halten. Selbst die körperliche Natur des Menschen und ihre Eigenschaften vermag bewußte Züchtung zu verändern und zu höherer Leistungsfähigkeit zu steigern. Unendlich reichere Möglichkeiten der Entfaltung aber trägt der Geist des Menschen in sich. Indem er fortschreitend seiner selbst inne wird, baut er auf der Erkenntnis der inneren und äußeren Welt die beste Form des menschlichen Daseins auf. Die Natur des Menschen als eines leiblich-geistigen Wesens schafft für die Erhaltung und Übertragung seiner Artform besondere Bedingungen und fordert besondere leibliche und geistige Veran-

staltungen, deren Inbegriff wir mit dem Wort Erziehung bezeichnen. In der Erziehung, wie der Mensch sie übt, wirkt derselbe plastische und zeugerische Lebenswille der Natur, der spontan jede lebendige Art in ihrer Form fortzupflanzen und zu erhalten strebt, aber er ist auf dieser Stufe zur höchsten Intensität gesteigert durch die Zielstrebigkeit des bewußten menschlichen Wissens und Wollens.

Hieraus ergeben sich gewisse allgemeine Folgerungen. Erziehung ist zunächst keine individuelle Angelegenheit sondern ihrem Wesen nach Sache der Gemeinschaft. Der Charakter der Gemeinschaft prägt sich in ihren einzelnen Mitgliedern aus, sie ist beim Menschen, dem ζῶον πολιτικόν, in einem beim Tier nicht vorkommenden Maße die Quelle alles Tuns und Verhaltens. Nirgendwo kommt der bestimmende Einfluß der Gemeinschaft auf ihre Glieder stärker zur Geltung als in ihrem Bestreben, die beständig aus ihr hervorzuschwappenden neuen Individuen durch Erziehung bewußt in ihrem Sinne zu formen. Der Aufbau jeder Gemeinschaft ruht auf den in ihr geltenden geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen und Normen, die sie selbst und ihre Glieder binden. Deshalb ist alle Erziehung der unmittelbare Ausfluß des lebendigen Normbewußtseins einer menschlichen Gemeinschaft, sei es der Familie, sei es des Berufs oder Standes, sei es der umfassenderen Verbände wie Stamm und Staat.

Die Erziehung nimmt teil an dem Wachstums- und Lebensprozeß der Gemeinschaft mit seinen Veränderungen, sowohl an ihrem äußeren Schicksal wie an ihrem inneren Ausbau und ihrer geistigen Entwicklung. Der Entwicklung unterliegt auch das allgemeine Bewußtsein der im menschlichen Leben geltenden Werte, die Geschichte der Erziehung wird also wesentlich bedingt durch die Wandlungen der Wertanschauungen einer Gemeinschaft. Stabilität der geltenden Normen bedeutet auch Festigkeit in den erzieherischen Grundsätzen eines Volkes, Zerstörung und Zersetzung der Normen erzeugt Unsicherheit und Schwanken der Erziehung bis zu ihrer vollen Unmöglichkeit. Dieser Zustand stellt sich ein, sobald die Tradition gewaltsam zerstört wird oder innerlich zerfällt. Andererseits ist Stabilität noch kein sicheres Zeichen der Gesundheit; sie herrscht auch im Zustande greisenhafter Erstarrung, in den Spätzeiten der

Kulturen, z. B. in dem vorrevolutionären konfuzianischen China, in der Spätantike, im Spätjudentum, in gewissen Perioden der Kirchen, der Kunst und der wissenschaftlichen Schulen. Ungeheuer ist der Eindruck beinahe zeitloser Beharrung in der nach Jahrtausenden zählenden Geschichte des alten Ägypten. Aber auch den Römern galt Festigkeit der bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse als höchster Wert, demgegenüber allen Sonderidealen und -Wünschen nach Veränderung nur beschränkte Berechtigung zukam.

Eine besondere Stellung nimmt das Griechentum ein. Die Griechen bedeuten, von der Gegenwart aus betrachtet, gegenüber den großen historischen Völkern des Ostens einen prinzipiellen 'Fortschritt', eine neue 'Stufe' in allem was das Leben des Menschen in der Gemeinschaft betrifft. Es wird bei den Griechen auf völlig neue Grundlagen gestellt. So hoch wir auch die künstlerische, religiöse und politische Bedeutung der früheren Völker schätzen mögen, beginnt doch die Geschichte dessen, was wir als Kultur in unserem bewußten Sinne bezeichnen können, nicht eher als bei den Griechen.

Die moderne Forschung hat im letzten Jahrhundert unseren geschichtlichen Horizont ungeheuer erweitert, die Oikumene der 'klassischen' Griechen und Römer, die seit zweitausend Jahren mit den Grenzen der Welt zusammenfiel, ist von uns räumlich nach allen Seiten überschritten worden, und bis dahin unbetretene Geisteswelten haben sich unserem Blick geöffnet. Aber wir erkennen heute nur um so deutlicher, daß sich durch diese Ausweitung des Gesichtsfeldes nichts an der Tatsache geändert hat, daß unsere Geschichte — in dem Sinne tieferer Verbundenheit — auch heute noch mit dem Auftreten der Griechen 'beginnt', soweit sie über die Grenzen des eigenen Volkes hinausgreift und wir uns als Glied eines größeren Völkerkreises erkennen müssen. Ich habe diesen Kreis deshalb früher den hellenozentrischen genannt¹. Beginn heißt hier nicht nur soviel wie zeitlicher Anfang sondern ἀρχή, geistiger Ursprung, auf den man auf jeder neuen Stufe zurückgeht, um sich daran zu orientieren. Dies ist der Grund unsrer immer wiederholten geistigen Begegnung mit

¹ Vgl. meinen einleitenden Aufsatz in dem Sammelband „Altertum und Gegenwart“ 2. Aufl. (Leipzig 1920) S. 11.

dem Griechentum im Laufe unsrer Geschichte, wobei schon hier zu bemerken ist, daß der Sinn dieses Zurückgehens und dieser spontanen Erneuerung nicht darin besteht, einer in unsere Zeit hineinragenden zeitlosen geistigen Größe eine von unserm Schicksal unabhängige, daher starre und unveränderliche Autorität über uns zu geben. Der Grund unseres Zurückgehens ist immer das eigene Lebensbedürfnis, so verschieden auch die Höhenlage sein kann, von der aus man es beurteilt. Natürlich gibt es für uns und für jedes Volk dieses Kreises auch gegenüber Hellas und Rom ursprüngliche Fremdheiten, die teils im Blut und Gefühl liegen, teils in der Geistesanlage und Gestaltungsform, teils in der Verschiedenheit der jeweiligen geschichtlichen Situation. Aber zwischen dieser Art des Andersseins und derjenigen, die wir gegenüber den ausgesprochen rasse- und geistesfremden Völkern des Orients empfinden, besteht ein riesengroßer Unterschied, und es ist ohne Zweifel eine ungeschichtliche Verschiebung der Perspektive, wenn manche neueren Schriftsteller die Welt der Antike von der der abendländischen Nationen durch eine hohe Mauer trennen wie China, Indien oder Ägypten.

Es handelt sich jedoch nicht nur um ein Nähegefühl rassischer Verwandtschaft, so bedeutsam auch gerade dieser Faktor für das innere Verständnis eines andern Volkes ist. Wenn wir sagen, daß unsere Geschichte eigentlich erst mit Hellas beginnt, so müssen wir uns des besonderen Sinnes bewußt sein, in welchem wir den Begriff 'Geschichte' in diesem Falle anwenden. Als Geschichte bezeichnen wir auch die Erkundung wunderbarer und rätselvoller Fremdwelten, so hat schon Herodot sie getrieben. Mit geschärften Augen für die Morphologie des menschlichen Lebens in allen seinen Formen nähern wir uns heute auch den entferntesten Völkern und suchen in ihren eigentümlichen Geist einzudringen. Aber von der Geschichte in diesem, man möchte sagen: anthropologischen Sinne verschieden ist eine Betrachtung der Geschichte, die eine in uns selbst noch lebendig wirksame schicksalhafte Geistesverbundenheit zur Voraussetzung hat, sei es des eigenen Volkes oder eines enger verbundenen Kreises von Völkern. Nur bei dieser Art der Geschichte gibt es überhaupt ein Verstehen von innen heraus, ein wirklich schöpferisches Sich

mit dem andern berühren. Nur in ihr gibt es eine Gemeinschaft gewachsener sozialer und geistiger Formen und Ideale, gleichgültig in welcher tausendfältigen Brechung und Abwandlung sie sich auf dem Boden der verschiedenen Rassen und Stämme dieser Völkerfamilie variieren, kreuzen und verdrängen, absterben und sich wieder erneuern. In solcher Gemeinschaft steht sowohl das Abendland in seiner Gesamtheit als auch jedes seiner führenden Kulturvölker für sich und auf seine besondere Weise zur Antike. Fassen wir Geschichte in diesem tieferen Sinne der Wurzelverbundenheit auf, so kann sie nicht den ganzen Planeten als Schauplatz umfassen, und keine Ausdehnung unseres geographischen Horizonts kann jemals die Grenzen 'unserer' Geschichte nach der Vergangenheit hin weiter ziehen, als unser historisches Schicksal sie seit Jahrtausenden gesteckt hat. Ob einmal in Zukunft eine Einheit der gesamten Menschheit in ähnlichem Sinne erwachsen wird, entzieht sich vorläufig jeder Voraussage und ist für unsere Frage ohne Belang.

Das Umwälzende und Epochemachende, das die Stellung der Griechen in der Geschichte der menschlichen Erziehung bedingt, ist nicht mit wenigen Worten zu erfassen. Es ist die Aufgabe dieses ganzen Buches, die Bildung des griechischen Menschen, die Paideia, in ihrer einzigartigen Eigentümlichkeit und geschichtlichen Entfaltung darzustellen. Sie ist nicht ein bloßer Inbegriff abstrakter Ideen, sondern sie ist die griechische Geschichte selbst in der konkreten Wirklichkeit des erlebten Schicksals. Aber diese erlebte Geschichte wäre längst verschollen, wenn nicht der griechische Mensch aus ihr bleibende Form geschaffen hätte. Er schuf sie als den Ausdruck eines höchsten Wollens, mit dem er dem Schicksal standhielt. Für dieses Wollen fehlte ihm auf der frühesten Stufe seiner Entwicklung noch jeder Begriff. Aber je sehender er auf seinem Wege weiterschritt, um so klarer prägte sich in seinem Bewußtsein das immer gegenwärtige Ziel aus, unter das er sich und sein Leben stellte: die Formung eines höheren Menschen. Der Gedanke der Erziehung erschien ihm repräsentativ für den Sinn alles menschlichen Ringens. Sie wurde ihm zur letzten Rechtfertigung der Existenz menschlicher Gemeinschaft und Individualität. So haben auf dem Gipfel ihrer Entwicklung die Grie-

chen sich selbst verstanden. Es liegt kein triftiger Grund vor für die Annahme, daß wir sie vermöge ich weiß nicht welcher überlegenen psychologischen, historischen oder sozialen Einsicht besser zu begreifen vermöchten. Auch die gewaltigen Denkmäler ihrer Frühzeit erscheinen in diesem Lichte betrachtet erst ganz verständlich. Sie sind aus dem gleichen Geiste geboren. Und in der Form der Paideia, der 'Kultur', haben die Griechen endlich ihre geistige Gesamtschöpfung als Erbe an die übrigen Völker des Altertums weitergegeben. Es war der griechische Kulturgedanke, an den Augustus den Beruf des römischen Weltreichs geknüpft hat. Ohne die griechische Kulturidee gäbe es keine 'Antike' als geschichtliche Einheit und keine abendländische 'Kulturwelt'.

Wir pflegen freilich den Begriff der Kultur in unserem heutigen abgegriffenen Sprachgebrauch meist nicht in diesem Sinne als ein nur der nachgriechischen Menschheit angehöriges Ideal zu fassen, sondern wenden ihn in einer sehr trivialisierten Bedeutung verallgemeinernd auf alle Völker der Erde an einschließlich der Primitiven, d. h. wir verstehen unter Kultur nichts anderes als die Gesamtheit der Lebensäußerungen und Lebensformen, die für ein Volk charakteristisch sind¹. Das Wort Kultur ist dadurch zu einem bloß beschreibenden anthropologischen Begriff herabgesunken, es bedeutet nicht mehr einen höchsten Wertbegriff, ein bewußtes Ideal. In diesem vagen und abgeblaßten Sinne einer bloßen Analogie ist es dann erlaubt von einer chinesischen, indischen, babylonischen, jüdischen oder ägyptischen Kultur zu reden, obgleich keines dieser Völker ein entsprechendes Wort und einen bewußten Begriff dafür kennt. Zwar entbehrt kein höher organisiertes Volk eines erzieherischen Aufbaues, aber das Gesetz und die Propheten der Israeliten, das konfuzianische System der Chinesen, das Dharma der Inder sind ihrem Wesen und ihrer ganzen geistigen Struktur nach etwas von dem griechischen Ideal der Menschenbildung Grundverschiedenes. Letzten Endes ist die Gewohnheit, von einer Mehrzahl vorgriechischer Kulturen zu sprechen, der positivistischen Gleichmacherei ent-

¹ Vgl. zum folgenden meine Schrift: Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung (Berlin 1928), vor allem den grundsätzlichen ersten Teil: Kulturidee und Griechentum S. 7 ff. (= Die Antike Bd. 4 S. 1).

sprungen, die alles Fremde unter die angestammten europäischen Begriffe bringt, ohne zu merken, daß die historische Verfälschung im Grunde schon mit der Einordnung der Fremdwelt in unser ihrem Wesen nicht angemessenes Begriffssystem beginnt. Hier hat der fast unentfliehbare Zirkelschluß alles historischen Verstehens seine Wurzel. Ihn ganz auszurotten ist unmöglich, weil wir dazu gleichsam vorher aus unserer eigenen Haut herausfahren müßten. Aber in den grundlegenden Fragen der historischen Welteinteilung sollte es immerhin möglich sein, sich über den kardinalen Unterschied zwischen der vorgriechischen Welt und der mit den Griechen beginnenden, in der sich ein Kulturideal als bewußtes Gestaltungsprinzip überhaupt erst herausbildet, klar zu werden.

Es ist nun vielleicht noch nicht allzuviel damit gewonnen, wenn wir die Griechen als die Schöpfer der Kulturidee erweisen, eher könnte diese Vaterschaft in einer vielfach kulturermüdeten Zeit als eine Belastung erscheinen. Aber was wir heute Kultur nennen, ist nur ein Schrumpfungserzeugnis, eine letzte Metamorphose des Ursprünglichen, griechisch gesprochen: nicht so sehr die Paideia wie die unübersehbar werdende und anarchische äußere 'Apparatur des Lebens', κατασκευή τοῦ βίου, die weit mehr der Durchleuchtung von ihrer wahren Urform aus bedürftig scheint, um uns ihres eigentlichen Sinnes wieder zu versichern, als sie von sich aus der Urform Wert zu verleihen vermag. Die Besinnung auf das Urphänomen setzt selbst eine der griechischen verwandte Geistesart voraus, ähnlich wie sie in Goethes Naturbetrachtung — ich möchte glauben ohne direkte geschichtliche Tradition — wiederauflebt. Gerade in geschichtlichen Augenblicken, wo sich in erstarrter Spätzeit der lebendige Mensch wieder unter der Kruste regt, wo veräußerlichter stumpfer Kulturmechanismus dem Heroischen im Menschen zum Feinde wird, muß nach tieferer historischer Notwendigkeit zugleich mit dem Verlangen zurück zu den Quellen des eigenen Volkstums der Trieb erwachen, zu den tiefen Schichten historischen Seins hinabzudringen, wo der artverwandte Geist des griechischen Volkes sich aus glühendem Leben die Form bildete, die diese Glut bis auf den heutigen Tag bewahrt und den schöpferischen Augenblick des Durchbruchs verewigt. Das Griechentum ist uns nicht

nur der kulturgeschichtliche Spiegel der modernen Welt und ein Symbol ihres rationalen Selbstbewußtseins. Das Geheimnis und Wunder des Ursprungs umgibt die erste Schöpfung mit ewig neuen Reizen, und je größer die Gefahr ist, daß auch der höchste Besitz im alltäglichen Gebrauche schal wird, um so stärker zieht es den des tieferen Wertes dieser Kräfte bewußten Geist zurück zu den Gestaltungen, in denen sie mit der Morgenfrische der Völkerjugend und des schöpferischen Genius aus dem Dunkel der Menschenbrust hervortreten.

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Griechen als Erzieher, so sagten wir, entspringt aus der neuen bewußten Erfassung der Stellung des Individuums in der Gemeinschaft. Betrachten wir die Griechen auf dem historischen Hintergrund des alten Orients, so ist der Unterschied so gewaltig, daß die Griechen mit der europäischen Welt der Neuzeit zu einer Einheit zu verschmelzen scheinen, die wir nur allzuleicht im Sinne der Freiheit des modernen Individualismus interpretieren. In der Tat gibt es keine schrofferen Gegensätze als das individuelle Ichbewußtsein des heutigen Menschen und den Lebensstil des vorhellenischen Orients, wie er uns in der düsteren Majestät der Pyramiden oder orientalischer Königsgräber und Monumentalbauten entgegen tritt. Gegenüber dieser unerhörten Steigerung einzelner Gottmenschen über alles Maß der Natur hinaus, in der sich ein uns fremdes metaphysisches Empfinden ausdrückt, aber auch gegenüber der Auslöschung der großen Masse, ohne die jene Übersteigerung des Herrschermenschen und seiner religiösen Bedeutung undenkbar ist, erscheint der Anfang der griechischen Geschichte als der Anbruch einer neuen Schätzung des Menschen, die für uns leicht ohne weiteres zusammenfließt mit dem namentlich durch das Christentum verbreiteten Gedanken des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele und mit der geistigen Autonomie des Individuums, die seit der Renaissance als Forderung erhoben wurde. Und wie sollte auch der Anspruch des Individuums auf die hohe Bedeutung, die die Neuzeit ihm gibt, ohne einiges griechische Gefühl für die Würde des Menschen zu rechtfertigen sein?

Es ist nun historisch gewiß nicht zu bestreiten, daß die Griechen auch das Problem des Individuums auf der Höhe ihrer

philosophischen Entwicklung bereits ins Auge gefaßt haben, die Geschichte der europäischen Persönlichkeit muß zweifellos von ihnen ausgehen. Römische und christliche Einflüsse traten hinzu, aus dieser Mischung ging das Phänomen des individualisierten Ich hervor. Aber wir können von diesem modernen Ausgangspunkte her die Stellung des griechischen Geistes in der Bildungsgeschichte des Menschen doch nicht in prinzipieller Schärfe erfassen. Wir gehen dazu wohl am besten von der rassemäßigen Formanlage des griechischen Geistes aus. Die spontane Munterkeit, leichte Beweglichkeit und innere Freiheit des griechischen Menschen, die die Voraussetzung für die rapide Entfaltung dieser Nation in einer Formenwelt von unerschöpflicher Fülle der Gegensätze zu sein scheint und die man bei jeder Berührung mit griechischen Schriftstellern von den frühesten Zeiten an aufs neue bewundert, wurzelt keineswegs in modern bewußter Subjektivität, sondern sie ist Natur, und wo diese als Ich zum Bewußtsein kommt, geschieht es auf dem geistigen Umwege über die Entdeckung objektiver Normen und Gesetze, deren erstmalige Erkenntnis dem Menschen eine neue Sicherheit des Denkens und Handelns verleiht. Wie die vom Orient her unverständliche Lösung und Befreiung des menschlichen Körpers in seiner Darstellung durch die griechischen Künstler nicht auf der äußeren Nachahmung zufällig aufgefangener individueller Haltungen des Gegenstandes beruht, sondern aus der klaren Einsicht in die allgemeinen Gesetze der körperlichen Struktur, Gewichtsverteilung und Bewegung entspringt, so kommt die eminente, wie mühelos beherrschte Freiheit des geistigen Sichgebens bei den Griechen aus der den Völkern der Vorzeit unerreichbaren hellstichtigen Bewußtheit einer in den Dingen liegenden Gesetzmäßigkeit. Die Griechen haben einen angeborenen Sinn für das, was der 'Natur' entspricht. Der Begriff der Natur, den sie zuerst geprägt haben, ist ohne Frage ihrer besonderen geistigen Anlage entsprungen. Lange bevor ihr Geist diesen Gedanken hervorbrachte, hat ihr Auge schon die Dinge mit diesem Blick betrachtet, dem kein Teil der Welt jemals für sich abgetrennt in seiner Vereinzelung sich darstellte, sondern immer nur eingeordnet in den lebendigen Zusammenhang eines Ganzen, aus dem es seine Stellung und seinen Sinn empfing. Wir nennen diese Betrachtung organisch,

weil sie das Einzelne als Glied eines Ganzen erfaßt. Der Trieb des griechischen Geistes nach bewußter Erfassung der Gesetze der Wirklichkeit, der auf allen Gebieten des Lebens sich offenbart, im Denken, Reden und Handeln wie in allen Arten künstlerischen Gestaltens, hängt mit diesem Blick für die natürliche, gewachsene, ursprüngliche, organische Struktur des Seins zusammen.

Die künstlerische Gestaltungs- und Sehweise der Griechen erscheint zunächst als eine ästhetische Veranlagung, sie liegt zweifellos schon dem einfachen Sehakt des Auges irgendwie zugrunde und beruht nicht etwa auf der bewußten Hineintragung einer Idee in das Reich der künstlerischen Formgebung. Diese Vermischung, die Idealisierung der Kunst tritt erst verhältnismäßig spät, in der klassischen Periode der Griechen hervor. Freilich ist mit der Betonung der natürlichen Anlage und der Unbewußtheit dieses Sehens noch nicht erklärt, warum wir auch in der Literatur, deren Schöpfung doch nicht auf dem Sehen des Auges sondern auf dem Zusammenwirken des sprachlichen Sinnes und des inneren seelischen Vorgangs beruht, der gleichen Erscheinung begegnen. Auch in der redenden Kunst der Griechen treffen wir dieselben Formprinzipien wie in der bildenden und bauenden. Wir sprechen von dem plastischen oder architektonischen Charakter eines dichterischen Gebildes oder eines Prosawerkes. Was wir hier als plastisch oder architektonisch bezeichnen, sind nicht Formwerte, die der bildenden Kunst nachgeschaffen sind, sondern analoge Normen der menschlichen Rede und ihres Aufbaus, die wir uns nur deshalb durch diese Ausdrücke bildlich verdeutlichen, weil die Gliederung der Werke bildender Kunst uns anschaulicher und daher früher bewußt ist. Die Literaturformen der Griechen sind in ihrer Mannigfaltigkeit und kunstvollen Struktur organisch aus der Umsetzung der einfachen und schlichten Naturformen des menschlichen Ausdruckslebens in die ideale Sphäre der Kunst und des Stils entstanden. Auch in der Kunst der Rede entspringt die Fähigkeit zu organischer Gestaltung und durchsichtiger Gliederung einzig dem natürlichen Gefühl und wachsenden Sinn für das Gesetzmäßige im Empfinden, Denken und Sprechen, der sich schließlich zu der abstrakten Schöpfung der Logik, der Grammatik und der Rhetorik technisiert. Wir haben in dieser Hinsicht von den

Griechen viel zu lernen gehabt, und was wir von ihnen gelernt haben, ist der eiserne Bestand der für uns noch heute gültigen Rede-, Denk- und Stilformen.

Das gilt auch für das größte Wunder des griechischen Geistes, das für seine einzigartige Struktur so beredtes Zeugnis ablegt wie nichts anderes, die Philosophie. In ihr kommt die Kraft, die die Wurzel der griechischen Kunst- und Denkform ist, zur sichtbarsten Entfaltung: der klare Blick für die bleibenden Ordnungen, welche allem Geschehen und Wandel in Natur und Menschenwelt zugrunde liegen. Alle Völker haben ihre Gesetze hervorgebracht, aber der Grieche forscht überall nach demjenigen 'Gesetz', welches in den Dingen selbst wirkt, und sucht das Leben und Denken des Menschen danach zu richten. Der Grieche ist der Philosoph unter den Völkern. Die 'Theoria' der griechischen Philosophie ist dem künstlerischen Bilden und Dichten der Griechen urverwandt. Sie enthält nicht nur das rationale Element, an das wir dabei in erster Linie denken, sondern, wie der sprachliche Ursprung des Wortes sagt, ein Element des Schauens, das den Gegenstand immer als Ganzes, in seiner 'Idea', d. h. als geschaute Gestalt erfaßt. Auch wenn wir uns der Gefahren einer solchen Wesensverallgemeinerung und Deutung des Früheren aus dem Späteren bewußt sind, können wir der Erkenntnis nicht ausweichen, daß die platonische Idee, die ein völlig einzigartiges, spezifisch griechisches Denkgebilde ist, uns für die Geistesbeschaffenheit der Griechen auch auf den anderen Gebieten einen Schlüssel gibt. Insbesondere hat man den Zusammenhang der platonischen Idee mit der beherrschenden Formtendenz der griechischen Kunst seit dem Altertum oft ausgesprochen¹, aber die Beobachtung gilt nicht weniger für die redenden Künste und für das Wesen der griechischen Geistesform überhaupt. Auch schon die Kosmosanschauung der ältesten Naturphilosophen ist eine solche Schau im Gegensatz zur rechnenden und experimentierenden Naturwissenschaft unsrer Zeit. Sie ist nicht eine bloße Summierung von Einzelbeobachtungen und methodische Abstraktion, sondern etwas darüber Hinausgehendes, ein Deuten der Einzelheiten aus einem Bilde, das ihnen ihre Stellung und ihren

¹ Die klassische Stelle dafür ist Cic. Or. 7—10, der aus hellenistischer Quelle schöpft.

Sinn als Teil eines Ganzen verleiht. Die Mathematik und Musik der Griechen ist durch dieselbe Ideeförmigkeit von der der älteren Völker unterschieden, soweit wir von dieser etwas wissen.

Auch die Besonderheit der Stellung des Griechentums in der Geschichte der menschlichen Erziehung beruht auf den gleichen Eigentümlichkeiten seiner inneren Organisation, auf dem allbeherrschenden Formtrieb, mit dem der Grieche nicht nur an künstlerische Aufgaben sondern ebenso an die Dinge des Lebens herangeht, und auf dem philosophischen, das Allgemeine erfassenden Sinn für die tiefer liegenden Gesetze der menschlichen Natur und die aus ihnen entspringenden Normen der persönlichen Seelenführung und des Aufbaus der Gemeinschaft. Denn das Allgemeine, der Logos, ist eben nach Heraklits tiefschauender Einsicht in das Wesen des Geistes das Gemeinsame, wie das Gesetz in der Polis. Das klare Bewußtsein der natürlichen Prinzipien des menschlichen Lebens und der immanenten Gesetze, nach denen die körperlichen und seelischen Kräfte des Menschen sich betätigen, mußte in dem Augenblick die höchste Bedeutung gewinnen, wo die Griechen sich dem Problem der Erziehung gegenübergestellt sahen¹. Alle diese Erkenntnisse als gestaltende Kräfte in den Dienst der Erziehung zu stellen und wirkliche Menschen zu formen, wie der Töpfer den Ton und der Bildhauer den Stein zur Gestalt modelt, das ist ein kühner Schöpfergedanke, der nur im Geiste dieses Künstler- und Denkervolkes reifen konnte. Das höchste Kunstwerk, das es sich als Aufgabe gestellt fand, wurde ihm der lebendige Mensch. Den Griechen tagte zum erstenmal die Erkenntnis, daß auch die Erziehung ein Prozeß bewußten Aufbauens sein muß. „An Händen und Füßen und Geist rechtwinklig ohne Fehl gebaut“, so beschreibt ein griechischer Dichter aus der Zeit von Marathon und Salamis das Wesen der wahren Mannestugend, um die zu ringen schwer sei. Auf diese Art der Erziehung allein ist das Wort Bildung im eigentlichen Sinne anwendbar, wie es denn auch bei Plato zuerst als bildlicher Ausdruck für das erzieherische Tun begegnet². Unser deutsches Wort Bildung bezeichnet das Wesen der Erziehung am anschaulichsten im griechischen, platonischen

¹ Vgl. meine Schrift *Antike und Humanismus* (Leipzig 1925) S. 13.

² πλάττων Plat. Pol. 377 B, Leg. 671 E u. ö.

Sinne. Es enthält in sich die Beziehung auf das künstlerisch Formende, Plastische wie auf das dem Bildner innerlich vorschwebende normative Bild, die 'Idea' oder den 'Typos'. Überall wo später dieser Gedanke in der Geschichte wieder auftaucht, ist er ein Erbe der Griechen, und er taucht immer dort auf, wo der menschliche Geist von der Dressur für bestimmte äußere Zwecke sich auf das eigentliche Wesen des Erziehens besinnt. Doch daß die Griechen diese Aufgabe so groß und schwer empfunden und sich ihr mit einem beispiellosen inneren Drang hingegeben haben, ist eine Tatsache für sich, die sich weder aus ihrem künstlerischen Auge noch aus ihrer 'theoretischen' Geistesanlage erklären läßt. Schon von den ersten Spuren an, die wir von ihnen haben, finden wir den Menschen im Mittelpunkt ihres Denkens stehend. Die menschenförmigen Götter; die unbedingte Vorherrschaft des Problems der menschlichen Gestalt in der griechischen Plastik und selbst in der Malerei; die folgerichtige Bewegung der Philosophie vom Problem des Kosmos zum Problem des Menschen, in dem sie bei Sokrates, Plato und Aristoteles gipfelt; die Poesie, deren unerschöpfliches Thema von Homer an alle Jahrhunderte hindurch der Mensch ist in der vollen Schicksalsschwere dieses Wortes; schließlich der griechische Staat, dessen Wesen nur begreift, wer ihn als Former des Menschen und seines ganzen Lebens erkennt: alles dies sind die Strahlen eines und desselben Lichtes. Es sind die Äußerungen eines anthropozentrischen Lebensgefühls, welches nicht weiter abzuleiten und zu erklären ist und das alle Gestaltung des griechischen Geistes durchdringt. So wurde der Grieche der Anthropoplast unter den Völkern.

Wir können jetzt bestimmter aussprechen, was die Eigenart der Griechen gegenüber dem Orient ausmacht. Ihre Entdeckung des Menschen ist nicht die Entdeckung des subjektiven Ich, sondern die Bewußtwerdung der allgemeinen Wesensgesetze des Menschen. Das geistige Prinzip der Griechen ist nicht der Individualismus, sondern der 'Humanismus', wenn es gestattet ist, das Wort bewußt in diesem seinem ursprünglichen antiken Sinne zu verwenden. Humanismus kommt von *humanitas*. Dieses Wort hatte spätestens seit Varros und Ciceros Tagen neben der hier nicht in Betracht kommenden älteren und vulgären Be-

deutung des Humanitären noch einen zweiten höheren und strengeren Sinn: es bezeichnet die Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form, dem eigentlichen Menschsein¹. Das ist die echte griechische Paideia, so wie ein römischer Staatsmann sie als Vorbild empfand. Sie geht nicht von dem Einzelnen aus sondern von der Idee. Über dem Menschen als Herdenwesen wie über dem Menschen als angeblich autonomem Ich steht der Mensch als Idee, und so haben die Griechen als Erzieher wie als Dichter, Künstler und Forscher ihn stets gesehen. Der Mensch als Idee aber heißt: der Mensch als allgemeingültiges und verpflichtendes Bild der Gattung. Die Prägung des Einzelnen durch die Form der Gemeinschaft, die wir als das Wesen der Erziehung erkannten, geht bei den Griechen in immer zunehmender Bewußtheit von einem solchen Bild des Menschen aus und führt in nie stillstehendem Ringen schließlich zu einer philosophischen Begründung und Vertiefung des Problems der Erziehung, wie sie in solcher Grundsätzlichkeit und Zielsicherheit sonst nirgendwo erreicht worden ist.

Das Menschenideal der Griechen, in das das Individuum hineingeformt werden sollte, ist kein leerer Schemen, es steht nicht außerhalb von Raum und Zeit. Es ist die auf dem mütterlichen Boden der Volksgemeinschaft erwachsene lebendige Form, die daher fortdauernd dem geschichtlichen Wandel unterlag. Sie nahm alle Schicksale der Gesamtheit und alle Stufen ihrer geistigen Entwicklung in sich auf. Das hat der ungeschichtlich denkende Klassizismus und Humanismus früherer Zeiten verkannt, wenn er die 'Humanität', die 'Kultur', den 'Geist' der Griechen oder der Antike als den Ausdruck eines zeitlos absoluten Menschentums auffaßte. Zweifellos hat gerade das griechische Volk besonders zahlreiche unvergängliche Erkenntnisse in unvergänglicher Form der Nachwelt vererbt. Aber es wäre ein verhängnisvolles Mißverständnis dessen, was wir über den auf das Normative gerichteten Gestaltungswillen der Griechen gesagt haben, wollte man unter dieser Norm etwas Starres, Endgültiges verstehen. Die euklidische Geometrie und die aristotelische Logik sind gewiß dauernde Grundlagen des Menschengestes bis auf

¹ Vgl. Gellius Noct. Att. XIII 17

den heutigen Tag und sie sind in keiner Weise zu entbehren, aber selbst diese allgemeingültigste, von allem geschichtlichen Lebensinhalt abstrahierende Form, die griechische Wissenschaft sich gegeben hat, ist für unser geschichtliches Auge doch durch und durch griechisch, und sie läßt anderen mathematischen und logischen Denk- und Anschauungsformen neben sich Raum. Um wieviel mehr muß dies von solchen Schöpfungen der Griechen gelten, die das Gepräge ihrer geschichtlichen Umwelt in noch stärkerem Maße an sich tragen und unmittelbar einer bestimmten zeitlichen Situation zugeordnet sind.

Das späte Griechentum der beginnenden Kaiserzeit hat zuerst die Werke der großen Zeit seines Volkes für klassisch in jenem zeitlosen Sinne erklärt, teils als Musterbilder künstlerisch-formeller Nachahmung teils als ethische Vorbilder. Die Griechen waren damals seit dem Einmünden ihrer Geschichte in das römische Weltreich als selbständige Nation ausgeschaltet, und die Verehrung ihrer Tradition war für sie der einzige höhere Lebensinhalt geworden. So wurden sie die ersten Schöpfer jener klassizistischen Theologie des Geistes, als die man den Humanismus dieser Prägung charakterisieren könnte. Ihre ästhetische *vita contemplativa* ist die Urform des späteren neuzeitlichen Humanisten- und Gelehrtenlebens. Die Voraussetzung beider war ein abstrakter geschichtsloser Begriff des Geistes als einer hoch über den Schicksalen der Völker und ihren Erschütterungen erhabenen Region ewiger Wahrheit und Schönheit. Auch der deutsche Neuhumanismus der Goethezeit hat die Griechen als die absolute Offenbarung der wahren Natur des Menschen in einer bestimmten einmaligen Periode der Geschichte betrachtet und beweist damit eine größere Ursprungsnähe zu dem Rationalismus der Aufklärung als zu dem eben damals neu erwachenden historischen Denken, dem er einen so starken Impuls geben sollte.

Ein Jahrhundert geschichtlicher Forschung, die am Gegensatz zum Klassizismus groß geworden ist, trennt uns von dieser Betrachtungsart. Wenn wir uns heute gegenüber der umgekehrten Gefahr eines ufer- und ziellosen Historismus, in dessen Nacht alle Katzen grau sind, wieder auf die dauernden Werte der Antike besinnen, so kann es sich für uns doch nicht darum handeln, sie von neuem als zeitlose Idole aufzurichten. Ihren maßgebenden

Gehalt und ihre formende Macht, die wir an uns selbst erfahren, können sie immer nur als wirkende Kräfte im geschichtlichen Leben offenbaren, wie sie auch in ihrer eigenen Zeit als solche entsprungen sind und gewirkt haben. Eine Geschichte der griechischen Literatur, abgekapselt von der sozialen Gemeinschaft, aus der ihre Werke hervorgegangen, an die sie gerichtet und von der sie getragen sind, ist für uns nicht mehr möglich. Gerade auf der tiefen Verwurzelung des griechischen Geistes in diesem Boden der Gemeinschaft beruht seine überlegene Stärke. Die Ideale, die in seinen Erzeugnissen zur Form abgeklärt sind, hat der Geist der schöpferischen Menschen, die sie gestalteten, einem mächtigen überindividuellen Leben der Gesamtheit abgerungen. Der Mensch, dessen Bild sich in den Werken der großen Griechen enthüllt, ist der politische Mensch. Die griechische Erziehung ist nicht eine Summe privater Künste und Veranstaltungen, deren Endziel die selbstgenugsame Vervollkommnung des Individuums bildet. So hat es erst die staatlose Verfallszeit des Spätgriechentums aufgefaßt, aus der die Pädagogik der Neuzeit in gerader Linie abstammt. Es ist erklärlich, daß der Philhellenismus einer noch unpolitischen Zeit des deutschen Volkes, wie es unsere Klassik war, diesen Weg zunächst weiter verfolgt hat. Aber unsere eigene geistige Bewegung zum Staate hin hat uns wieder die Augen geöffnet für die Tatsache, daß ein staatsfremder Geist dem Hellenen der besseren Zeit ebenso unbekannt war wie ein geistfremder Staat. Die größten Werke des Griechentums sind Monumente einer Staatsgesinnung von einzigartiger Großartigkeit, deren Ringen sich in einer lückenlosen Reihe durch alle Stufen der Entwicklung entfaltet vom Heroentum der Gedichte Homers bis zu Platons autoritärem Staat der herrscherlichen Wissenden, in dem Individuum und soziale Gemeinschaft auf dem Boden der Philosophie ihren letzten Kampf ausfechten. Ein künftiger Humanismus muß wesentlich an der Grundtatsache alles griechischen Erziehertums orientiert sein, daß die Humanität, das 'Menschsein', von den Griechen stets wesenhaft an die Eigenschaft des Menschen als politisches Wesen geknüpft worden ist¹. Es ist ein Zeichen der engen Verbundenheit

¹ Vgl. meine Rede zur Reichsgründungsfeier der Berliner Universität 1924: Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato, ferner die Vorträge: Die

des produktiven geistigen Lebens mit der Gemeinschaft, daß die bedeutenden Menschen der Griechen sich ganz als in ihrem Dienste stehend betrachten. Auch dem Orient ist diese Erscheinung vertraut, sie scheint am natürlichsten zu sein bei streng religiös gebundener Lebensordnung. Aber die großen Männer treten bei den Griechen durchweg nicht als Propheten Gottes auf, sondern als selbständige Lehrer des Volkes und Gestalter ihrer Ideale. Auch wo sie in der Form der religiösen Inspiration sprechen, setzt diese sich stets in eigne Erkenntnis und Gestaltung um. Aber so persönlich dieses Werk des Geistes schon nach Form und Willen ist, wird es von seinem Urheber doch noch mit ungeschwächter Kraft in seiner sozialen Funktion empfunden. Die griechische Trias des Dichters (ποιητής), des Staatsmanns (πολιτικός) und des Wissenden (σοφός) verkörpert das höchste Führertum der Nation. In dieser Atmosphäre einer inneren Freiheit, die sich dem Ganzen gegenüber durch das Wesenswissen um höchste als göttlich empfundene Gesetze verpflichtet fühlt, ist das Schöpfertum der Griechen zu seiner erzieherischen Größe emporgewachsen, die es hoch über das künstlerische und intellektuelle Virtuositentum der modernen individualistischen Zivilisation stellt. Sie hebt die klassische griechische 'Literatur' über die Sphäre alles bloß Ästhetischen, aus der man sie vergeblich zu begreifen sucht, hinaus zu der unermeßlichen Wesenswirkung, die sie auf die Jahrtausende geübt hat.

