

WOLFGANG SCHADEWALDT

Τακτικού καθηγητοῦ τῆς Κλασσικῆς Φιλολογίας  
ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Τυβίγγης

## DER GOTT VON DELPHI UND DIE HUMANITÄTSDIEE\*

Die Griechen — was wir im historisch-mythischen Aspekt 'die' Griechen und 'die' Antike nennen und was uns in griechisch-antiken Schriftwerken der Dichtung und des Denkens sowie in Denkmälern der Kunst noch jederzeit verfügbar ist — diese Griechen sind nichts nur Gewesenes oder gar Vergangenes, sondern, recht besehen, eine wesentliche Komponente unserer eigenen kulturellen Gegenwart. Das Griechische ist ein konstitutives Element der europäischen und westlichen Zivilisation. Es stellt mit alledem, was in ihm archetypisch, grundlegend gedacht wie geformt ist, neben Römertum und Christentum, das geistige kategoriale Grundgewebe dar, in dem auch wir — ob bewußt oder unbewußt — noch leben. Es mag sich im Laufe der weitergehenden Zeit mit vielen und reichen Einschlügen verwirkt haben; das in der Antike 'angezettelte' System tragender Hauptfäden geht durch bis auf den heutigen Tag.

Die Beschäftigung mit diesem griechisch-antiken Element ist nicht nur eine Aufgabe von hohem geistigem Reiz und ein Weg zu viel Bedeutendem und Schönerem. Diese Beschäftigung, der man bei der Schwierigkeit der Zugänge schon ein Leben widmen muß, leistet ihren Beitrag zu unserem kulturellen Selbstverständnis. Im Sinne einer konkreten geistesgeschichtlichen *Fundamentalanalyse* dient sie unserer kulturellen Selbstbesinnung und Selbstbehauptung in einer Zeit und Welt, in der gerade aus unseren eigenen großen kulturellen

---

\* Διάλεξις γενομένη τὴν 14ην Μαΐου 1964 εἰς τὸ ἀμφιθέατρον τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Τὸν ὁμιλητὴν παρουσίασεν εἰς τὸ ἀκροατήριον ὁ κοσμητὴρ τῆς Σχολῆς κ. Νικ. Κοντολέων καὶ ὁ καθηγητὴς τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλολογίας καὶ Πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Ἀνθρωπιστικῆς Ἑταιρείας κ. Κωνστ. Ι. Βουρβέρης, ὅστις καὶ ἀνέλυσε δι' ὀλίγων τὸ ἐπιστημονικὸν ἔργον τοῦ διαπρεποῦς ὁμιλητοῦ.

Errungenschaften — ich rechne dazu vor allem die industrielle Technik — auch große leibliche wie geistige Gefahren auf uns zukommen. In einem neuen, uns sehr gegenwärtigen Sinn werden die Griechen für uns heute wieder zu dem, was sie den großen Hellenisten und Humanisten gewesen waren: zu *Heroen* — nicht heldischen Vorbildern, sondern im echten, ursprünglichen Sinn des Wortes: geistigen Nothelfern und Unheilswehrrern, die nach dem alten Glauben gerade in Zeiten der Gefahr wieder ihren Gräbern entsteigen.

## I.

Auch die Humanitätsidee, die Idee von der Menschlichkeit des Menschen, ist in unserem heutigen Leben eine solche griechische Gegenwärtigkeit, die jedoch sehr der Klärung von ihrem Ursprung her bedarf.

Von den Griechen zuerst als Idee klar gedacht, ist der Humanitätsgedanke, sich vielfältig vermehrend und bereichernd, durch die Jahrhunderte gegangen und in fast allen Nationen gerade heute wieder vielfach im Gespräch. Humanität gilt uns neben den Begriffen des Glaubens, der Freiheit und der Persönlichkeit als eine der stärksten Gegenkräfte gegen die drei Hauptgefahren unserer Zeit: die seit den letzten hundertfünfzig Jahren mit der Massengesellschaft aufgekommene, immer mehr ins Uferlose gehende und selbst in die intimsten Bereiche unseres Innern eindringende Technisierung unseres Lebens; die damit gegebene einengende Wirkung des die Massen notwendig regelnden Apparats in Organisation und Verwaltung; und endlich gegen jede Art von staatlichen Dirigismus und Totalitarismus. Jedoch entspricht dieser vielgestaltigen Bedeutung der Humanitätsidee heute unter uns durchaus nicht die Klarheit über ihr eigenstes Wesen. Sie enthält, angefangen mit dem Worte 'menschlich' selbst, viel Dunkles und Rätselhaftes. Insbesondere: der Begriff des Humanen, Menschlichen erweist sich bei näherer Betrachtung als gespalten, gespalten bis zur Gegensätzlichkeit.

Da bezeichnet das Wort 'menschlich', 'human' in unserem einfachen Sprachgebrauch, im Deutschen wie auch in allen anderen Hauptsprachen Europas mit Einschluß des Russischen, zunächst das Menschlich-Hinfällige und Verzeihliche. Wir sagen: «wenn mir etwas Menschliches begegnet» und meinen vornehmlich damit den Tod. Wir sagen: «Irren ist menschlich» und meinen damit, daß der Mensch doch im Grunde ein armer Kerl, sehr hinfällig, sehr gebrechlich ist. —

'Menschlich' bezeichnet dann weiter von da aus eine Wesensart, die sich selbst nicht so entsetzlich wichtig nimmt, sondern Unglück jeder Art ohne viel Aufhebens, geduldig, gelassen, fügsam, ja sogar heiter trägt. Und 'menschlich' meint im Hinblick auf die anderen, mit denen man in einer Art Solidarität der allgemeinen 'menschlichen' Hinfälligkeit verbunden ist, den Sinn einer gütigen, freien Toleranz, ein Verstehen und verstehendes Verzeihen aller 'menschlichen' Schwächen und Hinfälligkeiten, eine freundliche, freie, gütige und ungezwungene Wesensart: « Es ist gar hübsch von einem großen Herrn, so menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen ».

