

HOCHWORT

Monatschrift für alle Gebiete des Wissens / der
Literatur u. Kunst · Begründet u. herausgegeben
von Karl Muth

Zehntes Heft 1933 / 34 * Einunddreißigster Jahrgang

Juli

Polen von innen gesehen / Von Dr. Alexis Gotthard :: Humanismus und Religion. Zum religionsgeschichtlichen Nachlaß von Wilamowitz / Von Wjatscheslaw Iwanow :: Roosevelt und die amerikanische Verfassung / Von Dr. Karl Westphal :: Stille / Gedicht von Richard von Schaukal :: Blumhart, Vater und Sohn / Von Dr. Karl Thieme :: Am Feldrain / Gedicht von Friedrich Sacher :: Im Gewittersturm / Novelle von Josef Weyssenhoff :: Wär ich grün, wär ich weiß / Gedicht von Friedrich Sacher :: Erul aus Lubartow / Erzählung von Adam Szymanski

Kritik: Neue Lyrik / Von Johannes Kirschweg

Rundschau: Der zweite deutsche Heilige seit der Glaubensspaltung :: Das Schicksal des Individualismus :: Wjatscheslaw Iwanow :: Der Maler und Bildhauer Othon Coubine

Kunstbeilagen: Othon Coubine / „Basses-Alpes“ und „Provenzalische Landschaft“

Josef Köfelsche Buchhandlung München u. Kempten

Verlagsort Kempten im Allgäu

Gonderdruck

Humanismus und Religion

Zum religionsgeschichtlichen Nachlaß von Wilamowitz
Von Wjatscheslaw Iwanow

I.

Während die Geschichtsforschung das Gedächtnis an vergangene Zeiten ordnet, gründet sich der Humanismus auf das Gedächtnis, um ihm einen unvergänglichen Wert abzugewinnen. Zu jener spricht das Gedächtnis von außen her vom Werden, zu diesem als innere Stimme vom Sein. Jene ist eine Organisation des Gedächtnisses, dieser ein Organ desselben. Die Geschichtsforschung deutet das überkommene Gedächtniserbe als die objektive Voraussetzung und als einen in stetem Wandel begriffenen Bestandteil der Gegenwart aus; der Humanismus will selbst gelten für einen Teil dieses Erbes, dessen Fülle und Kraft ihm den Maßstab der schöpferischen Potenz eines Kulturwesens abgibt. In Krisen und Verfinsterungen der Volksseele wird er zum Bollwerk der geistigen Überlieferung gegen den Anprall der den homerischen Lotophagen nachehenden, die Herstellung einer tabula rasa des Geistes im Schilde führenden Mächte. Unter vielen Sphären des Gedächtnisses vertritt der Humanismus diejenige, wo das menschliche Schaffen, den Schranken der Zeit enthoben, als ‚dauernder Gedanke‘ lebt und wirkt.

So tritt denn in den heutigen Kämpfen um neue Wertungen das Problem des Humanismus folgenreicher in den Vordergrund. Eine harte Probe soll er bestehen; allzuviel hat er ja auch gesündigt; aber die Vergeltung kann in eine wunderbare Rettung umschlagen, wenn er angesichts des rasch sich entrollenden historischen Schicksals den strengen Mahnruf ‚stirb und werde‘ beherzigt und sich endlich nach langen Irrungen auf seine schon von den ersten kirchlichen Humanisten geahnte Berufung besinnt, Zeuge zu sein von der wesenhaften Einheit der gesamten aus der griechisch-römischen Antike erwachsenen Kultur und ihrer immanenten Teleologie, die sie, auf welchen Umwegen es auch immer geschehen mag, durch alle Hemmnisse und Antithesen hindurch unwiderstehlich hinleitet zur Entelechie der christlichen Ökumenizität.

Nun ist aber der Humanismus zugleich von außen und von innen gefährdet. Von außen schon deshalb, weil er Auslese besagt. Ist doch seine eigentliche Aufgabe, eine Elite auszubilden, die, so anspruchslos sie sich auch zu benehmen pflegt, im Grunde doch den höchsten Anspruch erhebt, auf das ganze Kulturleben formend einzuwirken. Zwar findet man die hochzielenden Bestrebungen dieser einzigartigen Bruderschaft, die heutigen Tages nur noch wenige wahre Adepten und Thyrsosträger zählt, in der neuesten Zeit bedeutend herabgestimmt und der herrschenden Denkart angepaßt. Aber gerade diese Nachgiebigkeit, diese umsichtige, relativistisch angehauchte Fügsamkeit, diese Velleität, sich um den Preis der eigenen Autonomie eingeordnet zu wissen dem zeitgenössischen System der für positiv geltenden Wissenschaften, sind Anzeichen einer anderen und diesmal inneren Gefahr, wenn für eine solche zu erachten ist, was sich als Umbildung eines gelehrten Ordens, ja einer Art Kultgemeinde

in Forschungsfach und Forscherzunft kundgibt. Die idealsgläubige Bewunderung ‚hoher Ahnen‘ — eines Winkelmann, eines Goethe — bleibt als ‚Privatsache‘ festlichen Ergüssen oder der meditativen Muße vorbehalten; der Humanismus als Geistesrichtung entgeistigt sich zur empirischen Sachlichkeit einer Altertumskunde neuen Schlages, deren höchster Ehrgeiz es ist, sich aus dem Schutte einer umfassenden philologischen und antiquarischen Materialsammlung zu einer weltgeschichtlichen Umschau emporzuschwingen. Indem er sich aber im Geiste des modernen Historismus bemüht, das Werden der von ihm vertretenen Werte zu untersuchen, verzichtet er hiermit auf seine einst so stolz behauptete werteschaffende Souveränität. Und so gleicht er denn, auf heteronome Ziele hingelenkt und an sich selbst als Träger eines wie die Fixsterne unwandelbaren ‚Erwerbs auf immer‘ — *κτῆμα εἰς ἀεί* — verzweifelnd, einem über seine natürlichen Grenzen weit hinausgewachsenen Reiche, dessen organische Bande gelockert sind und das nur noch äußerlich und lose zusammenhält.