An dieser Wirkung hat die Kunst der Griechen in ihren großen Zeiten und in ihren höchsten Werken für unser Gefühl den stärksten Anteil. Man müßte geradezu eine Geschichte der griechischen Kunst schreiben als Spiegel der Ideale, die das Leben jeweils beherrschten. Auch für die Kunst der Griechen gilt der Satz, daß sie bis tief in das vierte Jahrhundert vorwiegend der Ausdruck des Gesamtgeistes ist. Wer wollte für das Verständnis des agonalen Mannesideals, das Pindars Siegeslieder preisen, die Statuen der olympischen Sieger missen, die die Kunst uns lebhaft vor Augen stellt, oder ihre Götterbilder als Verkörperung des griechischen Denkens über Würde und Hoheit menschlichen Körper- und Seelenadels. Der dorische Tempel ist ohne Frage das großartigste Monument, das dorische Wesen, dorische Ein-

geistige Gegenwart der Antike (Berlin 1929) S. 38 ff. (= Die Antike Bd. 5, 185) und Staat und Kultur, Die Antike Bd. 8, 78 ff.

ordnung des Einzelnen in ein streng gefügtes Ganze der Nachwelt hinterlassen hat. Es wohnt ihm eine überwältigende Kraft der historischen Vergegenwärtigung jenes vergangenen Lebens inne, das sich in ihm verewigt, und der religiösen Gesinnung, die es erfüllte. Dennoch sind die eigentlichen Träger der Paideia im Sinne der Griechen nicht die stummen Künste des Bildhauers, Malers und Baumeisters, sondern Dichter und Musiker, Philosoph und Rhetor d. h. Staatsmann. Der Gesetzgeber ist dem Dichter nach griechischer Anschauung in gewisser Hinsicht verwandter als der bildende Künstler: es ist ihr Erziehtum, das sie beide eint. Nur der Bildner, der den lebendigen Menschen formt, hat auf diesen Titel ein spezifisches Anrecht. So häufig auch von den Griechen erzieherisches Tun mit dem des plastischen Künstlers verglichen wird, ist von der erzieherischen Wirkung der Anschauung von Werken der Kunst im Winckelmannschen Sinne bei dem Künstlervolk der Griechen kaum je die Rede. Wort und Ton und, soweit sie durch Wort oder Ton oder durch beide wirken, Rhythmus und Harmonie sind dem Griechen die seelenformenden Kräfte schlechthin, denn das Entscheidende in aller Paideia ist das Tätige, das bei der Bildung des Geistes noch wichtiger wird als in dem Agon der körperlichen Fähigkeiten. Die Kunst gehört nach griechischer Auffassung einer anderen Sphäre an. Sie hat während der ganzen klassischen Periode ihren Platz in der sakralen Welt des Kultus behauptet, in der sie ihren Ursprung hatte. Sie ist ihrem Wesen nach Agalma, Zierde. Das gilt für das heroische Epos nicht, von dem die erzieherische Kraft in die gesamte übrige Poesie ausgestrahlt ist. Auch wo diese an den Kult gebunden ist, treibt sie ihre Wurzeln tief in den Bereich des Sozialen und Politischen hinein, und das gilt erst recht von den Werken der ungebundenen Rede. So fällt die Geschichte der griechischen Bildung im wesentlichen zusammen mit der sogenannten Literatur. Sie ist im ursprünglichen Sinne ihrer Schöpfer der Ausdruck der Selbstformung des griechischen Menschen. Abgesehen davon besitzen wir für die Jahrhunderte bis zur klassischen Zeit außer den Resten der Dichtung keinerlei nennenswerte Überlieferung in schriftlicher Form, so daß auch für eine griechische Geschichte im weiteren Sinne in dieser Periode die Gestaltwerdung des Menschen in der

Poesie und Kunst das einzig Greifbare ist. Es war der Wille der Geschichte, daß nur dies von dem ganzen Dasein des Menschen sich erhalten hat. Wir erfassen den Prozeß der Bildung der Griechen jener Zeit nur in dem idealen Bild des Menschen, das sie formten.

Dadurch ist dieser Darstellung der Weg vorgezeichnet und die Aufgabe begrenzt. Auswahl und Betrachtungsart bedürfen keiner besonderen Begründung. Sie müssen sich, wenigstens im Großen, durch sich selbst rechtfertigen, wenn auch der eine dies der andere das vermissen wird. Es ist ein altes Problem, das hier in neuer Form gestellt wird, denn der Gesichtspunkt der Erziehung des Menschen ist von Anbeginn mit dem Studium der Antike verbunden gewesen. Sie galt den späteren Jahrhunderten stets als die unerschöpfliche Schatzkammer des Wissens und der Bildung, zuerst mehr im Sinne äußerlich stofflicher Abhängigkeit, dann als eine Welt idealer Vorbilder. Die Entstehung der modernen geschichtlichen Altertumswissenschaft brachte eine grundsätzliche Änderung der Haltung mit sich. Dem neuen historischen Denken ging es vor allem um die Erkenntnis dessen, was einmal real gewesen und wie es geworden war. In dem leidenschaftlichen Streben nach reiner Schau der Vergangenheit wurde ihm auch die Antike ein bloßes wenn auch bevorzugtes Stück Geschichte, bei dem man ungern nach der unmittelbaren Wirkung fragte. Diese galt als Privatsache, und das Urteil über ihren Wert blieb dem Ermessen des Einzelnen anheimgestellt. Daß es neben dieser immer mehr in die Breite gehenden sachlich-enzyklopädischen Historie des Altertums, die in Wahrheit bei ihren bahnbrechenden Vertretern weit weniger wertfreie Wissenschaft war, als es ihnen selbst erschien, in der Praxis noch etwas wie eine 'klassische Bildung' gab, mochte man so lange ignorieren, wie diese ihren Platz noch unbestritten behauptete. Eine neue Begründung ihres Ideals, dessen klassizistisches Geschichtsbild als durch die Forschung erschüttert galt, blieb die Wissenschaft schuldig. Doch in dem gegenwärtigen Augenblick, wo unsere gesamte Kultur aufgerüttelt durch ein ungeheures eignes Erleben der Geschichte in eine neue Prüfung ihrer Grundlagen eingetreten ist, wird der Altertumforschung als letztes und für ihr eigenes Schicksal entscheidendes Problem die Frage nach dem erzieherischen Gehalt der Antike

von neuem vorgelegt. Sie kann von der geschichtlichen Wissenschaft nur auf dem Boden geschichtlicher Erkenntnis gelöst werden. Es handelt sich nicht darum, den Gegenstand künstlich in ein idealisierendes Licht zu rücken. Das Ziel ist, das unvergängliche erzieherische Phänomen der Antike und den für immer richtunggebenden Anstoß, den die Griechen der geschichtlichen Bewegung gegeben haben, aus ihrem eigenen geistigen Wesen zu verstehen.

ERSTES BUCH

DIE GRIECHISCHE FRÜHZEIT

ADEL UND ARETE

Erziehung als Funktion der menschlichen Gemeinschaft ist etwas so Allgemeines und Naturnotwendiges, daß sie in ihrer Selbstverständlichkeit denen, die sie empfangen oder ausüben, lange Zeit kaum zum Bewußtsein kommt und erst relativ spät ihre Spur in der literarischen Überlieferung hinterläßt. Ihr Inhalt ist bei allen Völkern annähernd der gleiche, er ist zugleich moralisch und praktisch; auch bei den Griechen trägt sie keine anderen Züge. Sie kleidet sich teils in die Form von Geboten wie: ehre die Götter, ehre Vater und Mutter, achte den Fremdling, teils besteht sie in Jahrhunderte lang mündlich weitergegebenen Vorschriften äußerer Sittsamkeit und in Regeln praktischer Lebensklugheit, teils in der Mitteilung beruflicher Kenntnisse und Fertigkeiten, deren Inbegriff, soweit sie tradierbar sind, der Grieche mit dem Wort *Techne* bezeichnet. Während die elementaren Gebote des richtigen Verhaltens zu Göttern, Eltern und Fremden später auch in den geschriebenen Gesetzen der griechischen Staaten niedergelegt wurden, in denen Recht und Moral noch nicht prinzipiell geschieden waren, kommen die Schätze derbsaftiger Volkswisheit, vermischt mit primitiven Anstandsregeln und mit den Vorsichtsgeboten eingewurzelten Volksaberglaubens, aus uralter mündlicher Überlieferung in der bäuerlichen Spruchpoesie Hesiods zum erstenmal an die Oberfläche. Die handwerkliche Kunstregel widerstrebt vollends ihrer Natur nach der schriftlichen Preisgabe ihres Geheimnisses, wie z. B. noch der Berufseid der Ärzte in der hippokratischen Schriftensammlung deutlich macht.

Von der Erziehung in diesem Sinne unterscheidet sich die Bildung des Menschen durch die Schaffung eines Idealtypus von

innerer Geschlossenheit und bestimmter Prägung. Bildung ist nicht möglich ohne ein dem Geiste vorschwebendes Bild des Menschen, wie er sein soll, wobei die Rücksicht auf den Nutzen gleichgültig oder jedenfalls nicht wesentlich ist, sondern das καλόν den Ausschlag gibt, d. h. das Schöne im verpflichtenden Sinne des Wunschbilds, des Ideals. Dieser Gegensatz der erzieherischen Motive läßt sich durch alle Jahrhunderte verfolgen, er ist ein Grundbestandteil der Menschennatur. Auf die Worte, mit denen wir ihn bezeichnen, kommt es nicht an. Aber es ist leicht zu sehen, daß, wenn wir einmal die Ausdrücke Erziehung und Bildung in diesem durch die Geschichte gerechtfertigten verschiedenen Sinne anwenden dürfen, die Bildung aus anderer Wurzel erwachsen ist als das, was wir als Erziehung im weiteren Sinne soeben genauer umschrieben haben. Bildung zeigt sich in der gesamten Form des Menschen, in seinem äußeren Auftreten und Gebaren wie in seiner inneren Haltung. Beides entsteht nicht von ungefähr, sondern nur als das Produkt bewußter Züchtung. Schon Plato hat sie mit der Züchtung der edlen Hunderassen verglichen. Die Züchtung geht ursprünglich nur von einer kleinen Schicht aus, von dem Adel der Nation. Der griechische Kalos Kagathos der klassischen Zeit verrät diese Abkunft noch ebenso deutlich wie der englische Gentleman. Ursprünglich gehen diese Worte auf den Typus der ritterlichen Oberschicht. Dadurch daß die aufsteigende bürgerliche Gesellschaft sich dieser Form bemächtigt, ist sie der Idee nach zum Allgemeingut und jedenfalls zur allgemeinen Norm geworden.

Es ist eine grundlegende Tatsache der Bildungsgeschichte, daß alle höhere Kultur aus der sozialen Differenzierung der Menschen erwachsen ist, die wieder aus der natürlichen körperlichen und geistigen Verschiedenwertigkeit der Individuen entspringt. Auch wo die Differenzierung zur Bildung starrer bevorrechteter Kasten führt, korrigiert sich das Prinzip der Erblichkeit, das in diesen herrscht, von selbst immer wieder durch Nachschub von unten her, aus dem großen Vorrat der Volkskraft. Selbst wo gewaltsame Umwälzungen die herrschende Klasse völlig entreechten oder zerstören, bildet sich in kürzester Zeit naturnotwendig wieder eine Führungsschicht als neue Aristokratie. Der Adel ist die Quelle des geistigen Entstehungsprozesses der Bildung einer Nation.

Die Geschichte der griechischen Bildung, dieser für die ganze Welt bedeutsame Vorgang der Gestaltwerdung der nationalen Persönlichkeit des Hellenentums, beginnt mit der Entstehung eines bestimmten Bildes des höheren Menschen, zu dem die Auslese der Rasse emporgezüchtet wird, in der althellenischen Adelswelt. Die fertige Tatsache der Adelskultur, die sich aus den breiten Volksschichten emporhebt, steht am Anfang aller schriftlichen Überlieferung, von ihr muß die geschichtliche Betrachtung ihren Ausgang nehmen. Alle spätere Bildung, auch auf der Stufe der höchsten Vergeistigung, trägt die Merkmale ihres Ursprungs noch deutlich an sich, wenn auch ihr Inhalt sich wandelt. Bildung ist nichts anderes als die sich fortschreitend vergeistigende Adelsform einer Nation.

Zu den Ursprüngen der griechischen Bildung können wir uns nicht, wie es am nächsten zu liegen scheint, am Leitfaden der Geschichte des Wortes Paideia zurücktasten, weil es sich erst im 5. Jhrh. findet¹. Das ist freilich nur ein Zufall der Überlieferung, es wäre möglich, daß wir bei Gelegenheit noch ältere Belege fänden, wenn neue Quellen ans Licht träten. Aber offenbar würde auch damit nichts gewonnen sein, da die ältesten Beispiele deutlich beweisen, daß das Wort im Anfange des 5. Jhrh. noch die schlichte Bedeutung 'Kinderzucht' hatte, also noch weit entfernt war von dem höheren Sinne, den es bald darauf erhält und den wir hier im Auge haben. Das natürliche Leitmotiv der griechischen Bildungsgeschichte ist vielmehr der Begriff der Arete, der bis in die ältesten Zeiten zurückführt. Ein volles Äquivalent für das Wort bietet die heutige deutsche Sprache bekanntlich nicht, während das mittelhochdeutsche Wort „tugende“ in seiner noch nicht zum bloß Moralischen abgeschwächten Bedeutung, als Bezeichnung des höchsten ritterlichen Mannesideals mit seiner Verbindung von höfisch vornehmer Sitte und kriegerischem Heldentum dem griechischen Sinne genau entspricht. Diese Tatsache lehrt zur Genüge, wo der Ursprung des Begriffs zu suchen ist. Er wurzelt in den Grundanschauungen des ritterlichen Adels. In dem Begriff der Arete konzentriert sich der erzieherische Gehalt dieser Periode in der reinsten Form.

¹ Die älteste Stelle ist Aesch. Sept. 18. Das Wort bedeutet hier noch das gleiche wie τροφή.

Der älteste Zeuge der althellenischen Adelskultur ist Homer, wenn wir mit diesem Namen die beiden großen Epen der Ilias und Odyssee bezeichnen dürfen. Er ist für uns sowohl die historische Quelle für das Leben jener Zeit wie der bleibende dichterische Ausdruck ihrer Ideale. Unter beiden Gesichtspunkten müssen wir ihn betrachten. Wir schöpfen aus ihm zuerst unser Bild der adligen Welt und untersuchen dann, wie ihr Ideal des Menschen in den homerischen Gedichten Gestalt gewinnt und dadurch zu einer über seinen ursprünglichen engen Geltungsbereich weit hinausgehenden Bildungsmacht wird. Erst durch die stetige Zusammenschau der fluktuierenden geschichtlichen Entwicklung des Lebens und des künstlerischen Ringens um die Verewigung der idealen Norm, in der jedes schöpferische Zeitalter seine höchste Ausprägung findet, wird der Gang der Bildungsgeschichte sichtbar.

Der Begriff der Arete wird bei Homer wie noch in den späteren Jahrhunderten öfter in dem weiten Sinne angewandt, daß er nicht nur menschliche Vorzüge bezeichnet, sondern auch die Vorzüglichkeit nichtmenschlicher Wesen wie die Kraft der Götter oder den Mut und die Schnelligkeit der edlen Rosse¹. Der gemeine Mann dagegen hat keine Arete, und ereilt einmal die Knechtschaft einen Sprossen aus hohem Geschlechte, so nimmt Zeus ihm die Hälfte seiner Arete, er ist nicht mehr derselbe wie zuvor². Die Arete ist das eigentliche Adelsprädikat. Stets empfanden die Griechen überragende Leistung und Kraft als die selbstverständliche Voraussetzung jeder herrschenden Stellung. Herrschaft und Arete hängen unzertrennlich zusammen. Der Stamm des Wortes ist derselbe wie in ἀριστος, dem Superlativ des Tüchtigen und Trefflichen, der im Plural als feststehende Bezeichnung des Adels verwendet wird. Es ist nur natürlich, daß die Anschauung, die den Mann nach seiner Tauglichkeit³ bewertet, die Welt überhaupt unter diesem

¹ Arete der Rosse Ψ 276, 374, aber auch noch Plat. Pol. 335 B, wo von der Arete der Hunde und Pferde gesprochen wird. 353 B ist von der Arete des Auges die Rede. Arete der Götter I 498.

² ρ 322

³ Die Griechen empfanden in der Arete vor allem eine Kraft, ein Vermögen. Sie wird gelegentlich direkt so definiert. Stärke und Gesundheit sind Arete des Körpers, Klugheit und Einsicht Arete des Geistes. Mit der jetzt üblichen subjektivistischen Erklärung, die das Wort von ἀπέσσω 'gefallen' herleitet

Gesichtspunkt sieht. Darauf beruht die Anwendung des Wortes im Bereich des Außermenschlichen wie die Erweiterungsfähigkeit seines Begriffs im Laufe der späteren Entwicklung. Sind doch für die Bewertung der Tauglichkeit des Menschen verschiedene Maßstäbe denkbar, je nach der Aufgabe, die er erfüllen soll. Bei Homer werden unter Arete kaum je einmal in späteren Partien sittliche oder geistige Eigenschaften verstanden¹, sondern gemäß der Denkweise der frühen Zeit Kraft und Gewandtheit des Kriegers oder Wettkämpfers, vor allem heroische Tapferkeit, die jedoch nicht als sittliche Tat in unserem Sinne gewogen und von der Kraft getrennt wird, sondern stets anschaulich in ihr mit beschlossen ist.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß das Wort Arete zur Zeit der Entstehung der beiden Epen im lebendigen Sprachgebrauch wirklich nur die enge Bedeutung gehabt hat, die bei Homer vorherrscht. Schon das Epos selbst kennt neben der Arete noch andere Maßstäbe, so wird die Odyssee nicht müde geistige Vorzüge zu rühmen, vor allem an dem Haupthelden, bei dem die Tapferkeit hinter der Klugheit und Verschlagenheit im allgemeinen zurücktritt. Auch andere Vorzüge als die mutvolle Kraft dürften unter dem Begriff Arete schon damals mitbefaßt worden sein, wie wir es abgesehen von den oben genannten Ausnahmen in älterer Poesie auch sonst finden. Da dringt offenbar die Sprache des Lebens mit der neuen Bedeutung des Wortes in den Stil der Dichtung ein. Aber Arete als Ausdruck für die heroische Kraft und Tapferkeit war nun einmal in der überlieferten Sprache des Heldengesangs fest verwurzelt und hielt sich dort in dieser Bedeutung besonders lange. Daß der Wert des Mannes in erster Linie auf diesen Eigenschaften beruht, ist in dem kriegerischen

(vgl. M. Hoffmann, Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen, Tübingen 1914, S. 92), ist diese Tatsache schwerlich vereinbar. Gewiß liegt in Arete öfter ein Moment der gesellschaftlichen Anerkennung, es geht dann in die Bedeutung 'Achtung', 'Ansehen' über. Doch das ist sekundär und folgt aus dem stark sozialen Charakter aller Wertung des Menschen in der Frühzeit. Das Wort muß ganz ursprünglich eine objektive Wertbezeichnung seines Trägers sein. Es bedeutet eine ihm eigentümliche Kraft, die seine Vollkommenheit ausmacht.

¹ So wird O 641 ff. der Verstand neben der körperlichen und kriegerischen Tüchtigkeit unter dem Sammelbegriff 'allerlei Aretai' angeführt. Daß sich Arete gerade in der jüngeren Odyssee einige Male in diesem weiteren Sinne gebraucht findet, ist charakteristisch.

Zeitalter der Stämmewanderung selbstverständlich und findet seine Analogie auch bei anderen Völkern. Auch in dem zum Substantiv Arete gehörenden, von anderm Stamme gebildeten Adjektiv ἀγαθός tritt die Zusammengehörigkeit von Adel und kriegerischer Bravour zutage, es bedeutet bald adlig bald tapfer oder tüchtig, während es den späteren Sinn 'gut' im allgemeinen noch ebensowenig hat wie Arete den der moralischen Tugend. In formelhaft gewordenen Ausdrücken wie 'er starb als tapferer Held'¹ erhielt sich die alte Bedeutung noch bis in späte Zeit. Die Wendung findet sich in diesem Sinne oft auf Grabinschriften und in Schlachtberichten. Doch alle Wörter dieser Gruppe² haben bei Homer, obgleich die kriegerische Bedeutung überwiegt, daneben auch einen allgemeineren 'ethischen' Sinn. Beides leitet sich aus der gleichen Wurzel her: sie bezeichnen den vornehmen Mann, für den es im Privatleben ebenso wie im Kampfe gewisse Normen des Verhaltens gibt, welche für den Gemeinen nicht bestehen. Der Standeskodex des ritterlichen Adels ist also nicht nur insofern für griechische Erziehung grundlegend geworden, als er der späteren Polis-Ethik eine der Hauptzierden ihres Tugendkanons geliefert hat, die Forderung der Tapferkeit, deren spätere Bezeichnung 'Mannhaftigkeit' noch immer deutlich an die homerische Gleichung der Tapferkeit mit der männlichen Arete schlechthin erinnert, sondern die höheren Gebote vornehmen Betragens überhaupt stammen aus dieser Quelle. Als solche gelten weniger bestimmte Forderungen im Sinne einer bürgerlichen Moral als vor allem eine immer offene Hand gegen jedermann und die Großartigkeit des gesamten Lebenszuschnitts.

Als wesentliches Merkmal des Adels erscheint bei Homer das Verpflichtende, das er für seine Träger hat. An sie wird ein strengerer Maßstab angelegt, und sie sind sich dessen selbst stolz bewußt. Das Erzieherische des Adels liegt in der Weckung des Gefühls der Verpflichtung gegenüber dem Ideal, das dem Ein-

¹ ἀνὴρ ἀγαθός γενόμενος ἀπέθανε.

² Neben ἀγαθός ist vor allem ἐσθλός in diesem Sinne gebräuchlich, κακός bezeichnet ihr Gegenteil. Die Sprache des Theognis und Pindar zeigt, wie diese Worte zwar auch später noch lange speziell am Adel haften, aber ihren Bedeutungsgehalt entsprechend der allgemeinen Entwicklung der Kultur verändert haben. Doch diese Beschränkung der Arete auf den Adel, die für homerische Zeit natürlich war, ließ sich jetzt nicht mehr halten, zumal da die Neuprägung des Sinnes der alten Ideale von ganz anderer Seite ausging.

zelen damit alle Zeit vor Augen gestellt ist. An dieses Gefühl, an die „Aidos“, kann jederzeit appelliert werden, seine Verletzung ruft in den anderen das mit ihr eng verbundene Gefühl der „Nemesis“ wach. Beides sind bei Homer ausgesprochene Begriffe der adligen Standesmoral. Dem Adelsstolz, der gern auf die lange Reihe der erlauchten Vorfahren blickt, steht die Erkenntnis gegenüber, daß der Vorrang der Stellung nur durch die Tugenden behauptet wird, durch die er errungen worden ist. Der Name Aristoi kommt zwar einer Mehrzahl zu, aber unter dieser über die Masse hervorragenden Gruppe herrscht selbst wieder ein heißer Wettstreit um den Preis der Arete. Kampf und Sieg sind nach ritterlichen Begriffen für echte Mannestugend die wahre Feuerprobe. Sie bedeuten nicht nur die physische Überwältigung des Feindes, sondern die Bewährung der in harter Zucht der Natur abgerungenen Arete. Das Wort Aristeia, das für die Einzelkämpfe der großen Helden im Epos später gebraucht wurde, trifft diese Auffassung vollkommen. Ihr ganzes Leben und Trachten ist ein steter Eifer des Sichaneinandermessens, ein Laufen um den ersten Preis. Daher die unerschöpfliche Freude an der dichterischen Erzählung solcher Aristien. Auch im Frieden schafft sich die Lust am Wettstreit der männlichen Arete Gelegenheit zur Bewährung im Kampfspiel, wie es die Ilias sogar in den kurzen Pausen des Krieges, in den Leichenspielen zu Ehren des gefallenen Patroklos schildert. Sie prägt als Wahlspruch des ritterlichen Mannes den seit Jahrtausenden von allen Erziehern zitierten Vers¹ ἀλέν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, den außer Kurs zu setzen der Gleichmacherei der neuesten pädagogischen Weisheit vorbehalten blieb. In diesem Satz faßt der Dichter die erzieherische Gesinnung des Adels kurz und treffend zusammen. Als Glaukos dem Diomedes auf dem Kampfplatz gegenübertritt und sich als ebenbürtigen Gegner vorstellen will, zählt er nach homerischem Brauch seine berühmten Vorfahren auf, dann fährt er fort: „Mich aber erzeugte Hippolochos, von ihm leite ich meine Herkunft ab. Als er mich nach Troja schickte, gab er mir oftmals die Mahnung, immer um den Preis der höchsten Mannestugend zu ringen und es allen anderen zuvor zu tun“. Schöner kann nicht ausgedrückt werden, wie das Gefühl des edlen Wettstreits den

¹ Z 268

jungen Helden anfeuert. Für den Dichter des elften Buchs der Ilias war dieser Vers schon ein geflügeltes Wort. Er schuf eine parallele Abschiedsszene beim Auszug Achills, wo ihm sein Vater Peleus die gleiche Mahnung mitgibt¹.

Auch sonst ist die Ilias Zeuge des hohen erzieherischen Bewußtseins in der frühgriechischen Adelswelt. Sie zeigt bereits, daß der alte kriegerische Aretebegriff den Dichtern einer jüngeren Zeit nicht mehr genügte, sondern daß sie ein neues Bild des vollkommenen Menschen in sich trugen, das neben dem Adel der Tat den Adel des Geistes anerkannte und in der Vereinigung beider das Ziel sah. Es ist bedeutungsvoll, daß dieses Ideal der greise Phoinix verkündigt, der Achilleus, dem vorbildlichen Helden der Griechen, als Erzieher an die Seite gestellt wird. Er erinnert den Jüngling in entscheidender Stunde an das Ziel, zu dem er ihn erzogen habe:

„Beides, Sprecher der Reden zu sein und Wirker der Taten.“
Nicht mit Unrecht haben bereits die späteren Griechen in diesem Verse die älteste Formulierung des griechischen Bildungs-ideals gesehen mit seinem Streben, das Menschliche in seiner Ganzheit zu erfassen². Wenn man das Wort gern in einer Periode rhetorischer Überkultur anführte, um die Tatenfreudigkeit der alten Heroenzeit zu preisen und in ihrem Bilde einen Gegensatz zu dem eigenen tatenarmen und wortreichen Dasein zu schaffen, so beweist es auch umgekehrt den geistigen Zug der alten Adelskultur. Die Beherrschung des Wortes gilt als Zeichen der Souveränität des Geistes. Der Ausspruch des Phoinix fällt beim Empfang der Gesandtschaft der griechischen Führer durch den zürnenden Achilleus. Ihm stellt der Dichter in Odysseus den Meister des Wortes und in Aias den wortkargen Mann der Tat gegenüber. Von dem Hintergrund dieses Gegensatzes soll sich um so bewußter das Ideal edelster menschlicher Bildung abheben, zu dem der Dritte der Gesandtschaft, Phoinix, der als Vermittler dienen soll, seinen Zögling Achilleus erzogen hat und das der Dichter in diesem größten der Helden darstellen will. Wir erkennen also, daß die überlieferte

¹ A 784

² So die griechische Quelle Ciceros de or. III 57, wo der Vers (I 443) in diesem Sinne zitiert wird. Die ganze Partie ist als erster Versuch einer Bildungsgeschichte interessant.

urtümliche Bedeutungsgleichheit des Wortes Arete mit kriegerischer Tüchtigkeit für diese neue Zeit kein Hindernis war, das Bild des edlen Mannes nach ihren höheren geistigen Ansprüchen umzuformen, bis später auch die Entwicklung der Wortbedeutung der veränderten Anschauung folgte.

Wesensverbunden mit der Arete ist die Ehre, sie gilt in den frühen Zeiten des menschlichen Gemeinschaftslebens als die unzertrennliche Begleiterin der Tüchtigkeit und des Verdienstes. Nach der schönen Erklärung des Aristoteles¹ ist die Ehre der natürliche Maßstab eines noch nicht verinnerlichten Denkens für die Annäherung des Menschen an das Ziel der Arete, nach dem er strebt. „Offenbar trachten die Menschen nach Ehre, um sich ihres eigenen Wertes, ihrer Arete zu vergewissern. Sie streben danach, geehrt zu werden von Urteilsfähigen, von Leuten, denen sie bekannt sind, und auf Grund ihres wirklichen Wertes. Sie erkennen dadurch also den Wert selbst als das höhere an.“ Während das spätere philosophische Denken so den Menschen auf den Maßstab in seinem eigenen Inneren verweist und ihn lehrt, die Ehre als den bloßen äußeren Reflex seines inneren Wertes im Spiegel der Wertschätzung der menschlichen Gemeinschaft zu betrachten, trägt der homerische Mensch in dem Bewußtsein seines Wertes noch ausschließlich das Gepräge der Gesellschaft, der er angehört. Er ist ein Standeswesen und mißt seine Arete an der Geltung, die er unter seinesgleichen genießt. Der philosophische Mensch kann auf äußere Anerkennung verzichten, mag er — wiederum nach Aristoteles — auch nicht schlechthin gleichgültig gegen sie sein.

Für Homer und die Adelswelt seiner Zeit ist dagegen die Ehrverweigerung die größte menschliche Tragödie. Die Helden sind unermüdlich in gegenseitiger Ehrerweisung, denn darauf beruht ihre ganze gesellschaftliche Ordnung. Ihre Ehrliebe ist schier unersättlich, ohne daß dies eine den Einzelnen moralisch charakterisierende Eigentümlichkeit wäre. Auch daß der größere Held oder der mächtigere Fürst höher geehrt zu werden beansprucht, ist selbstverständlich. Niemals hat sich ein von der Mitwelt anerkanntes Verdienst im Altertum gescheut, die Ehre für sich in Anspruch zu nehmen, die der Leistung gebührt. Der subalterne Gesichtspunkt der Lohnforderung ist dafür nicht entscheidend.

¹ Arist. Eth. Nic. A 3, 1095^b 26

Lob und Tadel der Menschen (ἔπαινος und ψόγος) sind die Quellen der Ehre und Unehre. Lob und Tadel gelten aber nach der philosophischen Ethik der späteren Zeit als die grundlegende soziale Tatsache, in der die Existenz objektiver Wertmaßstäbe im Gemeinschaftsleben der Menschen zur Erscheinung kommt¹. Die absolute Öffentlichkeit des Gewissens bei den Griechen — in Wahrheit fehlt überhaupt ein unserem persönlichen Gewissen vergleichbarer Begriff im altgriechischen Denken — ist für den Modernen schwer vorstellbar. Die Erkenntnis dieser Tatsache ist aber die erste Voraussetzung für das uns so schwer eingehende Verständnis des Ehrbegriffes und seiner Bedeutung für den antiken Menschen. Das Streben sich auszuzeichnen und der Anspruch auf Ehre und Anerkennung erscheinen dem christlichen Gefühl als sündige Eitelkeit der Person. Dem Griechen bedeuten sie gerade das Hineinwachsen der Person ins Ideale und Überpersönliche, womit überhaupt ihr Wert erst beginnt. Die heroische Arete vollendet sich deshalb in gewisser Weise erst im physischen Tode des Helden. Sie ist in dem sterblichen Menschen, ja sie ist er selbst, aber sie überdauert ihn in seinem Ruhme d. h. in dem idealen Bilde seiner Arete auch nach dem Tode, wie sie schon zu seinen Lebzeiten selbständig neben ihm stand und hinter ihm herging. Auch die Götter beanspruchen ihre Ehre und freuen sich über den Lobpreis ihrer Taten durch die Kultgemeinschaft, und sie ahnden eifersüchtig jede Verletzung ihrer Ehre. Die Götter des Homer sind sozusagen eine Adelsgesellschaft, die unsterblich ist. Das eigentliche Wesen griechischen Gottesdienstes und griechischer Frömmigkeit drückt sich in der der Gottheit erwiesenen Ehre aus: fromm sein heißt 'das Göttliche ehren'. Beides, die Ehrung der Götter und der Menschen auf Grund ihrer Arete ist urmenschlich.

Von hier wird der tragische Konflikt des Achilleus in der Ilias begreiflich. Daß er über die Griechen empört ist und seine Hülfe den Seinen versagt, entspringt nicht einer übersteigerten Ehrsucht dieses einen Individuums. Die Größe der Ehrliebe entspricht nur der Größe des Helden und ist für griechisches Empfinden natürlich. Die Kränkung gerade dieses Helden in seiner Ehre ist die stärkste Erschütterung der Grundlagen, auf

¹ Arist. Eth. Nic. Γ 1, 1109^b 30

denen die Kampfgemeinschaft der achäischen Helden vor Troja sich aufbaut. Wer sie antastet, der erkennt schließlich auch die echte Arete nicht mehr an. Das Moment der Vaterlandsliebe, das heute über diese Schwierigkeit weghelfen würde, ist der alten Adelswelt noch fremd, Agamemnon kann nur despotisch an seine oberherrliche Macht appellieren, ein Motiv, das dem aristokratischen Fühlen nicht minder fern liegt, weil es nur einen *primus inter pares* anerkennt. In das Gefühl der Verweigerung der durch seine Taten verdienten Ehre mischt sich bei Achilleus daher auch dieses ständische Empfinden. Aber das gibt nicht den Ausschlag, die eigentliche Schwere der Kränkung liegt darin, daß es die überragende Arete ist, der die Ehre vorenthalten wird¹. Das zweite großartige Beispiel des tragischen Ausgangs einer erlittenen Ehrverweigerung ist Aias, nach Achill der größte Held der Achäer, dem man die Waffen des gefallenen Achilleus nicht gibt, obgleich er mehr verdient hätte sie zu tragen als Odysseus, dem sie zugesprochen werden. Die Aiastragödie endet in Wahnsinn und Selbstmord, Achills Zorn bringt das Heer der Griechen an den Rand des Abgrundes. Ob es eine Wiedergutmachung der Entehrung gibt, ist für Homer eine schwere Frage. Zwar Phoinix rät dem Achilleus den Bogen nicht zu überspannen und die Geschenke Agamemnons als Sühne entgegenzunehmen, schon um der Bedrängnis der Seinen willen. Aber daß der Achilleus der ursprünglichen Sage nicht nur aus Trotz die Sühne ablehnt, lehrt wieder das Beispiel des Aias, der in der Unterwelt auf die mitleidige Anrede seines ehemaligen Feindes Odysseus nicht antwortet, sondern schweigend sich wendet „zu den anderen Schatten ins dunkle Reich der Toten“². Thetis fleht zu Zeus: „Hilf mir und chre meinen Sohn, dem nur ein so kurzes Heldenlos bestimmt ward. Agamemnon hat ihm seine Ehre geraubt. So ehre du ihn, Olympier“. Und der höchste Gott hat ein Einsehen und läßt die der Hülfe Achills beraubten Achäer im Kampf unterliegen, damit sie erkennen, wie ungerecht sie ihren größten Helden um seine Ehre betrügen.

Die Ehrliche ist in der späteren Zeit der Griechen kein lobender Begriff mehr, sondern entspricht meist unserem Ehr-

¹ A 412, B 239—240, I 110, 116, Π 59, Hauptstelle I 315—322

² λ 543 ff.

geiz. Aber daneben findet sich doch selbst im Zeitalter der Demokratie noch häufig genug die Anerkennung einer berechtigten Ehrliebe sowohl in der Politik der Staaten wie im Verhalten des Einzelnen. Nichts ist so erleuchtend für unser inneres Verständnis der sittlichen Vornehmheit dieses Denkens wie die Schilderung des Megalopsychos, des Hochgemuten oder Großgesinnten in der Ethik des Aristoteles¹. Das ethische Denken des Plato und Aristoteles baut sich an vielen Punkten auf der althellenischen Adelsethik auf. Es bedürfte durchgehend einer geistesgeschichtlichen Interpretation. Durch die Sublimierung zur philosophischen Allgemeinheit ist den alten Begriffen das ständisch Beschränkte genommen, aber ihre dauernde Wahrheit und unzerstörbare Idealität bewährt sich dabei nur um so entschiedener. Natürlich ist das Denken des 4. Jhrh. differenzierter als das homerische, und wir dürfen nicht erwarten seine Begriffe schon im Homer wiederzufinden oder auch nur genau entsprechende Äquivalente für sie im Epos nachweisen zu können. Aber Aristoteles hat wie die Griechen aller Zeiten die Gestalten Homers vielfach unmittelbar vor Augen und entwickelt seine Begriffe geradezu an ihrem Vorbild. Dabei zeigt es sich, daß er mit seinem Verständnis dem althellenischen Denken innerlich durchweg viel näher steht als unsere Zeit.

Die Anerkennung der Hochgemutheit oder Großgesinntheit als einer ethischen Tugend befremdet zunächst den Menschen unsrer Zeit, merkwürdig erscheint auch, daß Aristoteles darunter nicht eine selbständige Tugend wie die anderen versteht, sondern eine solche, die die anderen Tugenden schon zur Voraussetzung hat und „gewissermaßen nur als deren höchster Schmuck“ noch hinzukommt. Man versteht das erst richtig, wenn man erkannt hat, daß der Philosoph hier der hochgemuten Arete der alten Adelsethik in seiner Analyse des sittlichen Bewußtseins ihren Platz anzuweisen sucht. In anderem Zusammenhang² sagt er selbst, daß Achilleus und Aias für ihn Muster dieser Eigenschaft sind. Hochgemutsein ist an sich als bloßes Selbstgefühl noch kein sittlicher Wert, sondern sogar lächerlich, wenn nicht die

¹ Arist. Eth. Nic. Δ 7—9, vgl. meinen Aufsatz Der Großgesinnte, Die Antike Bd. 7 S. 97 ff.

² Arist. Analyt. post. B 13, 97^b 15

volle Arete hinter dieser Seelenverfassung steht, jene höchste Vereinigung aller Vortrefflichkeit, für die Aristoteles wie Plato noch den Begriff der Kalokagathie ohne Scheu gebraucht. Aber darin bleibt das ethische Denken der großen athenischen Philosophen seiner aristokratischen Herkunft treu, daß es die Arete erst in der Seelenstimmung des Hochgemuten ihre wahre Vollendung finden läßt. Die Berechtigung der Megalopsychie als höchster Ausdruck der geistigen und sittlichen Persönlichkeit gründet sich auch für Aristoteles noch wie für die homerische Anschauung auf die Ehrwürdigkeit der Arete¹. „Denn der Kampfpfeis der Arete ist die Ehre, man zollt sie dem Tüchtigen“. Die Hochgemutheit bedeutet daher eine Steigerung der Arete. Aber es wird auch ausgesprochen, daß die wahre Hochgemutheit das Allerschwerste für den Menschen ist.

Die fundamentale Bedeutung der altgriechischen Adelsethik für die Formung des griechischen Menschen ist hier mit Händen zu greifen. Das griechische Denken über den Menschen und seine Arete tritt uns sogleich hier als eine einheitliche Entwicklung entgegen. Trotz aller inhaltlichen Veränderung und Bereicherung im Lauf der folgenden Jahrhunderte bewahrt es immer seine feste Form, wie es sie in der alten Adelsethik ausgebildet hat. Auf diesem Aretebegriff beruht der aristokratische Charakter des griechischen Bildungsideals.