Aber neben diesem allgemeinen Begriff des Menschlichen im Sinne der Gelassenheit und Toleranz kennen wir das Wort 'Mensch' und 'Menschlichkeit' nun auch in einer zweiten Hinsicht als Zielbegriff und Leitbild von höchster *Observanz*. So sprechen wir von der Unantastbarkeit der Menschenwürde, der Unabdingbarkeit der Menschenrechte und meinen, daß der Mensch, anders als das Tier, sich nicht lediglich gegeben, sondern als Mensch aufgegeben sei, und daß er sich selber für sein Menschentum, seine Würde, seine Freiheit, seine ihm naturgegebene, aber immer wieder zu erfüllende Ganzheit, seine höchste totale Selbstverwirklichung verantwortlich sei. Auch dieser exklusive, hohe, zielhafte Begriff des Menschen und der Menschlichkeit geht auf die Antike und die Griechen zurück. Nach gewissen Vorstufen bei älteren Dichtern wurde er zuerst in der Philosophie des Platon und des Aristoteles klar formuliert. Zumal Aristoteles hat es an einer berühmten Stelle seiner Nikomachischen Ethik (Buch 10, 1177 b 31) so gefaßt, es solle der Mensch sein Denken nicht auf das nur Menschliche und Sterbliche, sondern nach Möglichkeit auf das Unsterbliche richten, weil er in der Vernunft, im Geist ein Göttliches, Unsterbliches in sich trage, das an Umfang nur gering sei, an Kraft und Wert aber über alles hinausrage und als unser eigenstes, wahres Selbst, in dem der Mensch 'am meisten Mensch' sei, ihm auch die höchste Selbstverwirklichung verbürge. Nach Aristoteles ist es dann vor allem das Haupt der Mittleren Stoa im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, der Philosoph Panaitios gewesen, der in seinem von Cicero übersetzten Buch: 'Anforderungen an den Menschen' die Würde, den Vorrang, die Sonderstellung des Menschen aus der menschlichen Natur entwickelte, um sodann zu zeigen, wie dem Menschen aus vier Quellen die Kraft zufließe, um sein Dasein im praktischen Handeln wahrhaft menschenwürdig zu gestalten. Diese vier Quellen sah er in der Einsicht, dem Hochsinn (der die Tapferkeit einschließt), dem sozialem

Sinn (der sich im freien Wohltun wie in der Gerechtigkeit beweist) sowie schließlich dem naturhaften Gefühl für Maß und Schönheit, das dem sittlichen Charakter auch die Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung auferlegt. Dieser Panaitios sah auch bereits, daß die Beschäftigung mit den Künsten und Wissenschaften zum wahren Menschen gehöre, weil Kunst und Wissen von Natur dem Menschen zugehörig und wesenseigentümlich seien; und er erzählt die Legende, wie Platon, als man nach einer Seefahrt an einer unbekannten Küste gelandet war, sich durch den Anblick bebauter Äcker noch nicht aller Besorgnisse enthoben fühlte, doch als man dann im Sand auf geometrische Figuren stieß, den Gefährten zugerufen habe, daß sie getrost sein könnten, denn er sähe die Spuren von Menschen.

Von Cicero vermittelt, hat dieser Gedanke der hohen Dignität des Menschen dann in der Renaissance und Nachrenaissance eine Fülle von Schriften über 'des Menschen Würde' — '*de dignitate hominis*' — erzeugt, wobei das alttestamentliche Schriftwort Genesis 1, 26, daß Gott den Menschen sich zum Bilde geschaffen und ihn zum Herrn eingesetzt habe «über Fische im Meer und über Vögel unter dem Himmel und über alles Tier, das auf Erden kriecht», der Exzellenz des Menschen die neue Stütze gab. Seit der Aufklärung ist es dann Herder gewesen, der mit großartigem Aufklärungsoptimismus proklamieren konnte: «Das Göttliche in unserem — menschlichen — Geschlecht sei seine Bildung zur Humanität», während Humboldt im Sinn seiner sehr individualistischen Bildungsidee die Selbstverwirklichung des Menschen in seinem Weg von der Individualität über die Universalität zur Totalität vorsah. All dieses groß gefühlt und gut gedacht. Nur daß damit in dem neuen individualistischen neunzehnten Jahrhundert auch der Weg eröffnet war, den Menschen nach dem Wort des Sophisten als Maß aller Dinge zu setzen, seine Autarkie nicht lediglich als Unabhängigkeit von untergeordneten Gebundenheiten zu verstehen, sondern sie zu einer Autonomie des Menschen und schließlich jener Konzeption des Übermenschen hinaufzusteigern, von der in der Praxis zum Unmenschen nur ein kurzer Schritt war.

In dieser Lage der Dinge haben mich meine Studien zu meiner eigenen Verwunderung darauf geführt, daß jener andere, wie man gesagt hat 'nur vulgäre' Begriff des Menschlichen als des 'nur Humanitären' doch die eigentliche tragende Grundlage unserer Vorstellungen vom Menschlichen ist und sein sollte, die Grundlage, über der sich dann die Pyramide bis zu jener Höhe der höchsten Dignität des Menschen im Geistigen und Geistigsten aufgipfeln mag. Und diese umfas-

sendste und tragendste Grundlage unserer Vorstellungen vom sogenannten Menschlichen ist schließlich religiöser Natur und wurzelt in den alten Vorstellungen der Gestalt Apollons, des Gottes von Delphi, und der aus dieser Gestalt entwickelten Religion. Dies lassen Sie mich nun verfolgen.