Befätigt wird das Gesagte durch die folgende Beobachtung: Während die archäologischen und handschriftlichen Funde der Renaissancezeit das auf die Fortsetzung der Antike gefinnte Schaffen jener Epoche auf allen Gebieten wesentlich mitbedingt hatten, sind die erstaunlichsten Ausgrabungen und die monumentalen Denkmälersammlungen der letzten hundert Jahre nicht wirksam genug gewesen, den humanistischen Geist in der Gegenwart rege zu erhalten, geschweige denn ihm zu neuen Siegen in der allgemeinen Kultur zu verhelfen. Es mag dabei einer Äußerung des alten Mommsen an seine Zuhörer gedacht werden: Eiligst solle man mit den großartigen epigraphischen Unternehmungen der Zeit fertig werden, bevor eine allgemeine Barbarei hereinbreche. Das war die Sorge jenes Humanisten großen Stiles, die auch Jakob Burckhardts Sorge war: eine dunkle Ahnung, daß der Humanismus an einer schicksalschweren Wende angelangt sei.

II.

‚Im Bedürfnis nach etwas Musterhaftem‘, sagt Goethe in einem Gespräch mit Eckermann, ‚müssen wir immer zu den alten Griechen zurückkehren, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist; alles übrige müssen wir nur historisch betrachten.‘ In diesem Spruch ist der ganze Inhalt des Humanismus zusammengefaßt und begrifflich umgrenzt; wollen wir uns die schlichten Worte genauer überlegen.

Was ist zunächst das Bedürfnis nach etwas Musterhaftem überhaupt? Sicherlich doch keine Nachahmung der Natur und mitnichten jene Mimesis des auf dem Wege der Erfahrung unmittelbar Gegebenen, welche Aristoteles als die gesunde Triebkraft und sichere Richtschnur jeder Kunsttätigkeit gegen Plato in Schutz nimmt. Denn das Musterhafte ist ein Wertbegriff, die Mimesis schlechtthin aber aller Wertung bar. Es ist also bei jenem Bedürfnis an ein höheres und geistigeres Suchen nach schönen Vorbildern zu denken, welches, sofern es den Griechen ureigen gewesen zu sein scheint, einen angestammten platonischen Zug ihres Wesens verrät. Da aber das Mustergültige, das Vor-

bildliche eben im menschlichen Geiste gesucht und gefunden wird, so erweist es sich in Kunst und Ethik als Norm der schönen Menschlichkeit, der ‚Kalokagathie‘, während es im Bereich der Religion (um gleich anfangs darauf hinzuweisen, was eigentlich über den Kreis der von Goethe angestellten Betrachtung hinausgeht) durch Veredelung und Vertiefung des naiven Anthropomorphismus die hellenische Urintuition der menschlichen Gottähnlichkeit und Gottesverwandtschaft zum Ausgangspunkt einer Entwicklung macht, die das antike Gemüt für die Aufnahme der künftigen Offenbarung von der Menschwerdung Christi vorbereitet. Wo das menschliche Antlitz leuchtet, da erst ist für den Griechen das Chaos überwunden; der Mensch ist als das Maß des wohlgeordneten Alls gedacht, selbstverständlich nicht der Mensch im individualistischen und relativistischen Sinne der Sophistik, welche die ursprüngliche Empfindung arg entstellt hat, sondern, wie es erst spät zum begrifflichen Ausdruck kam, der Mensch in seiner ewigen Idee, als Ebenbild der Gottheit: beginnt doch für Homer der Kosmos der Schöne mit dem Weltregiment des Vaters der Menschen und Götter.

Rufen wir uns nun zum Vergleich etwa die indische Kunstsymbolik ins Gedächtnis, die mit einer beängstigenden Fülle wildphantastischer Gestalten alle Ansätze zur Bildung einer menschlichen Idealform überwuchert, so können wir leicht den Gegensatz ermessen, der zwischen der asiatischen Flucht aus der Dämonie der Naturgötter ins Übergöttliche und dem hellenischen Eros der Vermenschlichung des Natürlichen und der Verklärung des Menschlichen zum Göttlichen obwaltet. In jener Region, wo die ungeheuerlichen Gebilde lauter Sinnbilder der unstet wogenden Weltillusion oder magische Mittel des Götterzwanges sind, kann allerdings keine Rede sein vom Musterhaften im Sinne einer ewig anzuschauenden, in sich ruhenden, unwandelbaren Form, deren Vollkommenheit eben darin besteht, daß sie für die ontologisch-noëtische Anschauung zugleich Gehalt ist. Nicht einmal die ägyptische Stilisierung der Menschengestalt hatte vermocht, den göttlichen Polymorphismus zu überwältigen: das Pathos des Vorbildlichen wird hier durch das Streben zur Verewigung des individuell vorhandenen und ins Jenseits hinüberzurettenden Antlitzes gehemmt. Die Einstellung der Griechen auf das Vorbildliche, das den Menschen rechtfertigt, indem es ihn formt, hat ihr Schaffen selbst vorbildlich gemacht und ihrem Genius die einzigartige Mission zugewiesen, eine fortdauernde erzieherische Wirkung auszuüben auf denjenigen Teil der Menschheit, durch den sich die alleinige universale Kultur in stets neuen Schöpfungen, aber zugleich in ununterbrochener geschichtlicher Überlieferung organisch fortpflanzt.

Dies begriffen zu haben und dem Glauben an das Vorbildliche zwei Jahrtausende hindurch tätig treu gewesen zu sein, ist das Verdienst des wahren und echten Humanismus. In der Beziehung auf das Vorbildliche findet er gleichzeitig auch seine nähere Bestimmung; denn wo er sich anders orientiert, da beginnt jene „historische Betrachtung“, welche Goethe mit Recht vom Suchen „nach etwas Musterhaftem“ scharf unterscheidet. In analoger Weise postuliert Nietzsche als Humanist eine „Monumentalgeschichte“, die er dem Historismus

entgegenstellt. Es handelt sich, wie schon oben betont worden ist, um den Gegensatz des Ontischen und des Genetischen als zweier weit voneinander absteigender Gesichtspunkte, deren jeder in seiner besonderen und wohl abgegrenzten Sphäre durchaus berechtigt ist. Denn die beiden Einstellungen sind voneinander ebenso verschieden, wie verschieden, ja mitunter antithetisch, etwa die historischen und die juristischen Urteile eines Mommsen über denselben Gegenstand der beiderseitigen Untersuchung gegen einander ausfallen mögen.

III.