Wir wollen seinen letzten Motiven hier noch weiter nachgehen. Auch dabei kann Aristoteles wieder unser Führer sein. Er lehrt das menschliche Streben nach der Vollkommenheit der Arete als den Ausfluß einer höchst veredelten Selbstliebe verstehen, der φιλοψυχία. Das ist nicht bloß eine Laune der abstrakten Spekulation — dann wäre ihr Vergleich mit der frühgriechischen Arete allerdings irreführend — sondern in dem Gedanken einer berechtigten idealen Selbstliebe, den der Philosoph im bewußten Gegensatz zu dem durchschnittlichen Urteil seines aufgeklärten 'altruistischen' Jahrhunderts verteidigt und dem er mit besonderer Vorliebe nachgeht, hat er in der Tat eine der ursprünglichen Wurzeln des sittlichen Denkens der Griechen wieder aufgedeckt. Seine Hochschätzung der Selbstliebe entspringt derselben fruchtbaren philosophischen Vertiefung in die Grundanschauungen

¹ Arist. Eth. Nic. Δ 7, 1123^b 35

der Adelsethik wie seine positive Wertung der Ehrliche und der Hochgemutheit. Wenn man das 'Selbst' richtig versteht, d. h. wenn man es nicht auf das physische Ich bezieht, sondern auf das höhere Bild des Menschen, das unserem Geiste vorschwebt und das jeder Edle in sich selbst zu verwirklichen strebt, so ist es allerdings nur die höchste Liebe zu diesem Selbst, wenn man in erster Linie an sich selbst die Forderung der höchsten Arete stellt „und überhaupt das Schöne sich selbst zu eigen macht“. Es ist schwer diesen ganz griechisch empfundenen Ausdruck ins Deutsche zu übertragen. Das Schöne (das für den Griechen stets zugleich die Bedeutung des Edlen und Vornehmen hat) für sich selbst in Anspruch nehmen, es sich selbst zu eigen machen, das heißt: sich keine Gelegenheit entgehen lassen, den Preis der höchsten Arete zu erringen.

Was hat sich Aristoteles unter diesem „Schönen“ gedacht? Es liegt uns nahe an die verfeinerte Persönlichkeitskultur des späteren Bildungsmenschen, an das für den Humanismus des 18. Jhrh. so charakteristische Streben nach ungehemmter ästhetischer Selbstgestaltung und geistiger Selbstbereicherung zu denken. Aber Aristoteles' eigne Worte lehren unzweideutig, daß er umgekehrt in erster Linie gerade Taten des höchsten sittlichen Heroismus dabei im Auge hat: der sich selbst Liebende soll unermüdlich sein im Eintreten für seine Freunde, sich opfern für sein Vaterland, Geld, Gut und Ehre bereitwillig hingeben, indem er „das Schöne sich selbst zu eigen macht“. Hier kehrt der merkwürdige Ausdruck wieder und es zeigt sich nun, weshalb die höchste Selbsthingabe an das Ideal für Aristoteles gerade der Beweis einer gesteigerten Selbstliebe ist. „Denn kurze Zeit in höchster Freude zu leben wird einer, der von solcher Selbstliebe erfüllt ist, einem langen Dasein in träger Ruhe vorziehen. Er wird lieber ein einziges Jahr für ein hohes Ziel leben als ein langes Leben führen für nichts. Er wird lieber eine einzige herrliche und große Tat vollbringen als viele geringfügige“.

In diesen Worten liegt das ureigenste Lebensgefühl des Griechen ausgesprochen, in dem wir uns ihm art- und wesensverwandt fühlen, der Heroismus. Sie sind ein Schlüssel zum Wesen der griechischen Geschichte, zum psychologischen Verständnis dieser kurzen und doch so unvergleichlich herrlichen Aristeia. In der

Formel „das Schöne sich selbst zu eigen machen“ ist mit einziger Klarheit das innere Motiv der hellenischen Arete ausgesprochen. Das ist es, was schon in der homerischen Adelszeit das griechische Heroentum von der bloßen wildwütigen Todesverachtung unterscheidet: die Unterordnung des Physischen unter ein höheres „Schönes“. Im Tausche dieses Schönen gegen das Leben findet der naturhafte Trieb des Menschen nach Selbstbehauptung gerade in der Selbsthingabe seine höchste Erfüllung. In der Rede der Diotima in Platons Symposion wird die Aufopferung von Geld und Gut, die Bereitschaft der großen Helden der Vorzeit zu Mühsal, Kampf und Tod um den Preis dauernden Ruhmes in eine Reihe gestellt mit dem Ringen der Dichter und Gesetzgeber, unsterbliche Schöpfungen ihres Geistes zu hinterlassen, und beides wird gedeutet aus dem allgewaltigen sehnächtigen Drang des sterblichen Menschen nach Selbstverewigung. Sie wird als der metaphysische Untergrund für die Paradoxien der menschlichen Ehrliche erklärt¹. Auch Aristoteles hat in seinem erhaltenen Hymnus auf die Arete seines Freundes Hermias, des Fürsten von Atarneus, der die Treue gegen sein philosophisches und sittliches Ideal mit dem Opfertode besiegelt hatte, seinen philosophischen Begriff der Arete ausdrücklich an die heroische Arete des Homer angeknüpft und am Vorbilde des Achilleus und Aias gemessen². Von der Gestalt des Achilleus sind offenbar auch die Züge entlehnt, mit denen er das Bild seiner Schilderung der Selbstliebe ausstattet. Zwischen den beiden großen Philosophen und den homerischen Gedichten spannt sich die nicht abreiende Kette der Zeugnisse für die lebendige Fortdauer des Aretegedankens der hellenischen Urzeit.

¹ Plat. Symp. 209 C

² Vgl. meinen Aristoteles (Berlin 1923) S. 118

KULTUR UND ERZIEHUNG DES HOMERISCHEN ADELS

Neben die Betrachtung der Arete, des zentralen Begriffs der griechischen Menschenbildung, stellt sich ergänzend als Illustration das bewegte Bild vom Leben des frühgriechischen Adels, das die 'homerischen' Gedichte uns geben. Es bestätigt das Ergebnis, zu dem die bisherige Untersuchung uns geführt hat.

Wer Ilias und Odyssee heute als geschichtliche Quelle der frühgriechischen Kultur verwertet, darf sie nicht als Einheit nehmen, als wären sie Werke eines Dichters, wenn wir auch in der Praxis ruhig fortfahren von Homer zu reden, wie das Altertum es getan hat, das ursprünglich sogar noch weit mehr Epen unter diesem Namen zusammenfaßte. Wenn ein noch unhistorisches Zeitalter wie das klassische Griechentum schließlich unsere beiden Gedichte als die künstlerisch am höchsten stehenden aus dieser Masse heraushob und die anderen des Homer unwürdig fand, so bindet das nicht unser wissenschaftliches Urteil und kann auch nicht als Überlieferung im eigentlichen Sinne gelten. Die Ilias ist für ein geschichtliches Auge im ganzen ein altertümlicheres Gedicht, die Odyssee spiegelt eine spätere Entwicklungsstufe der Kultur. Mit dieser Feststellung wird die geschichtliche Zuordnung der Epik zu bestimmten Jahrhunderten zum dringenden Problem. Freilich das Material zu seiner Lösung haben wir in der Hauptsache wieder nur in den Gedichten selbst. Dem entspricht die trotz allem auf diese Aufgabe verwandten Scharfsinn noch immer herrschende Unsicherheit. Die Ausgrabungen des letzten Halbjahrhunderts haben unsre Anschauung von der Vorzeit des Griechentums zwar wesentlich bereichert, insbesondere hat die Frage des geschichtlichen Kerns der Heldensage eine bestimmtere Antwort

gefunden. Aber es kann nicht behauptet werden, daß die Einordnung unsrer Epen in bestimmte Zeiten dadurch Fortschritte gemacht hätte, da sie von der Entstehung der Sagen durch Jahrhunderte getrennt sind.

Das Hauptmittel für die Zeitbestimmung bleibt die Analyse der Gedichte selbst. Sie wurde ursprünglich keineswegs in dieser Absicht unternommen, sondern wuchs aus der antiken Tradition hervor, die z. T. von einer relativ späten abschließenden Redaktion der Epen spricht und der Mutmaßung über den vorhergegangenen Zustand, wo diese in Form einzelner selbständiger Lieder umgelaufen sein sollen, die Türe öffnet. Die anfänglich mit rein logischen und künstlerischen Gründen arbeitende Analyse in Beziehung zu unserem geschichtlichen Kulturbild des Frühgriechentums gesetzt zu haben ist hauptsächlich das Verdienst von Wilamowitz. Die wesentliche Frage ist heute, ob man diese zeitgeschichtliche Betrachtungsweise auf Ilias und Odyssee als Ganzes einschränken, also resignieren soll oder ob man sie auf die nach wie vor stark hypothetischen Versuche ausdehnen soll, auch innerhalb des Epos Schichten verschiedenen Alters und Charakters zu scheiden¹. Das hat nichts mit der berechtigten und noch lange nicht erfüllten Forderung zu tun, die Epen vor allem künstlerisch als Ganzes zu würdigen. Sie ist da am Platz, wo es sich um die Wirkung Homers als Dichter handelt. Aber es ist z. B. nicht möglich, die Odyssee als geschichtliches Bild des frühgriechischen Adels zu verwerten, wenn ihre hierfür wichtigsten Teile erst aus der Mitte des 6. Jhrh. stammen, wie heute führende Gelehrte glauben². Demgegenüber gibt es kein Ausweichen in die bloße Skepsis mehr, sondern nur entweder begründete Widerlegung oder eine Anerkennung, die die Konsequenzen zieht.

Eine eigene Analyse vermag ich hier naturgemäß nicht vorzulegen, doch glaube ich erwiesen zu haben, daß der erste Gesang

¹ Die ausgesprochene Neigung, auf Homer-Analyse ganz zu verzichten zeigt sich in neueren Arbeiten wie F. Dornseiff, *Archaische Mythenerzählung* (Berlin 1933) und F. Jacoby, *Die geistige Physiognomie der Odyssee*, *Die Antike* Bd. 9, 159.

² Ed. Schwartz, *Die Odyssee* (München 1924) S. 294 und Wilamowitz, *Die Heimkehr des Odysseus* (Berlin 1927), vor allem S. 171 ff. „Wer in Sprache oder Religion oder Sitte Ilias und Odyssee in einen Topf wirft, wer sie mit Aristarch von allem anderen als einem νεώτερον absondert, kann auf Berücksichtigung keinen Anspruch mehr haben“.

der Odyssee, den die Kritik seit Kirchhoff gerade zu der aller-
 spätesten Bearbeitung des Epos rechnet, schon dem Solon und
 zwar höchst wahrscheinlich schon in der Zeit vor seinem Ar-
 chontat (594) als Homer galt, also schon im 7. Jhrh. spätestens
 als solcher gegolten haben muß¹. Daß die ungeheuer aufwühlenden
 geistigen Bewegungen des 7. und 6. Jhrh. ohne jeden Einfluß
 auf die Odyssee geblieben sein sollten, wie es Wilamowitz bei
 seinem späten Ansatz annehmen muß, ist auch durch seinen Hin-
 weis auf die schulmäßige Pflege und Lebensferne der späteren
 Rhapsodenpoesie kaum ausreichend zu erklären². Andererseits
 muß der ethische und religiöse Rationalismus, der die Gesamt-
 anlage der Odysseehandlung in ihrer jetzigen Gestalt beherrscht,
 in Ionien wesentlich älter gewesen sein, denn im Anfang des 6.
 Jhrh. entsteht dort bereits die milesische Naturphilosophie, für
 die die Gesellschaftszustände und die geographischen und poli-
 tischen Anschauungen der Odyssee kein passender Hintergrund
 sind³. Daß die Odyssee im wesentlichen so bereits vor Hesiod
 existiert hat, steht mir unbedingt fest. Auf der andern Seite
 halte ich daran fest, daß der philologischen Analyse grund-
 sätzliche typische Einsichten in die Entstehung der Großepik
 zu verdanken sind, die auch dann zu Recht bestehen bleiben,
 wenn wir mit den Mitteln unsrer konstruktiven Phantasie und
 kritischen Logik dieses Geheimnis niemals restlos aufzuhellen
 imstande sein sollten. Der verzeihliche Wunsch des Forschers,
 mehr wissen zu wollen als wir wissen können, hat den Forschungs-
 trieb als solchen oft mit Unrecht in Mißkredit gebracht. Es er-
 scheint heute notwendig neue Begründungen zu liefern, wenn man
 noch von jüngeren Schichten der Ilias spricht, wie es in diesem
 Buch geschieht. Ich glaube diese geben zu können, wenn auch
 nicht an dieser Stelle. Wenn die Ilias im ganzen älter wirkt als
 die Odyssee, so braucht deshalb ihre Entstehung als Großepos
 in der jetzigen Form von der der Odyssee in ihrer endgültigen

¹ Vgl. meinen Aufsatz Solons *Eunomie* Sitz. Berl. Akad. 1926 S. 73 ff.
 Dazu jetzt auch F. Jacoby (a. O. 160), er fügt weitere Gründe hinzu, die auf
 einen noch höheren *terminus ante quem* führen.

² Wilamowitz a. O. 178

³ Wilamowitz a. O. 182 nimmt (im Gegensatz zu seiner Meinung Hom.
 Unters. 27) Entstehung der Telemachie im Mutterlande an und spricht von
 einem „korinthischen Kulturkreis“. Seine Gründe haben mich nicht überzeugt
 (vgl. dagegen jetzt auch Jacoby a. O. 161).

Gestalt nicht so weit entfernt zu liegen. Die Ilias ist für diese Form des Aufbaues natürlich das große Vorbild gewesen, aber der Zug zum Großepos gehört einer bestimmten Zeit an und griff bald auf andre Stoffe über. Es ist im übrigen ein Vorurteil der Analyse, das wohl noch aus ihren Ursprüngen in der Romantik und deren besonderen Vorstellungen über Volkspoesie herrührt, wenn man die jüngere Periode der Epik meist ohne weiteres als die künstlerisch geringere ansieht. Gerade aus diesem Vorurteil gegen die 'Redaktion', die am Ende der epischen Entwicklung steht und die man dichterisch wohl doch unterschätzt, ja geradezu geflissentlich herabgesetzt hat, statt sie in ihren künstlerischen Absichten zu verstehen, ist das typische Mißtrauen des 'gesunden Menschenverstandes' gegen die Kritik zum guten Teil erwachsen, wobei die Skepsis sich wie zu allen Zeiten auf die Widersprüche zwischen den Ergebnissen der Forschung beruft. Aber dieses Mißtrauen darf in einer so entscheidenden Frage, in der die Wissenschaft selbst ihre Grundlagen immer neu prüfen muß, nicht das letzte Wort behalten, auch wenn wir unsere Ziele nicht mehr so weit stecken dürfen, wie es die Kritik lange Zeit getan hat.

Das ältere der beiden Epen zeigt das absolute Vorwiegen des kriegerischen Zustandes, wie es für die Wanderzeit der griechischen Stämme vorausgesetzt werden darf. Die Ilias denkt sich ihre Welt als ein Zeitalter der fast ausschließlichen Herrschaft des altertümlichen heroischen Geistes der Arete, und sie verkörpert dieses Ideal in allen ihren Helden. Sie verschmelzt zu unauflöslicher idealer Einheit das im Liede überlieferte Bild der alten Recken der Sage und die lebendigen Traditionen der Aristokratie ihrer eignen Zeit, die schon ein ausgesprochenes Polisleben kennt, wie vor allem das Bild Hektors und der Troer beweist. Der Tapfere ist überall der Adlige, der Mann von Stand. Kampf und Sieg sind seine höchste Auszeichnung und sein eigentlicher Lebensinhalt. Daß die Ilias hauptsächlich diese Seite des Daseins schildert, ist gewiß durch den Stoff mitbedingt, die Odyssee gibt zur Schilderung heldenhafter Kämpfe an sich selten Anlaß. Aber wenn etwas über die Vorgeschichte des Epos feststeht, so ist es die Tatsache, daß der älteste Heldengesang Schlachten und Heldentaten feierte, und aus solchen Liedern und Überlieferungen ist die Ilias stofflich erwachsen. Gerade auch im Stoff

prägt sich ihr altertümlicherer Charakter aus. Die Helden der Ilias, die sich in ihrem Kriegerum und ihrer Ehrliche als echte Vertreter ihres Standes zeigen, sind aber auch in ihrem sonstigen Benehmen überall die hohen Herren, mit allen Vorzügen wie mit ihren unverkennbaren Schwächen. Nur im Frieden lebend kann man sie sich nicht vorstellen, sie gehören auf das Schlachtfeld. Daneben sehen wir sie nur in den Pausen des Kampfes bei ihren Mahlzeiten, beim Opfer, bei der Beratung.

Das Bild wird anders in der Odyssee. Das Motiv von der Helden Heimkehr, dem Nostos, der sich an die Kämpfe vor Troja so natürlich anschloß, schlug die Brücke zu der anschaulichen Vorstellung und liebevollen Ausmalung ihrer Existenz im Frieden. Diese Sagen sind an sich uralte. Doch auf die menschliche Seite im Leben der Helden richtete sich mit Vorliebe das Interesse einer jüngeren Zeit, deren Sinn sich von den blutigen Schlachtbeschreibungen abwandte und das Bedürfnis fühlte, mehr ihr eigenes Leben in den Schicksalen und Menschen der alten Sage zu spiegeln. Wo die Odyssee das Dasein der Helden in der Nachkriegszeit, ihre Abenteuerfahrten und ihr Heimatleben mit Haus und Hof, Familie und Umwelt schildert, nimmt sie ihre Anschauung von den wirklichen Lebensformen des Adels ihrer Zeit, die sie in naiver Lebendigkeit in die Vorwelt zurückverlegt. Sie ist daher unsere Hauptquelle für die Zustände der älteren Adelskultur. Es ist diejenige Ioniens, wo die Odyssee entstanden sein muß, aber wir dürfen sie in dem, worauf es hier ankommt, als typisch betrachten. Daß ihre Schilderung dieser Dinge nicht zu den überlieferten Ausstattungsstücken des alten Heldenliedes gehört, sondern auf realistischer eigener Beobachtung beruht, ist deutlich fühlbar. Der Stoff dieser häuslichen Szenen war weit weniger vorgeformt durch die epische Tradition. Ihr kam es auf die Helden selbst und ihre Taten an, nicht auf die behagliche Erzählung des Zuständlichen. Das Vordrängen dieses neuen Elements ergab sich nicht nur aus dem anderen Stoff, es entsprang wie die Stoffwahl selbst dem Zeitgeschmack einer Periode größerer Beschaulichkeit und friedlichen Genusses.

Daß die Odyssee die Kultur eines Standes wie der adligen Herren auf ihren Höfen und Landsitzen als ein Ganzes zu sehen und darzustellen vermag, ist ein Fortschritt der künstlerischen

Lebensbeobachtung und Problemstellung. Das Epos wird Roman. Wenn das Bild der Welt in der Odyssee an seiner Peripherie, bis zu der die Abenteuerphantasie des Dichters und der Sage den Helden immer wieder führt, gern in das Reich des Märchenhaften und Wunderbaren übergreift, nähert sich die Schilderung der heimatlichen Verhältnisse um so stärker der Wirklichkeit. Zwar fehlt es auch da nicht an märchenhaften Zügen, die Schilderung der königlichen Pracht am Hof des Menelaos oder im Palast des reichen Phäakenfürsten, die von der schlichten ländlichen Einfachheit im Herrenhause des Odysseus absticht, nährt sich offenbar noch von alten Erinnerungen an den Prunk und die Kunstliebe großer Herrscher und mächtiger Reiche der mykenischen Vorzeit, wenn nicht gleichzeitige orientalische Vorbilder hier eingewirkt haben. Aber sonst unterscheidet gerade die lebensnahe Realität das Bild des Adels in der Odyssee von dem der Ilias. Der Adel der Ilias ist wie wir zeigten größtenteils ein ideales Phantasiebild, geschaffen mit Hilfe überlieferter Züge des alten Helden gesangs. Es steht ganz unter dem Gesichtspunkt, der die Form dieser Überlieferung bestimmt hatte, der Bewunderung der übermenschlichen Arete der Helden der Vorzeit. Nur einzelne politisch-realistische Züge wie die Thersitesszene verraten die relativ junge Zeit, in die die Entstehung der Ilias in ihrer jetzigen Gestalt noch hineinragt, durch den despektierlichen Ton, den der „Dreistling“ mit dem redenden Namen gegenüber den vornehmen Herren anschlägt. Thersites ist die einzige wirklich boshafte Karikatur, die es im ganzen Homer gibt. Doch alles spricht dafür, daß der Adel noch fest im Sattel saß, als diese ersten Attacken einer neuen Zeit einsetzten. In der Odyssee fehlt es zwar an solchen modernen politischen Einzelzügen, das Gemeinwesen von Ithaka wird in Abwesenheit des Königs durch eine vom Adel geleitete Volksversammlung regiert, und die Phäakenstadt ist das getreue Abbild einer ionischen Polis unter der Herrschaft eines Königs. Aber offenbar ist der Adel dem Dichter schon ein soziales und menschliches Problem, das er aus einer gewissen Distanz sieht¹. Das hat ihn befähigt, diese Schicht als ein Ganzes objektiv zu schildern,

¹ Die Rhapsoden werden kaum je selbst zum adligen Stande gehört haben. In der Lyrik, der Elegie und dem Iambos finden sich im Gegensatz dazu oft genug adlige Dichter (Wilamowitz a. O. 175).

mit jener trotz scharfer Kritik ihrer üblen Vertreter unverkennbaren warmen Sympathie für den Wert wahrhaft adliger Gesinnung und Bildung, die sein Zeugnis für uns so unersetzlich macht.

Der Adel der Odyssee ist ein geschlossener Stand mit starkem Bewußtsein seines Vorrechts, seines Herrentums und seiner feineren Sitte und Lebensart. An Stelle der grandiosen Leidenschaften, der überlebensgroßen Gestalten und tragischen Schicksale der Ilias finden wir in dem jüngeren Gedicht eine große Zahl andersartiger Figuren von mehr menschlichem Format. Sie haben alle etwas Humanes, Liebenswertes, in ihren Reden und Erlebnissen herrscht das, was der Kunstausdruck der späteren Rhetorik Ethos nennt. Der Verkehr der Menschen untereinander hat etwas höchst Gebildetes: Nausikaas kluges und sicheres Auftreten gegenüber der befremdenden Erscheinung des nackend vom Meer angetriebenen, schutzfliehenden Odysseus, Telemachos im Umgang mit dem Gastfreund Mentos, am Hof des Nestor und Menelaos, das Haus des Alkinoos, die gastliche Aufnahme des großen Fremdlinges und Odysseus' unbeschreiblich höfischer Abschied von Alkinoos und seiner Gemahlin, nicht minder die Begegnung des alten Sauhirten Eumaios mit dem in einen Bettler verwandelten alten Herrn oder sein Umgang mit Telemach, dem jungen Herrensohn. Der echten innern Bildung in diesen Szenen steht allerdings auch schon eine zur bloß korrekten Form gewordene gegenüber, wie sie sich stets dort einstellen wird, wo vornehme Art der Äußerung und Haltung hoch im Werte stehen. Selbst die Formen des Umgangs zwischen Telemach und den hochfahrenden und gewalttätigen Freiern sind trotz des gegenseitigen Hasses von untadliger Höflichkeit. Ob edel oder gemein, die Vertreter dieser Gesellschaft wahren ihr einheitliches Gepräge, ihr Decorum in jeder Lage. Das schamlose Treiben der Freier ist eine Schande für sie und ihren Stand, das wird von vielen Seiten ausgesprochen. Niemand kann es ohne Empörung ansehen, und es wird schließlich schwer gebüßt. Aber Prädikate wie die edlen, erlauchten, mannhaften Freier finden sich trotzdem ebenso oft wie mißbilligende Worte für ihren Frevelmut und ihre Gewalttätigkeit: sie bleiben für den Dichter doch immer die vornehmen Herren. Ihre Strafe ist sehr hart, weil ihr Vergehen doppelt schwer wiegt. Und wenn

ihr Frevel ein dunkler Flecken auf dem Ruhmestitel ihres Standes ist, so wird er weit überstrahlt von der leuchtenden echten Vornehmheit der Hauptgestalten, die mit aller erdenklichen Sympathie umgeben sind. An dem günstigen Gesamturteil über den Adel ändern die Freier nichts. Der Dichter ist mit seinem Herzen bei den Menschen, die er darstellt, er liebt ihre höhere Sitte und Kultur, das ist auf Schritt und Tritt zu spüren. Er hat mit ihrer immer neuen Hervorhebung ohne Zweifel sogar eine erzieherische Absicht verbunden. Was er von ihr wiedergibt, ist für ihn ein Wert für sich, es ist ihm nicht nur gleichgültiges Milieu, sondern ein wesentlicher Teil der Vortrefflichkeit seiner Helden. Ihre Lebensform ist ihm unzertrennlich von ihrem Tun und Lassen, sie gibt ihnen eine besondere Würde, die sie durch ihre edlen und bewunderungswürdigen Taten, durch ihre untadlige Haltung im Glück und Unglück als wohlverdient erweisen. Ihr bevorzugtes Los steht in Harmonie mit der göttlichen Weltordnung, und die Götter gewähren ihnen ihren Schutz. Immer erstrahlt ihr rein menschlicher Wert zugleich im Lichte ihrer adligen Noblesse.

Die Voraussetzungen der Adelskultur sind Selbsthaftigkeit, Grundbesitz¹ und Tradition. Sie machen den Übergang der Lebensform von den Alten auf die Kinder möglich. Aber es muß die ihres Ziels bewußte Prägung des jungen Menschen nach dem strengen Gebot höfischer Sitte, die vornehme 'Zucht' hinzutreten. In der Odyssee wäre trotz ihrer humanen Gesinnung gegenüber dem Nichtadligen bis zum Bettler hinab, trotz des Fehlens jeder scharfen, hochmütigen Absonderung des Adligen vom gemeinen Manne und trotz der patriarchalischen Nähe von Herr und Knecht dennoch außerhalb der Oberschicht keine bewußte Erziehung und Bildung vorstellbar. Die Zucht als Formung der menschlichen Persönlichkeit durch dauernde Ratschläge und geistige Leitung ist ein typisches Kennzeichen des Adels aller Zeiten und Völker. Nur dieser Stand stellt an die Gesamtperson und -haltung des Menschen Ansprüche, die ohne zielbewußte Kultivierung der grundlegenden Eigenschaften nicht erfüllbar sind. Das bloße pflanzenhafte Hineinwachsen in Sitte und Brauch

¹ Es fehlt eine spezielle Untersuchung über die Entwicklung des Verhältnisses von Besitz und Areté. Sie würde in der Odyssee besonders wichtiges Material finden.

der Vorfahren genügte hier nicht. In dem Geltungsanspruch des Adels und in seiner beherrschenden Stellung lag die Forderung, in seinen Vertretern schon frühzeitig während ihres bildsamen Alters das in diesen Kreisen geltende Bild edler Mannesart auszuprägen. Hier zuerst wurde Erziehung zur Bildung d. h. zur Formierung des ganzen Menschen nach einem festen Typus. Die Bedeutung eines solchen festen Typus für die Entwicklung einer Bildung war den Griechen immer gegenwärtig; in jeder Adelskultur spielt er eine entscheidende Rolle, mag man an den *καλὸς κἀγαθὸς* der Griechen denken oder an die *cortesia* des ritterlichen Mittelalters oder an die soziale Physiognomie des 18. Jahrhunderts, wie sie uns aus allen Porträts jener Zeit konventionell entgegenlächelt.

Der höchste Maßstab alles Wertes der männlichen Persönlichkeit bleibt auch in der Odyssee das ererbte Ideal der kriegerischen Tüchtigkeit. Daneben tritt aber jetzt die Hochschätzung geistiger und gesellschaftlicher Tugenden, die in der Odyssee mit Vorliebe hervorgehoben werden. Der Held selbst ist der nie um klugen Rat verlegene Mann, der in jeder Lage die passenden Worte zu finden weiß. Seine List ist sein Ruhm, die erfinderische, praktische Einsicht, die im Kampf um Leben und Heimkehr über mächtigere Feinde und lauernde Gefahren schließlich immer triumphiert. Dieser schon bei den Griechen, namentlich bei den Stämmen des Mutterlandes nicht unbestrittene Charakter ist keine einheitliche Schöpfung eines einzelnen Dichters. Jahrhunderte haben an seinem Bilde gearbeitet, darum ist es so widerspruchsvoll¹. Der verschlagene, an Listen reiche Abenteurer ist das Erzeugnis der Zeit der ionischen Seefahrer. Seine Gestalt zu heroisieren zwang seine Zugehörigkeit zum troischen Sagenkreise, vor allem sein Anteil an der Zerstörung von Ilios. Die mehr höfischen Züge, die er in der Odyssee vielfach angenommen hat, sind bedingt durch das Gesellschaftsbild, das für die uns vorliegende Dichtung von maßgebendem Interesse ist. Auch die anderen Personen sind weniger heroisch als menschlich geschildert, das Geistige ist auffallend stark hervorgehoben. Telemach wird häufig vernünftig oder verständig genannt, von Menelaos rühmt seine Gemahlin, daß er keines Vorzugs ermangele, weder an Geist

¹ Vgl. Wilamowitz a. O. 183

noch an Gestalt. Von Nausikaa wird gesagt, sie gehe nicht fehl im Treffen des rechten Gedankens. Penelope heißt klug und verständig.

Wir müssen hier mit einem Worte der erzieherischen Bedeutung des weiblichen Elements für die alte Adelskultur gedenken. Die eigentliche Arete der Frau ist die Schönheit. Das ist ebenso selbstverständlich wie die Bewertung des Mannes nach seinen geistigen und körperlichen Vorzügen. Auch der Kultus der weiblichen Schönheit entspricht dem höfischen Bildungstypus aller ritterlichen Zeitalter. Die Frau erscheint allerdings nicht nur als Gegenstand erotischer Werbung des Mannes wie Helena oder Penelope, sondern zugleich immer in ihrer festen sozialen und rechtlichen Stellung als gebietende Hausherrin. Deren Tugenden sind züchtiger Sinn und haushälterische Klugheit. Die ernste Sittsamkeit und die hausfraulichen Eigenschaften der Penelope werden hoch gerühmt. Doch die bloße Schönheit der Helena, die so großes Unglück über Troja gebracht hat, genügt um die troischen Greise bei ihrem Erscheinen sogleich zu entwaffnen und alle Schuld den Göttern zuzuschieben. In der Odyssee wird Helena, die inzwischen mit ihrem ersten Gatten nach Sparta zurückgekehrt ist, als das Urbild der großen Dame, als ein Muster vornehmer Eleganz und souveräner gesellschaftlicher Form und Repräsentation geschildert. Sie hat die Führung in der Unterhaltung mit dem Gast, die anmutig mit der Feststellung der überraschenden Familienähnlichkeit beginnt, noch bevor der junge Telemach ihr vorgestellt ist. Das verrät ihre überlegene Meisterschaft in dieser Kunst. Der Spinnrocken, ohne den die züchtige Hausfrau nicht zu denken ist und den ihre Dienerinnen vor sie hinstellen, wenn sie den Männersaal betritt und Platz nimmt, ist von Silber und die Spindel von Gold. Beide sind für die hohe Dame nur mehr dekorative Attribute.

Die gesellschaftliche Stellung der Frau ist später niemals wieder unter den Griechen eine ähnlich hohe gewesen wie in der Periode des ausgehenden homerischen Rittertums. Arete, die Gemahlin des Phäakenfürsten, ist wie eine Gottheit unter den Leuten geehrt. Sie schlichtet durch ihr Erscheinen deren Streitigkeiten und bestimmt den Entschluß ihres Gatten durch ihre Fürsprache oder ihren Rat. Um mit Hilfe der Phäaken seine Heim-

kehr nach Ithaka zu erreichen, wendet sich Odysseus auf den Rat der Nausikaa zuerst nicht an ihren Vater, den König, sondern umfaßt bittflehend die Knie der Fürstin, denn ihr Wohlwollen ist entscheidend für die Gewährung seiner Bitte. Wie sicher tritt selbst Penelope in ihrer verlassenenen, hilflosen Lage gegenüber dem übermütig tobenden Schwarm der Freier auf, weil sie immer darauf rechnen darf, daß ihre Person und ihre Frauenwürde unbedingt respektiert werden. Die höfische Art des Umgangs der vornehmen Herren mit den Frauen ihres Standes ist das Produkt einer langjährigen Kultur und hohen gesellschaftlichen Erziehung. Die Frau ist geachtet und geehrt nicht nur als sozial nützlichem Wesen wie im Bauernhaushalt nach der Lehre des Hesiod, auch nicht nur als Mutter der ehelichen Kinder wie bei dem griechischen Bürgertum späterer Zeit, so wichtig auch gerade für das auf seinen Stammbaum stolze Rittertum die Frau als Stamm-mutter eines erlauchten Geschlechtes sein mag. Sie ist die Trägerin und Hüterin aller höheren Sitte und Tradition. Diese ihre geistige Würde wirkt auch auf das erotische Verhalten des Mannes ein. In dem ersten Gesang der Odyssee, der in allem ein feiner entwickeltes sittliches Denken repräsentiert als die älteren Teile des Epos, finden wir einen für das Verhältnis der Geschlechter bemerkenswerten Zug. Als Eurykleia, die altvertraute, ehrsame Dienerin des Hauses, dem jungen Telemachos mit der Fackel zum Schlafgemach leuchtet, erzählt der Dichter nach epischer Art kurz ihre Lebensgeschichte. Der alte Laertes hatte sie einst als schönes junges Mädchen für einen selten hohen Preis erworben. In seinem Hause hielt er sie während seines ganzen Lebens in gleichen Ehren wie seine edle Gemahlin, doch aus Rücksicht auf seine Gattin teilte er niemals mit ihr das Lager.

Die Ilias kennt weit naturhaftere Anschauungen. Daß Agamemnon im Kriege die Chryseis, die ihm als Kampfbeute zugefallen ist, in die Heimat mitzuführen gedenkt und in offener Versammlung erklärt, er ziehe sie selbst Klytimestra vor, denn sie stehe ihr nicht nach weder an Gestalt und Wuchs noch an Klugheit und Geschicklichkeit, mag man als eine persönliche Charakteristik ansehen — schon die alten Erklärer bemerken, daß hier die ganze Arete des Weibes in einem einzigen Verse zusammengefaßt wird — aber die herrische Art, wie sich der Mann hier über alle

Rücksicht hinwegsetzt, steht auch sonst in der Ilias nicht vereinzelt da. Amyntor, der Vater des Phoinix, gerät mit seinem Sohn in Streit wegen der Geliebten, um derentwillen er die Gattin vernachlässigt und die der Sohn, von der eigenen Mutter aufgestachelt, ihm abspenstig macht. Hier handelt es sich nicht um die Sitten verwilderter Krieger, sondern um die Zustände im Frieden.

Ihnen gegenüber bedeutet die Anschauung in der Odyssee ganz allgemein eine höhere Stufe. Die höchste Zartheit und innere Verfeinerung im Empfinden des Mannes bei der schicksalsvollen Begegnung mit einer Frau offenbart sich in dem wunderbaren Gespräch des Odysseus mit Nausikaa, des welterfahrenen Mannes mit dem naiven jungen Mädchen. Hier ist innere Kultur um ihrer selbst willen geschildert, nicht anders als wenn der Odysseedichter liebevoll bei der Beschreibung der königlichen Gärten oder der Architektur im Hause des Alkinoos oder bei der Betrachtung der seltsamen melancholisch-düsteren Landschaft auf der weltentrückten Insel der Nymphe Kalypso verweilt. Diese tiefe innere Gesittung ist die Wirkung des erzieherischen Einflusses der Frau auf eine rauhe männliche, kriegerisch-gewalttätige Gesellschaft. In dem höchst persönlichen inneren Verhältnis des Helden zu seiner Göttin, die ihn auf allen seinen Wegen führt und ihn niemals verläßt, Pallas Athene, ist die inspirierende und geistig leitende Macht des Weiblichen am schönsten zum Ausdruck gekommen.

Wir sind im übrigen nicht nur darauf angewiesen, aus der gelegentlichen Darstellung des Epos von höfischer Sitte und edlem Betragen Schlüsse auf den Stand der Bildung in dieser Gesellschaftsschicht zu ziehen, sondern das Bild, das die homerischen Gedichte von der Kultur des Adels entwerfen, umfaßt auch die lebendigste Schilderung der in diesem Kreise üblichen Erziehung. Es empfiehlt sich die jüngeren Teile der Ilias mit der Odyssee hier zusammenzunehmen. Wie überhaupt die stärkere Betonung des Ethischen den späten Partien des Epos eigentümlich ist, so beschränkt sich auch das bewußte Interesse für die Fragen der Erziehung auf die jüngere Schicht. Neben der Telemachie ist der neunte Gesang der Ilias dafür unsere Hauptquelle. Die Idee, zu der Figur des Heldenjünglings Achilleus einen Erzieher und

Lehrer in der Gestalt des greisen Phoinix zu stellen, hat eine der schönsten Szenen des Gedichts ergeben, wenn die Erfindung als solche auch zweifellos sekundären Ursprungs ist. An sich fällt es schwer, sich die Heroen der Ilias anders als auf dem Schlachtfelde und als fertig abgeschlossene Gestalten vorzustellen. Kaum einem Leser der Ilias wird sich von selbst die Frage aufdrängen, wie ihre Helden geworden und aufgewachsen sind, und auf welchen Wegen wohl die vorausschauende und vorsorgende Weisheit von Eltern und Lehrern schon von den Tagen ihres Knabenalters an ihre Schritte dem Ziele ihrer späteren Heldengröße entgegengelenkt haben mag. Der ursprünglichen Sage lag dieser Gesichtspunkt sicher gänzlich fern, aber wie in dem unerschöpflichen Interesse für die Stammbäume der Helden, aus dem eine ganz neue Gattung epischer Dichtung erwuchs, so verrät sich die Einwirkung feudaler Anschauungen zunehmend auch in der Neigung, den großen Helden der Sage eine ausführliche Jugendgeschichte zu geben und sich um ihre Erziehung und ihre Lehrmeister zu kümmern.