## 2.

Ebenso wie der Gedanke von der hohen Dignität des Menschen, der mit seinem Geist, seiner Vernunft einen Teil des Göttlichen in sich trägt, reicht auch jene andere, im einfachen Sprachgebrauch des Wortes 'menschlich' heute überall herrschende Vorstellung der Menschlichkeit als ruhige Gelassenheit und verstehende und verzeihende Güte über Aufklärung und Renaissance, über Cicero und den Kreis der Scipionen zu den Griechen etwa in die Zeit des Aristoteles (in der zweiten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts) zurück.

Und hier ist der Ort, wo die Idee des Humanen '*anthropinon*' eigentlich geprägt wurde.

Es war eine Zeit, wo die Stadt Athen unter der Herrschaft der Makedonen ihre einstige stolze Freiheit verloren hatte, wo in den Wirren der Diadochenkämpfe der alte Glaube an die Götter verblaßt oder in Aberglauben ausgeartet war und die neue Göttin Tyche, die Göttin des Zufalls wie des Glücks, sich zu der großen Weltmacht erhoben hatte, deren Spiel zum Schlimmen wie zum Guten man sich ausgesetzt fühlte. Mit dem Bewußtsein der Haltlosigkeit der Menschendinge wurde auch das Gefühl der Hinfälligkeit des Menschen, der Gebrechlichkeit seines Glücks zu einer melancholischen Überzeugung, die die Besten erfüllte. « Mensch sein: Grund genug, Unheil zu leiden » (Fr. 624), sagt damals der Komödiendichter Menander, den man aufgrund des neuen Menschenbildes seiner Schauspiele mit Recht den 'Vater der Humanität' genannt hat. Nur daß damals diese Melancholie in einer entgötterten Zeit durchaus nicht zum existenzialistischen Nihilismus im Stil eines Sartre, sondern vielmehr zur Menschlichkeit, Humanität als Refugium führte. Es stellt sich etwa so dar.

Man kann die erfahrene und erlittene Hinfälligkeit des Menschen dadurch meistern, daß man sie ganz in sein Bewußtsein aufnimmt und sich der menschlichen Hinfälligkeit in seinem ganzen Fühlen, Trachten und Tun gemäß verhält. « Du bist ein Mensch, das wisse und bedenke immer » (Fr. 944) — « Als Mensch muß man das Menschliche im Sinne tragen » (Monosticha 1) — « Man muß die Schik-

ksalsfälle menschlich tragen, Freund! » (Fr. 650) — worin der Übergang von 'menschlich - hinfällig' zu 'menschlich' — 'dieser Hinfälligkeit gemäß' und 'menschlich' — gelassen, fügsam und, was den Mitmenschen angeht, tolerant ganz ersichtlich wird. Der damals im übrigen haltlose Mensch findet doch einen letzten Halt im 'Menschlichen', sofern er alles, was ihn von außen betreffen mag, als etwas, dem man als Mensch nun einmal ausgesetzt ist, gefaßt, gelassen und somit — 'menschlich' trägt und, auf der andern Seite, alle menschlichen Schwächen und Verkehrtheiten, denen man bei seinen Mitmenschen begegnet, aus dem Bewußtsein der verbindenden allgemeinen Solidarität dieser menschlichen Hinfälligkeit verstehend und verzeihend und somit wieder — 'menschlich' toleriert. Die beiden Sätze des Menander: « Du bist ein Mensch, dies wisse und bedenke immer » (Fr. 944) und « Als Mensch muß man das Menschliche bedenken » umschreiben das Wesentliche dieser griechischen Humanität, die darin besteht, daß sie die menschliche Hinfälligkeit voll bewußt zur Konstituentie alles Fühlens, Denkens und Handelns macht und so zu jener 'Menschengemäßheit', 'Menschlichkeit' gelangt, die in Gelassenheit und Heiterkeit im Ertragen des eigenen Unglücks wie im verstehenden und verzeihenden Tolerieren der Fehler und Verkehrtheiten des andern besteht. Der menschliche Mensch, der jene 'Menschengemäßheit' in ruhiger Fügsamkeit wie verstehender Duldsamkeit in sich verwirklicht, erfüllt dann zugleich das ganze ihm gegebene Charisma: « Wie lieblich ist der Mensch, wenn er ein Mensch ist » (Fr. 484).

## 3.

Wenn die eigentliche *Ausprägung* dieser Humanitätsidee in jenen einfach-humanitären Sinn im Athen des ausgehenden 4. vorchristlichen Jahrhunderts in einer Zeit des bereits verblassenden alten Glaubens sich vollzog, so ist dies durchaus begreiflich. Denn so sehr die *Formen* der tatsächlich *gelebten* Menschlichkeit fast immer und überall in Abstufungen dort zu finden sind, wo überhaupt Menschen sind, so ist die *bewusst ergriffene Idee* 'der' Menschlichkeit an sich selbst doch kein menschlicher Urgedanke. Denn an sich selbst hat der Mensch, das ist zu merken, nur wenig oder keinen Anlaß, sich selbst als Menschen zu bedenken. In Zeiten und Gesellschaftsformen, wo das Leben noch einfach patriarchalisch ist und der Mensch noch umschlossen von einem kräftigen Glauben lebt, folgt der Mensch den Regeln und Vorbildern der Altvorderen, hält er sich an Sitte und Brauch, tut er

die Gebote Gottes, und er besitzt in alle diesem — noch unbedacht und kaum ausgesprochen — ein völlig ausreichendes Bild vom Menschen. Erst wo die alten Ordnungen erschüttert sind und die Kraft der Sitte, des Kultus, der Religion sich überlebt hat und verblaßt, ist es, wo die *Forderung des Menschen* erhoben wird und in der Gestalt einer 'Idee des Menschen', als eine Art neuer, sehr universalistischer Religion, dem Leben neuen Halt und Richtung gibt. Im Athen des 4. Jhs. war es so. Und doch ist es nun für die Kraft der neuen Humanitätsidee von nicht geringer Bedeutung, daß ihr Ursprung und ihre wahren Wurzeln doch auch wieder in den Bereich der noch vollkräftigen älteren Religion zurückgehen.