Einzig in seiner Art bleibt auch für die historische Betrachtung das Phänomen des Humanismus. Es ist das Kennzeichen einer edlen Kultur überhaupt, daß sie sich von einer ehrwürdigeren und weihvollereren herleitet, deren Urkunden ihr in Gestalt geheiligter Texte vorliegen. Zur Aufbewahrung und Deutung dieser Texte bildet sich eine geistige Elite, die das Verständnis derselben von Generation zu Generation übermittelt samt allem, sei es zum Gemeingut des Volkes bestimmten, sei's esoterischen Wissen, das sich an deren Studium anknüpft oder sich daraus entfaltet, wie Sprachlehre und Logik, Redekunst und Moral, Theologie und Philosophie. So war es mit der Sanskritliteratur bestellt; ähnlich haben die Griechen ihre Grammatik und Prosodie, ihre Rhetorik und Dialektik aus der Analyse Homers herausentwickelt. Der Humanismus verhält sich zu diesem ältesten Typus der Schriftgelehrsamkeit, wie das kritische Zeitalter sich zum organischen verhält. Er ist nicht aus dem unmittelbaren Erfassen einer objektiv gegebenen und gläubig entgegengenommenen Geistesstatsache hervorgekommen. Er ist vielmehr das Ergebnis einer wertschätzenden Reflexion, die eine verfeinerte Epigonenzeit im Gefühl der längst überschrittenen Akme anstellt über das Vermächtnis einer historisch abgeschlossenen, kraftvolleren und gehaltreicheren Epoche, unter deren Erzeugnissen sie richtend die vortrefflichsten wählt, um sie zu vorbildlichen Meisterwerken zu stempeln. Das Verhältnis beider Kulturen ähnelt dem einer unabhängigen jungen Pflanzstadt zu ihrer in Trümmern liegenden Mutterstadt.

Erst auf Grund der alexandrinischen Kanonisierung der ausgewählten Schriftsteller der Vergangenheit wurde die Geistesrichtung möglich, die, durch Vermittelung griechischer Gäste wie Panätios auf römischen Boden verpflanzt, dort namentlich dank dem tonangebenden Einfluß der Scipionenkreise gediehen, endlich von Cicero theoretisch begründet und popularisiert, die Pflege der *humanitas* auf ihr Banner schrieb, wobei auch gewisse Lebensideale der klassischen Zeit, als zum Begriffe der Humanität gehörig, wieder zu Ehren kamen, diejenigen nämlich, die das Athen des fünften Jahrhunderts im stolzen Bewußtsein der auf den Schlachtfeldern bewährten Überlegenheit seiner heimatlichen Verfassung und Gesittung über das Barbarenwesen ausgearbeitet hatte — die Ideale der harmonischen Erziehung des Jünglings zum freien Bürger und seine Freiheit im würdigen (nicht banaussischen) Lebenswandel betätigenden Manne, des seelischen Adels, der milden, weitherzigen Menschlichkeit („Philanthropie“),

„Symphilie“), wie sie auf der tragischen Bühne in den Gestalten eines Prometheus, eines Theseus, einer Antigone verherrlicht worden war.

Diese späte Entwicklung hatte andererseits das Gefühl eines Abstandes von der Antike zur Folge, das einen unmittelbaren und durchgängigen Anschluß an dieselbe dem gesunden Verstand als ideologisches Grübelertum oder romantische Schwärmerei erscheinen ließ. So empfand man noch bei der endgültigen Umschau am Scheidewege den Humanismus des Kaisers Julian. Es kam bei den Römern in einem gewissen Grade auch der nationale Gegensatz hinzu, und wenn Vergil es mit Homer aufzunehmen wagt, so tut er's als Sänger Trojas. In allem, was unvermittelt das Leben betraf, das ausgelebt werden mußte, so vor allem in Politik und Religion, fügte sich die humanistische Richtung dem Machtgebot der Zeit. Nur in den letzten erbitterten Kämpfen um die alten Kulte widersetzte sich ihm eine heldenmutige Schar im Namen temporis acti. Im großen und ganzen aber fühlte sich der Humanismus von Anfang an nicht an den Buchstaben der Überlieferung, sondern an deren Vorbilderschatz und Geistesgehalt gebunden. Wäre das Gegenteil der Fall gewesen, so hätte er den Sturz des Heidentums nicht überleben können. Aber der platonische Geist, der ihn durchdrang und trug, hatte ihn von den gefährlichen Banden losgelöst, und es sind vornehmlich die Kirchenväter, die ihn unversehrt herübergerettet haben in die neue Welt der Christenheit.

IV.

Eines toten Schazes Wächter wäre der Humanismus, atmete kein wundertätiges Leben in der ihm anvertrauten Schönheit, schimmerte unter ihrer unverweslichen Hülle nicht das Vorbildliche der sich ewig schaffend erweisenden Form. Es war die Gepflogenheit der Hüter des Schazes und der Schazgräber, sich zu diesem Glauben feierlich zu bekennen in schwungvollen Lobpreisungen Platos. In Wirklichkeit konnte, namentlich für die nominalistisch veranlagten Gemüter, die Versuchung nicht ausbleiben, das schöpferische Vorbild mit dem erschaffenen Ebenbild, das wesenhafte Gedächtnis mit der geschichtlichen Erinnerung, die Idee mit der Erscheinung, den Eros des Göttlichen mit dem Götzendienst zu verwechseln. Urteilt doch beispielsweise der berühmteste der modernen Hellenisten, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, in einer erheiternden Polemik gegen den biblischen Dekalog, der wahre Gott würde vielmehr gesagt haben: „Du sollst dir ein Bildnis und ein Gleichnis machen“ (Erinnerungen, S. 133), wobei der große Gelehrte die löblichste Absicht hat, sich gegen die Bilderstürmer aller Zeiten auszusprechen. So kam es denn, daß jener schwärmerische Rückfall in die Sklaverei der Antike gar häufig, ja thyrisch ward und die letztere sich in tückischem Gaukelspiel nur allzu leicht wandelte aus der hehren Mutter der Musen, Mnemosyne, in die verlockende Zauberin Kirke. Es tat und tut sich noch der Rückfall, von dem wir reden, in mancherlei Formen der antichristlichen Fronde kund, wie sie von der Renaissancezeit bis auf unsere Tage die wahre humanistische Begeisterung verfälscht und verflacht. Ja, eine weitverbreitete Dora hat sich herausgebildet

von der grundsaglichen Unvereinbarkeit des humanistischen Ideals der Harmonie von Leib und Seele mit dem angeblich naturfeindlichen Christentum. Vielen Gottesverachtern ist der Humanismus lieb, weil sie in ihm den Inbegriff erblicken der menschlichen Selbstbehauptung im Kampfe gegen die transzendenten Mächte, deren Nichtachtung er, gleich dem Prometheus des jungen Goethe, die nach seinem Bilde geformten Menschen lehre.