Der Heldenlehrer schlechthin ist für diese Zeit der weise Kentaur Chiron, der in den waldigen quellenreichen Schluchten des Peliongebirges in Thessalien hauste. Eine ganze Reihe berühmter Heroen macht die Überlieferung zu seinen Zöglingen, darunter auch den Achilleus, den sein Vater Peleus, nachdem Thetis ihn verlassen hatte, der Obhut des Alten anvertraute. Unter seinen Namen stellte die Frühzeit ein episches Lehrgedicht (*Χίρωνος ὑποθήκαι*), das erzieherische Spruchweisheit in Versform brachte und seinen Stoff wahrscheinlich aus adliger Überlieferung schöpfte. Die Lehren waren wie es scheint an Achilleus gerichtet. Zwar muß schon viel Allerweltsweisheit darin gestanden haben, wenn man das Gedicht im Altertum dem Hesiod zuschreiben konnte. Die paar Verse, die sich erhalten haben, erlauben leider kein sicheres Urteil. Doch für die Beziehung zur Adelsethik spricht es, daß Pindar¹ sich darauf beruft. Selbst Pindar, der eine neue tiefere Ansicht vom Verhältnis der Erziehung zur Naturanlage des Menschen vertritt und der sonst der bloßen Unterweisung keinen großen Anteil an der Bildung heroischer Arete einräumt, muß bei seiner gläubigen Treue gegen

¹ Pyth. VI 19 ff.

die Überlieferung der Sage mehrmals eingestehen, daß die größten Männer der Vorzeit die Lehren des heldenliebenden Alten empfangen hätten. Bald gibt er es einfach zu, bald sträubt er sich es anzuerkennen, in jedem Fall hat er die Kunde als feste Tradition vorgefunden, und sie ist offenbar älter als die Ilias. Obgleich der Dichter des neunten Gesanges als Erzieher Achills an die Stelle Chirons den Phoinix setzt, wird an einer andern Stelle der Ilias Patroklos aufgefordert, lindernde Heilmittel auf die Wunden eines Kriegers zu legen, die er von Achill gelernt und die diesen einst Chiron, der gerechteste der Kentauren, gelehrt habe¹. Die Unterweisung wird hier zwar auf bloße ärztliche Lehren beschränkt, wie Chiron bekanntlich auch als der Lehrmeister des Asklepios gilt. Aber auch in der Jagd und in allen trefflichen ritterlichen Künsten nennt Pindar ihn den Erzieher des Achill, und es ist klar, daß dies die ursprüngliche Fassung gewesen ist. Der Dichter der 'Gesandtschaft an Achill' konnte neben Aias und Odysseus den ungeschlachteten Kentauren nicht als Vermittler brauchen. Auch als Erzieher eines Helden schien nur wieder ein ritterlicher Held passend. Das muß der Erfahrung des Dichters im Leben entsprochen haben, da er nicht ohne Not von der Sage abweichen wird. Daher wählte er den Phoinix, der ein Lehnsmannt des Peleus und Fürst der Doloper war, als Ersatz für diese Rolle.

An der Ursprünglichkeit der Rede des Phoinix in der Gesandtschaft an Achill, ja an der ganzen Gestalt, die sonst in der Ilias nicht mehr begegnet, hat die Kritik sehr ernstlich gezweifelt, und es finden sich in der Tat unverkennbare Spuren dafür, daß einmal eine Form des Gesandtschaftsgedichts existiert haben muß, in der nur zwei Abgeordnete des Heeres, wohl Odysseus und Aias, an Achill gesandt wurden. Doch diese Form durch einfaches Herausbrechen der großen Mahnrede des Phoinix wiedergewinnen zu wollen ist unmöglich, wie es meist diese praktischen Wiederherstellungsversuche sind, auch wo die Überarbeitung noch so handgreiflich zutage liegt. Die Gestalt des Erziehers steht in der jetzigen Fassung des Gedichts in enger Beziehung zu den beiden Mitgesandten. Von seinem Erziehungsideal verkörpert, wie wir schon zeigten², Aias mehr die Tat,

¹ Λ 830—832 ² Vgl. S. 30

Odysseus das Wort. In Achilleus allein sind beide vereinigt, er verwirklicht in sich die wahre Harmonie höchster Geistes- und Tatkraft. Wer die Rede des Phoinix antastet, kann also auch vor den Reden der beiden anderen nicht Halt machen und zerstört den ganzen künstlerischen Aufbau dieses Liedes.

Aber nicht nur diese Konsequenz führt die Kritik *ad absurdum*, auch das angebliche Motiv, das man für die Einlage der Phoinixrede annimmt, beruht auf vollständiger Verkennung der dichterischen Absicht des Ganzen. Die Rede des Alten ist in der Tat ungewöhnlich lang, sie umfaßt mehrere hundert Verse und gipfelt in der Erzählung vom Zorn des Meleagros, die bei oberflächlichem Lesen fast als Selbstzweck empfunden wird. Man glaubte, der Dichter habe das Motiv vom Zorn des Achilleus einem älteren Gedicht vom Zorn des Meleagros nachgebildet, er wolle hier in der hellenistischen Manier literarischer Anspielungen sozusagen seine Quelle zitieren und gebe eine Art Auszug aus jenem Epos. Die Frage, ob es zur Zeit der Entstehung dieses Gesanges eine poetische Bearbeitung der Meleagrossage gab oder ob der Dichter einer mündlichen Überlieferung folgt, mag man so oder so beantworten, jedenfalls ist die Rede des Phoinix das Muster einer protreptischen Ansprache des Erziehers an seinen Zögling, und die langausgesponnene Erzählung vom Zorn des Meleagros und von seinen verderblichen Folgen ist ein mythisches Paradeigma, wie es sich in den Reden der Ilias und Odyssee zahlreich findet. Die Verwendung des Paradeigma ist besonders typisch für die Form der Lehrrede in jeder ihrer Spielarten¹. Das warnende Beispiel des Meleagros konnte keiner mit gleichem Recht anführen wie der greise Erzieher, dessen selbstlose Treue und Ergebenheit Achilleus unbedingt anerkennen muß. Phoinix darf Wahrheiten aussprechen, die Odysseus nicht sagen konnte. In seinem Munde erhält dieser äußerste Versuch, den unbeugsamen Willen des Helden zu bestimmen und ihn zur Einsicht zu bringen, den ernstesten innerlichen Nachdruck: er läßt im Falle seines Mißlingens die tragische Zuspitzung der Handlung in verschärftem Lichte als die Folge der starren Weigerung Achills erscheinen.

¹ Vgl. S. 61 und 70. Schon die antiken Erklärer weisen darauf hin.

Nirgendwo in der Ilias ist Homer in so hohem Maße wie hier der Lehrer und Führer der Tragödie, wie Plato ihn nennt. Das haben schon die Alten empfunden. Der Aufbau der Ilias-handlung nimmt dadurch eine Wendung ins Ethische und Erzieherische, und die Form des Paradeigma bringt die grundsätzliche Seite des Falles, die Nemesis¹ zwingend zum Bewußtsein. Jeder Leser muß die endgültige Entscheidung des Helden, an der das Schicksal der Griechen, seines nächsten Freundes Patroklos und schließlich sein eignes Los hängt, innerlich in ihrer ganzen Schwere miterleben. Das Geschehen wird ihm notwendig zum allgemeinen Problem. Aus dem Beispiel des Meleagros löst sich der für den Dichter der Ilias, wie sie uns jetzt abgeschlossen vorliegt, so entscheidende religiöse Gedanke der Ate heraus. Aus der sittlich packenden Allegorie von den Litai, den Bitten, und von der Verstocktheit des menschlichen Herzens leuchtet dieser Gedanke wie ein unheilrohender Blitz aus dunklem Gewölk hervor.

Für die Geschichte der griechischen Erziehung ist die ganze Erfindung von äußerster Wichtigkeit. Sie läßt einmal das Typische der alten Adelserziehung deutlich erkennen. Der Vater Peleus gibt seinem Sohn, der noch gänzlich unerfahren ist in der Kunst der Rede wie in der Kriegführung, seinen zuverlässigsten Lehnsmann als Begleiter mit ins Feld und an das königliche Hoflager, und der prägt ihm bewußt ein hohes überliefertes Ideal männlicher Tüchtigkeit ein. Diese Rolle fällt dem Phoinix zu auf Grund seines langjährigen Vertrauensverhältnisses zu Achilleus. Sie ist nur die Fortsetzung der väterlichen Freundschaft, die den Alten seit der frühesten Kindheit des Helden mit ihm verbindet. Er erinnert ihn in rührenden Worten an die Zeit, wo er ihn als Knaben bei den Mahlzeiten im Saal auf den Knien hielt, weil er bei keinem andern als bei ihm sein wollte, wie er ihm die Brocken vorkaute und von seinem Weine gutmütig soviel zu trinken gab, bis er ihm aufstieß und den Rock vorn auf der Brust netzte. Phoinix stand zu ihm wie zu einem Sohn, da ihm selbst durch den tragischen Fluch seines Vaters Amyntor Kinder versagt waren. Nun darf er erwarten, in dem jungen Helden im Greisenalter einen Beschützer zu finden. Aber über diese typischen

¹ | 523

Züge des Hofmeisters und väterlichen Freundes hinaus ist Phoinix dem Achilleus ein Führer in dem tieferen Sinne der sittlichen Selbsterziehung. Die Überlieferung der alten Sagen gehört als lebendiger Besitz zu dieser Bildung, und sie bieten nicht nur übermenschliche Vorbilder heldenhafter Tapferkeit und Stärke. In ihnen pulsiert das warme Blut der den Menschen immer neu aus dem Leben zuströmenden und sich vertiefenden Erfahrung, die den altehrwürdigen Stoff durchdringt und ihm immer neue Bedeutung abgewinnt.

Der Dichter ist offenbar ein Bewunderer der hohen Erziehung, der er in der Gestalt des Phoinix ein Denkmal gesetzt hat, aber eben darum wird ihm das Schicksal Achills, den die Adelszucht, wie er annimmt, zum höchsten Musterbilde aller Mannestugend geformt hat, ein schweres Problem. Gegen die übergroße irrationale Macht der Verblendung, die Göttin Ate, ist alle Kunst der menschlichen Erziehung, aller gute Zuspruch ohnmächtig. Aber auch die Bitten und Vorstellungen der besseren Vernunft verkörpert der Dichter zu göttlichen Mächten, die dem Menschen freundlich gesinnt sind. Zwar sie sind langsam und hinken immer hinter der schnellfüßigen Ate drein, aber sie machen den Schaden, den sie anrichtet, hinterher wieder gut. Man muß sie nur ehren, die Töchter des Zeus, wenn sie sich nahen, und auf sie hören, dann helfen sie freundlich dem Menschen. Doch wer sie abweist und sich starrsinnig gegen sie verstockt, dem schicken sie die Ate, daß er durch Schaden büße. Hier erkennt das gestalt-schaffende, von Abstraktion noch unberührte religiöse Denken in dem ergreifenden Bild der guten und bösen Dämonen und ihres ungleichen Wettlaufs um das Menschenherz den inneren Konflikt zwischen verblendeter Leidenschaft und besserer Einsicht als das eigentliche Kernproblem aller Erziehung im tieferen Sinne des Wortes. Der moderne Begriff der freien Entscheidung ist hier ganz fernzuhalten, ebenso wie der Gedanke einer 'Schuld' in diesem Sinne. Das ältere Denken ist noch weit umfassender und darum tragischer. Die Frage der Zurechnung ist hier nicht entscheidend, wie sie es etwa im Anfang der Odyssee ist¹. Aber die naiv praktische Erziehungsfreudigkeit der alten Adelswelt mündet hier in ihrem ältesten und schönsten Dokument bereits

¹ Vgl. S. 60, 86 u. ö.

in der Bewußtwerdung des Problems der Grenzen aller menschlichen Erziehung.

Das Gegenbild des unnachgiebigen Peliden ist Telemach, an dessen Erziehung der Dichter des ersten Buchs der Odyssee uns teilnehmen läßt. Während Achill die Lehren des Phoinix in den Wind schlägt und ins Verderben stürzt, leiht Telemach den Mahnungen der Göttin, die sich in der Gestalt des väterlichen Gastfreundes Mentos verbirgt, willig sein Ohr. Sagen ihm doch ihre Worte das gleiche, was die Stimme seines eignen Herzens ihm rät. Telemach ist das Urbild des lenksamen jungen Mannes, den der freudig aufgenommene Rat eines erfahrenen Freundes zu Tat und Ruhm führt. In den folgenden Gesängen versteckt Athene, von der nach homerischem Glauben immer die göttliche Inspiration zum glücklichen Handeln ausgeht, sich in der Gestalt eines anderen älteren Freundes Mentor, der Telemach auf seiner Reise nach Pylos und Sparta folgt. Diese Erfindung entspringt augenscheinlich der Sitte, vornehmen jungen Herren, zumal wenn sie auf Reisen gingen, einen Hofmeister mitzugeben. Mentor begleitet wachsam Auges jeden Schritt seines Schützlings und steht ihm mit seinen Lehren und Ratschlägen in jeder Lage helfend zur Seite. Er unterweist ihn in den Formen des richtigen gesellschaftlichen Benehmens, wo er, innerlich unsicher, schwierigen neuen Situationen gegenübersteht. Er belehrt ihn, wie er den vornehmen älteren Herren Nestor und Menelaos zu begegnen hat und wie er sein Bittgesuch bei ihnen vorbringen muß, um Erfolg damit zu haben. Das schöne Verhältnis Telemachs zu Mentor, dessen Name seit Fénelons *Télémaque* allgemein zur Bezeichnung des erziehenden, leitenden und beschützenden älteren Freundes geworden ist, beruht auf der Ausgestaltung des Erziehungsmotivs¹, das auch sonst in der ganzen Telemachie herrscht und das wir nun noch eingehender betrachten müssen. Es scheint deutlich, daß es nicht nur die Absicht des Dichters war, ein Stück höfischen Milieus zu zeichnen. Die Seele dieser menschlich anmutigen Erzählung ist das Problem, das der Dichter sich bewußt gestellt hat, wie der junge

¹ Auf das pädagogische Element in der Telemachie hat Ed. Schwartz, *Die Odyssee* (München 1924) S. 253 besonders eindrucksvoll von neuem hingewiesen.

Sohn des Odysseus zum überlegenden, planvoll handelnden und von Erfolg gekrönten Manne wird. Wenn niemand sich dem Eindruck des Gedichts hingeben kann, ohne eine bewußte pädagogische Wirkung darin zu spüren, die doch großen Teilen der Odyssee vollkommen abgeht, so beruht das auf dem Typischen und zugleich Vorbildlichen des inneren Vorgangs, der der äußeren Handlung des Telemachgedichts parallel geht und ihr eigentliches Ziel ist.

Wir dürfen hier die Frage unentschieden lassen, die von der kritischen Entstehungsanalyse der Odyssee aufgeworfen worden ist, ob die Telemachie ursprünglich ein selbständiges Gedicht war oder ob sie von Anfang an für das Gesamtepos geschrieben worden ist, wie wir es heute lesen. Wenn es jemals ein eigenes Telemachepos gegeben hat, so ist die Verselbständigung gerade dieses Teiles der Odysseussage nur aus dem Interesse einer Zeit zu erklären, die den Reiz der Vergewärtigung der Situation des jungen Mannes und des erzieherischen Problems darin stark empfand und sich daher auf einen Stoff warf, der der freien Gestaltung dieses Motivs ihren ungehemmten Lauf ließ. Die Sage selbst bot außer Heimat und Elternnamen der Phantasie keine konkreten Anhaltspunkte. Aber das Motiv hat seine eigene Logik in sich, nach ihr läßt der Dichter es sich entwickeln. Im Zusammenhang der Gesamto dyssee bedeutet es eine schöne Erfindung, die beiden getrennten Teile: Odysseus, der fern auf der meerumflossenen Insel von der liebenden Nymphe zurückgehalten wird, und seinen Sohn, der in der Heimat tatenlos und verlassen des Vaters harret, zu gleicher Zeit in Bewegung zu setzen, um sie wieder miteinander zu vereinigen und so die Rückkehr des Helden zu bewirken. Das Milieu, das der Dichter zeichnet, ist das des adligen Herrensitzes. Telemach ist anfangs nur ein hilflos dem frechen Treiben der Freier seiner Mutter preisgegebener Jüngling. Resigniert sieht er ihnen zu, ohne die Kraft zu eignen Entschlüssen zu finden, gutmütig und unfähig, selbst den Peinigern seines Hauses gegenüber die angeborene Vornehmheit seiner Natur zu verleugnen, geschweige denn seine Rechte energisch zu wahren. Dieser passive, liebenswürdig weiche, hoffnungslos klagende Jüngling wäre ein unbrauchbarer Bundesgenosse für den zu schwerem Entscheidungskampf und Rachewerk heim-

kehrenden Odysseus, der den Freiern fast ohne jede Hilfe entgegentreten muß. Zu diesem starkherzigen, entschlußfrohen, wagemutigen Kampfgenossen erzieht ihn Athene.

Es ist gegen die Annahme einer bewußt pädagogischen Gestaltung der Telemachfigur in den vier ersten Gesängen der Odyssee gesagt worden, die griechische Poesie kenne keinerlei Darstellung der inneren Entwicklung eines Charakters¹. Gewiß ist die Telemachie kein moderner Erziehungsroman, und als eine Entwicklung in unserm Sinne kann man Telemachs Wandlung nicht bezeichnen. Nur als ein Werk göttlicher Eingebung vermag jene Zeit sie sich zu erklären. Aber die Eingebung kommt nicht wie so oft im Epos rein mechanisch durch den Befehl eines Götterboten oder nachts im Traum. Sie wirkt nicht wie ein magischer Einfluß, sondern das natürliche Werkzeug der göttlichen Begnadung ist der dem Leben entnommene Vorgang der bewußten Einwirkung auf Willen und Einsicht des Jünglings, der zu einer künftigen Heldenrolle ausersehen ist. Es bedarf nur des entscheidenden Anstoßes von außen, um die notwendige innere Bereitschaft zur Initiative in Telemach zu erzeugen. Das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren, des inneren Dranges, der aus sich selbst nicht den Weg zum Ziel findet und nicht in Bewegung gerät, der guten Natur, der göttlichen Hilfe und Gunst und des auslösenden Moments der wegweisenden Leitung ist aufs feinste abgewogen. Darin verrät sich das tiefe Verständnis des Dichters für das Problem, das er sich gestellt hat. Wenn die epische Technik ihm erlaubt, die göttliche Intervention und die natürliche erzieherische Beeinflussung dadurch zur Einheit einer einzigen Handlung zusammenzufassen, daß er Athene selbst in Gestalt des alten Gastfreundes Mentos zu Telemach reden läßt, so wird dieser Kunstgriff ihm erleichtert durch das allgemein menschliche Gefühl, welches seiner Erfindung noch heute für uns ihre innere Wahrscheinlichkeit gibt: daß in der befreienden, alle

¹ So Wilamowitz a. O., vgl. aber R. Pfeiffer DLZ. 1928, 2368. Es scheint mir freilich weniger um die göttliche Norm der Adelserziehung zu gehen als um die göttliche Führung im persönlichen Leben und Geschick Telemachs. Deren besonderer, in diesem Fall erzieherischer Sinn wird jedoch nicht dadurch zweifelhaft, daß Athene auch sonst in der Odyssee beständig eingreift, 'also' nur ein Mittel der epischen Technik ist, wie F. Jacoby a. O. 169 gegen Pfeiffer einwendet. Das Göttliche wirkt im Leben in sehr verschiedener Gestalt ein.

jugendlichen Kräfte aus dumpfer Gebundenheit zu froher Aktivität entfaltenden Wirkung jeder wahren Erziehungstat ein göttlicher Anstoß, ein natürliches Wunder liegt. Wie Homer in dem Versagen des Erziehers vor der letzten und schwersten Aufgabe, den Sinn des dem Schicksal geweihten Achilleus zu beugen, die Gegenwirkung des Dämons erkennt, so verehrt er fromm in dem glücklichen Wandel Telemachs vom unschlüssigen Jüngling zum wahren Helden das Werk einer göttlichen Charis. Auf allen seinen Höhepunkten ist das erzieherische Bewußtsein und Tun der Griechen sich dieses unwägbaren Moments voll bewußt. Es sind die großen Aristokraten Pindar und Plato, bei denen wir es am deutlichsten wieder antreffen.

Athene selbst bezeichnet die Ansprache, die sie in Gestalt des Mentos im ersten Gesang an Telemach richtet, ausdrücklich als erzieherische Mahnrede¹. Sie läßt in Telemach den Entschluß reifen, sein Recht selbst in die Hand zu nehmen, den Freiern offen gegenüberzutreten, sie vor aller Öffentlichkeit in der Agora für ihr Tun verantwortlich zu machen und Unterstützung für den Plan seiner Erkundigung nach dem verschollenen Vater zu fordern. In wirkungsvollem Wechsel von anfänglichem Fehlschlag und neuem Anlauf läßt ihn der Dichter dann nach dem Mißlingen der Versammlung auf eigene Faust heimlich die gefährvolle Fahrt wagen, deren Erlebnisse ihn zum Manne machen sollen. In dieser 'Telemachu Paideia' fehlt kein wesentlicher Zug: die Ratschläge eines erfahrenen älteren Freundes und Beraters; der mehr weiche gefühlvolle Einfluß der um ihr einziges Kind ängstlich besorgten Mutter, die im entscheidenden Augenblick nicht gefragt werden kann, weil sie gar nicht im Stande sein würde, dem plötzlichen höheren Aufschwung des lange genug behüteten Sohnes zu folgen, sondern ihn mit ihren Befürchtungen nur hemmen könnte; dann das Vorbild des früh verlorenen Vaters, das als Hauptfaktor wirkt; die Reise ins Ausland an befreundete Höfe, das Kennenlernen neuer Menschen und Verhältnisse; der ermutigende Zuspruch und das gütige Vertrauen bedeutender Männer, an denen Telemach empor sieht und denen er sich naht, um Rat und wenn möglich Hilfe

¹ α 279 ὑποτίθεσθαι, das Verbum zu ὑποθήκων, welches das eigentliche Wort für 'Lehrrede' ist, vgl. P. Friedländer, *Hermes* 48 (1913) 571.

bei ihnen zu finden, die Gewinnung neuer Freunde und Gönner und die schützende Vorsicht einer ihm die Wege ebenden göttlichen Macht, die gnädig ihre Hand über sein Leben hält und ihn in der Gefahr nicht verderben läßt. Mit warmer Sympathie schildert der Dichter die innere Befangenheit des auf seiner weltentlegenen kleinen Insel in landjunkerlich einfachen Verhältnissen aufgewachsenen, der großen Welt unkundigen jungen Mannes, wie er zum ersten Male hinauskommt und bei großen Leuten zu Gast ist, und an der Teilnahme, die alle ihm entgegenbringen, läßt er den Hörer fühlen, wie gute Gewöhnung und Zucht auch in gewagten und ungewohnten Lagen den unerfahrenen Jüngling nicht so leicht im Stiche lassen und des Vaters Name ihm den Weg ebnet.

Bei einem Punkt müssen wir noch eingehender verweilen, weil er für die geistige Struktur des adligen Bildungsideals von besonderer Wichtigkeit ist, das ist die erzieherische Bedeutung des Vorbilds. Für die frühe Zeit, die weder kodifizierte Gesetze noch ein systematisches ethisches Denken kennt, gibt es außer den wenigen praktischen Geboten der Religion und der mündlich von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Spruchweisheit keinen wirksameren Leitstern des eigenen Handelns als das Vorbild. Neben dem unmittelbaren Einfluß der Umgebung, vor allem des Elternhauses, der in der Odyssee bei den beiden jugendlichen Hauptgestalten des Telemach und der Nausikaa so sichtlich wirksam ist, steht der ganze Reichtum berühmter Beispiele aus der Überlieferung der Sage. Sie vertritt in dem sozialen Aufbau der archaischen Welt etwa die Stelle, die in unserer Welt die Geschichte einschließlich der biblischen einnimmt. Die Sage umfaßt den ganzen Schatz des geistigen Erbguts, aus dem jede neue Generation ihre Nahrung schöpft. Wie der Erzieher des Achilleus in der Ilias sich in seiner großen Mahnrede auf das warnende Beispiel vom Zorn des Meleagros beruft, so fehlt es auch bei der Erziehung Telemachs nicht an dem ermutigenden Vorbild, das für seine Lage paßt. Der Vergleich mit der Rache, die Orestes für seinen Vater an Aigisthos und Klytaimestra genommen hat, lag nahe genug. Auch sie war ein Stück der großen, an Einzelschicksalen reichen Tragödie von der Helden Heimkehr. Agamemnon war unmittelbar nach

seiner Rückkehr von Troja erschlagen worden, Odysseus weilte nun schon zwanzig Jahre der Heimat fern: dieser Zeitabstand genügte, um es dem Dichter möglich zu machen, die Tat Orests und seinen ihr voraufgehenden Aufenthalt in Phokis vor den Beginn der Odysseehandlung zu setzen. Sie ist erst vor kurzem geschehen, aber schon verbreitet sich Orests Ruhm über die Erde und wird dem Telemach von Athene mit anfeuernden Worten vorgehalten. Während im allgemeinen die Beispiele der Sage durch ihr ehrwürdiges Alter an Autorität gewinnen — Phoinix beruft sich in seiner Rede¹ an Achilleus gerade auf das Ansehen der Vorzeit und ihrer Helden — liegt im Falle des Orest und Telemach das Zwingende des Beispiels umgekehrt in der Ähnlichkeit der beiden sich zeitlich so nahestehenden Situationen.

Der Dichter legt offenbar den größten Wert auf das Motiv des Vorbilds. „Du darfst nun nicht länger wie ein Kind dahingleben“, sagt Athene zu Telemach, „denn du bist zu alt dazu. Hörst du nicht, welchen Ruhm Orestes in der ganzen Welt geerntet hat, weil er den hinterlistigen Mörder Aigisthos tötete, der seinen Vater erschlagen hatte? Auch du, Freund — ich sehe, du bist schön und stattlich — hast Kraft genug, auf daß dich einst die später Geborenen preisen“². Ohne das Vorbild würde die Unterweisung der Athene der überzeugenden Norm entbehren, auf die sie sich gründen kann. Gerade in dem heiklen Falle der Gewaltanwendung ist die Berufung auf ein berühmtes Muster doppelt notwendig, um auf den zarten Jüngling Eindruck zu machen. Schon in der Götterversammlung hat der Dichter das sittliche Problem der Vergeltung absichtlich durch Zeus selbst an dem Beispiel des Aigisth und Orest erläutern lassen³, wodurch dem späteren Hinweis Athenes auf Orest auch in den Augen des kritischen Hörers jede Spur moralischer Fragwürdigkeit genommen war. Die unentbehrliche Bedeutung, die dem Vorbild-Motiv in der Erziehung Telemachs zu seiner schicksalschweren Sendung zukommt, tritt auch im weiteren Verlauf der Handlung immer wieder hervor, so in der Rede Nestors an Telemach⁴, wo der ehrwürdige Greis sich mitten in seiner Erzählung von den Schicksalen Agamemnonns und seines

¹ | 524—27

² α 298

³ α 32—47

⁴ γ 195—200

Hauses unterbricht, um Orest dem Telemach als Vorbild hinzustellen, und dieser ihm mit dem Ausruf antwortet: „Mit Recht hat Orest Rache genommen, und die Achäer werden seinen Ruhm weit und breit verkünden, künftigen Geschlechtern zum Gesang. Wenn doch die Götter auch mir solche Kraft verliehen, daß ich an den Freiern Rache üben könnte für ihre schmäbliche Rechtsübertretung“. Das gleiche Vorbild-Motiv wiederholt sich am Schluß der Erzählung Nestors¹, es ist also am Schlusse beider Hauptteile seiner langen Rede mit scharfer Betontheit, jedesmal mit ausdrücklicher Anwendung auf Telemach verwendet.

Es liegt natürlich Absicht in dieser Wiederholung. Die Berufung auf das Vorbild berühmter Helden und auf das Beispiel der Sage überhaupt und in jeder Form ist für den Dichter ein integrierender Bestandteil aller Adelsethik und -Erziehung. Auf den Wert dieser Tatsache für die Wesenserkenntnis des epischen Gesanges und seiner Verwurzelung in der Struktur der archaischen Gesellschaft wird noch zurückzukommen sein. Aber auch für den griechischen Menschen der späteren Jahrhunderte hat das Paradeigma seine Bedeutung als Grundkategorie des Lebens und Denkens stets behauptet². Es sei nur auf Pindars Gebrauch der mythischen Beispiele vorausgedeutet, die ein so wesentliches Element seiner Siegesgesänge sind. Man ginge fehl, wollte man diesen Gebrauch, der in die gesamte Poesie und zum Teil auch in die Prosa der Griechen übergegangen ist³, als eine bloß stilistische Erscheinung deuten. Er hängt eng mit dem Wesen der altadligen Ethik zusammen und war auch in der Poesie ursprünglich in seiner erzieherischen Bedeutung noch durchaus lebendig. Bei Pindar zumal bricht der echte alte Sinn des mythischen Paradeigma wieder durch. Und bedenkt man endlich, daß Platos ganzes Denken seiner innersten Struktur nach

¹ γ 306—316

² Ich beabsichtige, diese Denkform in einer eigenen Untersuchung in ihrer historischen Entwicklung zu verfolgen.

³ In der älteren griechischen Poesie verfolgt diesen Vorgang Robert Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basel 1925. Er ging aus von einer Anregung des alten G. W. Nitzsch, *Sagenpoesie der Griechen* (1852), doch den Zusammenhang der Stilerscheinung mit dem Vorbildgedanken der alten Adelsethik hat er nicht genügend beachtet.

ein paradeigmatisches ist und daß er seine Idee bezeichnet als ein „Paradeigma, welches im Seienden gegründet ist“, so ist die Herkunft dieser Denkform vollkommen deutlich. Es zeigt sich jetzt, daß das allgemeingültige ‘Vorbild’ der philosophischen Idee des ‘Guten’, richtiger des ἀγαθόν, auf der geraden Verlängerung der geistesgeschichtlichen Linie liegt, die vom Vorbildgedanken der alten adligen Arete-Ethik ausgeht. Die Entwicklung von der geistigen Form der homerischen Adelsbildung zur Philosophie Platos, die über Pindar verläuft, ist durchaus organisch, bodenständig und notwendig. Sie ist nicht ‘Evolution’ in dem halb naturwissenschaftlichen Sinn des Wortes, wie die historische Forschung es zu verwenden pflegt, sondern Wesensentfaltung der Urform des griechischen Geistes, der in seiner Grundstruktur durch alle Phasen seiner Geschichte mit sich selbst identisch bleibt.

HOMER ALS ERZIEHER

Plato erwähnt als eine verbreitete Ansicht seiner Zeit, daß Homer der Erzieher ganz Griechenlands gewesen sei¹. Seither hat sich der Kreis seiner Wirkung weit über die Grenzen von Hellas ausgedehnt. An seiner Herrschaft hat selbst die leidenschaftliche philosophische Kritik Platos nicht zu rütteln vermocht, wenn sie auch der Welt eine dauernd fortbestehende Einschränkung der erzieherischen Geltung aller Poesie zum Bewußtsein gebracht hat. Die Auffassung des Dichters als Erzieher seines Volkes — im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes — ist den Griechen von Anfang an geläufig gewesen und hat stets ihre Bedeutung für sie bewahrt. Homer ist nur das großartigste Beispiel dieser allgemeinen Anschauung, sozusagen ihr klassischer Fall. Wir tun gut, diese Auffassung so ernst wie möglich zu nehmen und sollten uns nicht das Verständnis griechischer Poesie dadurch schmälern, daß wir an die Stelle des eigenen Urteils der Griechen das moderne Dogma von der Autonomie der rein ästhetischen Betrachtung der Kunst setzen. Wenn es auch für gewisse Arten und Zeitalter der bildenden Kunst und der Poesie kennzeichnend ist, von der griechischen Dichtung und ihren größten Vertretern ist es jedenfalls nicht abstrahiert, daher ist es auf sie auch nicht anwendbar. Für das ursprüngliche griechische Denken ist es charakteristisch, daß das Ästhetische noch nicht vom Ethischen geschieden ist. Erst relativ spät setzt dieser Prozeß ein. Noch für Plato ist mit der Einschränkung des Wahrheitsgehalts der homerischen Gedichte unmittelbar eine Verminderung ihres

¹ Plat. Pol. 606 E denkt dabei an die 'Verehrer des Homer', die ihn nicht nur zu künstlerischem Genuß, sondern als Lebensführer lasen. Die gleiche Ansicht schon bei Xenophanes frag. 9 Diehl.

Wertes verbunden. Erst die antike Rhetorik hat die formale Betrachtung sehr gefördert, und schließlich hat das Christentum die rein ästhetische Bewertung der Poesie zur herrschenden geistigen Haltung gemacht, denn sie ermöglichte es, den ethischen und religiösen Gehalt der antiken Dichter großenteils als irrig und gottlos zu verwerfen, aber die klassische Form als unentbehrliches Mittel der Erziehung und als Quelle des Genusses anzuerkennen. Die Poesie hat seither zwar nicht aufgehört, die Götter und Heroen der heidnischen 'Mythologie' aus ihrer Schattenwelt wieder ans Licht zu beschwören, aber diese Welt ist jetzt von vornherein als unwirkliches Spiel der bloßen künstlerischen Phantasie charakterisiert. Es liegt uns nahe, an Homer mit ähnlich verengter Perspektive heranzutreten, aber damit versperren wir uns den Zugang zum Verständnis des Mythos und der Poesie in ihrem echten hellenischen Sinne. Es ist gewiß abstoßend für uns, wie die spätere philosophische Poetik des Hellenismus das Erziehertum Homers als rationalistisch-dürrer *fabula docet* interpretiert oder nach dem Muster der Sophisten aus dem Epos eine Enzyklopädie aller Künste und Wissenschaften macht. Allein diese Ausgeburt der Scholastik ist nichts als die Entartung eines an sich richtigen Gedankens, der sich wie alles Schöne und Wahre in groben Händen vergrößern muß. Mag ein solcher Utilitarismus unserem Kunstgefühl mit Recht zuwider sein, so bleibt es doch selbstverständlich dabei, daß Homer wie alle großen Dichter der Griechen kein bloßer Gegenstand der formalen Literaturgeschichte ist, sondern als erster und größter Schöpfer und Gestalter des griechischen Menschentums gewürdigt werden muß.

Hier stellen sich gewisse Bemerkungen über die erzieherische Wirkung der griechischen Poesie im allgemeinen ein, die sich im Falle des Homer besonders aufdrängen. Eine solche Wirkung übt die Poesie nur, wo das Ganze der ästhetischen und ethischen Kräfte des Menschen in ihr zu Wort kommt. Das Verhältnis der ästhetischen Seite zur ethischen besteht aber nicht nur darin, daß das Ethische mit irgendeinem 'Stoff' akzidentiell gegeben ist, ohne für die eigentliche künstlerische Absicht wesentlich zu sein, sondern der normative Gehalt und die künstlerische Form des Kunstwerks stehen miteinander in Wechselwirkung, ja in engerer Wurzelgemeinschaft. Wir werden zeigen, wie gerade der Stil,

die Komposition, die Form in jedem Sinne in ihrer spezifisch ästhetischen Beschaffenheit bedingt und erfüllt ist von den geistigen Gehalten, die sie verkörpert. Freilich darf man aus dieser Einsicht nicht sofort ein allgemeines ästhetisches Gesetz machen. Es gibt eine Kunst — und hat sie zu allen Zeiten gegeben — die an den zentralen Fragen des Menschlichen vorübergeht und die rein aus ihrem Formideal verstanden werden muß, ja selbst eine Kunst, die jedes sogenannten höheren Gehalts spottet oder sich doch zu ihrem Objekt inhaltlich indifferent verhält. Wir sehen hier ab von jener bewußten künstlerischen Frivolität, die ihrerseits wieder 'ethisch' wird, dadurch daß sie konventionelle Scheinwerte rücksichtslos entlarvt, also kritisch reinigend wirkt. Erzieherisch im eigentlichen Sinne kann nur eine Poesie sein, deren Wurzeln in die tieferen Schichten menschlichen Seins hinabreichen, in der ein Ethos, ein höherer Schwung der Gesinnung, ein Menschen verbindendes und verpflichtendes Bild des Menschlichen lebt. Gerade für die hohe Poesie der Griechen gilt aber, daß sie nicht nur ein beliebiges Stück Wirklichkeit gibt, sondern den Ausschnitt des Daseins, den sie bietet, im Hinblick auf ein bestimmtes Ideal auswählt und betrachtet.

Andererseits werden auch die höchsten Werte meist erst durch ihre künstlerische Verewigung für die Menschen zu Eindrücken von bleibender Geltung und gemütbewegender Macht. Die Kunst hat in sich eine unbegrenzte Fähigkeit der geistigen Übertragung, der Psychagogie, wie die Griechen sagten. Nur sie besitzt gleichzeitig jene Allgemeingültigkeit und erlebnishaft unmitttelbare Sinnfälligkeit, die die beiden wichtigsten Bedingungen der erzieherischen Wirkung sind. Sie übertrifft durch die Vereinigung dieser beiden Arten der geistigen Wirkung sowohl das wirkliche Leben wie die philosophische Reflexion. Das Leben hat Sinnfälligkeit, aber seine Erlebnisse entbehren der Allgemeingültigkeit, sie sind zu sehr mit Zufälligem untermischt, als daß die Lebhaftigkeit der empfangenen Eindrücke immer den letzten Grad der Tiefe erreichen könnte. Die Philosophie und Reflexion andererseits erhebt sich zwar zur Allgemeinheit und dringt bis zum Wesen der Dinge vor, aber sie wirkt erst auf den, der ihren Gedanken kraft seiner eigenen Erfahrung die innere Intensität des Selbsterlebten zu geben vermag. So ist die Poesie gegenüber

aller bloßen Verstandesbelehrung und allen allgemeinen Vernunftwahrheiten, aber auch gegenüber der bloßen zufälligen Lebenserfahrung des Einzelnen stets im Vorteil. Sie ist philosophischer als das reale Leben (wenn es gestattet ist ein bekanntes Wort des Aristoteles sinngemäß zu erweitern), sie ist aber auch lebensvoller als die philosophische Erkenntnis durch ihre konzentrierte geistige Realität.

Diese Betrachtungen gelten keineswegs für die Poesie aller Zeiten, nicht einmal ausnahmslos für die der Griechen, sie sind in ihrer Geltung anderseits auch nicht auf diese beschränkt; aber sie treffen auf keine Poesie der Welt so sehr zu wie auf diejenige, aus der sie gewonnen sind. Wir geben mit ihnen im wesentlichen nur die Ansicht wieder, die das zur philosophischen Selbsterkenntnis erwachte griechische Kunstgefühl in der Zeit des Plato und Aristoteles an der großen Poesie des eigenen Volkes entwickelt hat. Trotz mancher Variationen im einzelnen ist sich die Kunstauffassung der Griechen auch später in dieser Beziehung im allgemeinen gleich geblieben, und da sie entstanden ist zu einer Zeit, wo noch ein lebendiger Sinn für Poesie und für das spezifisch Hellenische in ihr existierte, so ist es historisch berechtigt und notwendig, nach ihrer Geltung für Homer zu fragen. Es gibt kein Zeitalter, dessen idealer Gehalt in so umfassender und zugleich künstlerisch allgemeingültiger Weise zur Form und damit zur höchsten bildenden Wirkung auf die Nachwelt gelangt ist wie dasjenige, dessen Herold Homer ist. Das Epos vermag wie keine andere Dichtung die Einzigartigkeit des Erziehertums der Griechen zu offenbaren. Für die meisten späteren Geistesformen der griechischen Literatur haben die übrigen Völker aus sich selbst überhaupt keine Parallele erzeugt. Die modernen Kulturvölker kommen in ihren Besitz durchweg erst durch die Übernahme der antiken Form. So kamen zu uns Tragödie, Komödie, philosophische Abhandlung, Dialog, systematische wissenschaftliche Lehrschrift, kritische Geschichtschreibung, Biographie, gerichtliche, festliche und politische Rede, Reisebeschreibung, Memoiren, Briefsammlung, Lebensbekenntnis, Selbstbetrachtung und Essay. Dagegen findet sich auch bei anderen Völkern auf gleicher Entwicklungsstufe eine dem frühen Griechentum vergleichbare soziale Schichtung in Adel und Volk, ein aristokratisches Mannesideal und eine

bodenständige Kunst des Heldengesangs als Ausdruck einer vorherrschenden heroischen Lebensauffassung. Aus dem Helden- gesang ist auch sonst mehrfach ebenso wie bei den Griechen ein Epos erwachsen, so bei den Indern, Germanen, Romanen, Finnen und bei manchen Nomadenvölkern Zentralasiens. Wir sind also imstande, die epische Poesie bei Stämmen von verschiedenster Rasse und Kulturbedeutung zu vergleichen und das Besondere der griechischen Epik zu erkennen.