Wir werden, wenn wir dem nachspüren, auf die Religion des Gottes von Delphi, Apollon, zurückgeführt, wie diese an der Gestalt des Gottes erfahren und von den ebenso frommen wie geisteskräftigen Männern der delphischen Priesterschaft zu einer — ich scheue den Ausdruck nicht — Theologie ausgebildet wurde, die mit mächtiger erzieherischer Kraft auf das ganze griechische Leben ausgestrahlt hat. Als den Erzieher des Hellenenvolks hat Ulrich von Wilamowitz den Gott von Delphi gewürdigt, der mit seiner Theologie den Menschen vorge-schrieben habe, « wie sie zu handeln und zu leben haben ». Nun, der Kern dieser erzieherischen Kraft des Gottes von Delphi war, wie ich hinzufügen darf, eine umfassende Erziehung zur — Menschlichkeit. Freilich erkennt und versteht sich das Menschliche in dieser alten delphischen Theologie noch nicht unter dem Begriff des 'Menschlichen' im Sinne des Anthropinon. Das Menschliche präformiert sich in dem Gebot des delphischen Apollon, härter und strenger, als das Sterbliche in seiner Sterblichkeit.

Apollon ist unter allen griechischen Göttern derjenige, der neben der breiten Erhabenheit seines Vaters Zeus die höchste Göttlichkeit des Göttlichen verkörpert. Seine gleichsam flammende Erscheinung ist geprägt durch den höchsten göttlichen Adel, die Hoheit, Unnahbarkeit, letzte Entschiedenheit, Reinheit und einen gleichsam kristallinen Stolz, der sich zumal in dem scharfen Zorn des Gottes erhebt. So sieht ihn Homer in seiner Schrecklichkeit, wenn er zürnend, der Nacht gleich, von den Häuptern des Olymp herabschreitet und die Pfeile in seinem Köcher klirren (Ilias I, 44), oder wenn er an der Spitze des andrängenden Troerheers die Lagerumwallung der Griechen zertritt wie die Sandburg, die sich ein Kind am Strand erbaut hat (I, 360 ff.). Andere Götter wie Athene oder Hermes mögen sich als Helfer und Begleiter zu ihren Lieblingen — einem Odysseus, Herakles, Per-

seus gesellen. Apollon mag einige ihm liebe Menschen aus der Not erretten, aber er gesellt sich nicht eigentlich zu einem Menschen, macht sich nicht gemein mit ihm. Vielmehr tritt er dem drohend entgegen, der es wagt, sich zu überheben. So dem Patroklos, als er im sechzehnten Iliasbuch (788) gegen die Weisung des Achilles fast Troja erobert hätte. *'Deinos'*, 'fürchterlich', wie Homer sagt, geht er auf ihn zu und schlägt ihn mit niederfahrender Hand in den Rücken, daß ihm der Helm vom Haupt fällt, seine Rüstung sich löst und er wie erstarrt steht. So auch dem Achilles im zweiundzwanzigsten (8), dem Diomedes im fünften Buch (440). Und sein Wort, das er in diesen Fällen spricht, betont — gleichsam theologisch-thematisch — den Abstand zwischen Göttlichkeit und Sterblichkeit: « Was verfolgst du mich, Sohn des Peleus, mit schnellen Füßen? du Sterblicher mich, den unsterblichen Götter? » und: « Besinne dich, Sohn des Tydeus, und wolle nicht gleich gesonnen sein den Göttern! da das Geschlecht der am Boden wandelnden Menschen niemals gleich ist dem der unsterblichen Götter ». Auf die Distanz also des Göttlichen vom Menschlichen geht diese *'Besinnung'*, die der Gott hier fordert. Und das Betonen dieser Distanz gehört zu seinem Wesen und so zur Theologie auch dieses Gottes, der an jener berühmten Stelle im Götterkampf der Ilias (21, 462) es mit göttlichem Stolz ablehnt, um der Sterblichen wegen mit Poseidon zu streiten: « jener Armseligen, die bald wie die Blätter im Frühling feurig sprießen und dann wieder schwächlich vergehen ». Aus dem höchsten 'Selbstbewußtsein' der Göttlichkeit wird abstandsetzend hier fast verächtlich die Vergänglichkeit der menschlichen Sterblichkeit betont.

Wir mögen hier daran denken, daß Homer wie überhaupt die Griechen ganz allgemein den Menschen als den Sterblichen bezeichnen, wofür sogar im Griechischen zwei Begriffe: *thnetos* und *brotos*, zur Verfügung stehen — eine Charakterisierung des Menschen von seiner Sterblichkeit her, die, soviel ich weiß, auf der Erde so gut wie einzigartig ist. Apollon, der Gott von Delphi, aber ist der Gott, dessen Gestalt bereits aus der so nur ihm eigenen herben Hoheit der Göttlichkeit den Menschen immer wieder als den Sterblichen auf sich selbst zurückweist, den Menschen auf seine Sterblichkeit verweist.