Es ist das Verdienst von Ernst Robert Curtius (*„Deutscher Geist in Gefahr“*¹), neuerdings mit Kraft und Tiefinn daran gemahnt zu haben, daß der Humanismus ein viel weiterer und tieferer Begriff sei, als was man gewöhnlich darunter verstehe, da er sich weder der Wissenschaft unterordnen, noch an eine feiner geschichtlichen Erscheinungen binden lasse; daß er einer religiösen Grundlegung bedürfe, um als wirkende Macht wieder aufzuleben; daß diese Grundlegung endlich von vornherein bestimmt sei durch den Ursprung der europäischen Kultur aus der Verschmelzung des antiken Geisteserbes mit dem Christentum, weshalb eine neue humanistische Selbstbestimmung gerade dort anzusetzen habe, wo beide Strömungen zusammenfließen. *„Die Verbindung von Humanismus und religiösem Glauben“*, sagt Curtius (S. 120 f.), *„hat sich in hundert verschiedenen Formen geschichtlich bezeugt. . . Nur im 19. Jahrhundert gibt es an einigen Stellen einen Humanismus, der bewusst agnostisch oder materialistisch ist; aber das sind Auflosungsprodukte, das ist der Humanismus der Dekadenz. Auch der Paganismus der Renaissance, auch das Neuhaidentum Goethes steht noch innerhalb der Spannung, die seit Augustinus und Hieronymus die antike und christliche, germanisch-romanische Synthese des Europaismus bildet. Diese Spannung geht bis in das Neue Testament, bis in die paulinische Geschichtsphilosophie zurück, welche den Christenglauben als Torheit für die Heiden weit, aber doch den griechischen Humanitatsbegriff aufnimmt, um ihn in den Bereich des Göttlichen zu erhöhen. Es ist eine Spannung, die sich in innigster Verschmelzung ausgleichen, aber auch zu schmerzvollem Widerstreben steigern kann. Wo sie überhaupt nicht mehr wahrgenommen wird, ist irgend etwas nicht in der Ordnung.“*

Bezeichnend ist es jedenfalls, daß der Humanismus, sofern er sich gegen das Christentum auflehnte oder sich von ihm zu emanzipieren suchte, nie hat etwas Selbständiges hervorbringen können, das die Kraft hätte, *„die Menschen zu bessern und zu bekehren“*, und trotz der wiederholten und dreisten Versuche, die geltenden Werte umzuwerten (*παροχαράξαι τὸ νόμισμα*, wie schon die Alten sagten), sich stets ohnmächtig gezeigt hat, neue Gesetzentafeln aufzurichten. Lehrreich ist Goethes Unterfangen, eines der erschütterndsten Probleme des Gewissens, das Orestes-Problem, welches für die schauernden Griechen keine Lösung außer Bushandlungen und Gnadenwunder zuließ — welches, wenn auch durch die Beseitigung der schmerzlichsten Aporie, des Muttermordes, abgeschwächt, dem gleich Goethe freigeistigen Shakespeare in *„Hamlet“* die Seelenruhe nimmt und seines Helden Tatkraft lähmt — dieses den Bereich des Menschlichen transzendierende Problem mit idyllischen Mitteln

¹ Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1932.

einer bis ans Herz hinan kühlen, unmenschlich fühllosen schönen Menschlichkeit ‚harmonisch‘ zu lösen; und man fühlte sich vollends darauf stolz, das Zaubermittel der vermeintlichen antiken Heiterkeit wieder gefunden zu haben! Und die Verfechter des ‚Mythos atheos‘ (s. Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, S. 782 f.) wissen noch heute dem Dichter der ‚Iphigenie‘ für den Nachweis Dank, ‚daß die Entföhnung irgendwie erwirkter Schuld am Leben herbeigeführt werden könne auch ohne Gott und ohne Götter alleinig aus den Machtvollkommenheiten und Selbstbetreuungen der eigenen Seele heraus‘.

Wie dieses Meisterwerk der eleganten Form in seinem Gehalt den anthropologischen Optimismus Rousseaus zur Voraussetzung hat, ebenso widerspiegelte der das Christentum ablehnende Humanismus überhaupt die jeweilig obliegende Zeit Tendenz, mit stetiger, wenn auch nichtsagender, Verufung auf die Götter Griechenlands, die den hochschätzbaren Vorzug der Nichtexistenz hatten, da sie für eins galten mit der allschaffenden Natur. Was nicht alles ist der Humanismus als Weltanschauung seit den Tagen Hölderlins und Friedrich Schlegels gewesen! Mystisch mit Schelling und Kreuzer, aufklärerisch mit Hermann und Lobeck, skeptisch mit Renan. Huldigte er nicht bald der Hegelschen Lehre, bald dem Positivismus? Ist er in den letzten Schriften Nietzsche nicht gar biologisch geworden? Das war seine Art, im Namen der Griechen dem Leben Ja zu sagen.

Und wiederum wird diese Betrachtung durch einen inneren Gedankenzwang auf Wilamowitz hingelenkt, dessen noch frisches Grab uns an seine edle und trotz allen Anwandlungen von Zorn und Übermut menschlich milde Gestalt fesselt. So bedeutungsvoll ist seine Erscheinung, und zwar nicht nur wegen seines genialen Verwurzeltheits in der griechischen Sprachsphäre und seiner ganz außerordentlichen Verdienste um Philologie und Altertumsforschung, sondern auch darum, weil sich in ihm die moderne Selbstbestimmung des Humanismus als Wissenschaft, beziehungsweise dessen Selbstaufhebung in Wissenschaft, am deutlichsten ausprägt. Bevor wir aber seinen religionsgeschichtlichen Nachlaß ins Auge fassen (der erste Band des ‚Glaubens der Hellenen‘² ist noch bei Lebzeiten des Verfassers 1931 erschienen, der zweite im nächsten Jahre, da er nicht mehr am Leben war), verlohnt es sich, auf seine weltanschaulichen Prinzipien einen Blick zu werfen, in deren Lichte er auch das religiöse Leben der Griechen geschaut und beurteilt hat.

V.

Verdammt wir alle. Rabbi und Pontifer,
 Dabuch, Druiden, Bischof und Kirchenrat,
 Erbpächter sie der Heileswahrheit,
 werfen den Stein auf uns Atheisten.
 Wir Atheisten? Monotheismus nur
 ist Atheismus. Einzige Wahrheit ist
 hier einzig Lüge. Fromm und gläubig

² Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

lieben wir alle die weiland Götter.
 Doch nicht den Stickstoff, nur den Gorilla nicht,
 nur nicht des Urnichts Parthenogenesis ...