Es ist zwar oft bemerkt worden, wie stark die Ähnlichkeiten all dieser Gedichte sind, insofern sie auf derselben Stufe der anthropologischen Entwicklung stehen. Die primitiven Züge teilt die griechische Heldendichtung der ältesten Zeit mit den übrigen Völkern. Aber das betrifft nur das Äußere, Zeitbedingte dieser Kunst, nicht den Reichtum ihrer menschlichen Substanz und die Kraft ihrer künstlerischen Form. Was die heroische Stufe des menschlichen Daseins, die trotz allem bürgerlichen 'Fortschritt' in ihrem Kern unvergänglich ist, an allgemeinem Schicksalssinn und bleibender Lebenswahrheit in sich birgt, hat die Epik keines Volkes in ähnlich erschöpfender und weittragender Gestaltung ausgeprägt wie die griechische. Auch eine menschlich so hoch und uns blutmäßig so nahe stehende Heldendichtung wie die der germanischen Völker läßt sich an Weite und Nachhaltigkeit der Wirkung nicht mit Homer vergleichen. Den Unterschied seiner geschichtlichen Stellung im Leben seines Volkes von der Rolle des mittelalterlichen germanischen und altfranzösischen Epos veranschaulicht die Tatsache, daß Homers Wirkung während eines vollen Jahrtausends griechischer Kultur niemals unterbrochen worden ist, während die mittelalterlichen höfischen Epen nach dem Untergang der ritterlichen Welt bald vergessen wurden. Die lebendige Geltung Homers erzeugte in hellenistischer Zeit, wo man alles wissenschaftlich ergründete, eine eigene Wissenschaft zur Erforschung seiner Überlieferung und der ursprünglichen Gestalt seiner Gedichte, die Philologie, die ihr Leben ausschließlich aus der unvergänglichen Lebenskraft ihres Gegenstandes schöpfte. Die in den verstaubten Handschriften der Bibliotheken schlummernde mittelalterliche Epik des Rolandslieds, des Beowulf, der Nibelungen mußte umgekehrt erst durch die schon vorhandene Gelehrsamkeit wieder entdeckt und ans Licht gezogen werden.

Dantes göttliche Komödie ist das einzige Epos des Mittelalters, das für immer einen Platz im Leben nicht nur der eigenen Nation, sondern der Menschheit errungen hat. Der Grund ist derselbe wie bei Homer. Dantes Gedicht ist wahrlich zeitbedingt, aber die Tiefe und Universalität seines Menschenbildes und seiner Seins-erfassung erheben es auf eine Stufe, die der englische Geist erst in Shakespeare, der deutsche in Goethe erreicht hat. Gerade auf früher Stufe ist der dichterische Ausdruck eines Volkes naturgemäß besonders stark national bedingt. Das Verständnis anderer Völker und späterer Zeiten für seine Eigenart ist daher notwendig begrenzt. Nur da erhebt sich das Bodenständige, ohne das es keine echte Poesie gibt, zu universaler Geltung, wo es zugleich den höchsten Grad menschlicher Allgemeingültigkeit erreicht. Wie einzigartig muß in den Griechen die Fähigkeit sein, das alle Bindende und für alle Wirksame zu erkennen und zu gestalten, wenn Homer, der als erster am Eingang ihrer Geschichte steht, der Lehrer der ganzen Menschheit geworden ist.

Homer ist der Repräsentant der frühgriechischen Kultur. Als die 'Quelle' unserer historischen Kenntnis der ältesten griechischen Gesellschaft haben wir ihn gewürdigt. Aber die Verewigung der ritterlichen Welt im Epos ist mehr als eine unwillkürliche Spiegelung der Realität in der Kunst. Diese Welt großer Forderungen und Überlieferungen ist die Sphäre des höheren Lebens, an der die homerische Dichtung gesogen hat und von der sie sich nährt. Das Pathos der heldischen Schicksalsgröße des kämpfenden Mannes ist der geistige Atem der Ilias, und das menschliche Ethos der adligen Kultur und Sitte gibt der Odyssee als Dichtung ihr Leben. Die Gesellschaft, die diese Lebensform erzeugt hatte, mußte vergehen, keine geschichtliche Kunde zeugt mehr von ihr, aber ihr Idealbild dauerte in der dichterischen Verkörperung Homers fort als lebendige Grundlage aller hellenischen Bildung. Ein Wort Hölderlins sagt: „Was bleibt aber, stiften die Dichter“. Der Vers drückt das Grundgesetz der griechischen Bildungsgeschichte aus. Ihre Bausteine sind die Dichterwerke. Von Stufe zu Stufe erfüllt die Poesie der Griechen sich in zunehmendem Maße mit bewußt erzieherischem Geist. Gerade hier könnte man die Frage aufwerfen, ob die völlig objektive Haltung des Epos mit einem solchen Willen vereinbar ist. Wir haben in der vorangehen-

den Analyse der Gesandtschaft an Achill und der Telemachie bereits an konkreten Beispielen gezeigt, daß eine tiefe erzieherische Gesinnung sich in diesen Gesängen ausspricht. Aber offenbar ist der Begriff der erzieherischen Größe Homers weit allgemeiner zu fassen. Sie beschränkt sich nicht auf die ausdrückliche Behandlung erzieherischer Probleme oder auf Stellen, die eine ethische Wirkung erstreben. Das Dichtertum der homerischen Epen ist eine geistig komplizierte Größe, die sich nicht auf eine einzige Formel bringen läßt, und neben den verhältnismäßig jungen Partien, die ein so ausgesprochen pädagogisches Interesse verraten, stehen anders geartete Stücke, deren schlicht an den Gegenstand hingegebenes Erzählertum jeden Gedanken an eine ethische Nebenabsicht des Dichters fernhält. In dem neunten Gesang der Ilias oder in der Telemachie tritt uns eine geistige Haltung entgegen, die durch ihren subjektiv bewußten und gedankenmäßig begründeten Wirkungswillen schon der Elegie näher kommt. Davon müssen wir ein anderes, sozusagen objektives Erziehertum unterscheiden, das nichts mit der persönlichen Absicht des Dichters zu tun hat, sondern im Wesen des epischen Gesanges selbst liegt. Es führt uns aus jenen relativ jungen Zeiten bis in die Uranfänge der Gattung zurück.

Homer gibt mehrfach Bilder des alten Aödentums, aus dessen Kunstüberlieferung das Epos erwachsen ist. Der Beruf des Sängers ist, die Erinnerung an die „Taten der Menschen und Götter“ im Gedächtnis der Nachwelt wach zu erhalten¹. Der Ruhm und seine Erhaltung und Mehrung ist der eigentliche Sinn des Heldenanges. Die alten Heldenlieder werden mehrfach geradezu als „Rühme der Männer“ bezeichnet². Dem Sänger im ersten Buche der Odyssee gibt der Dichter, der redende Namen liebt, den Namen Phemios d. h. Bringer der Kunde, Kündler des Ruhms. In dem Namen des phäakischen Sängers Demodokos liegt der Hinweis auf die Öffentlichkeit seines Berufs. Der Sänger hat, eben weil er der Kündler des Ruhms ist, seine feste Stellung in der Gemeinschaft der Menschen. Plato zählt unter den schönen Wirkungen des gottgesandten Wahnsinns die dichterische Ekstase auf und beschreibt in diesem Zusammenhang das Urphänomen

¹ α 337

² κλέα ἀνδρῶν | 189, 524, θ 73

des Dichters¹. „Musische Besessenheit und Wahnsinn ergreift eine zarte und geweihte Seele, erweckt sie und verzückt sie enthusiastisch in Liedern und aller Art dichterischer Schöpfung, und indem sie unzählige Taten der Vorzeit verherrlicht, erzieht sie die Nachwelt“. Diese Auffassung ist die urhellenische. Sie geht aus von der naturnotwendigen, unlösbaren Bindung aller Poesie an den Mythos, die Kunde von den großen Taten der Vorwelt, und leitet daraus die soziale, gemeinschaftbildende Funktion des Dichters, sein Erziehertum ab. Es besteht für Plato nicht in irgendeiner bewußten Absicht, den Hörer zu beeinflussen, sondern die Lebendigerhaltung des Ruhmes im Gesang ist schon an sich ein erzieherisches Tun.

Wir müssen uns hier an das erinnern, was wir über die Bedeutung des Vorbilds für die homerische Adelsethik ausgeführt haben. Es ist dort auch der erzieherischen Bedeutung der aus dem Mythos geschöpften Beispiele gedacht worden, wie sie Phoinix dem Achilleus, Athene dem Telemach als Warnung oder Ansporn vorhält. Der Mythos hat an sich diese normative Bedeutung, auch ohne daß er ausdrücklich als Vorbild oder Beispiel angeführt zu werden braucht. Er wird nicht erst durch den Vergleich irgendeines Falles, den das Leben darbietet, mit einem entsprechenden mythischen Vorkommnis exemplarisch, sondern er ist es seiner Natur nach. Er ist Ruhm, Kunde des Großen und Erhabenen, das die Überlieferung der Vorzeit berichtet, nicht ein beliebiger Stoff. Das Ungemeine verpflichtet, schon durch die bloße Anerkennung der Tatsache. Der Sänger aber berichtet nicht nur Tatsachen, er preist und lobt, was lobens- und preiswert in der Welt ist. Wie die Helden Homers schon zu ihren Lebzeiten ihre Ehre für sich fordern und stets darauf bedacht sind, sich gegenseitig die Achtung zu zollen, die jedem gebührt, so dürstet jede echte Heldentat nach ewigem Ruhm. Der Mythos, die Heldensage ist der unerschöpfliche Vorrat an Vorbildern, den die Nation besitzt und aus dem ihr Denken seine Ideale und Normen für das eigene Leben schöpft. Daß Homer dem Mythos so gegenübersteht, beweist der Gebrauch mythischer Paradigmata für alle denkbaren Situationen des Lebens, in denen ein Mensch dem andern ratend, warnend, mahnend, anfeuernd, verbotend oder

¹ Plat. Phaedr. 245 A

befehlend gegenübertritt. Der Gebrauch findet sich bezeichnenderweise nicht in der Erzählung, sondern stets in den Reden der epischen Personen. Der Mythos dient dort stets als maßgebende Instanz, an die der Redende appelliert. Es wohnt ihm also etwas Allgemeingültiges inne, er ist nicht von bloß faktischem Charakter, obgleich er zweifellos ursprünglich einmal der Niederschlag geschichtlicher Ereignisse war, die sich in der ausschmückenden Phantasie der Nachwelt durch lange Überlieferung und verherrlichende Deutung zur Überlebensgröße gesteigert haben. Nicht anders ist die Bindung der Poesie an den Mythos zu verstehen, die für die Griechen ein feststehendes Gesetz ist. Sie hängt eben mit dem Ursprung der Poesie aus dem Heldengesang zusammen, mit der Idee des Ruhmes, des Heldenlobes und der Heldennachahmung. Außerhalb des Bereichs der großen Poesie gilt das Gesetz nicht, höchstens findet sich Mythisches als idealisierendes Stilelement in anderen Gattungen wie in der Lyrik eingestreut. Das Epos jedoch ist von Hause aus eine ideale Welt, das Element der Idealität wird eben in dem frühgriechischen Denken durch den Mythos repräsentiert.

Diese Tatsache wirkt sich im Epos bis in alle Einzelheiten des Stils und Aufbaus aus. Eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten der epischen Dichtersprache ist der stereotype Gebrauch der schmückenden Beiwörter. Er ist unmittelbar aus dem urtümlichen Geist der alten κλέα ἀνδρῶν entsprungen. In unserem Großepos, welchem schon eine lange Entwicklung des Heldengesanges vorausgegangen war, ist der Gebrauch dieser Epitheta vielfach schon nicht mehr lebendig, er wird durch die Konvention des epischen Stils gefordert. Die einzelnen Beiwörter werden nicht mehr immer in charakteristischem Sinne verwendet, sondern sind größtenteils ornamental geworden, ein unentbehrliches Element des seit Jahrhunderten feststehenden Gepräges dieser Kunst, das auch an solchen Stellen auftritt, wo es nicht hingehört oder gar störend wirkt. Die Beiwörter sind jetzt zum bloßen Ingrediens der idealen Sphäre geworden, in die alles erhoben wird, was die epische Erzählung berührt. Auch über den Gebrauch der Epitheta hinaus, in Beschreibungen und Schilderungen herrscht dieser preisende, verherrlichende und verklärende Ton. Alles Niedrige, Verächtliche und Häßliche ist in der epi-

schen Welt wie ausgelöscht. Schon die Alten bemerken, daß Homer alles, auch die an sich gleichgültigsten Dinge, in diese Sphäre versetzt. Dion von Prusa, der sich des tieferen Zusammenhanges des lobenden Stils mit dem Wesen des Epos wohl kaum noch deutlich bewußt war, stellt Homer in Gegensatz zu dem Tadler Archilochos und meint, die Menschen brauchten zu ihrer Erziehung den Tadel nötiger als das Lob¹. Sein Urteil interessiert uns hier weniger, da es einem der alten Adelserziehung und ihrem Vorbildkultus konträr entgegengesetzten, pessimistischen Gesichtspunkt entspringt. Seine andersartigen sozialen Voraussetzungen werden wir später kennenlernen. Aber den Tatbestand des epischen Stils und seiner idealisierenden Tendenz kann man gar nicht treffender beschreiben als mit den Worten des für diese formalen Dinge feinfühligsten Rhetors. „Homer“, schreibt er, „hat fast alles gepriesen, Tiere und Pflanzen, Wasser und Erde, Waffen und Rosse. An nichts, so kann man sagen, vermag er vorüber zu gehen ohne Lob und Preis, sobald er es erwähnt. Ja selbst den einzigen von allen, den er geschmäht hat, Thersites, nennt er einen hellstimmigen Redner.“

Die idealisierende Tendenz des Epos, die mit seiner Herkunft aus dem alten Heldengesang zusammenhängt, unterscheidet es von anderen Literaturformen und gibt ihm in der Geschichte der griechischen Bildung seine bevorzugte Stellung. Alle Gattungen der griechischen Literatur sind hervorgegangen aus den naturhaften Urformen des menschlichen Ausdruckslebens, so ist das Melos entstanden aus dem Volkslied, dessen Formen es variiert und kunstreich fortbildet, der Iambos aus der gleichnamigen dionysischen Festsitte, Hymnos und Prosodion aus dem Gottesdienst, das Epithalamion aus volkstümlichem Hochzeitsbrauch, die Komödie aus dem Komos und die Tragödie aus dem Dithyrambos. Wir können die Urformen, aus denen die Kunstgattungen der Poesie sich entfaltet haben, einteilen in solche, die dem Gottesdienst angehören, andere, die aus dem menschlichen Privatleben und solche, die aus dem Leben der Gemeinschaft entsprungen sind. Den poetischen Ausdrucksformen, welche privaten oder kultischen Ursprungs sind, liegt — jedenfalls von Hause aus — das erzieherische Moment fern. Dagegen der Heldengesang ist

¹ Dio Prus. or. XXXIII 11

seinem Wesen nach idealbildend, auf die Schaffung heroischer Vorbilder gerichtet. Er steht an erzieherischer Bedeutung in weitem Abstände allen anderen Arten der Poesie voran, gerade dadurch daß er objektiv das Ganze des Lebens spiegelt und den Menschen im Ringen mit dem Schicksal und um ein hohes Ziel zeigt. In den Spuren des Epos wandelte das Lehrgedicht und die Elegie, die ihm beide auch der Form nach nahe verwandt sind. Der erzieherische Geist greift vom Epos auf sie über, später auch auf andere Arten wie den Iambos und das Chorlied. Die Tragödie vollends ist wie im mythischen Stoff so im Geiste ganz die Nachfolgerin des Epos. Nur dem Zusammenhang mit dem Epos, nicht ihrer dionysischen Herkunft verdankt die Tragödie ihre ethisch-erzieherische Würde. Erwägt man noch, daß auch die großen als Bildungsmächte wirksamen Formen der Prosa wie Geschichtsschreibung und philosophische Abhandlung direkt aus der weltanschaulichen Auseinandersetzung mit dem Epos erwachsen sind, so darf man sagen, daß das Epos schlechthin die Wurzel aller höheren griechischen Bildung ist.

Wir versuchen nun das normative Element auch im inneren Aufbau des Epos aufzuzeigen. Dafür gibt es scheinbar zwei Wege. Entweder geht man von der vorliegenden abgeschlossenen Form des Gesamtepos aus, ohne auf die Ergebnisse und Fragestellungen der wissenschaftlichen Homer-Analyse irgendwelche Rücksicht zu nehmen, oder wir erschweren uns unseren Weg, indem wir uns im Dickicht der Entstehungshypothesen hoffnungslos verstricken. Beides wäre vom Übel, wir schlagen deshalb einen mittleren Weg ein, der der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des Epos im Prinzip gerecht wird, aber uns nicht zwingt bis in alle Einzelheiten zu zeigen, wie die Analyse sich unter unserem Gesichtspunkt gestaltet. Unhaltbar ist in jedem Falle auch für den Standpunkt des absoluten Agnostizismus in diesen Fragen eine Betrachtungsweise, die den klaren Tatsachen der Vorgeschichte des Epos nicht wenigstens grundsätzlich Rechnung trägt. Dieser Umstand trennt uns von der antiken Homerauffassung, die, wo sie vom Erziehertum des Dichters spricht, immer sogleich das Ganze der Ilias und Odyssee im Auge hat. Das Ganze muß naturgemäß auch für den modernen Interpreten das Ziel bleiben, selbst wenn die Analyse ihn belehren sollte, daß dieses Ganze erst

der spätere Abschluß der ununterbrochenen dichterischen Arbeit von Generationen an dem unerschöpflichen Stoffe ist. Aber wer überhaupt mit der Möglichkeit rechnet — und das tun wir alle — daß das werdene Epos ältere Gestaltungen der Sage in mehr oder weniger veränderter Form sich einverleibt hat, ebenso wie auch das fertige Epos noch jüngere Einschübe ganzer Gesänge in sich aufgenommen hat, der muß den Versuch machen, sich die Vorstufen so greifbar wie möglich vorzustellen.

Die Ansicht, die man sich von der Natur des ältesten Helden-sanges gebildet hat, muß auf diese Vorstellung von wesentlichem Einfluß sein. Unsere Grundanschauung vom Ursprung der Epik aus uralten Heldenliedern, wie sie auch bei anderen Völkern als früheste Überlieferung erwähnt werden, legt uns die Annahme nahe, daß die Schilderung von Einzelkämpfen, die Aristie, die mit dem Siege eines berühmten Helden über einen bedeutenden Gegner endigt, die älteste Form des epischen Gesanges gewesen ist. Die Einzelkämpferzählung ist für das menschliche Interesse ausgiebiger als die Darstellung von Massenschlachten, denen die volle Anschaulichkeit und innere Lebendigkeit leicht abgeht. Auch die Massenkampfschilderung kann nur durch breitere Ausgestaltung von Episoden, in denen einzelne große Helden hervortreten, unser Interesse erregen. Allein tiefere Anteilnahme erweckt stets die Einzelkämpferzählung durch das Persönliche und Ethische darin, das sich in der Beschreibung von Massenschlachten schwer entfalten kann, und durch die stärkere innere Verbundenheit ihrer einzelnen Momente zur einheitlichen Kampfhandlung. Die Erzählung der Aristie eines einzelnen Helden enthält immer ein stark protreptisches Element. Episoden dieser Art finden sich nach epischem Vorbild noch in der späteren Geschichtschreibung. In der Ilias bilden sie die Höhepunkte der Kriegsschilderung. Es sind geschlossene Szenen, die auch als Teile des Gesamtepos noch eine gewisse Selbständigkeit bewahren und dadurch erkennen lassen, daß sie einmal Selbstzweck waren oder selbständigen Liedern nachgebildet sind. Der Dichter der Ilias löst die Kampfhandlung vor Troja auf in die Erzählung vom Zorn des Achilleus und seinen Folgen und in eine Anzahl selbständiger Einzelkämpfe, so die Aristie des Diomedes (E), des Agamemnon (A), des Menelaos (P), die Monomachie des Menelaos und Paris (Γ), des Hektor

und Aias (H), die alle mehr oder weniger in sich bedeutsame Episoden sind. An solchen Szenen hatte das Geschlecht, an das der Heldengesang sich wandte, seine Freude, in ihnen sah es den Spiegel seiner eigenen Ideale.

Es ist das neue künstlerische Ziel des Großepos, durch die Einführung einer größeren Anzahl solcher Kampfszenen und durch ihre Verknüpfung zu einer einheitlichen Handlung nicht nur, wie es vorher üblich war, Einzelbilder aus einem als bekannt vorausgesetzten Gesamtgeschehen zu geben, sondern alle berühmten Helden zur Geltung kommen zu lassen. Durch die Zusammenfassung vieler z. T. schon in älteren Einzelliedern gefeierter Taten und Gestalten schafft der Dichter ein riesiges Gemälde, den Kampf um Ilios als Ganzes. Was er in dem Kampfe sieht, kündigt sein Werk deutlich: es ist ein gewaltiger Agon der höchsten Arete so vieler unsterblicher Helden. Nicht nur der Griechen, denn auch ihre Gegner sind ein heldenhaft um seine Heimerde und Freiheit ringendes Volk. „Ein weissagender Vogel ist gut, für die Heimat zu kämpfen“, dieses Wort läßt Homer nicht einen Griechen, sondern den Helden der Troer sprechen, der für sein Vaterland fällt und dadurch so warme menschliche Züge gewinnt. Die großen Helden der Achäer verkörpern mehr das Heroische an sich. Vaterland, Weib und Kind sind Motive, die auf ihrer Seite zurücktreten. Es wird wohl gelegentlich gesagt, daß sie ausgezogen sind, um den Frauenräuber zur Rechenschaft zu ziehen, es wird auch der Versuch unternommen, durch direkte Verhandlung mit den Troern Helena wieder in die Gewalt ihres rechtmäßigen Gatten zu bringen und dadurch dem Blutvergießen Einhalt zu tun, wie es einem rationaleren politischen Denken nahelag. Aber von dieser Legitimation wird kein nennenswerter Gebrauch gemacht. Was an den Achäern die Sympathie des Dichters findet, ist nicht die Gerechtigkeit ihrer Sache, sondern ihr unvergänglich leuchtendes Heldentum.

Von dem wogenden Hintergrund blutiger Heldensträube hebt sich in der Ilias ein individuelles Schicksal von rein menschlicher Tragik ab, das Heroenleben des Achill. Die Achilleushandlung wird für den Dichter das innere Band, um die aneinander gereihten Kampfszenen zur poetischen Einheit zu ver-

binden. Der tragischen Gestalt des Achilleus verdankt es die Ilias, daß sie für uns nicht nur eine ehrwürdige Inkunabel urwelthaften Kriegergeistes ist, sondern ein unsterbliches Denkmal ewig menschlicher Lebenserkenntnis und Leidensgröße. Das Großepos bringt nicht nur einen ungeheuren Fortschritt in der Kunst der Komposition eines umfangreichen vielgliedrigen Ganzen, es bedeutet zugleich eine Vertiefung des inneren Gehalts, eine Wendung zum Problem, die die Heldendichtung über ihre ursprüngliche Sphäre emporhebt und dem Sänger eine ganz neue geistige Stellung, ein Erziehtum im höheren Sinne gibt. Aus einem unpersönlichen Kündler des Ruhmes der Vorzeit und ihrer Taten wird er jetzt erst zum Dichter im vollen Sinne, zum schöpferischen Deuter der Überlieferung.

Geistige Deutung und Gestaltung sind im Grunde eins und dasselbe. Es ist nicht schwer zu begreifen, daß die immer anerkannte überlegene Originalität des griechischen Epos in der Komposition eines einheitlichen Ganzen aus der gleichen Wurzel entspringt, aus der seine erzieherische Wirkung erwächst: aus seinem höheren geistigen Problemgehalt und Problembewußtsein. Die wachsende Freude an der Bewältigung großer Stoffmassen, die ein typischer Zug dieser letzten Entwicklungsstufe des epischen Gesanges ist und sich genau so bei anderen Völkern findet wie bei den Griechen, führt an sich noch nicht notwendig zur Kunst des Großepos hin, und selbst wo das geschieht, verfällt es in diesem Stadium leicht der Gefahr, in breite romanhafte Historienerzählung auszuarten, wo „vom Ei der Leda“ an, beginnend mit der Geburts-geschichte des Helden die alte Märe ermüdend berichtet wird. Die dramatisch konzentrierte, immer anschaulich das Geschehen vergegenwärtigende, „*in medias res*“ gehende Darstellung des homerischen Epos arbeitet nur mit knappen Strichen. Statt einer Geschichte des trojanischen Krieges oder der ganzen Heldenlaufbahn des Achilleus gibt sie mit erstaunlicher Treffsicherheit nur die Krisis, einen Augenblick von repräsentativer Bedeutung und höchster dichterischer Fruchtbarkeit, der es ihr gestattet, den zehnjährigen Krieg mit all seinen Wechselfällen und Kämpfen, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in einem kurzen Zeitraum zusammenzudrängen. Diese Fähigkeit haben schon die antiken Kunstkritiker mit Recht bewundert. Sie macht Homer

für Aristoteles und Horaz nicht nur zum klassischen Epiker, sondern überhaupt zum höchsten Vorbild souveräner dichterischer Gestaltungskraft. Er treibt das bloß Historische aus, er entmaterialisiert das Geschehen und läßt sich das Problem ganz aus der ihm innewohnenden inneren Notwendigkeit entfalten.

Die Ilias setzt ein in dem Augenblick, wo Achill sich zürnend vom Kampf zurückzieht und die Griechen dadurch in höchste Not geraten, wo durch menschliche Kurzsichtigkeit und Schuld nach jahrelangem Kampf die Früchte aller Mühen kurz vor der Erreichung des Zieles verloren gehen, wo infolge des Ausfalls der größten Heldenkraft die übrigen griechischen Helden alle ihr Äußerstes leisten und sich im reinsten Glanz ihrer Tapferkeit zeigen, wo der Gegner, durch das Fernbleiben des Achilleus ermutigt, seine ganze furchtbare Kraft einsetzt und das Schlachtfeld siegreich behauptet, bis durch die wachsende Not der Seinen Patroklos bewogen wird einzugreifen und sein Tod durch Hektors Hand schließlich erreicht, was die Bitten und das Sühneangebot der Griechen nicht erreicht hatten: Achill greift von neuem ein, um den gefallenen Freund zu rächen, er erschlägt Hektor, rettet die Griechen vor dem Untergang, bestattet mit wilder altertümlich barbarischer Totenklage den Freund und sieht nun dicht vor sich das gleiche Los. Als Priamos sich vor ihm im Staube windet, um die Leiche seines Sohnes bittend, da schmilzt auch des Peliden erbarmungsloses Herz in Tränen bei dem Gedanken an seinen eigenen alten Vater, der auch des Sohnes beraubt ist, schon jetzt, da er noch atmet.

Schon der erschreckende Zornesausbruch des Helden, der das ganze festverkettete Geschehen des Epos motiviert, erscheint uns in dem gleichen gesteigerten Lichte, das seine Gestalt überall umgibt: kurzlebiges übermenschliches Heldentum eines herrlichen Jünglings, der bewußt einem langen ruhmlosen Leben in Ruhe und Genuß den kurzen und steilen Aufstieg eines heroischen Tatlebens vorzieht, der wahre Megalopsychos, daher nachsichtslos gegen den gleichrangigen Gegner, der die einzige Frucht seines Ringens, die Heldenehre ihm antastet. So beginnt das Gedicht sogleich mit der Umdüsterung der strahlenden Gestalt, und auch das Ende gleicht nicht dem triumphierenden Ausgang einer gewöhnlichen Aristie. Achill wird des Sieges über Hektor nicht froh,

in untröstliche Trauer des Helden, in schaurige Totenklage der Griechen und der Troer um Patroklos und Hektor und in die düstere Gewißheit des Siegers über das eigene Schicksal klingt das Ganze aus.

Wer den letzten Gesang fortwünscht oder die Handlung fortgeführt sehen möchte bis zum Tod des Achilleus, also aus der Ilias eine Achilleis machen möchte oder sie für das ursprünglich Beabsichtigte hält, denkt historisch, vom Stoffe aus, nicht künstlerisch von der Form, vom Problem aus. Die Ilias feiert den Ruhm der größten Aristie des trojanischen Krieges, Achills Sieg über den gewaltigen Hektor, in den sich die Tragik der todgeweihten Heldengröße mit ihrer nur zu menschlichen Verkettung von Schicksal und eigenem Zutun mischt. Zur echten Aristie gehört der Sieg des Helden, nicht sein Untergang. Die Tragik, die darin liegt, daß Achilleus das Werk der Rache für den gefallenen Patroklos an Hektor zu vollstrecken beschließt, obgleich er weiß, daß alsbald nach dem Fall des Hektor ihm selbst der Tod gewiß ist, würde nicht in der Fortführung der Handlung bis zu dieser äußeren Katastrophe ihre Vollendung finden. Sie dient in der Ilias vielmehr dazu, den Sieg des Achilleus innerlich zu steigern und menschlich zu vertiefen. Sein Heroismus ist nicht von der naiven elementaren Art der alten Recken, er gipfelt in der bewußt vollzogenen Wahl einer großen Tat um den im voraus feststehenden Preis des eigenen Lebens: alle späteren Griechen stimmen in dieser Auffassung überein und sehen gerade darin die ethische Größe und die stärkste erzieherische Wirkung des Epos. Seine volle Tragik erlangt Achills heldenhafter Entschluß freilich erst in seiner Verflechtung mit dem Motiv seines Zorns und des vergeblichen Versuchs der Griechen, ihn zu versöhnen, da so seine Weigerung das Eingreifen und den Untergang seines Freundes im Augenblick der griechischen Niederlage selbst herbeiführt.

Man muß angesichts dieses Zusammenhangs geradezu von einem ethischen Aufbau der Ilias reden. Um seine Linien im einzelnen überzeugend klar zu legen, bedürfte es eindringender Interpretation, die hier nicht gegeben werden kann. Das viel-erörterte Problem der Entstehung der homerischen Epen wird allerdings durch den Nachweis eines solchen Aufbaus, der naturgemäß die geistige Einheit des Kunstwerks voraussetzt, weder

mit einem Schlag gelöst noch aus der Welt geschafft. Aber auch für die Analyse ist es ein heilsames Gegengift gegen die einseitige Tendenz zur Zerkrümelung des Ganzen, wenn wir uns das Vorhandensein fester durchgehender Linien der Handlung wieder mehr zu Bewußtsein führen, eine Tatsache, die gerade von unserem Gesichtspunkte aus notwendig ins hellste Licht treten muß. Die Frage, wer der Schöpfer dieser Architektur des Epos ist, kann hier außer Betracht bleiben. Gleichviel ob sie mit der ursprünglichen Konzeption bereits verbunden war oder das Ergebnis der nachträglichen Bearbeitung eines späten Dichters ist, in der Ilias wie sie uns vorliegt ist sie schlechterdings nicht zu übersehen und für ihre Absicht und Gesamtwirkung ist sie von fundamentaler Bedeutung.

Wir wollen das hier nur an einigen wichtigeren Punkten noch verdeutlichen. Sogleich im ersten Gesang, wo die Ursache der Entzweiung des Achilleus und Agamemnon erzählt wird, die Kränkung des Apollonpriesters Chryses und ihre Folge, der Zorn des Gottes, nimmt der Dichter unzweideutig Stellung. Die Haltung der beiden streitenden Helden ist zwar im folgenden in voller Objektivität erfaßt, aber ganz klar ist sie auch als fehlerhaftes Extrem gekennzeichnet. Zwischen ihnen steht der weise Alte, Nestor, die Sophrosyne in Person. Er sah drei Geschlechter der Sterblichen und spricht wie von hohem Sitze herab zu den eifernden Gegenwartsmenschen über ihre Augenblickserregungen. Die Gestalt Nestors hält die ganze Szene im Gleichgewicht. Schon in dieser Exposition fällt das Stichwort Ate. Zu der Verblendung Agamemnons, des Beleidigers, gesellt sich im neunten Gesang weit schlimmer in ihren Folgen die des Achilleus, der „nicht nachzugeben versteht“, sondern bei seinem Zorn blind beharrt und dadurch das menschliche Maß überschreitet. Das spricht er selbst, als es zu spät ist, reuevoll aus. Jetzt verwünscht er seinen Groll, der ihn verführt hat seiner Heldenbestimmung untreu zu werden, müßig dazusitzen und den teuersten Freund zu opfern. Ebenso beklagt Agamemnon bei der Versöhnung mit Achill die eigene Verblendung in einem breit ausgeführten Gleichnis über das verderbliche Wirken der Ate. Die Vorstellung der Ate ist wie die der Moira im Homer noch durchaus religiös, sie ist eine wirkende göttliche Macht, und der Mensch vermag sich ihr schwer

zu entziehen. Dennoch erscheint, besonders im neunten Gesang, der handelnde Mensch wenn auch nicht als Herr, so doch in gewissem Sinne als unbewußter Mitgestalter seines Schicksals. Es liegt wohl eine tiefe geistige Notwendigkeit darin, daß gerade der Grieche, dem der heroisch handelnde Mensch das Höchste ist, die tragische Gefahr der Verblendung so dämonisch erlebt und als das ewige Widerspiel des Handelns und Wagens erkannt hat, während die resignierte Weisheit Asiens vor ihr in das Nicht-handeln und Nichtherrschen ausweicht. Der Satz Heraklits ἦθος ἀνθρώπου δαίμων steht als Ziel am Ende des Weges menschlicher Schicksalserkenntnis, den der Dichter der Achilleusgestalt in der Ilias zuerst beschritten hat.

Überall im Homer tritt ein umfassendes 'philosophisches' Denken über die menschliche Natur und die ewigen Gesetze des Weltlaufs zu Tage. Es gibt nichts Wesentliches im Menschenleben, was nicht in ihr enthalten wäre. Der Dichter betrachtet auch den Einzelfall gern im Lichte seiner allgemeinen Erkenntnis des Wesens der Dinge. Die Vorliebe der griechischen Poesie für das Gnomische, die Neigung alles was geschieht an einer höheren Norm zu messen, das Ausgehen ihres Denkens von allgemeingültigen Prämissen, der häufige Gebrauch mythischer Exempel als allgemein verbindlicher Typen und Ideale, alle diese Züge haben ihren letzten Ursprung im Homer. Wie das Epos den Menschen sieht, dafür gibt es kein wunderbarer Symbol als die bildlichen Darstellungen auf dem Schild des Achilleus, die die Ilias ausführlich schildert¹. Hephaistos stellte auf ihm dar die Erde, den Himmel und das Meer, die unermüdliche Sonne und den Vollmond und alle Sternbilder, mit denen der Himmel bekränzt ist. Er schuf darauf ferner das Bild zweier schöner Städte der Menschen. In der einen gab es Hochzeit, Festschmaus, Brautzug und Hochzeitslieder. Jünglinge drehten sich im Tanz beim Klang von Flöte und Leier, und Frauen standen an den Türen und schauten bewundernd zu. Volk war auf dem Marktplatz versammelt, da gab es einen Rechtsstreit. Zwei Männer stritten über das Wergeld für einen erschlagenen Mann, die Richter aber saßen auf den geglätteten Steinen im heiligen Kreis, das Zepter in den Händen, und fällten den Spruch. Um die andere Stadt lagerten

¹ Σ 478 ff.

zwei Heere von Kriegsvolk, in Waffenrüstung strahlend, die wollten die Stadt zerstören oder plündern. Aber die Einwohner ergaben sich noch nicht, sondern stellten Weiber, Kinder und Greise als Schutz auf die Zinnen der Mauer. Die Männer aber rückten heimlich aus, sie legten sich in den Hinterhalt am Ufer eines Flusses, wo die Tränke für das Vieh war, und überfielen eine Herde. Darob entspann sich am Flusse ein Kampf mit den herbeieilenden Feinden, Speere flogen hin und her, und im Gewühl sah man Eris und Kydoimos schreiten, die Dämonen des Krieges, und Ker, der Todesdämon in blutigem Gewande, schleppte Verwundete und Tote bei den Füßen durchs Getümmel. Daneben war ein Feld, Pflüger zogen mit ihren Gespannen die Furchen auf und ab, und an dem Feldrain, wo sie wendeten, schenkte ein Mann ihnen zur Labung Wein in einen Becher ein. Dann war ein Landgut abgebildet, da wurde geerntet. Die Schnitter trugen Sichel in den Händen, die Ähren fielen zu Boden und wurden gebunden zu Garben, und der Gutsherr stand schweigend frohen Herzens dabei, während die Herolde ein Mahl zubereiteten. Ein Weinberg, wo fröhliche Weinernte war, eine stolze Herde gehörnter Rinder mit Hirten und Hunden, eine Weide in schönem Talgrunde mit Schafen und Hürden und Ställen, ein Tanzplatz, wo Jungfrauen und Jünglinge tanzten und sich bei den Händen faßten und ein göttlicher Sänger zur Laute sang, vervollständigten dieses erschöpfende Bild des menschlichen Lebens und seiner ewigen einfachen und großen Bezüge. Und rings im Kreise um das Ganze floß am Rand des runden Schildes der Okeanos.

Die vollkommene Harmonie der Natur und des Menschenlebens, die in der Schildbeschreibung zu Tage tritt, herrscht überall in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit. Überall hält der gleiche große Rhythmus die Fülle der Bewegung zusammen. Kein Tag ist so übertoll von menschlichem Gewühle, daß der Dichter darüber vergäße zu bemerken, wie die Sonne über dem Treiben aufgeht und untergeht, wie nach des Tages Arbeit und Kampf Ermattung folgt und des Nachts der gliederlösende Schlaf die Sterblichen umfängt. Homer ist weder Naturalist noch Moralist. Er ist weder dem chaotischen Erlebnis des Lebens hingegeben, ohne einen festen Stand ihm gegenüber zu finden,

noch meistert er es von außen her. Die sittlichen Mächte sind für ihn so wirklich wie die physischen Kräfte. Mit scharfem Blick erfaßt er objektiv die menschlichen Leidenschaften. Er kennt ihre dämonische Elementargewalt, die stärker ist als der Mensch und ihn mit sich fortreißt. Aber wenn ihr Strom auch oft über seine Ufer tritt, er wird immer wieder durch feste Dämme zurückgehalten. Die letzten ethischen Schranken sind für Homer wie für die Griechen überhaupt Gesetze des Seins, nicht Konventionen eines bloßen Sollens. Auf der Durchdringung der Welt mit diesem erweiterten Wirklichkeitssinn, an dem gemessen jeder bloße 'Realismus' unwirklich erscheint, beruht die unbegrenzte Wirkung des homerischen Epos.