Aber nicht nur die Gestalt des Gottes: auch jene 'delphischen Sprüche' (*'delphika parangelmata'*) sagen es, die teils als Inschriften an dem Tempel von Delphi standen, teils — wie die Sprüche der sogenannten Sieben Weisen — auf Delphi bezogen waren. Allem voran jenes *gnôthi sautôn*: 'Erkenne dich!', nämlich: erkenne dich, Mensch,

als Sterblichen, in deiner Sterblichkeit: *thneton onta*. Und weiter jenes 'Nicht zuviel': *meden agan*, jenes 'Blicke auf das Gegebene': *kairôn hóra*, jenes 'Das Maß ist das beste': *métron áriston*, und jenes 'Berscheide dich': *sophrónei*. Endlich am deutlichsten das aussprechend, was schon in dem 'Erkenne dich' enthalten ist, jenes *thneta phronein* (was zuerst als deutlichen Inbegriff delphischer Weisheit Sophokles bezeugt): 'Bedenke das Sterbliche' (Fr. 590) oder ausschöpfender übersetzt: 'Laß das Bewußtsein deiner Sterblichkeit zur Konstituente alles deines Denkens, Fühlens und Handelns werden'. Man bemerkt ohne weiteres wohl selbst, daß dieses delphische *thneta phronein*: 'das Sterbliche bedenken' (Fr. 945), jenes einige Jahrhunderte spätere Menandrische 'Das Menschliche bedenken!' *anthropina phronein* präformiert. Die Grundbedeutung des Begriffs des 'Menschlichen' offenbart sich von seinem Ursprung in der Religion des delphischen Gottes her als das *Sterbliche* — das Sterbliche in seinem Abstand, seiner Begrenztheit vor dem unsterblichen Gott, das eben ist das 'Menschliche'.

Apollon, der Gott von Delphi, der göttlichste Gott verweist den Menschen nicht nur: er entwirft ihn auf die Begrenztheit seiner Sterblichkeit und fordert, daß der Mensch dieser inne sei und sich in seinem Fühlen, Trachten, Denken nach Maßgabe dieser sterblichen Begrenztheit *verhalte*. Und dieses Verhalten ist dann 'menschliches' Verhalten. Wir können diesen inneren Zusammenhang von: 'gemäß der Sterblichkeit' zu: 'menschengemäß' zu: 'menschlich' an einigen Delphischen Legenden studieren, die, wenn auch erst spät überliefert, gewiß in die alte Zeit heraufgehen. Da opferte ein Mann aus Thessalien, so heißt es, dem Gott ein Hundertopfer von Rindern, deren Hörner vergoldet waren. Die Pythia aber sagte ihm, daß ein Mann aus Hermione dem Gotte genehmer wäre, der mit drei Fingern ein wenig Mehl aus seinem Sacke geopfert hätte. Als der Mann von Hermione dies hörte, wollte er ein Übriges tun und schüttete nun einen ganzen Sack von Mehl auf dem Altar des Gottes aus — worauf die Pythia ihn zurechtwies: 'jetzt sei er dem Gotte doppelt so verhaßt, wie er ihm vorher lieb gewesen wäre'. Der Grundgedanke der Geschichte ist, daß menschliche *Demonstration* dem Gott selbst in der Frömmigkeit zuwider ist. — Oder: da stellte jemand, der dem Gott auch eine herrliche Hekatombe geopfert hatte, die erwartungsvolle Frage: wer den Gott je am besten und eifrigsten verehrt habe. 'Klearchos aus Methydrion', war die überraschende Antwort. Und als man diesen Klearchos ausfindig machte, da war es ein ganz schlichter

Mann, der mit ruhiger Regelmäßigkeit, immer zur rechten Zeit, die Bilder der Götter an seinem Haus bekränzte und ihnen, immer zur rechten Zeit, den Opferkuchen und den Weihrauch brachte. Die stille Anspruchslosigkeit dieses fast unbewußten sich in den Grenzen · Halten erscheint dem Gott als das *'Menschliche'*, und *dies* Menschliche ist ihm lieb. Zum Abschluß dieser Bezeugungen noch einmal Homer — Homer mit jener zornigen Klage des Apollon über Achillens im vierundzwanzigsten Iliasbuch (32 ff.), deren Delphischer Grundcharakter zuerst Franz Dirlmeier in einem ungemein wichtigen Aufsatz des Jahres 1939 nachgewiesen hat. Fast alle Charaktere der späteren *'Menschlichkeit'* sind in dieser Selbstbezeugung des Delphischen Gottes gleichsam *'unterirdisch'* vorgezeichnet. Apollon erhebt in der Versammlung der Götter Klage über Achilleus, der sich in seinem Schmerz um den Freund auch nach der Tötung Hektors noch immer nicht fassen, nicht fügen, nicht dareinschicken will. Er ist wie ein Löwe, der nur Wildes weiß — Animalität gegen Humanität. Er hat die Fähigkeit, sich rühren zu lassen (*'eleos'*) wie die Rücksichtnahme (*aidos*) verloren — der Mensch, der seiner Sterblichkeit inne ist, wird auch das Mitleid, wird die Rücksichtnahme kennen. Sein Sinn ziehe nicht das in Betracht, was des Menschen *'Teil'* (*'aisa'*) ist. Er sei starr, unbeugsam. Sein *'Teil'* — *'sterbliches Teil'* — in Betracht ziehen, sich *'beugen'*, ist menschlich. Er bedenkt nicht, daß die Schicksalsgöttinnen dem Menschen nun einmal einen Sinn gegeben haben, der aushalten, mit etwas fertig werden, der sich fügen, dreinschicken kann und soll: *'tlemosyne'*, Fügsamkeit, ist menschlich. Und so ist der Grausame, Maßlose kein wahrer Mensch, kein *'Schön-Guter'*, *'Kaloskagathos'*, sondern schändet die große tragende Urgewalt der Erde.