— — — — —
 Kein Gott lebt ewig. Christus und Antichrist
 bringt Götterdämmerung, Typhon und Fenriswolf.
 Der große Pan ist tot, erklingt die
 plötzliche Kunde vom Fels zum Meere.
 Doch ewig leben Götter im Element;
 im Menschenbusen, sehnend nach Schön und Gut,
 lebt ewig Gott. Am farb'gen Abglanz
 haben, sein Ebenbild, wir das Leben.

Diese ‚Heidenverse‘ des dreißigjährigen Wilamowiß an Wellhausen (Erinnerungen, S. 188), den Carducci-Übersetzungen Mommsens als Geleitsode beigefügt, eines Freidenkers also Herausforderung und Apologie zugleich, enthalten ein Glaubensbekenntnis, dem er sein Leben lang treu geblieben ist, ohne sich je um nähere Bestimmung und eindringlichere Prüfung des Geglauten ernstlich zu bekümmern. In den Aufzeichnungen zu den in Aussicht genommenen Schlusskapiteln des ‚Glaubens der Hellenen‘ (II, S. 526 ff.) findet man dieselben Motive (kein Gott lebt ewig, er lebt nur, solange er wirkt), dieselben Goetheschen Reminiszenzen, dieselbe pantheistische Stimmung, denselben Abscheu vor dem krassen Materialismus. Auch ‚Gottes im Menschenbusen‘ wird nach dem heiligen Brauch der Immanentisten des vorigen Jahrhunderts mit Nachdruck gedacht. Das vieldeutige Schlagwort bedeutet für Wilamowiß hauptsächlich die Zurückführung des religiösen Bewußtseins auf das moralische, die er, sich Kant gegenüber höchst undankbar erweisend, auch schon früher für ‚das ewige Evangelium des Hellenentums‘ ausgegeben hatte (Platon I, S. 112; vgl. Herakles I, S. 41). Nun führt die zusammenfassende Übersicht aller Formen der griechischen Frömmigkeit den Forscher wiederum zum Ergebnis, daß der wahre Sieg des hellenischen Geistes gerade in der philosophischen Überwindung derselben besteht: die Griechen sollen uns geschenkt haben ‚die Wissenschaft, die Philosophie und damit eine Religion des Herzens, die unsterblicher ist als alle persönlichen Götter‘ (I, S. 44). Diese erst von der Philosophie ermittelte unvergängliche ‚Religion des Verstandes und des Herzens‘ erblickt Wilamowiß in der Sokratik (I, S. 77; II, S. 237), die er jedoch durch Weglassung des Unsterblichkeitsglaubens wissenschaftlich korrigiert. Neben Sokrates wird namentlich Plato gar inbrünstig angerufen, kann aber unserem Denker nicht recht helfen: zu unklar sind die Begriffe des letzteren, und seine eigenwilligen Einfälle befehlen sich gegenseitig. Ist er doch überhaupt kein Philosoph, sondern ein aus dem Stegreif philosophierender Wissenschaftler und Wissenschaftsoptimist, wie der Verfasser des ‚Alten und Neuen Glaubens‘ einer war. Der Vergleich hält auch in einer anderen Hinsicht Stich: verfolgt man nämlich im ‚Glauben der Hellenen‘ die neben dem wissenschaftlich sein wollenden Rationalismus überall hervortretenden protestantischen

Denkgewohnheiten, wie sie insbesondere in der Behauptung des den Griechen fremden religiösen Individualismus sowie in der geradezu unwissenschaftlichen Geringschätzung und Vernachlässigung der gottesdienstlichen und in den Tempeln aufbewahrten mündlichen Überlieferung zum Vorschein kommen, so wird man unwillkürlich an Straußens Spruch erinnert, die theologischen Umstürzler seiner Richtung seien zwar keine Christen mehr, blieben aber immer noch Protestanten. Wie tief oder seicht der ‚Platonismus‘ sei, dem sich Wilamowitz verschreibt, mag man an folgenden Zitaten nachprüfen:

‚Die Philosophie hatte wohl schon den Gott in der eigenen Brust gezeigt und die einzelnen gelehrt, sich den Glauben an die sittlichen Gebote selbst zu erobern, aber das galt eben nur für den einzelnen; Platons Lehre war nicht für die Allgemeinheit.‘ — ‚Gott ist die Idee des Lebens, Gott ist die Idee des Guten, das ist dasselbe.‘ — ‚Der Monotheismus philosophisch nötig, aber die tausend Erscheinungen des Lebens sucht er nicht. Die Idee, das Schöne: sie steigt hernieder in tausend Gebilden.‘ — ‚Den Gott als Schöpfer haben wir aufgegeben. In der Natur haben wir die Offenbarung des Göttlichen. In der Schönheit steckt das Göttliche.‘ — ‚So in allen Göttern, obwohl sie alle dem Gotte fern sind, an den wir glauben.‘ — ‚Die Naturwissenschaft weiß nicht, wie Bewegung entsteht, wie Form kommt; μή ὄν Materie.‘ — ‚Seit dem Siege der Naturwissenschaften ist der Mensch bewußt ein Teil der Welt, die nach Gesetzen geht. Kein Wunder, keine Ausnahmestellung. Früher Willkür, jetzt Gesetze; wenn τύχη, so geht's den einzelnen an. Fortdauer des Individuum ganz egal.‘ — ‚An dem Anschauen des ewigen Seins, wenn auch das göttliche Licht dem irdischen Auge nur im farbigen Abglanze des Werdens wahrnehmbar ist, hat der Mensch das wahrhaft menschliche Leben. . . . Wissenschaft ward, als der göttliche Drang zur Erkenntnis der Wahrheit in den Seelen ionischer Männer fortzuschreiten wagte vom Vielen zum Einem, da sie die Einheit alles Lebens erkannten. . . . Die Menschengeschlechter haben gerungen und werden ringen, Kosmos und Harmonie in allem, großen und kleinen, Natur- und Seelenleben zu finden und zu zeigen. Ergründen werden sie nimmer die ewige Schöne und Weisheit. . . . Geschwunden ist nur die Furcht, seit dem Auge der Seele der ewige Kosmos aufgegangen ist, ihrem Ohre vernehmlich geworden die heilige Harmonie. Geblieben und gewachsen sind Andacht und Ehrfurcht.‘

Und nun sei noch Folgendes angeführt, das die Stellungnahme zum Christentum beleuchtet:

Jesus weckt Seelen durch das, was er ist, mehr als durch das, was er lehrte, wie Sokrates; die Wirkung des guten und gerechten Menschen, die Wirkung seiner Persönlichkeit ist unzerstörbar. An seine Person heftet sich neuer Mythos, Geburt, Tod, Familie. Der Mythos erhält die Heiligkeit des Menschlichen. Die historische Prüfung, die der Legendenbildung auf den Grund geht, verhindert das nicht. Das Sehnen, die Friedlosigkeit ist verschwunden; er hat den Frieden, er ist der Sohn. Doch vom Baume der Erkenntnis hat Jesus nicht gegessen. Wer das getan hat, der wird den Frieden nicht in sich haben, der strebt weiter, der braucht den Mittler zum Göttlichen, den Eros. Zu einem solchen Mittler eignet sich Jesus nicht, weil er dieses Sehnen nicht kennt: Platon kann er nicht ersetzen. Es fehlt ihm ja auch Weib und Kind und Vaterland; er ist ein ἀτέλειος. Aber vom Baume des Lebens hat er gegessen; er reduziert den Menschen auf das individuelle sittliche Verhalten. Er entdeckt das Kind. Die Mühseligen und Beladenen kann er trösten.‘

Johannes und Jeſus hatten geglaubt und verkündet, daß das Eintreten des Gottesreiches nahe wäre, Untergang der Welt oder doch der beſtehenden Geſellſchaft, und Erneuerung; ſonſt hätte Jeſus nicht den Zug nach Jeruſalem gemacht, der zu ſeinem Untergange führte. Ihre Gläubigen hatten ſich damit abzufinden, daß die Verkündigung ein ſchöner Wahn geweſen war.⁴

Woraus erhellt, daß der Verfaſſer des ‚Glaubens der Hellenen‘ nach dem Verhör der Gegner Harnack und Loisy ſich anſchickte, auch über das Chriſtentum ſeinen Urteilsſpruch zu fällen, zugleich aber der Zweifel entſteht, ob er überhaupt ein religiöſes Phänomen innerlich zu erfaffen beſähigt war. Und wenn er a. a. O. (I, S. 303) die chriſtliche Glaubenslehre von der künftigen Auferſtehung der Toten für einen plumpen und abſurden Rückfall ins Heidentum erklärt und dazu dem Leſer einſchärft: ‚Jeſus ſelbſt hatte ja darauf gerechnet (sic!), nach dem Eintreten der *Βασίλειu Θεου* auf Erden wieder Wein zu trinken‘, ſo verliert jener bei aller Ehrfurcht vor dem großen Altertumskenner das gläubige Vertrauen auch zu ſeinem Dekretieren in Sachen des Heidentums. Griechiſch ſind ſeine religionsphilophiſchen Betrachtungen jedenfalls nicht: er hatte Recht, für ſeine ‚Heidenverſe‘ keinen Erfolg zu erhoffen bei einem helleniſchen Myſterienprieſter (Daduchen). Man braucht wahrlich kein hervorragender Helleniſt zu ſein, um dem Studium des antiken Frommſinns ſo wenig antirationaliſtiſche Propädeutik abgewonnen zu haben, und dies zur Zeit, da der Verfaſſer der ‚Psyche‘ an ſeinem Beiſpiel lehrte, wie ſich das religiöſe Nachempfinden mit der ſtrengſten Erforſchung der objektiven Tatſachen bei einem wahren Religionſhiſtoriker, ſei er perſönlich auch ein Agnoſtiker, paart. Iſt das noch Humanismus als Anwalt und Zeuge des ‚alten Wahren‘?

VI.

Die beiden gleich begabten und begeiſterten Zöglinge des gelehrten Schulportals, Friedrich Nieckſche und Ulrich v. Wilamowiſk, mochten — ſo groß waren die Hoffnungen, die ſie weckten — manchem unter ihren Lehrern und Mitſchülern geradezu als die neuen Dioskuren vorkommen, die über dem vielgeprüften Schiffe des Humanismus glückbringend aufleuchteten. Aber ein in beider Weſen tief begründeter Gegenſatz (Nieckſche hatte für etwas Beſonderes, wenn auch Abſonderliches gegoten, zu dem wir wenig Jüngeren emporkahen‘, berichtet Wilamowiſk in den ‚Erinnerungen‘,³ ſeine innere Entfremdung vom älteren Schulgenossen leiſe andeutend) mußte bald in einer Entzweiung beider an den Tag kommen, die inſofern unabwendbar war, als ſie geſchichtlich eine Spaltung des bisher gemeinſamen Strebens in zwei gegenſätzliche Richtungen und Schaffensformen verſinnbildlichte. Die Frage war an der Tagesordnung, ob der Humanismus ſich fernerhin in die Klausur kritiſchen Forſchens verſchließen wolle (Wilamowiſk betonte ſpäter mit Recht, daß die Helleniſtik eigentlich eine noch ſehr junge Diſziplin ſei) oder aber den ſchöpferiſchen Mut habe, den geiſtigen Anforderungen der Gegenwart, die an ſeine Tür pochte,

³ Verlag K. F. Koehler, Leipzig.

mitfühlend entgegenzukommen. Man spürte gleichsam den Frühlingshauch einer wieder herannahenden Renaissance in der Luft, und Richard Wagners Auftreten ließ ahnen, daß sie diesmal nicht mehr aus der plastischen Vision des weißmarmornen olympischen Hellas, wie in den Tagen Winkelmanns, sondern aus dem dunklen Wogen der zutiefst verborgenen hellenischen Innerlichkeit, „aus dem Geiste der Musik“ hervorquellen werde. In dieser Stimmung schrieb Nietzsche seine ‚Geburt der Tragödie‘. Der unmusikalische Wilamowitz, der auf wissenschaftliche Nüchternheit erpicht war und dazu nicht nur Otto Jahns Parteigänger gegen Nietzsches Gönner Friedrich Ritschl war, sondern auch für den von Nietzsche angefeindeten Euripides schwärmte, vor ein Dilemma gestellt, das er nicht fach- und verstandesmäßig bewältigen konnte, fühlte sich plötzlich, gleich dem jungen Herakles am Scheidewege zwischen Tugend und Laster, von ‚moralischem Ingrimme‘ (genau so bezeichnet er sein damaliges Pathos) und kampflustiger Heldenvut ergriffen: die Tugend hieß Wissenschaft, Laster und Lästerei war in seinen Augen, was der freche Verächter der ‚philologischen Methode‘ als dionysischen Rausch pries. ‚Überhaupt schien mir‘, so erinnert sich der alte Mann der bedeutamen Fehde noch mit stets glühender Erregung, ‚alles herabgewürdigt, was ich von Pforta als etwas unantastbar Heiliges mitgenommen hatte; das durfte ein Pfortner nicht antasten — ehrlich und mutig führte ich im Myrtenreise das Schwert.‘ Der Harmodioshieb ward übrigens von Erwin Rohde stracks abgeschlagen, der schonungslos nachwies, wie wenig stichhaltig die (nach Wilamowitzens eigenem Endurteil) ‚knabenhafte‘ Verteidigung der philologischen Methode war. Was Nietzsche betrifft, der sich zum Wortstreit nicht herabließ, so bedeutete für ihn jener von seinem Gegner anempfohlene Weg der wissenschaftlichen Tugend, des geduldigen ‚Karrenschiebens‘ der ‚theoretischen Menschen‘, nichts anderes als Verrat am Humanismus, und dies im Augenblick, da es galt, die demselben innewohnende werteschaffende, lebensfördernde Macht zu betätigen, während der von ihm, dem vermeintlichen Kezer, eingeschlagene Weg intuitiven Einfühlens zum erhabenen Ziele führen sollte, die tief gesunkene moderne Kultur zu befruchten und zu reinigen durch den musisch-enthusiastischen Geist des von den Philologen durchgängig verkannten tragischen Zeitalters der Griechen.