Mit der Vertiefung des Stoffs ins Allgemeine und Naturnotwendige hängt die Kunst der Motivation im Homer zusammen. Für ihn gibt es überhaupt kein bloß passives Übernehmen von Überlieferungen, kein einfaches Berichten der Tatsachen, sondern nur innerlich notwendige Entwicklung der Handlung von Stufe zu Stufe, unverbrüchlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Vom ersten Verse an entfaltet sich in beiden Epen die Dramatik der Erzählung in lückenloser Geschlossenheit. „Muse, erzähle den Zorn des Achilleus und seinen Streit mit dem Atriden Agamemnon. Welcher Gott ließ sie so feindlich aneinander geraten?“ Wie ein Pfeil trifft die Frage ins Schwarze. Der Bericht vom Zorn des Apollon, der darauf folgt, streng beschränkt auf die wesentlichen Züge, die die Ursache des Unheils angeben, ist an den Anfang des Epos gestellt wie die Ätiologie des peloponnesischen Krieges in dem Geschichtswerk des Thukydides. Die Handlung breitet sich nicht als ein lockeres zeitliches Nacheinander aus, überall gilt für sie das Prinzip des zureichenden Grundes, alles Geschehen ist psychologisch scharf motiviert.

Aber Homer ist kein moderner Autor, der alles nur innerlich, als Erlebnis oder Phänomen eines menschlichen Bewußtseins sich entwickeln läßt. In der Welt, in der er lebt, geschieht nichts Großes ohne das Zutun einer göttlichen Macht, und so ist es daher auch im Epos. Die unvermeidliche Allwissenheit des erzählenden Dichters äußert sich bei Homer nicht in der Form, daß er auch von den verborgensten Re-

gungen im Innern seiner Personen so spricht als hätte er selbst in ihrer Haut gesteckt, wie unsre Schriftsteller es tun müssen, sondern er sieht überall die Zusammenhänge von Menschlichem und Göttlichem. Es ist nicht immer leicht die Grenze zu bezeichnen, wo diese Vorstellung der Realität im Homer zur bloßen poetischen Darstellungsform wird. Aber sicherlich ist es ganz verfehlt, das Eingreifen der Götter durchweg als bloßes episches Kunstmittel zu erklären. Der Dichter lebt noch nicht in einer Welt bewußter künstlerischer Illusion, hinter der die nackte frivole Aufgeklärtheit und die Banalität des bürgerlichen Alltags steht. Man spürt deutlich in der Art des Eingreifens der Götter in den homerischen Epen eine geistige Entwicklung von mehr äußerlicher und vereinzelter Intervention, die im epischen Stil sehr alt gewesen sein muß, zu beständiger innerer Lenkung des besonderen Menschen durch eine Gottheit, wie Odysseus von Athene durch immer neue Eingebungen geführt wird.

Auch für die religiöse und politische Vorstellungsweise des alten Orients sind ja die Götter stets die Handelnden und nicht nur in der Poesie. Sie sind es, die in Wahrheit alles wirken und tun, was die Menschen vollbringen und leiden, so in den Königsinschriften der Perser, Babylonier und Assyrer oder in der Prophetie und Geschichtschreibung der Juden. Immer ist das Interesse der Götter im Spiel, sie nehmen für diese oder für jene Seite Partei, je nachdem sie ihre Gunst verteilen oder ihren Vorteil wahrnehmen wollen. Jeder macht seinen Gott für Gutes und Schlimmes das ihm widerfährt verantwortlich, und alle Eingebungen wie aller Erfolg sind sein Werk. Auch in der Ilias sind die Götter in zwei Lager gespalten. Das ist altertümlich gedacht, aber andere Züge sind jung wie das Streben des Dichters, über dem Zwist, in den der Kampf um Ilios auch die Götter versetzt, die Loyalität der Götter untereinander, die Einheit ihres Waltens im Großen und den Bestand ihres Götterstaats nach Möglichkeit zu wahren. Die letzte Ursache für jedes Geschehen ist der Ratschluß des Zeus: Auch in der Achilleustragödie sieht Homer die Vollstreckung seines höchsten Willens. Auf Schritt und Tritt werden die Götter zur Motivation der Handlung herangezogen.

Das widerspricht nicht der natürlich-psychologischen Auffassung derselben Vorgänge. Die psychologische und die metaphysische Betrachtung eines und desselben Geschehnisses schließen sich keineswegs aus, ja ihr Nebeneinander ist für homerisches Denken das Natürliche.

Dadurch erhält das Epos ein eigentümliches Doppelantlitz. Jede Handlung muß der Hörer zugleich vom menschlichen und vom göttlichen Standpunkt aus betrachten. Die Bühne dieses Dramas ist eine regelrecht zweistöckige, beständig verfolgen wir den Verlauf *sub specie* des menschlichen Tuns und Planens und des höheren Waltens der Weltregierung. Daß dadurch das menschliche Tun notwendig in seiner Begrenztheit, Kurzsichtigkeit und Abhängigkeit von unerforschlichen übermenschlichen Ratschlüssen erscheinen muß, liegt auf der Hand. Denn dem handelnden Menschen sind diese Zusammenhänge nicht sichtbar wie dem Auge des Dichters. Man braucht nur an das romanisch- und germanisch-christliche Epos des Mittelalters zu denken, das keine Götter als handelnde Mächte kennt und alle Vorgänge deshalb nur von der subjektiven Geschehenseite, als bloße menschliche Aktivität erfaßt, um seinen Unterschied von der dichterischen Wirklichkeitsauffassung bei Homer zu ermessen. Die Verflochtenheit der Götter in die menschlichen Taten und Leiden nötigt den griechischen Dichter, des Menschen Handeln und Schicksal immer in seiner absoluten Bedeutung zu sehen, es in den allgemeinen Weltzusammenhang einzuordnen und an höchsten religiösen und sittlichen Normen zu messen. Das griechische Epos ist weltanschaulich objektiver und hintergründiger als die Epik des Mittelalters. Nur Dante ist auch hier wieder in der Dimension grundsätzlich mit ihm vergleichbar. Das Epos enthält die Philosophie der Griechen schon im Keime in sich. Andererseits tritt gegenüber der rein theomorphen Weltansicht des Orients und seiner Geschehenauffassung, nach der nur die Gottheit handelt und der Mensch nur Objekt ist, der anthropozentrische Charakter der griechischen Denkweise ins hellste Licht. Homer stellt mit größter Entschiedenheit den Menschen und sein Geschick in den Vordergrund des Interesses, aber er betrachtet ihn stets in der Perspektive der höchsten allgemeinen Ideen und Lebensprobleme.

In der Odyssee macht sich diese Eigenart der geistigen Struktur des griechischen Epos noch stärker geltend als in der Ilias. Die Odyssee ist das Werk einer Zeit, deren Denken schon in hohem Grade rational und systematisch geordnet war. Jedenfalls ist das vorliegende Ganze der Dichtung in einer solchen Periode abgeschlossen worden und trägt deutlich ihre Spuren an sich. Wenn zwei Völker sich bekriegen und mit Opfern und Gebeten ihre Götter zur Hilfe herbeirufen, kommen diese immer in eine schwierige Lage, wenigstens für ein Denken, dem unbegrenzte Wirkungsweite und unparteiische Gerechtigkeit zum Wesen der göttlichen Macht gehört. So sehen wir in der Ilias ein schon fortgeschrittenes religiöses und sittliches Denken mit dem Problem ringen, den ursprünglich mehr partikularen oder örtlich beschränkten Charakter der meisten Götter mit der Forderung einer einheitlichen sinnvollen Weltleitung in Einklang zu bringen. Die Nähe und Menschlichkeit der griechischen Götter verlockte ein Geschlecht, dessen selbstbewußter Adelsstolz sich mit den Unsterblichen von gleicher Herkunft wußte, sich ihr Leben und Treiben unbefangen und ohne allzu großen Abstand in der Art des eigenen sinnenkräftigen Erdendaseins vorzustellen. Mit diesem Bilde, an dem das abstrakte Erhabenheitsbedürfnis späterer Philosophen so oft Anstoß nahm, kontrastiert in der Ilias ein religiöses Gefühl, dessen Vorstellung von der Gottheit, besonders von der Person des höchsten Weltherrschers den sublimsten Ideen der späteren griechischen Kunst und Philosophie Nahrung geboten hat. Doch erst in der Odyssee finden wir eine durchgehende tiefere Konsequenz und Planmäßigkeit im Walten der Götter.

Die Erfindung des Götterrates am Anfang des ersten und fünften Gesanges ist zwar aus der Ilias übernommen, aber der Unterschied zwischen den tumultuarischen Szenen auf dem Olymp, die die Ilias kennt, und dem würdevollen Consilium unnahbarer übermenschlicher Persönlichkeiten in der Odyssee fällt in die Augen. In der Ilias droht es unter den Göttern zu Handgreiflichkeiten zu kommen, Zeus setzt seine Oberhoheit mit Gewaltandrohung durch, menschlich-allzumenschliche Mittel werden von Göttern gegen Götter angewandt, um sie zu überlisten oder ihre Macht auszuschalten. Der Zeus, der den Götter-

rat am Anfang der Odyssee leitet, ist das philosophisch geläuterte Weltgewissen. Er eröffnet seine Betrachtung des vorliegenden Schicksalsfalles damit, daß er ganz allgemein das Problem des menschlichen Leidens aufwirft und auf den unlösbaren Zusammenhang von Schicksal und Schuld hinweist. Diese Theodizee schwebt über dem ganzen Gedicht. Für den Dichter ist die höchste Gottheit eine über alles Denken und Trachten der Sterblichen erhabene, allwissende Macht. Ihr Wesen ist Geist und Gedanke. Sie ist nicht vergleichbar der kurz-sichtigen Leidenschaft, die den Menschen seine Fehlritte begehen und sich in das Netz der Ate verstricken läßt. Das Leiden des Odysseus und die Hybris der Freier, die mit dem Tode gesühnt wird, stellt der Dichter unter diesen sittlich-religiösen Aspekt. Die Handlung verläuft ganz einheitlich von dem so scharf gestellten Problem aus zum Ziele.

Es gehört zum Wesen dieses Romans, daß die Folgerichtigkeit des lenkenden höheren Willens, der schließlich alles gerecht und glücklich hinausführt, an den Wendepunkten der Handlung deutlich zum Vorschein kommt. Der Dichter selbst ordnet alles was geschieht in das Bezugssystem seines religiösen Denkens ein. Dadurch erhält jede Gestalt ihren festen Stand. Wahrscheinlich ist dieser strenge ethische Aufbau erst das Werk der letzten Entwicklungsstufe der dichterischen Bearbeitung der Odysseussage. Der Analyse ist hier eine Aufgabe gestellt, die noch der Lösung harret: den Hervorgang dieser ethisierenden Gestaltung des Stoffes aus den früheren Schichten, soweit man sie überhaupt noch fassen kann, geistesgeschichtlich zu begreifen. Neben der ethisch-religiösen Gesamtidée, wie sie die endgültige Form der Odyssee in großen Zügen beherrscht, macht sich eine unendlich reizvolle Mannigfaltigkeit der geistigen Auffassung geltend, das Märchenhaft-Wunderbare, das Idyllische, das Heroische, das Abenteuerhafte, doch in keiner dieser Arten erschöpft sich die Wirkung der Dichtung ganz. Und wenn man zu allen Zeiten die Einheitlichkeit und strenge Ökonomie ihres Aufbaus als einen ihrer größten Vorzüge empfunden hat, so beruht gerade sie auf der großen Linienführung der sittlich-religiösen Problematik, die sich in ihr entfaltet.

Indessen hier berühren wir nur eine Seite einer viel weiter reichenden Erscheinung. Wie Homer das Schicksal des Menschen in den großen Rahmen des Weltgeschehens, in ein festbegrenztes Weltbild einordnet, so stellt er überhaupt seine Gestalten überall in ihre zugehörige Umwelt hinein. Niemals nimmt er den Menschen abstrakt für sich, nur innerlich: alles wird ihm zum vollständigen Bild des konkreten Daseins. Seine Figuren sind nicht bloße Schemen, die gelegentlich zu dramatischem Ausdruck erwachen, sich zu ungeheuren Effekten steigern oder zu Gebärden emporrecken, in denen sie dann plötzlich wieder erstarren. Die Menschen Homers sind so wirklich, daß wir glauben sie mit Augen sehen und mit Händen greifen zu können. Wie sie in ihrem Tun und Denken lückenlos in sich zusammenhängen, so steht ihre Existenz mit der äußeren Welt in strengster Beziehung. Nimmt man etwa Penelope: welche Effekte hätte ein größeres Bedürfnis nach lyrischer Intensität des Gefühls, nach gesteigerter Ausdrucksgebärde aus dieser Figur hervorgehoben. Diese Haltung ist aber naturgemäß schwer länger auszuhalten, für den Betrachter wie für den Gegenstand. Die Personen Homers bleiben stets natürlich und drücken sich und ihr Wesen in jedem Augenblick ganz aus. Sie besitzen einen Grad der Durchgestaltung, eine Allseitigkeit der Verknüpfung, der nichts vergleichbar ist. Penelope ist gleichzeitig die Hausfrau in ihrem Gemach, das verlassene Weib des verschollenen Mannes in seiner Bedrängnis durch die Freier, die Herrin der Mägde, der treuen und der gemeinen, die ängstlich besorgte Mutter des behüteten einzigen Sohnes. Da ist der brave alte Sauhirt, auf den man stets bauen darf, der altersschwache Vater des Odysseus auf seinem kleinen, etwas ärmlichen Ruhesitz fern der Stadt; ihr eigener Vater ist fern und kann nicht helfen. Das ist alles so einfach und notwendig, und in dieser allseitigen Bezogenheit entfaltet die innere Logik der Gestalt sich zu ruhiger plastischer Wirkung. Das Geheimnis der plastischen Kraft der homerischen Gestalten beruht darauf, daß sie in das feste Koordinatensystem eines Lebensraumes von mathematischer Anschaulichkeit und Klarheit hineingestellt sind.

Letzten Endes wurzelt die Fähigkeit und das Bedürfnis des homerischen Epos, die von ihm geschilderte Welt als einen in sich

ruhenden vollständigen Kosmos zur Anschauung zu bringen, in dem das Element der Dauer und Ordnung dem des reißenden Wechsels und schicksalhaften Geschehens die Wage hält, in einer nicht weiter abzuleitenden Formbestimmtheit des griechischen Geistes. Für den modernen Beschauer bleibt es ein unfaßliches Wunder, daß alle charakteristischen Kräfte und Tendenzen des Griechentums, die in seiner weiteren geschichtlichen Entfaltung zur Wirkung gelangt sind, im Homer schon deutlich vorgebildet zu Tage treten. Dieser Eindruck schwächt sich naturgemäß ab, wenn man die Gedichte isoliert sieht. Erst wenn man Homer und die Griechen der Folgezeit zusammenschauend betrachtet, tritt ihre starke Gemeinsamkeit hervor. Ihren tieferen Grund hat sie in den verborgenen Erbeigenschaften der Rasse und des Blutes. Wir empfinden ihnen gegenüber zugleich das Verwandte und Fremde, und gerade in der Erkenntnis dieser notwendigen Verschiedenheit des Artgleichen liegt das Fruchtbare unsrer Berührung mit der griechischen Welt. Doch über dem für uns nur gefühlsmäßig und intuitiv zu erfassenden Moment des Volkstums und der Rasse, die sich in ihren grundlegenden Eigenschaften durch allen geschichtlichen Wandel des Geistes und durch alle Schicksale hindurch seltsam unverändert erhält, wollen wir nicht die unermeßliche geschichtliche Wirkung vergessen, die die geformte menschliche Welt Homers auf alle späteren Entwicklungen seiner Nation ausüben mußte. Erst durch ihn, den einzigen panhellenischen Urbesitz, ist sie zur Einheit des nationalen Bewußtseins gelangt, und so hat er alle spätere griechische Bildung entscheidend geprägt.

HESIODOS UND DAS BAUERNTUM

Neben Homer stellten die Griechen als ihren zweiten großen Dichter den Böoter Hesiodos. In ihm schließt sich uns eine von der Adelswelt und ihrer Kultur sehr verschiedene soziale Sphäre auf. Zumal die spätere und bodenständigere der beiden erhaltenen Dichtungen Hesiods, die Erga, geben das anschaulichste Bild vom Leben des Bauerntums im griechischen Mutterlande um das Ende des 8. Jhrh. und ergänzen wesentlich unsere aus dem ionischen Homer gewonnenen Vorstellungen des ältesten griechischen Volkslebens. Von ganz besonderer Bedeutung ist aber dieses Werk für die Erkenntnis des Werdens der griechischen Bildung. Wenn Homer vor allem die fundamentale Tatsache ins hellste Licht stellt, daß alle Bildung ihren Ausgang nimmt von der Formung eines adligen Menschentypus, der durch bewußte Züchtung der Eigenschaften des Helden und Herren entsteht, so offenbart sich im Hesiod die zweite Hauptquelle der Kultur: der Wert der Arbeit. Der Titel 'Werke und Tage', den die Nachwelt dem bäuerlichen Lehrgedicht Hesiods gegeben hat, drückt dies vollkommen aus. Nicht nur der Kampf des ritterlichen Helden mit dem feindlichen Gegner im Felde, auch der stille und zähe Kampf des arbeitenden Mannes mit der harten Erde und mit den Elementen hat seinen Heroismus und züchtet Eigenschaften, die für die Gestaltung des Menschen von ewigem Wert sind. Griechenland ist nicht ohne Grund die Geburtsstätte einer Humanität geworden, in der die Hochschätzung der Arbeit ihre feste Stelle hat. Das sorgenfreie Leben der herrschenden Schicht im Homer darf nicht darüber täuschen, daß dieses Land seine Bewohner von jeher auf die Arbeit angewiesen hat. Das spricht im Hinblick auf reichere Länder und

Völker Herodot aus ¹: „In Griechenland ist alle Zeit die Armut einheimisch, aber man holt noch die Arete dazu. Sie wird bewirkt durch Klugheit und starkes Gesetz. Durch sie wehrt Hellas der Armut und der Knechtschaft“. Sein von Gebirgen durchzogenes Land mit den vielen engen Tälern und abgeschlossenen Landschaften, in dem große zusammenhängende anbaufähige Ebenen, wie sie Nordeuropa bietet, fast gänzlich fehlen, zwingt den Griechen beständig mit dem Boden zu ringen und ihm das Letzte abzuwingen was er hergibt. Viehwirtschaft und Ackerbau sind stets die wichtigste und charakteristischste Art der menschlichen Beschäftigung für den Griechen geblieben. Nur an der Küste überwiegt später die Schifffahrt. In älteren Zeiten ist der agrarische Zustand durchaus der herrschende gewesen.

Aber nicht nur das Leben des mutterländischen Bauerntums als solches führt Hesiod uns vor Augen, wir erkennen in ihm auch die Wirkung der adligen Kultur und ihres geistigen Ferments, der homerischen Poesie, auf die tieferen Schichten der Nation. Der Prozeß der griechischen Bildung vollzieht sich nicht nur durch die einseitige Übernahme der von einem bevorzugten Stande geschaffenen Gesittung und Geisteshaltung seitens der übrigen Teile des Volkes, sondern jede Schicht liefert ihren eigenen Beitrag dazu. Die Berührung mit der höheren Bildung, die es von der herrschenden Kaste empfängt, weckt in dem dumpfen und rauhen Bauerntum die lebendigste Gegenwirkung. Der gegebene Mittler der höheren Lebensgehalte war für jene Zeit der Rhapsode, der die homerischen Gedichte vortrug. Hesiod erzählt in den bekannten Versen des Proömiums der Theogonie seine Berufung zum Dichter, wie er als einfacher Schafhirt am Fuß des Helikon seine Herde weidete und dort eines Tages die Inspiration der Musen empfing und den Stab des Rhapsoden aus ihrer Hand erhielt. Aber der Rhapsode von Askra hat vor der lauschenden Menge auf den Dörfern nicht nur den Glanz und Schimmer der Verse Homers ausgebreitet. Er wurzelte mit seinem ganzen Denken tief in dem fruchtbaren Erdreich des urwüchsigen bäuerlichen Da-

¹ Herod. VII 102

seins, und wo er durch persönliches Erlebnis über die Rolle des bloßen Homeriden hinauswuchs und zu eigener Gestaltung die Kraft fand, da ward ihm von der Muse gegeben, die eigenen echten Lebenswerte des Bauerntums ans Licht zu heben und zum geistigen Besitz der ganzen Nation zu machen.

Den Zustand des flachen Landes zur Zeit des Hesiod vermögen wir uns nach seiner Schilderung deutlich vorzustellen. Wenn man auch die böotischen Verhältnisse in einem so vielgestaltigen Volke wie dem griechischen nicht einfach verallgemeinern darf, sind sie doch sicher in weitem Maße typisch. Die Träger der Macht und der Bildung sind die adligen Gutsherren, aber die Bauern haben daneben eine beträchtliche geistige und rechtliche Selbständigkeit. Von Leibeigenschaft hören wir nichts, und nichts deutet auch nur im entferntesten an, daß diese freien, von ihrer Hände Arbeit lebenden Ackerbauer und Viehzüchter aus einer in den Zeiten der Stämmewanderung unterworfenen Schicht hervorgegangen wären, wie es etwa in Lakonien der Fall ist. Sie kommen alle Tage auf dem Markt und in der *λέσχη* zusammen und bereden ihre öffentlichen und privaten Angelegenheiten. Kritik am Verhalten der Mitbürger wird freimütig geübt, auch an den vornehmen Herren, und „was die Leute sagen“ (*φήμη*) ist für Ansehen und Fortkommen des einfachen Mannes von entscheidender Wichtigkeit. Nur in der Menge kann sich dieser Stand behaupten und sich Beachtung verschaffen.

Als äußeren Anlaß für sein Lehrgedicht nimmt Hesiod den Prozeß mit seinem habgierigen und streitsüchtigen, arbeitscheuen Bruder Perses, der das väterliche Erbe schlecht verwaltet hat und jetzt wieder mit neuen Forderungen kommt. Das erste Mal hatte er durch Bestechung die Richter für sich gewonnen. Aber der Kampf zwischen Macht und Recht, in den der Prozeß uns hineinschauen läßt, ist offenbar nicht nur eine persönliche Angelegenheit des Dichters. Er macht sich zugleich zum Sprecher der herrschenden Stimmung unter den Bauern. Auch so bleibt seine Kühnheit groß genug, wenn er den „Geschenke fressenden“ Herren Habsucht und brutalen Gebrauch ihrer Übermacht vorwirft. Mit dem Idealbilde der patriarchalischen

Adelsherrschaft im Homer ist seine Schilderung nicht zu vereinigen. Natürlich hat es solche Zustände und die Unzufriedenheit, die sie erzeugen, auch früher gegeben, aber für Hesiod ist die heroische Welt eine andere, bessere Zeit als die Gegenwart, das „eiserne Zeitalter“, wie er es in den Erga in düsteren Farben schildert. Nichts ist so bezeichnend für das durch und durch pessimistische Lebensgefühl des arbeitenden Volkes wie die Geschichte von den fünf Weltaltern, die mit der goldenen Zeit unter der Herrschaft des Kronos beginnen und allmählich in absteigender Linie hin führen zu dem Tiefstand des Rechts, der Sitte und des Glücks der Menschen in der harten Gegenwart. Aidos und Nemesis haben sich verhüllt und die Erde verlassen und sind zu den Göttern auf den Olymp zurückgekehrt. Nichts als Leiden und Zwietracht ohne Ende haben sie den Menschen hinterlassen.

Aus solcher Umwelt wird kein reines Ideal menschlicher Bildung geboren, wie unter den glücklicheren Voraussetzungen der adligen Lebensführung. Um so wichtiger ist die Frage, welchen Anteil die Bevölkerung an dem geistigen Besitz der Herrschicht und an der Ausgestaltung der adligen Kultur zu einer das gesamte Volk umfassenden Bildungsform genommen hat. Entscheidend ist, daß das Land noch nicht von der Stadt erdrückt und entmündigt ist. Die feudale archaische Kultur ist größtenteils ländlich und bodenständig. Das Land ist noch nicht gleichbedeutend mit geistiger Rückständigkeit, wird nicht gemessen an städtischem Maßstabe. 'Bauer' ist noch nicht das Wort für 'ungebildet'. Selbst die Städte der alten Zeit, besonders im griechischen Mutterlande, sind ja hauptsächlich Landstädte und sind es meistens geblieben. Es wächst noch allenthalben auf dem Lande lebendige Sitte, urwüchsiges Denken, frommer Glaube, wie mit jedem Jahre der Acker neue Früchte aus der Tiefe der Erde emporsendet, und noch ist keine gleichmachende städtische Zivilisation und Denkschablone da, die alles Eigenartige und Ursprüngliche erbarmungslos niederwalzt.

Naturgemäß geht alles höhere geistige Leben auf dem Lande von der Oberschicht aus. Auf den Sitzen der Adligen ist das

homerische Epos zuerst vom fahrenden Sänger gesungen worden, wie es schon Ilias und Odyssee schildern. Aber auch Hesiod, der in bäuerlicher Umgebung groß geworden ist und als Bauer gearbeitet hat, ist schon in der Kenntnis Homers aufgewachsen und hat ihn nicht erst als Berufsrhapsode kennen gelernt. Seine Dichtung richtet sich in erster Linie an Menschen seines Standes und er darf voraussetzen, daß seine Hörer die Kunstsprache des homerischen Epos verstehen, deren er sich bedient. Nichts offenbart das Wesen des geistigen Prozesses, der durch die Beruhung dieser Schicht mit der homerischen Poesie in Gang kommt, so klar wie die Struktur der hesiodischen Dichtung selbst. In ihr spiegelt sich der innere Bildungsweg des Dichters. Wie selbstverständlich nimmt alles, was Hesiod zu dichterischer Gestaltung drängt, die einmal geprägte homerische Form an. Ganze Verse und Versstucke, Worte und Wortverbindungen fließen ein, die dem Homer entlehnt sind. Der Gebrauch epischer Epitheta gehört gleichfalls zu der idealen Ausrüstung, die die Sprache Hesiods von der homerischen übernimmt. Dadurch entsteht ein merkwürdiger Widerspruch zwischen Inhalt und Form der neuen Dichtung. Und doch hat die nüchterne, erdgebundene Existenz der Bauern und Hirten offenbar gerade dieses unvolksmaigen Elements bedurft, das sie von außen, aus einer ihnen wesensfremden Bildungswelt beziehen mußten, um ihre neuen Empfindungen, ihr eigenes dumpfes Ahnen und Wollen zu der bewußten Helligkeit und zu dem sittlichen Schwung zu steigern, ohne die es niemals imstande gewesen wäre sich überzeugend Ausdruck zu verschaffen. Die Bekanntschaft mit der homerischen Poesie bedeutet für den Menschen der hesiodischen Welt nicht nur einen ungeheuren Zuwachs an formalen Ausdrucksmitteln. Sie öffnet ihm trotz ihres fremdartigen heroisch-pathetischen Geistes durch die Schärfe und Klarheit, mit der die höchsten menschlichen Lebensprobleme bei Homer erfaßt sind, einen geistigen Ausweg aus der bedrückenden Enge des eigenen harten Daseins in eine freiere Luft des Denkens.

Auch was außer dem Homer an geistigem Besitz unter den boetischen Bauern lebendig war, lassen die Gedichte Hesiods uns noch einigermaßen deutlich erkennen. In der großen Sagenmasse der Theogonie hebt sich von dem aus Homer Bekannten

viel Uraltens ab, das wir nur hier erfahren, wenn auch nicht immer zu unterscheiden ist, was davon schon dichterisch geformt vorlag und was nur mündliche Überlieferung war. Zweifellos ist gerade in der Theogonie der konstruierende Denker in Hesiod besonders stark, um so näher stehen die Erga dem wirklichen Bauerntum und seinem Leben. Auch da aber kann Hesiod plötzlich seinen Gedankengang unterbrechen und lange Mythen erzählen in der Gewißheit, damit auf seine Hörer zu wirken. Auch für das Volk ist der Mythos ein Gegenstand von unbegrenztem Interesse, er regt zu endlosem Erzählen und Nachdenken an, nimmt die ganze Philosophie dieser Menschen in sich auf. Dabei spricht sich schon in der unbewußten Auslese der Sagenstoffe die eigentümliche Geistesrichtung der Bauern aus. Beliebte sind offenbar Mythen, die die pessimistische und realistische Lebensauffassung dieser Menschenklasse ausdrücken oder die Ursachen der sozialen Nöte behandeln, die sie drücken: der Prometheusmythos, in dem Hesiod die Frage nach dem Grund aller Mühe und Arbeit des Menschenlebens beantwortet findet, die Erzählung von den fünf Weltaltern, die den weiten Abstand des eigenen Daseins von der glanzvollen Welt Homers erklärt und die ewige Sehnsucht der Menschen nach besseren Zeiten spiegelt, und der Pandoramythos, aus dem eine dem ritterlichen Denken fremde, nüchterne und mißmutige Bewertung der Frau als der Ursache aller Übel herausgelesen wird. Wir gehen kaum fehl in der Annahme, daß nicht erst Hesiod diese Geschichten unter seinen Landsleuten volkstümlich gemacht hat, wenn auch er sie gewiß erst mit solcher Entschiedenheit in den großen sozialphilosophischen Zusammenhang gerückt hat, in dem sie in seinem Gedicht jetzt stehen. Aber die Art, wie er z. B. die Prometheus- und Pandorageschichte wiedergibt, setzt ihre Bekanntheit bei seinen Hörern schon deutlich voraus. Hinter dieser religiösen und ethisch-sozialen Sagenüberlieferung tritt das Interesse an der im homerischen Epos vorwaltenden Heldensage in der Umwelt Hesiods mehr zurück. Im Mythos hat die ursprüngliche Haltung des Menschen zum Sein Gestalt gewonnen, darum hegt jede Schicht ihren eigenen Sagenbesitz.

Daneben bewahrt das Volk nun aber noch seine uralte praktische Weisheit, gewonnen durch die Erfahrung unvor-

denklicher, namenloser Generationen, teils berufliche Ratsschläge und Kenntnisse, teils sittliche und gesellschaftliche Normen, in kurze Sprüche zusammengepreßt, damit sie sich dem Gedächtnis leicht einprägen. Hesiod hat große Massen dieses kostbaren Gutes in seinen Erga überliefert. Diese Partien des Werkes gehören in ihrer gedrungenen, oft originell geformten Sprache zu den poetisch gelungensten des Gedichts, wenn auch die großen gedanklichen Auseinandersetzungen des ersten Teils persönlich und geistesgeschichtlich interessanter sind. In diesem zweiten Teile steckt die ganze Tradition des Bauernstandes, alte Regeln über Gründung des Haushalts und der Ehe, über Feldbau in den verschiedenen Jahreszeiten, eine Wetterkunde nebst Vorschriften für den richtigen Wechsel der Kleidung und Regeln für die Schifffahrt. Alles dies wird von kernigen Sittensprüchen, Geboten und Verboten am Eingang und am Ende umschlossen. Wir haben hier schon vorgegriffen und von dem Gedichte Hesiods geredet, obgleich es sich zunächst nur darum handelt, die verschiedenartigen Bildungselemente des Bauerntums, für das er dichtet, ins Licht zu stellen. Aber die liegen eben im zweiten Teile der Erga so offen da, daß man bloß zuzugreifen braucht. Ihre Form, ihr Inhalt und ihre Anordnung macht sie unmittelbar als volkstümliches Erbgut kenntlich. Hier haben wir das vollkommene Gegenstück zur Adelsbildung. Die Erziehung und Lebensklugheit des Volkes weiß nichts von einer gleichmäßigen Formung des Menschen in der Totalität seiner Persönlichkeit, von der Harmonie des Körpers und Geistes, von allseitiger Tüchtigkeit in Waffen und Wort, Lied und Tat, wie das ritterliche Ideal sie fordert. Dafür durchdringt sich hier eine bodenständige Ethik urkräftig mit dem seit Jahrhunderten unveränderlich feststehenden materiellen Lebensinhalt des Landmanns und mit der alltäglichen Arbeit seines Berufs. Das Ganze ist realer und erdennäher, wenn auch ohne ein höheres ideales Ziel.

Erst durch Hesiod kommt das Ideal hinein, das zum Kristallisationspunkt aller dieser Elemente wird und ihre dichterische Gestaltwerdung in der Form des Epos ermöglicht: der Gedanke des Rechtes. Aus seinem Kampf für das eigene Recht gegen die Übergriffe seines Bruders und gegen die Bestechlichkeit der

adligen Richter entfaltet sich der leidenschaftliche Rechtsglaube seiner persönlichsten Dichtung, der Erga. Das große Neue ist, daß der Dichter in diesem Werk in eigener Person redet. Er gibt die herkömmliche Objektivität des Epos preis und wird selbst zum Verkünder der Lehre vom Fluch der Ungerechtigkeit und vom Segen des Rechtes. Um diese kühne Wortmeldung zu motivieren, knüpft Hesiod unmittelbar an seinen Rechtsstreit mit dem Bruder Perses an. Ihn redet er an, an ihn richtet er seine Ermahnungen. Er sucht ihn in immer neuen Wendungen zu überzeugen, daß Zeus das Recht schützt, auch wenn die irdischen Richter es beugen, und daß unrecht Gut nicht gedeiht. Doch auch an die Richter, die mächtigen Herren, wendet er sich dann wieder mit der Erzählung von dem Habicht und der Nachtigall und noch an anderen Stellen. Wir werden so lebhaft in die Situation des Prozesses versetzt, in das Stadium, bevor es zur letzten richterlichen Entscheidung kommt, daß der Irrtum nahe liegt, als rede Hesiod mitten aus dem Prozeß heraus und als wären die Erga ein Gelegenheitswerk, ganz aus dem Augenblick geboren. Das haben neuere Erklärer denn auch vielfach angenommen. Dazu stimmt es scheinbar, daß nirgendwo vom Ausgang des Handels die Rede ist. Wie hätte der Dichter seine Hörer über ihn im unklaren lassen können, so folgerte man, wenn die Entscheidung bereits gefallen war. Man suchte also in dem Gedicht die Reflexe des wirklichen Prozesses. Man forschte sogar nach Änderungen der Situation, die man denn auch zu finden glaubte, und löste folgerichtig das in seiner altertümlich lockeren Komposition für uns als Ganzes schwer zu begreifende Werk in eine Folge zeitlich voneinander getrennter „Mahnlieder an Perses“ auf. So wurde die Lachmannsche Liedertheorie aus der Homerkritik auf das Lehrgedicht des Hesiod übertragen¹ Nur seltsam, wie mit dieser Auffassung von der Aktualität des Gedichts die breiten Partien sich vereinigen sollen, die rein lehrhafter Natur sind und mit dem Rechtsstreit in keinem Zusammenhang stehen, die aber ebenfalls den Bruder Perses anreden und

¹ Für die einheitliche Betrachtung des Gedichts und das Verständnis seiner Form war ein wichtiger Anfang P. Friedländer, *Hermes* 48, 558. Die weiteren Darlegungen desselben Verfassers *Gött. Gel. Anz.* 1931 erschienen erst, nachdem dieses Kapitel abgeschlossen war.

ihm Belehrung erteilen wie der Bauern- und Schifferkalender und die beiden damit verbundenen Sammlungen von Sittensprüchen. Und welchen Einfluß sollten die ganz allgemein gehaltenen religiösen und sittlichen Lehren über Recht und Unrecht im ersten Teil auf den Gang eines wirklichen Prozesses haben? Hier hilft nur die Einsicht, daß das Ausgehen von dem konkreten Fall des Prozesses, der im Leben des Hesiod offenbar einmal eine große Rolle gespielt hat, für sein Gedicht nur die künstlerische Form ist, in die er seine Ansprache kleidet, um sie wirksam zu machen. Ohne sie wäre die Ichform des Vortrags, ohne sie auch der dramatische Effekt des ersten Teiles nicht möglich. Sie bot sich von selbst, denn in dieser inneren Spannung hatte der Dichter den Kampf um sein Recht wirklich erlebt. Nur deshalb wird der Prozeß nicht bis zu Ende erzählt, weil auf das Tatsächliche für den Zweck des Lehrgedichts nichts ankam.

Wie Homer das Schicksal der kämpfenden und leidenden Heroen als ein Drama von Göttern und Menschen schildert, so erlebt Hesiod das nüchtern bürgerliche Geschehen seines Rechtsstreits als einen Kampf der himmlischen und irdischen Gewalten um den Sieg des Rechts. Dadurch erhebt er das an sich unbedeutende reale Ereignis seines Lebens zu dem erhabenen Rang und der Würde eines echten Epos. Freilich in den Himmel kann er seine Hörer nicht wie Homer versetzen, denn die zukünftige Entscheidung des Zeus über ihn selbst und seine Sache kann kein Sterblicher wissen. Er kann Zeus nur im Gebet anrufen, daß er das Recht schütze. Mit Hymnus und Gebet beginnt deshalb das Gedicht. Zeus, der die Mächtigen erniedrigt und die Schwachen erhöht, soll den Spruch der Richter gerade machen, der Dichter selbst übernimmt die aktive Rolle auf Erden: er will dem irregeleiteten Bruder Perses die Wahrheit sagen und ihn von dem verderblichen Wege des Unrechts und Streits abbringen. Zwar auch Eris ist eine Gottheit, der die Menschen ihren Tribut zahlen müssen, mögen sie es auch wider Willen tun. Aber neben der bösen Eris gibt es eine gute, die nicht Streit weckt sondern Wettstreit. Zeus hat ihr in den Wurzeln der Erde ihre Wohnung gegeben. Sie feuert den, der nichts hat und träge dasitzt, zur Arbeit an, wenn er mit Eifersucht den Erfolg seines

Nachbars sieht, der sich ehrlich müht und es zu etwas bringt. Nun wendet der Dichter sich an Perses, um ihn vor der bösen Eris zu warnen. Nur ein reicher Mann kann sich müßiger Streitsucht ergeben, der seine Scheunen gefüllt hat und sich keine Sorge um seinen Unterhalt zu machen braucht. Er mag dem Hab und Gut fremder Leute nachstellen und auf dem Markte seine Zeit vertun. Hesiod fordert den Bruder auf, diesen Weg nicht noch ein zweitesmal zu betreten sondern sich ohne Prozeß mit ihm zu vergleichen, denn sie haben ihr väterliches Erbe längst geteilt und Perses hat schon mehr als ihm zukam an sich gerissen, indem er die Richter durch Geschenke auf seine Seite brachte. „Toren, sie wissen nicht, wie sehr auf sie der Spruch zutrifft: die Hälfte ist mehr als das Ganze, und welcher Segen schon in dem billigsten Kraut steckt, das die Erde für den Menschen wachsen läßt, in Malve und Asphodelos“¹. So wendet der Dichter überall die Ermahnung an den Bruder vom konkreten Fall ins Allgemeine. Und schon der Anfang läßt durchblicken, wie für Hesiod die Warnung vor Streit und Ungerechtigkeit und der unerschütterliche Glaube an den Schutz des Rechtes durch die göttliche Macht sich verbindet mit dem zweiten positiven Teil des Gedichtes, der Lehre von der Arbeit des Bauern und des Schiffers und den Sprüchen über das richtige Tun und Lassen des Menschen. Das Bindeglied ist der Grundgedanke des Werkes, der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Arbeit. Die gute Eris mit ihrem friedlichen Arbeitswetteifer ist die einzige Macht, die es auf Erden gibt gegen die Überhandnahme von Neid und Streit. Die Arbeit ist für den Menschen zwar ein hartes Muß, aber sie ist eine Notwendigkeit. Und wer es durch sie auch nur zu kärglichem Unterhalt bringt, dem wird sie doch zu größerem Segen als die ungerechte Gier nach fremdem Gut.