## 4.

Apollon, der Gott von Delphi, ist in jener seiner Hoheit und Göttlichkeit, in seinem Wesen vor allem bestimmt durch drei Grundzüge: Er ist, als der Herr des Orakels, allwissend und der Gott der Wahrheit. Als solcher haßt er das Verborgene, das Unoffenbare, den Schein, und fordert, daß alles, als das, was es an sich selbst ist, offenbar werde und zu seinem Sein gelange. Apollon ist sodann als Herr der Reinigungsrituale der Gott der Reinheit. Als solcher haßt er jede Art von Befleckung und fordert, daß Mensch wie Ding zur höchsten Identität mit sich selbst gebracht werde (denn das ist in griechischem Sinne Reinheit). Und Apollon, zum dritten, ist als der Herr der

Leier und Führer der Musen der Gott der Musik, deren beglückender Zauber für ihn aus der inneren Geordnetheit, dem Maß fließt, sobald dieses sinnlich wahrnehmbar wird. Als solcher haßt er das Wilde, Verworrene, Überschwängliche, Unbändige. Wenn dieser Gott den Menschen aus der Distanz des Göttlichen auf seine Sterblichkeit hin entwirft, wie wir sagten, so fordert er von ihm nicht Demut, tapeinotes, Erniedrigung. Er entwirft den Menschen auf seine Sterblichkeit, da menschliches Sein sterbliches Sein ist, und er den Menschen so erst in die Wahrheit seines Seins stellt. Er bringt ihn so auch erst zu echter Identität mit sich selbst und weist ihm den ihm zukommenden Ort als Mensch in der großen Ordnung von Himmel und Erde an (die Sterblichkeit ist der *«Ort»* des Menschen), setzt ihn in der *conditio humana* in das rechte Verhältnis zu dem, was über ihm, was um ihn und was er an sich selbst ist. Das von dem Gott von Delphi dem Menschen abgeforderte Innesein seiner Sterblichkeit erst gibt dem Menschen die Universalnorm, das Grundwissen, und gleichsam das *Urmeter*, von dem her alle andern Maße des Menschlichen geeicht sind. Und so in der Selbstbegrenzung der Sterblichkeit und festgehaltenen Distanz vom Göttlichen kann der Mensch am meisten Mensch sein, seine volle Kraft entbinden, um die ihm eigene Dignität in der Möglichkeit zur Freiheit und Persönlichkeit verwirklichen. Das ist schließlich die Bedeutung der griechischen Etik des Maßes, die keine Ethik der Mäßigkeit ist. Sie nahm nicht allein von Delphi ihren Ausgang, gewann aber durch die delphische Theologie erst das scharfe und überzeugende Gepräge und die Strahlkraft auf das ganze Leben, Dichten und Denken der Hellenen.

## 5.

Eine weitergehende Würdigung der griechischen Religionsgeschichte unter dem hier eingehaltenen Gesichtspunkt würde vermutlich darauf führen, daß in der Vielzahl der je in ihrer Weise bedeutenden griechischen göttlichen Gestalten doch nur zwei (wenn man von Dionysos und dem Orphismus absieht) eine bedeutende Theologie entwickelt haben. Diese beiden Götter sind Zeus und Apollon.

Die Theologie, die sich an Zeus, den Vater der Menschen und Götter, den König, schließt, nach Homer vor allem entwickelt durch die religiösen Denker Hesiod, Solon und Aischylos, ist eine Theologie der *Dike*, das heißt jener Gerechtigkeit, die als Ausgleich den Bestand der Gesellschaft sichert und von daher zur Substanz des Staates wird.

Nicht ohne guten Grund läßt Platon in seinem Spätwerk das Gespräch über die Gesetze sich auf einem Wege vollziehen, der zur Geburtsstätte des Zeus, der Zeusgrotte auf Kreta führt.

Die delphische Theologie, die von der delphischen Priesterschaft aus der Gestalt des 'Gottessohns' Apollon entwickelt wurde, ist zumal auf Lebensführung der Staaten wie der Einzelnen, Lebensführung, Ethik des Menschen gerichtet, wie diese aus dem wirkenden Bewußtsein des Abstands des Menschen vom Göttlichen, des Abstands der Sterblichkeit von dem Unsterblichen hervorgeht. Der Mensch selbst wird in der Theologie des Gottes von Delphi angesprochen, und indem er auf seine Sterblichkeit angesprochen wird, die die Bedingung ist, unter der er Mensch ist, wird er auf die begrenzte, aber doch in der Begrenztheit erfüllende Möglichkeit seines Menschseins hingewiesen.

Die Wirkung, die diese Theologie des Gottes von Delphi auf das Denken, Dichten und Gestalten der Griechen ausgeübt hat, war schwer ermessbar und müßte in einer vielleicht einmal zu schreibenden Geschichte des Denkens und Dichtens der Griechen erst neu gewürdigt werden. Von der Ausstrahlung auf Homer, wie diese Franz Dirlmeier bemerkt hat, sprachen wir schon. Doch zumal im fünften klassischen Jahrhundert ist diese Ausstrahlung der Theologie des Gottes von Delphi von allergrößter, ebenso belebender wie formender Kraft. Dafür aus der Fülle alles dessen, was hier zu betrachten wäre, nur einige Beispiele.

Ein Dichter, der tief von der Theologie des Gottes von Delphi her bestimmt ist, ist *Pindar*. Sein Blick, dessen Geschäft vor allem das Preisen der großen Siege in den Wettspielen ist, ruht bewundernd und begeistert auf den Höhen der Menschlichkeit, den Höhen der großen begnadeten Leistung. Aber eben indem der Dichter diese Gipfel der menschlichen Leistung preist, lenkt er stets zugleich den Blick auf den Horizont der Sterblichkeit, der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des Menschen. Ein Auf und Ab der Stimmung beherrscht so den Gedanken Pindars und gibt seinen Gedichten in der Mischung von Glanz und Dunkelheit die nur ihm eigene Schönheit. In der elften Nemeischen Ode:

*Wenn aber einer Segen erlangt hat und übertrifft an Schönheit  
Andere und hat in Wettkämpfen als Bester erwiesen seine Stärke —  
Er denke daran: mit sterblichen Gliedern ist er angetan  
Und am Ende von allem wird Erde ihn umkleiden.*

Oder in der achten Pythischen Ode:

*Wenn aber einer Schönes frisch erlangt hat  
Auf grossen Uppigkeiten fliegt er auf aus Hoffnungen  
Auf geflügelten Mannhaftigkeiten...  
Doch nur für ein Kleines mehrt sich den Sterblichen das Ergötzen  
Dann fällt es auch zu Boden, durch  
Abwegigen Sinn erschüttelt.  
Eintagswesen. Was ist einer? Was ist einer nicht?  
Schattens Traum der Mensch.  
Aber wenn ein Glanz, ein gottgegebener, kommt,  
Ist helles Licht auf den Männern und lieblich das Leben.*

Oder in der dritten Phytischen Ode:

*Man muss das den Sterblichen Sinnen Angemessene von den Göttern  
Erstreben, erkennend das, was vor dem Fuss ist: welchen Teiles wir sind  
An welchem Orte in der grossen Ordnung wir stehen.  
Nicht, meine Seele! unsterbliches Leben erstrebe! sondern  
Schöpfe aus, was in dem Bereich deines Handelns liegt.*

Oder schließlich in der fünften Isthmischen Ode, und hier nun ganz deutlich:

*Zwei Dinge allein weiden des Lebens erfreulichste Blüte:  
Wenn einem der Sieg gelang und er edlen Ruhm hat.  
Suche nicht Zeus zu werden. Alles hast du,  
Wenn dich das Teil dieses Schönen erreicht.  
Sterbliches Sterblichen geziemt! — Thnata thatoisi prepei.*

Unter den drei großen Tragikern ist vor allem *Sophokles* von jener delphischen Theologie durchdrungen. Sehr delphisch - apollonisch ist die Mahnung der Frauen des Chors an Elektra (1171):

*Von einem Sterblichen stammst du Elektra  
Bedenke es, und sterblich war Orest.  
Drum klage nicht zu sehr. Uns allen  
Wird abgefordert, dass wir dies erleiden.*

Oder in einem Fragment (590):

*Sterbliches soll die sterbliche Natur bedenken.*

Und so ist in den 'Trachinierinnen' (473) Deianira in ihrem Mitleid mit der schönen Kriegsgefangenen eine Frau, die « als Sterbli-

che auch sterblich denkt». So auch das Wort des Odysseus im Blick auf den durch den Wahnsinn zerstörten Aias (121):

*Er jammert mich  
Der Arme, war er auch mein Feind,  
Da er ist angejocht an schlimmes Unheil:  
Nicht nur sein Schicksal, auch mein eigenes bedenkend.  
Da ich doch sehe, dass wir, solange wir leben,  
Nichts andres sind als Traumbilder und flüchtige Schatten.*

Aber über solche Einzelstellen hinaus ist die ganze Tragik bei Sophokles eingespannt in den großen Gegensatz: 'Der Mensch das Gewaltigste aller Lebewesen' und 'Der Mensch ein Nichts'.

*Ungeheuer ist viel, doch nichts  
So ungeheuer wie der Mensch ('Antigone' 332)...*

Und:

*Io! Geschlechter der Sterblichen!  
Wie zähle ich euch gleich dem Nichts  
In eurem Leben ('König Ödipus' 1186)...*

Und wo wird denn auch der 'Ödipus' zur Tragödie von der Gebrechlichkeit des Glücks und steht vor uns als ein großes delphisches *Ecce homo*.

Eng mit Delphi verbunden, das er besucht, wo er sich vielfach unterrichtet hat, ist Herodot, der 'Vater der Geschichte', in seinem Blick auf Menschen und Menschengeschehen. Und so sind auch sein Geschichtswerk wie seine Geschichtsgesinnung durchgehend auf den Horizont eines Universal-Humanen bezogen, der sich auf das Bewußtsein der gemeinsamen Gebrechlichkeit des Menschenglücks gründet. So in der Geschichte von Solon und Kroisos: der Mensch sei 'reiner Zufall', reines Produkt der Umstände (1, 32), und dürfe in der Gebrechlichkeit des Glücks sich nicht überheben. Weiter, mit aller Deutlichkeit, dann dort, wo Kroisos auf dem Scheiterhaufen nach Solon ruft und auf die Frage des Kyros, was das zu bedeuten habe, dem Kyros dann seine Geschichte mit Solon erzählt, worauf es weiter heißt (1, 86): Als Kyros dies von den Dolmetschern gehört hatte, besann er sich anders und erwog, daß er, *selbst nur ein Mensch, einen andern Menschen*, dessen Glück nicht geringer als sein eigenes gewesen sei, lebendig dem Feuer überantworten wollte, und da er überdies in Rechnung setzte, daß es in Menschendingen keine Sicherheit gebe (Solidarität der Hinfälligkeit), befahl er, den Scheiterhaufen aufs

schnellste auszulöschen, usw. Kroisos lebt dann im Gefolge des Kyros. Und als es später darum geht, ob Kyros gegen die Massageten ziehen soll, da widerrät er dem mit folgender Begründung (I, 207): « Wenn du, Kyros, meinst, *unsterblich* zu sein und daß du einem Heer von *Unsterblichen* gebietest, dann könntest du diesen Kriegszug unternehmen. Wenn du aber bei dir bedenkst, daß du *ein Mensch* bist und *über Menschen* gebietest, so laß dir sagen: es gibt einen *Kreislauf der Menschendinge*, der geht ständig um und läßt niemals ein und dieselben glücklich sein ».