Das geniale Erstlingsbuch seines Widersachers hat Wilamowitz philosophisch nie verstanden; nicht einmal als Philologe hat er je ernstlich ins Auge gefaßt, was Nietzsche, in Welkers Fußstapfen tretend, als wohlbekanntes Tatsachen voraussetzt. Noch in den ‚Erinnerungen‘ spricht er die ‚Geburt der Tragödie‘ als eine Propagandaskrift für das Wagnerische Musikdrama an, hält aber zugleich für angebracht, die alte Polemik nach einem halben Jahrhundert wieder aufzufrischen. ‚Apollinisch und Dionysisch sind ästhetische Abstraktionen, wie naive und sentimentalische Dichtung bei Schiller, und die alten Götter lieferten nur klangvolle Namen für einen Gegensatz, in dem etwas Wahres steckt, so viele triviale Dummheiten auch nachschwägende Halbbildung mit den Wörtern aufsticht.‘ Der Gegensatz, ‚in dem etwas Wahres steckt‘, hat sich indessen, ungeachtet allen ‚Nachschwägens‘, das jede weithin wirkende Idee gleich

einem Schatten zu begleiten pflegt, als eine notwendige Denkkategorie erwiesen nicht nur auf dem Gebiete der Ästhetik, sondern auch auf dem der Psychologie und Morphologie des geistigen Schaffens überhaupt: geht z. B. der Unterschied in Rhythmus und Ton zwischen den Formen der thomistischen und der augustiniſchen Spekulation zu guter Letzt nicht auf denselben Gegensatz zurück? Und hinsichtlich des angeblich leeren Klingklangs der Namen (für den Nominalismus sind alle Universalien nur *flatus vocis*) kann man nur staunen, wie ein Historiker des griechischen Geistes sich durch seine Voreingenommenheit dazu verleiten läßt, über den langwierigen und erbitterten Kampf zwischen den enthusiastischen Flötenweisen und dem eunomisch-hesychastischen Saitenspiel hinwegzusehen, der das ganze Kulturleben der vorklassischen Periode bis in seine tiefsten Schichten bewegt und bedingt, um endlich im delphischen Synkretismus des apollinischen und des dionysischen Kultus einen harmonischen Ausgleich zu finden. ‚Apollon, nicht Dionysos, begeistert den Seher und die Sibylle zu hellheherischem Wahnsinn‘ — polemisiert der Verfasser der ‚Erinnerungen‘ weiter —, ‚und die Ekstase weckende Flötenmusik, nicht die Kithara des Gottes, herrscht im delphischen Kultus‘ — als ob es sich nicht gerade um jenen Synkretismus und den ihn besiegelnden Austausch der Attribute beider als eine mystische Zweieinigkeit aufgefaßten Gottheiten handelte,⁴ als ob man vom apollinischen Wesen der ekstatischen Mantik noch reden dürfte,⁵ als ob vollends nicht gerade die delphische Synthese des Dionysischen und des Apollinischen, deren tiefes Gepräge seitdem allen Äußerungen des griechischen Genins anhaftet, die feste geschichtliche Grundlage bildete, auf welcher der von Nietzsche hervorgehobene Gegensatz, weit davon entfernt, eine schöngeistige Erfindung zu sein, mit ebenso viel Umsicht wie Einsicht aufgebaut worden ist.

Die wahre Schuld des Angeklagten aber hat der Ankläger weder durchschaut noch durchschauen können: waren doch beide im Irrwahn ihrer Zeit vom ‚Tode des alten Gottes‘ gleich befangen und darum gleich unfähig, irgendeine konkrete Tatsache des religiösen Lebens ganz mitzuempfinden und vollgültig zu würdigen. Nicht hat der gestrenge Richter eingesehen, daß Nietzsches Darstellung nur in dem Sinne Lügen gestraft werden dürfte, in welchem der Spruch gilt: ‚Eine halbe Wahrheit keine Wahrheit.‘ Das keinem gottesdienstlichen Ziele untergeordnete, in keiner positiven Glaubensvorstellung wurzelnde, entweihte und dadurch entmannte Dionysische, wie Nietzsche es schildert, das Dionysische als Seelenzustand schlechthin, ohne transzendente Begründung, ohne Hinblick auf das Jenseitige, oder, wie er selbst sagt, ‚ohne metaphysischen Trost‘ — das Dionysische, welches notwendig, wenn es existiert hätte, die betrogene Seele der Verzücften, wie eine auch von ihrem himmlischen Bräutigam verlassene Ariadne, aus den Wonnen einer überirdischen Ekstase in den schwarzen

⁴ Wilamowitz deutet a. a. O. die Sache dahin um, daß Apollon den Dionysos ‚durch die Aufnahme sich unterworfen‘ habe: Pindaros, S. 80.

⁵ Wilamowitz selbst weiß ja um die Herkunft dieser Mantik aus dem Erdenkult: Pindaros, S. 78.

Abgrund unheilbaren Wahnsinns hätte stürzen müssen — ist allerdings eine Abstraktion, die keiner geschichtlichen Wirklichkeit entspricht und für die der sterbende und auferstehende Mittler zwischen Leben und Tod nur einen klangvollen Namen geliefert hat. Es war Niecksches Verhängnis, an den Gott nicht zu glauben, dessen Prophet und Wundertäter er war; und so ist es denn geschehen, daß er erst nach vollständiger Geistesunmachtung den, sei's unbewußten, sei's bewußt unterdrückten und verleugneten, mystischen Grund seines dunklen, aber geistig wahren Erlebnisses stammelnd enthüllt, indem er sich im Delirium den ‚gekreuzigten Dionysos‘ nennt.