Diese Erfahrung des Lebens ist für den Dichter begründet in den dauernden Gesetzen der Weltordnung, die der Denker Hesiod in der religiösen Vorstellung des Mythos erkennt. Schon im Homer finden sich Ansätze zu einer weltanschaulichen Deutung einzelner Mythen. Das Denken ist dort allerdings noch nicht systematisch unter diesem Gesichtspunkt an die mythische

¹ Erga 40

Überlieferung herangegangen, das wagt erst Hesiod in seinem andern großen Werke, der Theogonie. Die Heldensage kam als Gegenstand der kosmologischen und theologischen Spekulation ja auch kaum in Betracht, dagegen bot die Göttersage ihr um so reichlichere Nahrung. Der erwachende Kausaltrieb fand hier seine Befriedigung in der scharfsinnigen Konstruktion eines vollständigen Aufbaus der Göttergenealogie. Aber auch die drei wesentlichsten Grundbegriffe einer rationalen Lehre vom Werden der Welt stecken sichtbar in den mythischen Vorstellungen der Theogonie vom Chaos, dem gähnenden Raum, von der Erde und dem Himmel als der Grundlage und der Decke der Welt, die durch das Chaos geschieden sind, und dem Eros als lebensschaffender kosmischer Urkraft. Erde und Himmel sind für jedes mythische Weltbild gegebene Größen, und das Chaos finden wir auch im nordischen Mythos, es ist also offenbar Urbesitz der indogermanischen Rasse. Doch der Eros des Hesiod ist ein spekulativer Gedanke von originaler Prägung und unermesslicher philosophischer Fruchtbarkeit. In der Titanomachie und in der Lehre von den großen Götterdynastien ist seine theologische Gedankenbildung am Werk, eine sinnvolle Entwicklung der Welt zu konstruieren, in die nun außer den niederen tellurischen und atmosphärischen Kräften der Natur auch die ethischen Mächte sich einordnen. Das Denken der Theogonie begnügt sich also nicht damit, die anerkannten kultisch verehrten Götter zueinander in Beziehung zu setzen, es hält sich nicht an das in der geltenden Religion überlieferungsmäßig Gegebene, sondern es stellt umgekehrt die Gegebenheiten der Religion im weitesten Sinne in Kultus, mythischer Überlieferung und eigenem Innenleben in den Dienst einer systematischen Besinnung der Phantasie und des Verstandes auf die Ursprünge der Welt und des Menschenlebens. Dabei werden alle wirkenden Kräfte als göttliche Mächte vorgestellt, wie es dieser Stufe der geistigen Entwicklung entspricht. Es ist noch durchaus lebendiges mythisches Denken, was uns hier in der Form eines bereits ganz individuellen Dichtertums entgegentritt. Doch wie führend und formgebend das rationale Element in diesem mythischen System ist, beweist das Hinausgehen über den Götterkreis des Homer und des Kultus und der Übergang

von dem bloßen Registrieren und Kombinieren der religiösen Überlieferung zur schöpferischen Deutung und zur freien Erfindung neuer sogenannter Personifikationen, die dem Bedürfnis des neuerwachenden abstrakten Denkens Genüge tun.

Diese wenigen Hinweise müssen ausreichen, um den Hintergrund für die Mythen der Erga zu geben, die Hesiod eingelegt hat, um die Notwendigkeit der Mühe und Arbeit im Menschenleben und die Existenz des Übels in der Welt zu erklären. Hier zeigt sich, wie auch schon in der einleitenden Erzählung von der bösen und der guten Eris, daß Theogonie und Erga trotz der Verschiedenheit ihres Gegenstandes für den Dichter nicht einfach lose nebeneinander stehen, sondern daß das Denken des Theologen Hesiod in das des Ethikers übergreift, wie sich in der Theogonie umgekehrt schon der Ethiker deutlich offenbart. Beide Werke erwachsen aus der inneren Einheit des Weltbilds einer Persönlichkeit. Die 'kausale' Denkform der Theogonie wendet Hesiod in der Prometheusgeschichte der Erga auf das praktische, sittliche und soziale Problem der Arbeit an. Einmal muß Arbeit und Mühsal in die Welt gekommen sein, aber in der vollkommenen göttlichen Ordnung der Dinge kann sie nicht von Anfang an begründet gewesen sein. Die Ursache sieht Hesiod in der unheilvollen Tat des Prometheus, die er ganz in moralischem Lichte betrachtet, in dem Raub des göttlichen Feuers. Als Strafe schuf Zeus das erste Weib, die listenreiche Pandora, die Urmutter des Frauengeschlechts. Aus dem Faß der Pandora entschlüpfen die Dämonen der Krankheit, des Alters und tausend andere Übel, die jetzt Erde und Meer bevölkern.

Der Mythos ist gewaltsam kühn aus der neuen spekulativen Idee des Dichters umgedeutet und an eine so zentrale Stelle gerückt. Seine Verwendung mitten in dem allgemeinen Gedankengang der Erga entspricht dem paradigmatischen Gebrauch des Mythos in den Reden der Personen des homerischen Epos. Diesen Grund für die beiden umfangreichen mythischen 'Einlagen' oder 'Abschweifungen' in dem hesiodischen Gedicht hat man nicht richtig erkannt, er ist gleich wichtig für das Verständnis des Inhalts wie der Form. Die Erga sind eine einzige große Lehr- und Mahnrede, genau so wie etwa eine Elegie des Tyr-

taios oder Solon der Form und der seelischen Haltung nach direkt an die Reden des homerischen Epos anknüpft¹. Da sind die mythischen Exempla sehr am Platz. Der Mythos ist wie ein Organismus, dessen Seele in dauernder Erneuerung und Veränderung begriffen ist. Diese Veränderung vollzieht der Dichter. Aber er gehorcht dabei nicht bloß eigenmächtiger Willkür. Der Dichter ist der Gestalter einer neuen Lebensnorm für seine Zeit, und er deutet den Mythos aus dieser neuen lebendigen inneren Gewißheit. Der Mythos erhält sich am Leben nur durch die unaufhörliche Metamorphose seiner Idee, die neue Idee aber wird getragen von dem sicheren Vehikel des Mythos. Das gilt schon für das Verhältnis des Dichters zur Überlieferung im homerischen Epos. Es wird aber bei Hesiod noch weit deutlicher, denn hier ist uns die dichterische Individualität in ihren originalen Denkmotiven noch klar erkennbar, weil sie sich zum erstenmal bewußt als Individualität gibt und weil sie so sichtlich die mythische Überlieferung zum Werkzeug ihres eigenen geistigen Willens macht.

Diese normative Verwendung des Mythos wird noch verdeutlicht dadurch, daß Hesiod in den Erga unmittelbar neben die Prometheusgeschichte die Erzählung von den fünf Weltaltern stellt mit der kurzen, fast formlosen, aber für den Sinn der Anführung sehr charakteristischen Übergangsformel²: „Doch wenn du willst, so werde ich dir noch eine zweite Geschichte kunstreich bis zum Gipfel vollenden. Du aber nimm sie dir zu Herzen!“ Daß gerade hier beim Übergang vom ersten Mythos zum zweiten Perses angeredet wird war nötig, um dem Hörer den aktuellen lehrhaften Zweck der beiden scheinbar so weit abschweifenden Erzählungen zum Bewußtsein zu bringen. Die Geschichte von dem goldenen Weltalter und den folgenden sich immer mehr verschlimmernden Zeiten soll zeigen, daß die Menschen es wirklich ursprünglich besser hatten als jetzt und

¹ Die Erklärer bemerken nicht, daß der Anfang der Erga nach dem einleitenden Gebet an Zeus, das mit den Worten schließt „ich aber will dem Perses die Wahrheit sagen“, in seiner typischen Form οὐκ ἄρα μούνοῦ ἔην dem Eingang homerischer Reden nachgebildet ist. Davon hängt aber das Verständnis der Form des ganzen Gedichtes ab: es ist eine einzige verselbständigte und zum Epos erweiterte 'Rede' ermahnenden Charakters. Die lange Lehrrede des Phoinix im 9. Buch der Ilias kommt dem schon recht nahe.

² Erga 106

ohne Mühsal und Leiden lebten. Sie dient als Erläuterung des Prometheusmythos. Daß die beiden Mythen, wenn man sie als real nimmt, sich ausschließen, kümmert Hesiod nicht, was für seine völlig ideelle Auffassung des Mythos besonders bezeichnend ist. Als Ursache des zunehmenden Unglücks der Menschen nennt Hesiod wachsende Hybris und Unverstand, Schwinden der Gottesfurcht, Krieg und Gewalttat. Im fünften, dem eisernen Weltalter, in dem der Dichter beklagt selbst leben zu müssen, herrscht nur noch das Faustrecht. Nur der Übeltäter vermag noch sich zu behaupten. Als dritte Geschichte reiht Hesiod die Fabel vom Habicht und der Nachtigall an. Er richtet sie ausdrücklich an die Richter, die mächtigen Herren. Der Habicht raubt die Nachtigall, die 'Sängerin', und auf ihr jämmerliches Klagen antwortet der gefiederte Räuber, während er sie in seinen Krallen in die Lüfte entführt¹: „Unselige, was nützt dein Geschrei? Jetzt hat dich ein Mächtigerer in der Gewalt, und du folgst mir wohin ich will. An mir allein ist es, ob ich dich fresse oder loslasse“. Einen Ainos nennt Hesiod diese Tiergeschichte. Solche Fabeln waren von jeher im Volke beliebt. Sie erfüllten im volkstümlichen Denken eine ähnliche Aufgabe wie das mythische Paradeigma in den Reden des Epos: sie enthalten eine allgemeine Wahrheit. Auch das mythische Beispiel heißt bei Homer und Pindar noch Ainos. Erst später ist der Begriff auf die Tierfabel beschränkt worden. In dem Wort liegt die anerkannte Geltung des erteilten Ratschlages ausgedrückt. Ainos ist also nicht nur die Tierfabel vom Habicht und der Nachtigall. Dies ist nur das Paradeigma, das er speziell den Richtern gibt. Echter Ainos sind auch die Prometheusgeschichte und der Mythos von den Weltaltern.

Dieselbe Anrede nach beiden Seiten, an Perses und an die Richter, wiederholt sich im folgenden Teil des Gedichts, der den Fluch der Ungerechtigkeit und den Segen der Gerechtigkeit durch die packenden religiösen Bilder der gerechten und der ungerechten Stadt veranschaulicht. Dike wird dem Dichter hier eine selbständige Gottheit, die Tochter des Zeus, die bei ihm sitzt und ihm klagt, wenn die Menschen ungerechten Sinn hegen, damit er sie zur Rechenschaft ziehe. Sein Auge sieht

¹ Erga 202

auch auf diese Stadt und auf den Rechtsstreit, der sich in ihr abspielt. Er wird nicht zulassen, daß die ungerechte Sache triumphiert. Und wieder wendet sich der Dichter an Perses¹: „Beherzige dies alles und höre auf das Recht, vergiß alle Gewalt. Denn das ist der Brauch, den Zeus den Menschen verordnet hat: die Fische und wilden Tiere und die geflügelten Vögel sollen einander fressen, da es unter ihnen kein Recht gibt. Aber den Menschen verlieh er das Recht, das höchste der Güter“. Deutlich knüpft diese Unterscheidung des Menschen vom Tiere an das Gleichnis vom Habicht und der Nachtigall an. Unter Menschen sollte nach Hesiods Überzeugung niemals an das Recht des Stärkeren appelliert werden, wie es der Habicht gegenüber der Nachtigall tut.

In dem ganzen ersten Teil des Gedichts spricht ein Gottesglaube, der die Rechtsidee in den Mittelpunkt des Lebens stellt. Dieses ideenhafte Element ist natürlich kein originales Gewächs des einfachen altertümlichen Bauernlebens. Es ist in der Gestalt, wie wir es bei Hesiod finden, wohl überhaupt nicht im griechischen Mutterlande zu Hause, sondern setzt ebenso wie der rationale Zug, der in dem Systemtrieb der Theogonie sich geltend macht, die städtischen Verhältnisse und die fortgeschrittene Geistesentwicklung Ioniens voraus. Die älteste Quelle dieser Gedanken ist für uns Homer. Er enthält die ersten Lobpreisungen des Rechts. In der Ilias tritt die Rechtsidee jedoch noch weniger in den Vordergrund als in der Odyssee, der Hesiod zeitlich näher steht. Hier finden wir schon die Vorstellung, daß die Götter die Garanten des Rechtes sind, daß ihre Weltregierung nicht wahrhaft göttlich wäre, wenn sie dem Recht nicht schließlich zum Siege verhülfe. Dieses Postulat beherrscht die ganze Handlung der Odyssee. Auch in der Ilias gibt sich in einem berühmten Gleichnis der Patroklie schon der Glaube zu erkennen, daß Zeus schreckliches Unwetter vom Himmel sendet, wenn die Menschen auf Erden das Recht beugen². Doch

¹ Erga 274. Nomos bedeutet an dieser Stelle noch nicht 'Gesetz'.

² Π 384—393. Es verdient Beachtung, daß die ethisch-rechtliche Zeus-Idee sich hier gerade in einem Gleichnisse so ausgeprägt findet wie sonst in der ganzen Ilias kaum. Es ist längst beobachtet, daß in den Gleichnissen das reale Leben, wie der Dichter es aus der Erfahrung kennt, oft durch die streng heroische Stilisierung der epischen Erzählung durchblickt.

solche Einzelbekenntnisse einer ethischen Gottesvorstellung und selbst die durchgeführte Anschauung der Odyssee sind noch weit entfernt von der religiösen Leidenschaft des Rechtspropheten Hesiodos, der in seinem unbeugsamen Glauben an den Schutz des Rechtes durch Zeus als einfacher Mann des Volkes den Kampf mit seiner Umwelt aufnimmt und uns mit seinem unwiderstehlichen Pathos noch nach Jahrtausenden fortreißt. Den Inhalt seiner Rechtsidee, selbst einzelne charakteristische sprachliche Wendungen übernimmt er von Homer, aber die reformatorische Kraft, mit der er diese Idee in der Wirklichkeit erlebt, ihre absolute Vorherrschaft in seiner Anschauung vom göttlichen Walten und vom Sinne der Welt kündigt eine neue Zeit an: für sie wird der Gedanke des Rechts die Wurzel, aus der eine neue bessere menschliche Gesellschaft erwachsen soll. Die Gleichsetzung des göttlichen Willens des Zeus mit der Idee des Rechts und die Schöpfung der neuen Göttergestalt der Dike, die in so enge Verbindung mit Zeus, dem höchsten Gott, gesetzt wird, sind die unmittelbaren Wirkungen der religiösen Kraft und des sittlichen Ernstes, mit dem die aufsteigenden Stände des Bauern und des städtischen Bürgers die von ihnen vertretene Forderung des Rechtsschutzes empfinden.

Es ist unmöglich anzunehmen, daß Hesiod in seinem hinter der überseeischen geistigen Entwicklung sicherlich zurückgebliebenen böotischen Hinterlande als erster diese Forderung erhoben und ihr soziales Pathos ganz aus sich selbst geschöpft hätte. Er hat sie nur im Kampf mit dieser Umwelt besonders heftig erlebt und wurde darum zu ihrem Verkünder. Hesiod erzählt selbst in den Erga ¹, wie sein Vater aus dem äolischen Kyme in Kleinasien gänzlich verarmt in Böotien eingewandert war, und man darf vermuten, daß das Gefühl der Freudlosigkeit dieser neuen Heimat, das noch der Sohn so bitter äußert, sich vom Vater auf ihn übertragen hat. Die Familie hat sich in dem elenden Dorf Askra niemals ganz zu Hause gefühlt. Hesiod nennt es „im Winter abscheulich, im Sommer unleidlich und nimmer erfreulich“, und was liegt näher als daß er auch die sozialen Verhältnisse Böotiens in seinem Elternhaus von Jugend

¹ Erga 633 ff.

an mit bewußt kritischem Auge sehen gelernt hat. Den Gedanken der Dike hat er in seine Umgebung hineingetragen. Schon in der Theogonie meldet er sich vernehmlich an¹. Offenbar hat die ethische Götterdreiheit der Horen, Dike Eunomia und Eirene, dort ihre Stellung neben den drei Moiren und den drei Chariten der persönlichen Vorliebe des Dichters zu verdanken. Ebenso wie er bei der Genealogie der Winde, Notos Boreas und Zephyros, sich ausführlich in der Schilderung des Schadens ergeht, den sie dem Schiffer und Landmann bringen², werden die Göttinnen des Rechts, der guten Ordnung und des Friedens als Förderer der „Werke der Menschen“ gepriesen. In den Erga durchdringt Hesiod mit seinem Rechtsgedanken den ganzen Lebensinhalt und das Denken des Bauerntums. Durch die Verbindung der Rechtsidee mit dem Gedanken der Arbeit ist es ihm gelungen, in den Erga das Werk zu schaffen, das die geistige Form und den realen Inhalt des Bauernlebens aus einem beherrschenden Gesichtspunkte entfaltet und erzieherisch mobilisiert. Das wird jetzt noch in kurzen Zügen an dem weiteren Aufbau der Erga zu zeigen sein.

Unmittelbar an die Mahnung, in die der erste Teil ausklingt, dem Recht zu folgen und von aller Ungerechtigkeit ein für allemal zu lassen, knüpft Hesiod eine neue Anrede des Bruders, jene berühmten Verse, die seit Jahrtausenden losgelöst aus ihrem Zusammenhang von Mund zu Mund gehen³. Durch sie allein schon ist Hesiod unsterblich. „Laß mich dir raten, Perses, du großes Kind, aus richtiger Erkenntnis“. Und nun nimmt das Wort des Dichters einen väterlich überlegenen, aber warmen und gewinnenden Ton an. „Zum Elend kann man leicht in Scharen hingelangen, glatt ist der Weg, es wohnt nicht weit. Doch vor den Erfolg haben die unsterblichen Götter den Schweiß gesetzt. Lang und steil ist der Pfad dort hinauf und rauh zuerst. Doch wenn du zur Höhe gelangt bist, leicht fällt er dann trotz der Beschwer“. Mit „Elend“ und „Erfolg“ sind die griechischen Worte κακότης und ἀρετή nicht voll wiederzugeben, aber es ist darin wenigstens ausgedrückt, daß es sich nicht um Schlechtigkeit und Tugend im moralischen Sinne handelt,

¹ Theog. 901

² Theog. 869

³ Erga 286 ff.

wie man im späteren Altertum verstand¹. Der Abschnitt knüpft wieder an die Eingangsworte des ersten Teils von der guten und bösen Eris an. Nachdem der Unsegen des Streitens dem Hörer im ersten Teil deutlich vor Augen gestellt worden ist, soll jetzt der Wert der Arbeit gezeigt werden. Sie wird als der beschwerliche aber einzige Weg zur „Arete“ gepriesen. Der Begriff umfaßt sowohl die persönliche Tüchtigkeit wie das was sie hervorbringt, Wohlstand Erfolg Ansehen. Es ist nicht die alte adlige kriegerische Arete, auch nicht die des grundbesitzenden Standes, die den Reichtum zur Voraussetzung hat, sondern die des schaffenden Mannes, die ihren Ausdruck in einem mäßigen Besitz findet. Damit ist das Stichwort für den zweiten Teil, die eigentlichen Erga, gefallen. Das Ziel ist die Arete, wie der Mann aus dem Volke sie versteht. Er will es zu etwas bringen. Anstelle des ehrgeizigen Wettstreits der ritterlichen Mannestugend, wie die Adelsethik sie fordert, tritt der stille zähe Wetteifer der Arbeit. Im Schweiße seines Angesichts soll der Mensch sein Brot essen, aber das ist kein Fluch für ihn, sondern ein Segen. Nur um diesen Preis ist die Arete feil. Hier ist vollends klar, daß Hesiod sich bewußt vorsetzt, der adligen Zucht, wie das homerische Epos sie spiegelt, eine volkstümliche Erziehung, eine Lehre von der Arete des einfachen Mannes an die Seite zu stellen. Gerechtigkeit und Arbeit sind die Pfeiler, auf denen sie ruht.

Aber kann man Arete denn lehren? Diese Grundfrage steht am Anfang jeder Ethik und Erziehung. Kaum ist das Wort Arete ausgesprochen, so wirft Hesiod sie auf. „Gewiß, der allerbeste ist der Mann, der selber alles überlegt und einsieht, was künftig und am Ende das Richtige ist. Doch wacker ist auch, wer einem andern, der ihn richtig belehrt, zu folgen weiß. Nur wer weder selbst erkennt noch sich die Lehren eines andern zu Herzen nimmt, ist ein unbrauchbarer Mensch.“ Diese Worte stehen nicht ohne Grund zwischen der Nennung des Ziels, der Arete, und dem Anfang der Einzelsprüche, die sich unmittelbar an sie anschließen. Perses und wer immer sonst die Lehre des Dichters hören mag, soll sich willig von ihr führen lassen,

¹ Vgl. Wilamowitz, Sappho und Simonides (Berlin 1913) 169

wenn er nicht selbst im eigenen Innern zu erkennen vermag, was ihm frommt und schadet. Damit ist das Recht und der Sinn des ganzen Lehrvortrags festgelegt. In der späteren philosophischen Ethik haben diese Verse als die erste Grundlegung einer ethischen Lehre und Erziehung gegolten. Aristoteles führt sie in vollem Umfang in der Nikomachischen Ethik an, wo er einleitend über den richtigen Ausgangspunkt (ἀρχή) der ethischen Belehrung handelt¹. Das ist ein wichtiger Fingerzeig für das Verständnis ihrer Aufgabe im Zusammenhang der Erga. Auch dort spielt die Frage des Erkennens eine große Rolle. Perses hat selbst nicht die richtige Einsicht, aber der Dichter muß seine Belehrbarkeit voraussetzen, wenn er überhaupt den Versuch macht, seine eigene Überzeugung ihm mitzuteilen und auf ihn einzuwirken. Der erste Teil lockert den Boden für die Saat der Lehre des zweiten Teils. Er rodet Vorurteile und Irrtümer des Denkens aus, die der Erkenntnis der Wahrheit im Wege stehen. Durch Gewalt, Streit und Unrecht kommt der Mensch nicht zum Ziel. Er muß sich mit seinem Streben in die herrschende göttliche Weltordnung einfügen, um zu wahren Gedeihen zu gelangen. Ist das einmal innerlich zur Einsicht des Menschen gekommen, dann kann ein anderer durch Belehrung ihm helfen den Weg dahin zu finden.

Und nun folgen nach dem allgemeinen Teil, der sie in die bestimmte Situation der Gegenwart hincinstellt, die einzelnen praktischen Lehren des Hesiodos², anhebend mit einer Reihe von Sprüchen, die den hohen Wert der Arbeit preisen. „Darum sei eingedenk meiner Ermahnung und arbeite, Perses, göttlicher Sproß, auf daß der Hunger dich hasse und dich liebe die schönbekränzte züchtige Demeter und deine Scheuer mit Vorrat fülle. Wer untätig lebt, dem zürnen Götter und Menschen. Er gleicht in seinem Sinn den Drohnen, die untätig die mühselige Arbeit der Bienen verzehren. Mögest du rechte Lust haben, geordnete Arbeit in rechtem Maß zu verrichten, damit die Scheunen dir voll sind von dem was jede Jahreszeit an Vorrat dir beut.“ „Arbeit ist keine Schande, Untätigkeit ist Schande.

¹ Arist. Eth. Nic. A 2, 1095 b 10

² Die schlagendste Parallele zu diesem Aufbauprinzip der Erga bietet die Spruchsammlung des Theognis (vgl. S. 263).

Wenn du arbeitest, wird dich bald der Untätige beneiden, sobald du Gewinn hast. Dem Gewinne folgt Achtung und Ansehen. In deiner Lage ist Arbeiten das einzig Richtige, wenn du nur deinen begehrliehen Sinn vom fremden Gut zur eigenen Arbeit hinwendest und für deinen Unterhalt sorgst, wie ich es dir rate.“ Hesiod spricht dann von der schädlichen Scham des Armen, vom ungerecht errafften und von Gott geschenkten Besitz und geht über zu Einzelvorschriften über Verehrung der Götter, Frömmigkeit und Besitz. Er spricht über das Verhältnis zu Freund und Feind, besonders zu den lieben Nachbarn, über Geben und Nehmen und Sparen, über Vertrauen und Mißtrauen, besonders gegenüber den Frauen, über Erbfolge und Kinderzahl. Dann folgen als ein in sich geschlossener Komplex die Werke des Bauern und nach ihnen die des Schiffers, an die wieder abschließend eine Sammlung von Einzelsprüchen sich anfügt. Den Schluß bilden die ‘Tage’. Wir brauchen diese Teile inhaltlich nicht zu analysieren. Besonders die Lehre von der Berufsarbeit des Bauern und Schiffers — für Böötien lag beides nicht so fern voneinander wie für unser Gefühl — geht so tief in die realen Einzelheiten, daß wir sie trotz des großen Reizes, den der Einblick in das alltägliche Arbeitsleben jener frühen Zeit hat, hier nicht verfolgen können. Die wunderbare Ordnung, die dieses ganze Leben beherrscht und ihm seinen Rhythmus und seine eigene Schönheit gibt, entspringt aus seiner engen Verbindung mit der Natur und ihrem unveränderlichen, immer wiederkehrenden Lauf. Wie das soziale Gebot der Gerechtigkeit und Redlichkeit und die Lehre von der Unzutraglichkeit des Unrechts im ersten Teile in die sittliche Weltordnung eingebettet ist, so wächst die Arbeits- und Berufsethik des zweiten Teils der Erga aus der natürlichen Daseinsordnung hervor und empfängt ihr Gesetz aus ihr. Hesiods Denken scheidet beides noch nicht, sittliche und natürliche Ordnung stammen für ihn gleichermaßen von der Gottheit. Des Menschen ganzes Tun und Lassen in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen und zu den Göttern wie in seiner Arbeit ist eine sinnvolle Einheit.

Wie bereits bemerkt, schöpft Hesiod den reichen Schatz menschlicher Arbeits- und Lebenserfahrung, den er in diesem

Teil der Erga vor dem Hörer ausbreitet, aus der tief gewurzelt, Jahrhunderte alten Überlieferung des Volkes. Dieses Heraufsteigen des Unvordenklichen, erdhaft Gewachsenen, seiner selbst noch Unbewußten ist das eigentlich Ergreifende an dem Gedicht Hesiods und eine Hauptquelle seiner Wirkung. Seine Realitätsfülle in ihrer gedrungenen Kraft stellt das konventionelle Rhapsodentum mancher homerischer Gesänge in den Schatten. Eine neue Welt, deren Reichtum an urwüchsiger menschlicher Schönheit das heroische Epos nur in einigen Gleichnissen und in einzelnen betrachtenden Partien wie der Beschreibung des Achilleusschildes zu ahnen schien, bietet dem Auge ihr frisches Grün dar, der kräftige Geruch der vom Pflug gelockerten Erde umfängt uns und aus den Büschen tönt der Kuckucksruf, der die ländlichen Arbeiter zum Werke antreibt. Wie weit ist das entfernt von der Romantik hellenistischer Großstadt- und Gelehrtenpoesie, die das Idyllische wiederentdeckt. Hesiods Gedicht gibt wirklich das Lebensganze des ländlichen Menschen. Indem er den Gedanken des Rechts als der Grundlage alles sozialen Lebens in diese alte, naturgeborene Berufs- und Arbeitswelt hineinbaut, wird er zum Bewahrer und Neuschöpfer ihres inneren Gefüges. Er zeigt dem arbeitenden Manne sein mühsames gleichförmiges Leben im Spiegel eines ermutigenden höheren Ideals. Er braucht nicht mit Neid auf die bevorrechtete Gesellschaftsschicht zu blicken, aus der bis dahin auch dem Volke alle seine geistige Nahrung gekommen war, sondern findet in seinem eigenen Lebenskreise und in seiner gewohnten Tätigkeit, selbst in ihren Härten einen höheren Sinn und Zweck.

In Hesiods Dichtung vollzieht sich vor unseren Augen die geistige Selbstgestaltung einer bis dahin von bewußter Bildung ausgeschlossenen Volksschicht. Sie bedient sich dabei der Vorteile, die die Kultur des höheren Standes ihr bietet, und der geistigen Formkräfte der höfischen Poesie, aber sie schöpft ihren eigentlichen Gehalt und ihr Ethos doch ganz aus dem Urgrund ihres eigenen Lebens. Weil Homer nicht nur Standesdichtung ist, sondern überall aus der Wurzel eines adligen Ideals zu allgemein menschlicher Höhe und Weite des Geistes emporschwächst, hat er die Kraft, einen unter ganz anderen Existenzbedingungen lebenden Volksteil zu eigener Kultur zu führen,

ihn seinen eigenen menschlichen Lebenssinn finden und nach innerem Gesetz gestalten zu lehren. Das ist wahrlich etwas Großes, aber noch größer ist es, daß durch diesen Akt geistiger Selbstformung das Bauerntum aus seiner Isolierung heraustritt und seine Stimme sich auf der Agora der griechischen Nation Gehör verschafft. Wie im Homer die Adelskultur zur höchsten menschlichen Allgemeinwirkung sich vergeistigt, so greift auch die bäuerliche Gesittung im Hesiod schon über die engen Schranken ihrer sozialen Sphäre hinaus. Mag auch noch so viel in seinem Gedichte nur für den Bauer und Landarbeiter anwendbar und verständlich sein, der für die Gesamtheit fruchtbare sittliche Wert dieser Lebensanschauung ist durch das Werk des Dichters ein für allemal gehoben und aller Welt zugänglich gemacht. Die agrarische Gesellschaftsverfassung war freilich nicht berufen, dem Leben des griechischen Volkes sein endgültiges Gepräge zu geben. Ihre eigentümlichste und abschließende Form fand die griechische Bildung erst in der Polis. Was sich von ländlicher bodenständiger Kultur daneben erhielt, trat doch geistig völlig in den Hintergrund. Um so wichtiger war es, daß in Hesiod das griechische Volk zu allen Zeiten einen Erzieher zu dem Ideal der Arbeit und der strengen Rechtlichkeit besaß, das auf diesem ländlichen Boden gewachsen war und das seine Geltung auch unter ganz andersartigen sozialen Verhältnissen behielt.

In dem Erziehertum Hesiods liegt die eigentliche Wurzel seines Dichtertums. Es beruht weder auf der Beherrschung der epischen Form noch haftet es an dem Stoff als solchem. Betrachtet man das hesiodische Lehrgedicht nur als die Anwendung der mehr oder weniger originell gehandhabten Sprache und Versform des Rhapsoden auf einen für das Gefühl späterer Geschlechter 'prosaischen' Inhalt, so kommt man zu Zweifeln an dem dichterischen Charakter dieser Werke überhaupt, wie sie ähnlich schon die antike Philologie gegenüber dem späteren Lehrgedicht ausspricht¹. Hesiod selbst hat den Rechtsgrund seiner dichterischen Sendung fraglos in seinem prophetischen Willen gefunden, der Lehrer seines Volkes zu werden. Mit

¹ Anecdota Bekkeri 733, 13

diesen Augen schauten seine Zeitgenossen den Homer an, eine andere Form höherer geistiger Wirksamkeit war für sie nicht vorstellbar außer der des Dichters und Homerikers. Schon an der idealen Form der epischen Sprache haftete untrennbar die Erziehergesinnung des Dichters, wie man sie in der Wirkung Homers an sich selbst verspürte. Indem Hesiod die Nachfolge Homers auf diese Weise antrat, wurde für alle Folgezeit bestimmend, weit über die Grenzen der bloß lehrhaften Poesie hinaus, das Wesen dichterischer Schöpfertätigkeit in ihren bildnerischen, Gemeinschaft aufbauenden Sinn verlegt. Diese aufbauende Kraft erwächst ihr immer nur jenseits alles bloßen moralischen oder sachlichen Belchrungsseifers aus einem alles neubelebenden Willen zum Wesen der Dinge, der aus tiefster Erkenntnis geboren ist. Die unmittelbare Bedrohung des Bestandes der altehrwürdigen Ständegemeinschaft durch Hader und Ungerechtigkeit, wie Hesiod sie vor sich sieht, hat ihm den Blick aufgeschlossen für die unantastbaren Grundfesten, auf denen das Ganze des sozialen Lebens ruht und die auch den Einzelnen tragen. Dieser Wesensblick, der überall zu dem ursprünglichen und einfachen Lebenssinn hindurchdringt, ist das was den wahren Dichter ausmacht. Vor ihm gibt es keine an sich prosaischen oder poetischen Stoffe.

Wenn Hesiod als erster griechischer Dichter im eigenen Namen zu seiner Umgebung spricht, so steigt er damit aus der Sphäre epischer Ruhmverkündung und Sagendeutung in die Wirklichkeit und den Kampf der Gegenwart hinab. Daß er die Heroenwelt des Epos als eine idealische Vergangenheit empfindet, spricht sich deutlich in dem Mythos von den fünf Weltaltern aus, wo er sie zur eisernen Gegenwart in Gegensatz stellt. In der Zeit Hesiods begehrt der Dichter unmittelbarer auf das Leben zu wirken. Hier ist zum erstenmal ein Führeranspruch erhoben, der sich weder auf adlige Abkunft stützt noch auf staatlich anerkannte Stellung. Der Vergleich mit den Propheten Israels liegt nahe, und er ist längst gezogen worden. Aber schon bei dem ersten griechischen Dichter, der mit der Forderung auftritt, aus seiner überlegenen Einsicht zu der Gemeinsamkeit öffentlich zu reden, ist der Unterschied deutlich, der das Griechentum als eine neue Epoche der Sozial-

geschichte ankündigt. Mit Hesiod beginnt das Führertum des Geistes, das der griechischen Welt ihr Gepräge gibt. Es ist noch der 'Geist' in seinem ursprünglichen Sinne, als der echte *spiritus*, der göttliche Hauch, den der Dichter, wie er selbst es als reales religiöses Erlebnis schildert, durch die persönliche Inspiration der Musen am Fuße des Helikon empfangen hat. Die Musen selbst sagen von ihrer Eingebung, als sie Hesiod zum Dichter berufen: „Zwar wir wissen viel Lüge zu melden dem Wirklichen ähnlich, Aber wir wissen auch, wenn wir es wollen, die Wahrheit zu künden“¹. So steht es im Proömium der Theogonie. Die Wahrheit will Hesiod auch nach dem Proömium der Erga in diesem Mahngedicht seinem Bruder verkündigen². Auch dieses Bewußtsein, eine Wahrheit zu lehren, ist gegenüber Homer etwas Neues, und der Mut zur Ichform der Rede muß damit irgendwie zusammenhängen. Es ist die wahre Selbstcharakteristik des griechischen Dichterpropheten, der die irrewandelnden Menschen durch die tiefere Erkenntnis des Zusammenhangs der Welt und des Lebens auf den richtigen Weg führen will.

¹ Theog. 27

² Erga 10

SPARTANISCHE STAATSERZIEHUNG

Die Polis als Bildungsform und ihre Typen

Erst in der sozialen Lebensgestaltung der Polis hat die griechische Bildung ihre klassische Form erreicht. Adelsgesellschaft und Bauerntum werden zwar durch die Polis keineswegs einfach abgelöst, die feudale und bäuerliche Lebensform ragt zumal in die ältere Geschichte der Polis überall hinein und besteht neben ihr auch später fort. Aber die geistige Führung geht auf die städtische Kultur über. Auch wo sie sich ganz oder teilweise auf aristokratischer und agrarischer Grundlage aufbaut, bedeutet sie ein neues Prinzip, eine festere und geschlossener Form des menschlichen Gemeinschaftslebens, die für die Griechen in höherem Maße als irgend eine andere bezeichnend ist. Noch für unsere Sprache sind die von der Polis abgeleiteten Worte 'Politik' und 'politisch' lebendiger Kulturbesitz, sie erinnern daran, daß erst mit der griechischen Polis das erwächst, was wir den Staat nennen, so daß wir das griechische Wort je nach dem Zusammenhang mit Staat oder Stadt übersetzen müssen. Der Staat ist für die Jahrhunderte vom Ende des patriarchalischen Zeitalters bis zur Gründung des makedonischen Weltreiches durch Alexander fast gleichbedeutend mit der Polis. Obgleich schon die klassische Zeit räumlich ausgedehntere Staatsbildungen hervorgebracht hat, kennt sie solche doch nur als Zusammenfassung einer größeren Anzahl von Stadtstaaten mit größerer oder geringerer Selbständigkeit. Die Polis ist das allbeherrschende Zentrum, von wo aus die Geschichte dieser wichtigsten Periode der griechischen Entwicklung sich organisiert, sie steht daher im Vordergrund der historischen Betrachtung.

Man würde sich jedoch den Weg zum Verständnis der griechischen Geschichte von vornherein abschneiden, wenn man nach hergebrachter Teilung des Stoffs den Staat dem 'politischen' Historiker und dem Erforscher des Staatsrechts überließe und den Inhalt des geistigen Lebens von ihm trennte. Es ließe sich wohl eine deutsche Bildungsgeschichte für große Zeiträume fast ganz ohne das Politische schreiben, und zentral ist es für sie erst in neuester Zeit geworden. Eben deshalb hat man bei uns lange Zeit auch die Griechen und ihre Kultur vorwiegend vom ästhetischen Gesichtspunkt betrachtet. Aber damit ist der Schwerpunkt gewaltsam verschoben. Er kann nur in der Polis liegen, da sie in sich alle Sphären des geistigen und menschlichen Lebens umfaßt und die Form seines Aufbaus entscheidend bestimmt. Alle Zweige geistiger Tätigkeit wachsen in der frühen Periode des Griechentums unmittelbar aus der einheitlichen Wurzel des Lebens der Gemeinschaft hervor. Man mag es auch vergleichen mit einer Menge von Bächen und Flüssen, die in ein einziges Meer münden: in das Gesamtleben der Bürgerschaft, von dem sie Richtung und Ziel empfangen und das durch unsichtbare unterirdische Adern wieder ihre Quellen speist. Die griechische Polis schildern heißt also das Leben der Griechen in seiner Totalität darstellen. Wenn das auch eine praktisch kaum ausführbare ideale Aufgabe bleibt, wenigstens in der üblichen Art der aufs einzelne gerichteten, zeitlich-linear fortschreitenden Erzählung der geschichtlichen Tatsachen, so muß die Erkenntnis dieser Einheit doch auf jedem Gebiet fruchtbar werden. Die Polis ist der soziale Rahmen für die Geschichte der griechischen Bildung, in den wir die Werke der 'Literatur' bis zum Ausgang der attischen Zeit stellen müssen.

Es kann naturgemäß nicht unsere Aufgabe sein, auf die unabsehbare Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des Polislebens und der politischen Verfassungen einzugehen, die die Disziplin der 'Staatsaltertümer' im Laufe des letzten Jahrhunderts zusammengetragen hat. Zur Konzentration des weitschichtigen Stoffs nötigt schon die Beschaffenheit unserer Quellen, die zwar allerlei wichtige Einzelheiten für die verschiedenen Städte liefern, aber meist nicht gestatten sich von ihrem wirklichen sozialen Dasein eine anschauliche Vorstellung zu bilden. Entscheidend

ist auch hier für unsere Betrachtung, wie der Geist der griechischen Polis in der Poesie und der ihr nachfolgenden Prosa seinen idealen, den geistigen Charakter der Nation dauernd bestimmenden Ausdruck gefunden hat. Dadurch werden wir von vornherein auf wenige Haupttypen des griechischen Staates verwiesen, die für ihn stellvertretende Bedeutung haben. Schon Plato ist bei dem Versuch, in den 'Gesetzen' die Summe des staaterzieherischen Denkens der hellenischen Vorzeit zu ziehen, in derselben Weise von den Dichtern ausgegangen und ist dabei auf zwei Grundformen gestoßen, die ihm in ihrer Vereinigung das Ganze der politischen Bildung seines Volkes zu repräsentieren schienen: auf den spartanischen Kriegerstaat und den seiner Herkunft nach ionischen Rechtsstaat. Auf sie soll daher besonders eingegangen werden.