Stark schließlich ist die Wirkung, die von dem Gott von Delphi auf Platon und die Wissenshaltung des platonischen Philosophierens ausgeht. Die eine Wurzel dieses Philosophierens ist das bekannte 'Wissen des Nichtwissens' des Sokrates. Um dieser Wissenshaltung willen, die von der nüchternen Selbstbescheidung der Sophrosyne getragen ist, hat der Gott von Delphi, wie Sokrates in seiner Verteidigung vor den Richtern darlegt, den Sokrates für den 'Weisesten' erklärt und ihn auf den Weg seiner Menschenprüfung und Wahrheitssuche gewiesen. Dieses 'Wissen des Nichtwissens' ist im Wesen delphisch. Wie sonst den Menschen überhaupt, entwirft der Gott auch hier das Wissen des Menschen auf die menschliche Unzulänglichkeit und Beschränktheit. Doch eben als ein Wissen, das sich prinzipiell als Unwissenheit weiß, kann das menschliche Wissen nun wieder in der Wahrheit sein und ein Sein haben — das angemaßte Wissen, das dem Gott wie jede menschliche Anmaßung verhaßt ist, hat keine innere Wahrheit und ist beides in einem: 'Dünkel' wie auch 'Schein' (*doxa*). Und nun meint Sokrates in seiner Rede (20 d), daß auch er eine 'gewisse' Wissenschaft habe. Er verfolgt sie im 'Dienst des Gottes' (*latreia tou theou*). Sie ist nicht jene angemaßte, übermenschliche, die um die Dinge im Himmel und unter der Erde bescheid wissen will. Sie ist wie er testend sagt — denn sie hat noch keinen Namen — 'vielleicht eine *menschliche* Wissenschaft', wobei er 'menschlich' gleich darauf als 'menschengemäß' (*kal' anthropon*) deutet. Nun, diese 'menschengemäße' Wissenschaft ist die Philosophie. Sie beruht darauf — wie Sokrates beispielhaft '*erkennt*' hat — im Sinne des delphischen 'Erkenne dich' —: daß 'wissend in Wahrheit nur der Gott ist' (23 d), und der Mensch 'hinsichtlich des Wissens in Wahrheit nichts taugt' und so ist Philosophie als 'menschliche, menschengemäße' Wissenschaft, kein 'Haben des Wissens', sondern 'Suche nach dem Wissen, eben '*philo-sophia*' und wird, soviel sie dem Menschen auch an Wissenswertem und Gewußtem einbringen mag, doch niemals aufhören,

sich prinzipiell als Unwissenheit zu wissen. Für Platon, so weit der Gedanke ihn in Weite, Tiefe, Höhe und zum umfassenden Ganzen geführt hat, ist diese delphisch-sokratische 'menschliche' Wissenshaltung immer gültig geblieben. Er spricht mit steigenden Jahren immer vorsichtiger, zurückhaltender, umtastender von den höchsten Dingen, spricht die Prinzipienlehre, zu der er vordrang, außer im engsten Kreis der Seinen überhaupt nicht aus, und hält in seinem Alterswerk, den 'Gesetzen', dem Wort des Sophisten, daß 'der Mensch das Maß aller Dinge sei', die eigene, aus dem Grunde delphische Überzeugung entgegen: 'Das Maß aller Dinge sei der Gott' (Gesetze Buch 4, 716 c).

## 7.

Es ist eine Tatsache, die sich vielfach im Umkreis des Lebens beobachten läßt, daß eine wesensgemäße Schwachheit, wenn sie in ihrer Wesensgemäßheit voll erkannt und ergriffen wird, zur Kraft ausschlägt. Auch bei der Menschlichkeit ist das so. Die Menschlichkeit zieht ihre hohe Kraft aus der wesensgemäßen Unkraft des Menschen, wenn diese als Sterblichkeit, Gebrechlichkeit des Glücks erkannt und zum umgreifenden Maß erhoben wird. Für diese Kraft der Menschlichkeit ist es in allen ihren Formen dann bezeichnend, daß sie auch wieder so ganz ohne Anspruch ist. Sofern die Menschlichkeit eine Gewalt hat, ist diese die Gewalt der Anmut, wie jenes Menandrische:

*Wie liebenswürdig ist der Mensch, wenn er ein Mensch ist*

es aussprach.

Auch jener andere exclusive Begriff des Menschen und der Menschlichkeit, von dem wir zu Anfang dieser Ausführungen sprachen, jener schon griechische Begriff der Würde und Excellenz des Menschen, jene hohe, zumal seit Herder so stark betonte Vorstellung vom Menschen, der sich als Mensch zum 'Menschen' in Ganzheit, Freiheit, Persönlichkeit, höchster Selbsterfüllung ausbilden und dem als einem Ebenbilde Gottes alle Tiere und die ganze Natur untertan sein soll: auch dieser Gipfel- und Zielbegriff des Menschen ordnet sich in jene Forderung des Gottes von Delphi ein.

Einmal scheint es, daß alles menschliche Höherstreben, vor allem aller menschliche Machtgewinn heilsam nur dann ist, wenn es sich unter die Bedingung jenes Gebots des Gottes von Delphi stellt und innerhalb des ernst genommenen Bewußtseins der Sterblichkeit des

Menschen das Bewußtsein der Distanz des Menschen vom Göttlichen einhält.

Sodann scheint der sich selbst in der sterblichen Begrenztheit wissende und von da aus planende wie handelnde Mensch in der so gewonnenen Wahrheit seines Existierens auch erst die recht Grundlage für Freiheit, Würde, Persönlichkeit, Bildung und höchste Selbstverwirklichung alle seiner Kräfte zu finden. Denn ist der 'Ort' des Menschen ein für allemal umgrenzt durch den Horizont der Sterblichkeit, so ist es einzig auch die eingehaltene Distanz vom Göttlichen, die ihn dem Göttlichen auch wieder nähert. Dies hat mit in der Sache gründender Paradoxie Goethe in jenem Zahmen Xenion ausgesprochen, das, einem griechischen Dichterwort nachgebildet, Goethes eigenes 'Gefühl' vom Menschen als eines freien, natürlichen, ganzen Wesens mit jenem Apollinisch-Delphischen Bewußtsein der Distanz des Menschlichen vom Göttlichen vereinigt:

*Halte dich nur im stillen rein  
Und lass es um dich wettern:  
Je mehr du fühlst ein Mesch zu sein,  
Desto ähnlicher bist du den Göttern.*

WOLFGANG SCHADEWALDT