Wir finden hier die diametrale Verschiedenheit des geistigen Wesens der griechischen Stämme vor als eine Urthatfache des geschichtlichen Lebens der griechischen Nation. Sie ist, in einem noch viel weitergehenden Sinne als für den griechischen Staat, für die Struktur des griechischen Geisteslebens von grundlegender Wichtigkeit, ja das eigentümliche Wesen der griechischen Kultur läßt sich nur aus dieser völkischen Vielgestaltigkeit ganz begreifen, sowohl in der Schärfe der in ihr sich entfaltenden Gegensätze wie in der sie schließlich ideell überwindenden und versöhnenden Harmonie. Bei der ionischen Adelskultur und bei den Verhältnissen des böotischen Bauerntums, die Homer und Hesiod schildern, fiel der Stammescharakter für uns noch kaum ins Gewicht, da uns kein Vergleich mit anderen Stämmen aus derselben Zeit möglich ist. Die aus der Mischung mehrerer Dialekte entstandene Sprache des Epos beweist zwar, daß das kunstvolle Gebilde der homerischen Poesie bereits auf der Zusammenarbeit verschiedener Volksstämme an Sage, Vers und Sprachstil beruht. Aber Verschiedenheiten ihres geistigen Naturells aus diesen Spuren zu erschließen wäre ebenso ein hoffnungsloses Wagnis, wie es der Forschung niemals gelingen konnte, ganze Lieder von einheitlich äolischer Dialektfärbung aus unserem Homer herauszuschälen. Um so schärfer scheidet sich die dorische und ionische Eigenart in der Form des staatlichen Lebens und

in der geistigen Physiognomie der Polis. Beide treffen zusammen in dem Athen des 5. und 4. Jahrhunderts. Während das reale Staatsleben Athens die entscheidenden Einwirkungen von dem ionischen Vorbild empfängt, erlebt in der geistigen Sphäre durch den aristokratischen Einfluß der attischen Philosophie die spartanische Idee eine Wiedergeburt und wird in Platos Bildungsideal mit dem Grundgedanken des ionisch-attischen Rechtsstaats nach Abstreifung seiner demokratischen Form zu einer höheren Einheit verschmolzen.

Das Spartaideal des 4. Jhrh. und die Überlieferung

Sparta nimmt weder in der Geschichte der Philosophie noch in der der Kunst eine selbständige Stellung ein. Während der ionische Stamm z. B. in der Entwicklung des philosophischen und ethischen Bewußtseins eine führende Rolle spielt, sucht man in den Darstellungen der griechischen Ethik und Philosophie nach dem Namen Spartas vergebens. In der Geschichte der Erziehung findet er seinen Platz mit um so größerem Recht. Das Eigentümlichste, das Sparta hervorgebracht hat, ist sein Staat, und der Staat zeigt sich hier zum erstenmal als erzieherische Macht im größten Sinne.

Die Quellen unserer Kenntnis dieses merkwürdigen Organismus sind leider z. T. ziemlich trübe. Ein Glück ist es bei alledem, daß die zentrale Idee, die die spartanische Erziehung bis in alle Einzelheiten durchdringt, in den unter dem Namen des Tyrtaios überlieferten Gedichten eine so reine und untrügliche Offenbarung findet. Nur dieser machtvollen Kundgebung verdankt sie es, daß sie sich von ihrem historischen Ursprung loslösen und auf die Nachwelt eine bleibende Wirkung ausüben konnte. Aber im Unterschied zu Homer und Hesiod erfahren wir aus der tyrtäischen Elegie, wie es im Wesen dieser reinen Gedankenpoesie liegt, nichts als das bloße Ideal. Wir sind nicht in der Lage, aus ihr den geschichtlichen Untergrund wiederherzustellen, auf dem das Ideal erwachsen ist. Wir müssen dafür auf spätere Quellen zurückgreifen.

Unser Hauptzeug, Xenophons 'Staat der Lakedämonier', ist ein Produkt der teils philosophischen teils politischen Ro-

mantik des 4. Jhrh. v. Chr., die in dem spartanischen Staat eine Art politischer Uroffenbarung erblickte. Aristoteles' verlorene 'Verfassung der Lakedämonier' können wir nur noch für Einzelheiten aus den Artikeln spätantiker Lexika rekonstruieren, die ihr reiches Material benutzt haben. Ihre Tendenz war zweifellos, ähnlich wie in der Würdigung des spartanischen Staates im zweiten Buche der aristotelischen 'Politik', die kritische Ernüchterung des Urteils im Gegensatz zu der üblichen Apotheose Spartas durch die Philosophen. Der Philolakone Xenophon kennt Sparta immerhin aus intimer persönlicher Erfahrung, während der von dem gleichen romantischen Zauber erfüllte Plutarch in seiner Biographie des Lykurg nur noch am Schreibisch ältere literarische Quellen von sehr verschiedenem Werte mischt. Bei der Verwertung dieser Zeugen müssen wir uns immer gegenwärtig halten, daß sie durchweg schon der bewußten oder unbewußten Reaktion gegen die moderne Bildung des 4. Jhrh. entsprungen sind. Sie sehen in den glücklich primitiven, altertümlichen Verhältnissen Spartas oft anachronistisch die Überwindung von Mängeln ihrer eigenen Zeit und die Lösung von Problemen, die in Wahrheit für den 'weisen Lykurgos' noch gar nicht existiert hatten. Es ist vor allem unmöglich, das Alter der Einrichtungen Spartas zur Zeit des Xenophon und Agesilaos noch genau zu bestimmen. Die einzige Gewähr für ihren älteren Ursprung liegt in dem vielberufenen zähen Konservatismus, der die Lakonen zum Ideal aller Aristokraten machte und ihnen den Abscheu der Demokraten der ganzen Welt zuzog. Aber auch Sparta hat sich entwickelt, und Neuerungen in der Erziehung sind noch in später Zeit nachweisbar.

Aus der 'Politik' des Aristoteles stammt das Urteil, daß die spartanische Erziehung eine einseitige Kriegsdressur sei. Der Vorwurf ist schon dem Plato bekannt, mit Rücksicht auf ihn entwirft er in den 'Gesetzen' sein Bild des lykurgischen Staatsgeistes. Wir müssen die Kritik aus der Zeit verstehen, in der sie geschrieben ist. Spartas seit dem siegreichen Ausgang des peloponnesischen Krieges unbestrittene Hegemonie in Griechenland war nach nicht ganz dreieinhalb Jahrzehnten durch die Katastrophe von Leuktra vernichtet. Die Bewunderung seiner Eunomie, seit Jahrhunderten feststehend, hatte einen schweren

Stoß erhalten. Die Abneigung der Griechen gegen die Unterdrücker war allgemein geworden, seitdem ein unersättliches Machtgelüst von Sparta Besitz ergriffen und seine altherwürdige Zucht entseelt hatte. Das Geld, einst in Sparta fast unbekannt, war in Strömen in das Land geflossen, und ernste Warner hatten einen alten Orakelspruch 'entdeckt', daß die Geldgier, sonst nichts, Sparta vernichten werde. In dieser Zeit kalt berechnender Expansionspolitik im Stile des Lysander, wo lakonische Harmosten auf den Akropolen fast aller griechischen Städte despotisch geboten und alle politische Freiheit der dem Namen nach autonomen Städte unterdrückt war, erschien auch die altspartanische Zucht unwillkürlich in dem Lichte des machiavellistischen Gebrauchs, den das Sparta der Gegenwart von ihr machte.

Wir kennen das ältere Sparta zu wenig, um seinen Geist mit Sicherheit zu erfassen. Die neueren Versuche zumal, die klassische Form des spartanischen Staates, den 'lykurgischen' Kosmos, als die Schöpfung einer relativ späten Zeit zu erweisen, sind Hypothesen geblieben. Karl Otfried Müller, der geniale Begründer der Geschichte der griechischen Stämme und Städte, selbst ganz erfüllt von der ethischen Größe des Dorertums, die er gegen den traditionellen Kultus Athens in das hellste Licht zu rücken suchte, hat das altspartanische Kriegerertum ganz anders und wahrscheinlich richtig verstanden als die Fortdauer eines hochaltertümlichen Zustandes des dorischen Stammes, der sich in Lakonien durch die besonderen Verhältnisse von den Tagen der Völkerwanderung und ersten Landnahme bis in späte Zeit konserviert habe. Die dorische Wanderung, von der sich eine bestimmte Erinnerung bei den Griechen stets erhalten hatte, war der letzte der aus dem Norden der Balkanhalbinsel in Griechenland eingedrungenen Völkerschübe wahrscheinlich mitteleuropäischer Herkunft, durch deren Vermischung mit der alteingesessenen und fremdrassigen mediterranen Bevölkerung die historischen Griechen entstanden sind. In Sparta hat sich die Eigenart der Einwanderer am reinsten erhalten. Von dem dorischen Stamm hat wohl Pindar sein Ideal des blonden hochrassigen Menschentypus hergenommen, als den er nicht nur den homerischen Menelaos, sondern auch den Nationalhelden

Achilleus und schlechthin alle „blondhaarigen Danaer“ der heroischen Vorzeit des Hellenentums sich vorstellt.

Auszugehen ist jedenfalls von der Tatsache, daß die Spartiaten nur die spät übergelagerte dünne Herrschicht der lakonischen Bevölkerung bilden, unter ihnen steht eine arbeitende, freie bäuerliche Volksklasse, die Periöken, und das leibeigene Helotentum, die fast rechtlose Masse der Unterworfenen. Die antiken Berichte geben von Sparta das Bild eines dauernden Kriegslagers. Dieser Charakter ist mehr durch den inneren Zustand des Gemeinwesens bedingt als durch eine nach außen gerichtete Eroberungssucht. Das in historischer Zeit politisch machtlose Doppelkönigtum der Herakliden, das nur im Felde jeweils seine ursprüngliche Bedeutung wiedererlangt, ist ein Rudiment des alten Heerkönigtums aus der Zeit der dorischen Einwanderung, vielleicht aus zwei verschiedenen Schüben herührend, deren Führer sich nebeneinander behauptet hatten. Die spartanische Volksversammlung ist noch ganz die alte Heergemeinde, es wird nicht debattiert sondern mit Ja oder Nein abgestimmt über die Anträge, die der Rat der Alten vorlegt. Er hat das Recht, die Versammlung aufzulösen, und kann seine Vorlagen bei Abstimmungen mit unerwünschtem Ergebnis zurückziehen. Das Ephorat ist die mächtigste Behörde des Staates, es schränkt die politischen Befugnisse des Königtums auf ein Minimum ein. Seine Einrichtung stellt einen mittleren Ausweg dar aus dem Dilemma der Machtspannung zwischen Herrscher und Volk, der auch dem Volk nur ein Mindestmaß von Rechten zugesteht und den ererbten autoritativen Charakter des öffentlichen Lebens wahrt. Es ist bezeichnenderweise die einzige Einrichtung, die nicht auf die Gesetzgebung des Lykurg zurückgeführt wurde.

Diese angebliche Gesetzgebung ist das Gegenteil dessen, was die Griechen sonst darunter verstanden. Es ist keine Kodifikation einzelner staats- und zivilrechtlicher Sätze sondern der Nomos im ursprünglichen Sinne, das geltende mündliche Herkommen, von dem nur einige feierlich festgelegte Grundgesetze, die sogenannten Rhetren wie die über die Befugnisse der Volksversammlung, die Plutarch überliefert¹, schriftlich fixiert waren.

¹ Plut. Lyc. 6

Die antiken Quellen betrachten diesen Zug nicht als einen Rest primitiver Zustände, sondern erkennen in ihm im Gegensatz zu der Paragraphenmacherei der Demokratie des 4. Jhrh. die vorausschauende Weisheit des Lykurg, der die Macht der Erziehung und die Bildung der staatsbürgerlichen Gesinnung wie Sokrates und Plato für wichtiger hielt als geschriebene Bestimmungen. Richtig ist hieran so viel, daß der Erziehung und mündlichen Überlieferung eine um so größere Bedeutung zukommt, je weniger das Gesetz mit mechanischem Zwange von außen alle Einzelheiten des Lebens regelt. Doch das Bild des großen Staatspädagogen Lykurgos beruht auf der nachträglichen idealisierenden Interpretation der spartanischen Zustände vom Standpunkt des späteren philosophischen Bildungsideals.

Durch den Vergleich mit den unerfreulichen Begleiterscheinungen der entarteten späteren attischen Demokratie wurde der philosophische Betrachter dazu verführt, in den spartanischen Einrichtungen die bewußte Erfindung eines genialen Gesetzgebers zu suchen. Man sah in dem altertümlichen Zusammenleben der spartanischen Männer in den Tischgemeinschaften, in ihrer kriegerischen Organisation nach Zeltgemeinschaften, im Zurücktreten des privaten Lebens hinter dem öffentlichen, in der staatlichen Erziehung der Jugend beiderlei Geschlechts, schließlich in der scharfen Trennung zwischen der ackerbau- und gewerbetreibenden Bevölkerung der 'Banausen' und der freien Herrenschaft, die sich in Muße nur ihren staatlichen Pflichten, der kriegerischen Übung und der Jagd widmete, die zielbewußte Verwirklichung eines philosophischen Erziehungs-ideals, wie es Plato in seinem 'Staat' aufstellt. In Wahrheit war Sparta für Plato wie für andere spätere Theoretiker der Paideia in vieler Hinsicht das Modell, wenn er ihm auch einen ganz neuen Geist einhauchte. Das große soziale Problem aller späteren Erziehung war die Überwindung des Individualismus und die Formung des Menschen nach einer für die Gesamtheit verpflichtenden Norm. Der spartanische Staat erschien mit seiner strengen Autorität als die praktische Lösung dieses Problems. Gerade in dieser Beziehung hat er Platos Denken lebenslänglich beschäftigt. Aber auch Plutarch, der von den Erziehungsgedanken Platos ganz erfüllt ist, kommt auf diesen

Punkt immer wieder zurück¹. „Die Erziehung erstreckte sich bis auf die Erwachsenen. Keiner war frei und durfte leben wie er wollte, sondern wie in einem Lager hatte jeder in der Stadt seine fest geregelte Lebensweise und Beschäftigung mit den Aufgaben des Staates, und man war sich stets bewußt, daß man nicht sich selbst sondern dem Vaterlande gehörte.“ An einer anderen Stelle² schreibt er: „Lykurg gewöhnte die Bürger allgemein, weder den Wunsch zu haben noch fähig zu sein ein Eigenleben zu führen, sondern wie die Bienen dauernd verwachsen mit der Gesamtheit und zusammen um den Herrscher geschart, gleichsam aus begeisterter Ehrliche vom eigenen Ich befreit ganz nur dem Vaterlande zu gehören“.

Vom Standpunkt der durch und durch individualisierten Bildung des nachperikleischen Athen war Sparta in der Tat ein schwer verständliches Phänomen. So wenig auf die philosophische Deutung der spartanischen Zustände durch unsere Quellen zu geben ist, sind doch die Tatsachen im ganzen richtig beobachtet. Was mit den Augen des Plato oder Xenophon betrachtet als das Werk eines einzigen programmatisch bewußten und mit überlegener Macht ausgerüsteten Erziehungsgenies erschien, war in Wirklichkeit die Fortdauer einer einfacheren früheren Entwicklungsstufe des Gemeinschaftslebens von besonders zäher stammhafter Bindung und schwach entwickelter Individualisierung. An der Form Spartas haben Jahrhunderte gearbeitet. Nur ausnahmsweise ist der Anteil kenntlich, den eine einzelne Persönlichkeit an dem Prozeß ihrer Entstehung genommen hat. So ist der Name der Könige Theopompos und Polydoros an gewissen staatsrechtlichen Änderungen haften geblieben. Ob der Name des Lykurg, an dessen Geschichtlichkeit wohl keine Zweifel gestattet sind, ursprünglich auch mit bestimmten Staatsakten verbunden war, und weshalb dann später die ganze Schöpfung des spartanischen Staates auf seinen Namen gestellt wurde, läßt sich nicht mehr entscheiden. Sicher ist nur, daß die Überlieferung von der 'lykurgischen Verfassung' sekundär ist.

Diese Tradition stammt aus einer Zeit, die in dem spartanischen Kosmos ein System bewußter Konsequenz sah und

¹ Plut. Lyc. 24

² Plut. Lyc. 25

für die es überhaupt a priori feststand, daß der höchste Sinn des Staates die Paideia sei, d. h. ein prinzipienhaft systematischer Aufbau des Lebens aller Individuen nach absoluten Normen. Immer wieder wird die delphische Sanktion der 'lykurgischen Verfassung' betont, im Gegensatz zu dem bloßen Menschen-gesetz der Demokratie und seiner Relativität. Das ist aus der Tendenz unserer Quellen zu verstehen, die spartanische Zucht als die ideale Erziehung zu erweisen. Die Möglichkeit der Erziehung hing für das ganze 4. Jhrh. letzten Endes an dem Problem, zu einer absoluten Norm des menschlichen Handelns zu gelangen. In Sparta fand man auch dieses Problem gelöst, denn die dortige Ordnung ruhte auf religiöser Grundlage: sie war vom delphischen Gott selbst gutgeheißen oder empfohlen worden. So erweist sich unsere ganze Überlieferung über Sparta und die Verfassung des Lykurg als einheitlich im Geiste einer späteren Staats- und Erziehungstheorie geformt und in diesem Sinne als ungeschichtlich. Den richtigen Gesichtspunkt zu ihrem Verständnis gibt erst die Einsicht, daß sie in der Zeit der Blüte der griechischen Spekulation über Wesen und Grundlagen der Paideia entstanden ist. Wir würden ohne das brennende Interesse, welches diese Erziehungsbewegung an Sparta genommen hat, überhaupt nichts von ihm wissen. Sein ganzes Nachleben in der Geschichte, auch die Erhaltung der Gedichte des Tyrtaios, beruht nur auf der Bedeutung, die die Idee Sparta als ein unentbehrliches Glied in dem Aufbau der späteren griechischen Paideia dauernd behielt.

Was bleibt, wenn wir die philosophische Übermalung entfernen, als historisches Bild zurück?

Das von Xenophon geschilderte Ideal enthält so zahlreiche persönlich beobachtete Tatsachen, daß sich auch nach Abzug der historischen und pädagogischen Deutung, die er ihnen gibt, ein durchaus anschauliches Bild des wirklichen Sparta seiner Zeit und seines in Griechenland einzig dastehenden kriegerischen Erziehungsstaats gewinnen läßt. Aber die Entstehungszeit dieses Sparta liegt im Dunkeln, wenn man es nicht mehr als ein einheitliches System auffassen kann, das der Gesetzgeberweisheit des Lykurgos entsprungen ist. Die moderne Kritik hat ja sogar die Existenz des Lykurgos in Frage gestellt. Aber selbst wenn er

gelebt hat und der Urheber der sogenannten großen Rhetra ist, die Tyrtaios im 7. Jhrh. bereits kennt, so wäre damit für die Herkunft der spartanischen Erziehungsweise, wie Xenophon sie schildert, noch nichts bewiesen. Die Beteiligung der ganzen spartanischen Bürgerschaft an der kriegerischen Erziehung macht sie zu einer Art Adelskaste, und an die altgriechische Adelszucht erinnert auch sonst vieles in dieser Erziehung. Aber daß man sie auf die Nichtadligen ausgedehnt hat, beweist, daß hier eine Entwicklung vor sich gegangen ist, welche die auch in Sparta ursprünglich vorauszusetzende Adesherrschaft in diesem Sinne umgebildet hat. Ein friedliches Adelsregiment wie in anderen griechischen Staaten reichte für Sparta nicht aus, seit durch die Unterwerfung der Messenier dauernd ein ganzes freiheitliebendes Volk, das sich auch in Jahrhunderten nicht an seine Knechtschaft gewöhnen konnte, mit Gewalt niedergehalten werden mußte. Das war nur möglich durch die Ausbildung der gesamten spartanischen Bürgerschaft zu einer bewaffneten Herrenschaft, die von jeder Gewerbetätigkeit frei war. Der Grund zu dieser Entwicklung ist wohl in den Kriegen des 7. Jhrh. gelegt worden, und das gleichzeitige Drängen des Demos nach größeren Rechten, das wir bei Tyrtaios finden, mag sie begünstigt haben. Das spartanische Bürgerrecht blieb immer an die Eigenschaft des Bürgers als Krieger gebunden. Tyrtaios ist für uns der erste Zeuge des politisch-kriegerischen Ideals, das später in der gesamten spartanischen Erziehung seine Verwirklichung fand. Aber er selbst wird nur an den Krieg gedacht haben. Seine Gedichte zeigen deutlich, daß er die spartanische Zucht, wie die spätere Zeit sie kennt, noch nicht als fertig voraussetzt, sondern daß sie erst im Werden ist¹.

Auch für die messenischen Kriege selbst ist Tyrtaios unsere einzige Quelle, da die Tradition der späteren hellenistischen Geschichtschreiber sich der neueren Kritik als ganz oder überwiegend romanhaft erwiesen hat. Den Anlaß zu seiner dichterischen Wirksamkeit gab der große Aufstand der Messenier nach ihrer ersten Unterwerfung durch die dritte vorhergehende Ge-

¹ Die spartanische Zucht, die Agoge, kann daher nicht hier, sondern erst im 2. Bande als Ideal der philolakonischen Erziehungsbewegung des 4. Jhrh. behandelt werden.

neration. „Neunzehn Jahre lang haben sie unerbittlich immerfort gekämpft mit geduldigem Herzen, die lanzenbewaffneten Väter unserer Väter; da, im zwanzigsten Jahre, verließen die Feinde ihre fetten Äcker und flohen aus den hohen Bergen von Ithome.“ Tyrtaios erwähnt auch den alten Theopompos, „unseren von den Göttern geliebten König, dem wir die Eroberung Messeniens verdanken“. Er war inzwischen zum Nationalheros geworden. Wir entnehmen diese Worte den Zitatens des Dichters, die die späteren Historiker uns überliefern¹. In einem anderen dieser Bruchstücke wird die Knechtschaft der Besiegten in realistischer Weise geschildert². Ihr Land, dessen Fruchtbarkeit Tyrtaios mehrfach ausmalt, war unter spartanische Besitzer verteilt worden, als deren Leibeigene die alten Eigentümer ein trauriges Leben führten. „Wie die Esel unter schweren Lasten sich schinden, so brachten sie unter dem schmerzhaften Druck des Zwanges ihrer Herrschaft als Abgabe die Hälfte des gesamten Ertrages ihrer Äcker.“ „Wenn aber einer der Herrschaften starb, so mußten sie noch dazu wehklagend mit ihren Frauen im Leichenbegängnis mitgehen.“

Solche Erinnerungen an die Zustände vor dem jetzigen Aufstand der Messenier sollten den Mut des spartanischen Heeres aufrichten im Gedanken an den früheren Sieg, aber es zugleich schrecken durch das Bild der Knechtschaft, die seiner wartete, wenn die Feinde, die dies hatten erdulden müssen, jetzt Sieger blieben. Eines der vollständig erhaltenen Gedichte³ begann: „Ihr seid doch die Nachkommen des niemals besiegten Herakles — so fasset Mut, Zeus hat noch nicht ungnädig seinen Nacken von uns abgewandt. Fürchtet nicht die Macht der Feinde und fliehet nicht! Ihr kennt ja die Werke des tränenreichen Ares und habt Erfahrung im Kriege, ihr seid dabei gewesen bei der Flucht wie bei der Verfolgung“. Hier wird ein geschlagenes und entmutigtes Heer aufgerichtet, und so sah auch die antike Legende in Tyrtaios den vom delphischen Apollon den Spartanern als Retter in der Not gesandten Führer. Daß er Feldherr war, hat man lange der späteren antiken Überlieferung geglaubt, bis

¹ Tyrt. frg. 4. Ich zitiere die Fragmente der griechischen Lyriker nach der *Anthologia Lyrica Graeca* ed. E. Diehl (Leipzig 1925).

² Tyrt. frg. 5 ³ Tyrt. frg. 8

ein jüngst entdeckter Papyrus mit umfangreichen Resten eines neuen tyrtäischen Gedichtes es widerlegt hat, in dem der Dichter in der *Wir-Form* zum Gehorsam gegen den Führer auffordert. Es ist ein ganz in futurischer Form gehaltenes langes Gedicht, die von der Phantasie des Dichters vorweggenommene Vision eines bevorstehenden Entscheidungskampfes im Stile einer homerischen Schlachtschilderung. Die Namen der altspartanischen Phylen der Hylleer, Dymanen und Pamphyler, die offenbar auch in der Gliederung des Heerbannes noch in Geltung standen, während sie später beseitigt und durch eine neue Einteilung ersetzt wurden, werden aufgeführt, es wird ferner vom Kampf um eine Mauer und von einem Graben geredet, anscheinend handelt es sich um eine Belagerung. Sonst sind konkrete geschichtliche Einzelzüge den Gedichten nicht zu entnehmen, und auch die Alten selbst haben darin offenbar schon keine weiteren Andeutungen historischer Art gefunden.

Tyrtaios' Aufruf zur Arete

In den Elegien des Tyrtaios lebt der politische Wille fort, der Sparta groß gemacht hat. Daß er sich in der Poesie seine geistige Gestalt geschaffen hat, ist der stärkste Beweis seiner idealbildenden Kraft, die über die geschichtliche Dauer des spartanischen Staates weit hinaus wirkt und bis heute nicht erloschen ist. So viel Seltsames und Zeitgebundenes der spartanischen Lebensform, wie wir sie in späterer Zeit kennen lernen, im einzelnen auch anhaftet, die Idee Sparta, die das ganze Dasein seiner Bürger erfüllt und auf die alles in diesem Staate mit eiserner Folgerichtigkeit hinstrebt, ist etwas Unvergängliches, weil sie tief in der menschlichen Natur begründet ist. Sie behält ihre Wahrheit und ihren Wert auch dann, wenn ihre ausschließliche Verkörperung in dem gesamten Lebensstil dieses Volkes der Nachwelt als eine Einseitigkeit erscheint. Einseitig erschien die spartanische Auffassung des staatsbürgerlichen Menschen, seiner Aufgabe und seiner Erziehung bereits dem Plato, aber schon er erkannte in der politischen Idee, wie er sie in Tyrtaios' Versen verewigt fand, eine der bleibenden Grundlagen aller staatsbürgerlichen Kultur. Er steht mit dieser Wertung nicht allein sondern drückt nur den Tatbestand der von

ihm vorgefundenen Geisteslage aus. Unbeschadet aller Vorbehalte gegenüber dem wirklichen Sparta jener Zeit und seiner Politik darf man sagen, daß die spartanische Idee damals bereits allgemein diese Anerkennung unter den Griechen genoß. Nicht jeder sah zwar wie die Philolakonen, die es in allen Städten gab, in dem Staat des Lykurg ein unbedingtes Ideal, aber in der Stellung, die Plato dem Tyrtaios in seinem Bildungsaufbau einräumt, konnte jener ein unverlierbarer Allgemeinbesitz aller späteren Kultur werden. Plato ist der große Ordner des geistigen Besitzstandes der Nation, in dessen Synthese die geschichtlichen Mächte des griechischen Geisteslebens sich objektivieren und zu einander in das richtige Verhältnis gesetzt werden sollten. Seither ist an der einmal vollzogenen Einordnung nichts Wesentliches mehr geändert worden. Den ihm angewiesenen Platz in der griechischen Bildung hat Sparta in der späteren antiken Kultur und in der Nachwelt behauptet.

Die tyrtäische Elegie ist erfüllt von einem großartigen erzieherischen Ethos. Die Höhe der Forderungen, die hier an den Gemeinsinn und Opferwillen des Bürgers gestellt werden, ist zwar durch den besonderen Augenblick gerechtfertigt, in dem der Dichter sie erhebt: die schwere Notlage Spartas in den messenischen Kriegen. Aber die tyrtäischen Gedichte wären nicht bis in späte Zeit als die ehrwürdigsten Zeugen spartanischer Staatsgesinnung angesehen worden, wenn man in ihnen nicht den Geist Spartas schlechthin zeitlos ausgeprägt gefunden hätte. Die Normen, die dem Denken und Tun des Einzelnen in diesen Gedichten gesetzt werden, erwachsen nicht aus einer vorübergehenden Höchstanspannung der Ansprüche des Staates, wie der Krieg sie unvermeidlich mit sich bringt, sondern sie sind zur Grundlage des gesamten spartanischen Kosmos geworden. Nirgendwo in der griechischen Poesie liegt der unmittelbare Hervorgang der dichterischen Schöpfung aus dem Leben der wirklichen menschlichen Gemeinschaft so deutlich am Tage wie hier. Tyrtaios ist keine dichterische Individualität in unserem Sinne. Er ist der Sprecher der Allgemeinheit, er kündigt, was alle richtig denkenden Bürger als Gewißheit in sich tragen. Der Dichter spricht daher auch mehrfach in der Wir-form: laßt uns kämpfen! laßt uns sterben! Aber auch wo er „ich“ sagt, ist es

nicht sein subjektives Ich, welches für sich kraft seines künstlerischen oder persönlichen Selbstbewußtseins die Freiheit der Äußerung in Anspruch nimmt, es ist auch nicht das Ich des Befehlshabers, wie man schon im Altertum vielfach angenommen hat (man machte dann aus Tyrtaios einen Feldherrn), sondern es ist das allgemeingültige Ich der „öffentlichen Stimme des Vaterlandes“, von der Demosthenes einmal spricht¹.

Aus dem lebendigen Bewußtsein der Gemeinschaft, an die sich seine Anrede richtet, schöpfen seine Urteile über „ehrenhaft“ und „schimpflich“ jene Wucht und unentrinnbare Notwendigkeit, die das bloße persönliche Pathos des Redners ihnen niemals verleihen kann. blieb das enge Verhältnis des Bürgers zur Stadt in den Zeiten des Friedens selbst in einem Staat wie dem spartanischen für das Durchschnittsbewußtsein mehr latent, so brach die Idee des Ganzen im Augenblick höchster Gefahr dann plötzlich mit überwältigender Macht hervor. Erst durch die bittere Not der jetzt beginnenden, sich durch Jahrzehnte hinziehenden wechsellvollen Kämpfe ist der eiserne Bau des spartanischen Staats endgültig geschmiedet worden. Es bedurfte in diesem schweren Augenblick nicht nur entschlossener militärischer und politischer Führung sondern auch des allgemeingültigen geistigen Ausdrucks der sich an dem Kriegsschicksal entfaltenden neuen menschlichen Werte. Der Kündler der Arete ist seit Urzeiten der Dichter, der erstand in der Person des Tyrtaios. Die Legende läßt ihn, wie gesagt, von Apollon gesandt sein. Es gibt keinen treffenderen Ausdruck für die geheimnisvolle Tatsache, daß in der Stunde der Not, die seiner bedarf, der geistige Führer plötzlich wirklich da ist. Er gibt der neuen Art der bürgerlichen Arete, die der Augenblick fordert, zum erstenmal ihre gültige dichterische Gestalt.

Als formale Leistung gewogen ist die Elegie des Tyrtaios keine durchaus selbständige Schöpfung. Wenigstens die Elemente seiner Form waren dem Dichter gegeben. Die metrische Form des elegischen Distichon ist zweifellos älter. Ihre Ursprünge sind dunkel für uns und waren es schon für die antike Literaturforschung. Sie knüpft an den Vers des heroischen Epos an und

¹ Demosth. or. 18, 170

ist wie dieser in damaliger Zeit fähig, jeden Inhalt aufzunehmen. Eine 'innere' Form hat also die Elegie nicht, etwa wie die antiken Grammatiker es sich dachten, die sämtliche Arten der Elegie auf eine einzige Wurzel zurückführen wollten, auf das Klage-
lied, wozu die spätere literarische Entwicklung der Gattung und eine falsche Etymologie den Anlaß gab. Fest ist in der Form der Elegie außer dem Metrum, das die älteste Zeit nicht einmal durch ein besonderes Wort von dem des Epos unterschied, nur ein einziges Element, die Anrede, sei es an einen einzelnen Menschen oder an eine Mehrzahl. Sie ist der Ausdruck einer inneren Gemeinschaft des Angeredeten mit dem Redenden, und sie ist für das Wesen der Elegie entscheidend. Im Falle des Tyrtaios sind es die Bürger in ihrer Gesamtheit oder die Jungmannschaft, an die der Dichter sich wendet. Auch in dem scheinbar mehr reflektierend beginnenden Stück (frg. 9) spitzt sich der Gedankengang am Schlusse zur Befehlsform zu, die sich an alle Mitglieder eines Verbandes richtet, der hier wie sonst nicht näher bezeichnet, sondern als gegeben vorausgesetzt wird. In der mahnenden Anrede drückt sich der erzieherische Charakter der Elegie sinnfällig aus. Sie hat ihn mit dem Epos gemeinsam, nur daß er in der Elegie wie in dem Lehrgedicht der hesiodischen Erga zu bewußter und direkter paränetischer Einwirkung auf ein bestimmtes Gegenüber wird. Der mythische Inhalt des Epos spielt in einer idealen Welt, die Anrede der Elegie an wirkliche Personen versetzt uns in die reale Gegenwart des Dichters.

Aber mag auch ihr Inhalt dem Leben der Menschen entnommen sein, zu denen sie spricht, so steht doch der Stil des dichterischen Ausdrucks durch das homerische Epos ein für allemal fest, und so kleidet sich auch der Stoff der Gegenwart für den Dichter in die Sprache des Epos. Sie kommt dem Gegenstande des Tyrtaios weit mehr entgegen als dem des Hesiod, der sich in gleicher Lage gegenüber dem Epos befand, denn was ist dem Epos verwandter als blutige Kämpfe und kriegerisches Heldentum. So konnte Tyrtaios dem Homer nicht nur das sprachliche Material, einzelne Worte und Wortverbindungen, ja mitunter selbst ganze Versstücke entlehnen, sondern er fand in den Schlachtschilderungen der Ilias auch schon den Typus ganzer Reden vorgebildet, die eine Kriegerschar zur höchsten

Tapferkeit und zum standhaften Ausharren in der Gefahr anfeuern. Diese Paränesen brauchte man nur von dem mythischen Hintergrund abzulösen, vor den sie im Epos gestellt sind, und sie in die lebendige Gegenwart zu versetzen. Schon im Epos ging von den Kampfreden eine starke protreptische Wirkung aus. Homer schien in ihnen nicht nur zu den angeredeten epischen Personen, sondern unmittelbar zum Hörer selbst zu sprechen, jedenfalls haben die Spartaner sie so empfunden. Das mächtige Ethos, das in ihnen lebt, brauchte nur von der idealen Bühne Homers in die kampfdurchtobte Wirklichkeit des Zeitalters der messenischen Kriege herabzusteigen, und die tyrantische Elegie war geschaffen. Wir verstehen diesen geistigen Hergang um so besser, wenn wir Homer, wie es die Zeit des Tyrtaios und Hesiodos tat, vor allem als den Erzieher der Gegenwart und nicht nur als den Erzähler der Vergangenheit lesen.

Tyrtaios fühlte sich mit seinen Elegien ohne Zweifel als echter Homeride. Was aber diesen Reden an die spartanische Nation ihre eigene Größe verleiht, das ist nicht die mehr oder weniger kongeniale Nachahmung des homerischen Vorbilds, sei es im ganzen oder im einzelnen, sondern die geistige Kraft, mit der die Umsetzung der epischen Kunstformen und Inhalte in die Welt der Gegenwart vollzogen wird. So wenig auch zunächst dem Tyrtaios als sein geistiges Eigentum zu bleiben scheint, wenn wir alles homerische Erbgut in Sprache, Vers und Gedanken von seinen Gedichten abziehen, so wächst sein Anspruch auf wirkliche Originalität, sobald wir uns von dem gewonnenen Standpunkte unserer Betrachtung klar machen, wie er überall hinter die überkommenen Formen und hinter die uralten Heroenideale eine völlig neue sittlich-politische Autorität stellt, aus der sie neu erzeugt werden: den Gedanken der Polisgemeinschaft, die alle einzelnen trägt und für die alle leben und sterben. Das homerische Ideal der heroischen Arete wird umgeschmolzen zum Heroismus der Vaterlandsliebe, und mit diesem Geist durchdringt der Dichter die ganze Bürgerschaft. Was er schaffen will, ist ein Volk, ein ganzer Staat von Helden. Der Tod ist schön, wenn ein Mann ihn als Held erleidet; er erleidet ihn als Held, wenn er für sein Vaterland fällt. Erst dieser Gedanke gibt seinem Untergang den idealen Sinn des Opfers der eigenen Person für ein höheres Gut.

Am deutlichsten offenbart diese Umwertung der Arete das dritte erhaltene Gedicht. Man pflegte es bis vor kurzem aus allerlei formalen Gründen für später zu halten und hat es dem Tyrtaios absprechen wollen. Den ausführlichen Beweis seiner Echtheit habe ich an anderer Stelle geführt¹. In die sophistische Zeit (5. Jhrh.) kann man es keinesfalls herabrücken. Solon und Pindar kennen es offenbar schon, und Xenophanes hat schon im 6. Jhrh. seinen Hauptgedanken in einem uns erhaltenen Gedicht unverkennbar nach- und umgebildet. Was Plato bewogen hat gerade diese Elegie aus allen ihm noch vorliegenden Gedichten, die auf den Namen des Tyrtaios gingen, als für den Geist Spartas besonders charakteristisch herauszugreifen, ist noch einigermaßen deutlich². Es ist die prinzipielle Schärfe, mit der hier der Dichter das Wesen der spartanischen Arete entwickelt.

Wir gewinnen hier einen tiefen Einblick in die geschichtliche Entfaltung dieses Begriffs seit Homer und in die innere Krisis, in die das altadlige Ideal des Menschen in der Periode der aufsteigenden Poliskultur eintritt. Der Dichter läßt die wahre Arete sich abheben von den höchsten anderen Gütern, die nach dem Urteil seiner Zeitgenossen den Wert und das Ansehen eines Mannes ausmachen. „Ich würde einen Mann nicht des bleibenden Gedächtnisses für wert halten und nicht von ihm reden, weder um der Tugend seiner Füße noch um seiner Ringkunst willen, und wenn auch seine Größe und Kraft gewaltig wie die der Kyklopen wäre und er den thrakischen Boreas im Lauf besiegte.“ Das sind lauter Beispiele der agonalen Arete, die das Rittertum seit homerischer Zeit über alles schätzte und die seit den letzten hundert Jahren die Spiele in Olympia wohl auch für nichtadlige Wettkämpfer zum höchsten Maßstab menschlicher Leistung erhoben hatten. Aber auch andere altaristokratische Tugenden führt er daneben an: „Und wenn er auch schöner als Titonos wäre und reicher als Midas und Kinyras und wenn er königlicher wäre als Pelops, des Tantalos Sohn, und eine schmeichelnder redende Zunge hätte als Adrastos, ich würde ihn nicht

¹ Vgl. meine Abhandlung Tyrtaios Über die wahre Arete. Sitz. Berl. Akad. 1932, in der die Anschauungen dieses Kapitels von mir eingehend begründet worden sind.

² Plat. Leg. 629 A