Als eine erschütternde Tragödie endete der letzte Versuch des Humanismus, sich zu einer lebengestaltenden Macht aufzuraffen; die Ursache der Niederlage liegt aber nicht in seinem Wesen, sondern in seiner Mitschuld an der Apostasie der Zeit. Und es ist nur gerecht, in Niecksche ein Sühnopfer für den von der Epoche verübten Gottesmord mit andachtsvoller Trauer und Demut zu ehren. Durchaus untragisch gestaltete sich hingegen die ungemein fruchtbare und glänzende Gelehrtentätigkeit Wilamowikens; denn der Humanismus in seiner Person hatte sich unter Verzicht auf allerlei Geisteskämpfe in sein erinnerungsreiches, aber durch moderne Exorzismen gründlich ausgefegtes und zu behaglichem Wohnen eingerichtetes Studierzimmer zurückgezogen, um ungestört vom alten Geisterpfuf ‚ein griechisch Trauerspiel‘ in der Stille zu glossieren.

VII.

Freilich konnte diese friedfertige Abgeschiedenheit für einen so kriegslustigen Mann keinen vollen Verzicht bedeuten auf gelegentliche rittermäßige Streifzüge und Waffentaten. So versteigt er sich, jener schicksalhaften Jugendpolemik stets eingedenk, in seiner sonst meisterlichen Einleitung in die Tragödie zum letzten Versuch, dem efebekränzten Gott seine schönste Muse, Melpomene, zu entreißen. Die Tragödie habe an und für sich mit dem Dionysoskult nichts zu schaffen; sie verdanke ihre rein äußerliche Verbindung mit demselben lediglich dem Umstande, daß man den an Dionysosfesten üblichen Mummenschanz zu Aufführungen ernster Heldensagen ausgenutzt habe; das attische Drama sei eben dramatisiertes Epos und unterscheide sich von diesem durch keine innere Eigenart; dem Naturgott Dionysos hingegen sei das Leidenschaftlich-Trauervolle der Heroenlegende von Grund aus fremd, kein Leiden gebe es in seinem Kreise. Wie? — frug sich der Leser staunend — wurde der den Tod erleidende Gott nicht aus diesem Grunde von altersher als ‚Gott-Heros‘ angerufen und galt die ekstatische Trauer der zur Verrichtung des ständigen Nitus ins Gebirge ziehenden Weiber nicht den Passionen (*πάθη*) des Gottes? — Die voreiligen Aufstellungen sind in der zweiten Auflage des ‚Herakles‘ nicht wiederholt worden.

Ein echt protestantischer Gedankengang vermittelt bei Wilamowik, merkwürdig genug, eine versöhnlichere Haltung dem Dionysischen gegenüber. In der Skizze ‚Geschichte der griechischen Religion‘ („Reden und Vorträge“) aus dem Jahre 1904 spricht er von der durch Dionysos' Einzug herbeigeführten

Verinnerlichung des hellenischen Götterdienstes: der Gott ziehe in die Herzen der Einzelnen ein, fordere individuelle Leistung und individuellen Glauben. So ungriechisch dies auch klingt, so unvereinbar mit der Grundidee des dionysischen Gemeindefests (*θῆρνα*) jede Vereinsamung des religiösen Erlebnisses auch ist, so nimmt sich doch die darauf folgende Auseinandersetzung, mit den früheren Verkündigungen verglichen, geradezu wie eine Art Palinode aus. Die Bedeutsamkeit dieser religiösen Erschütterung erschließt man schon daraus, daß sie am Ende zu der Entstehung des Dramas geführt hat, das freilich seine Würde erst erhielt, als es sich vom spezifisch Dionysischen ebenso löste wie von der Kirche, dem Gottesdienst im eigentlichen Sinn. Viel höher noch ist die Steigerung des Empfindungslebens zu veranschlagen, die mit Ekstase und Enthusiasmus hinreichend bezeichnet ist. Es sei beiläufig bemerkt, daß wir unsererseits die von Aristoteles behauptete Zunahme des Erhabenen und Hieratischen im Verdegang der Tragödie gerade dem seit Peisistratos wachsenden Einfluß des Mysteriendramas (*μῆτρα*) auf die Volksfestspiele im Dionysostheater zuschreiben; aber Wilamowitz leugnet das Mysteriendrama (Glaube der Hellenen II, 481; vgl. aber II, 56), wie er andererseits auch die eleusinische Liturgie mit Spott zurückweist (II, 516), so daß man schließlich nicht weiß, was denn eigentlich der Gegenstand der Ekstase gewesen sein soll. Doch spricht er von den Mysterien überhaupt nur ungern, denn sie sind nach seiner irrthümlichen Vorstellung eine Nebensache, die bei der Beurteilung der griechischen Religion nicht schwer ins Gewicht fällt (wie beispielsweise auch das athenische Staatssakrament der mystischen Ehe der Basillina mit Dionysos: I, 156; vgl. I, 76). Erfreulich ist es jedenfalls, daß er in seinem letzten Werke wenigstens die dionysische Natur der Tragödie wiederum und mit noch größerem Nachdruck behauptet: „Wohin die Tragödie kommt, da ist auch der Gott der Ekstase, der den Choreuten zum Satyr erhob und den Dichter aus der Seele der Heroen sprechen lehrte; als der Bringer dieser neuen höchsten Kunst eroberte sich der Gott von neuem die Hellenenwelt“ (II, 156).

In Widerspruch mit diesem wichtigen, ja scheinbar entscheidenden Zugeständnis bleibt das Dionysische für den Verfasser des „Glaubens der Hellenen“ immerhin ein dem echten Hellenentum wesensfremdes, minderwertiges, die klassische Klarheit seines Lebensstiles trübendes Element; und diese irrige Voraussetzung stellt die ganze geschilderte Entwicklung in falsches Licht. Der weitblickende Forscher, der auf tausend Einzeldinge sein Augenmerk richtet, verschließt sich, auf der vorgefaßten Meinung beharrend, der allgemeinen, sich unmittelbar bietenden Erkenntnis, daß der gesamte Formenbau der hellenischen Kultur im großen und kleinen die innigste Synthese nomischer Gebundenheit und dionysisch überströmender Junensfülle bekundet. Und wie hätte sich sonst das die Griechen auszeichnende Maßgefühl entwickeln können, wo nicht aus stetem Bedürfnis, den Gegensatz zu überwinden zwischen geheiligter Schranke und begeistertem Überfluß?

Aber wengleich Wilamowitz ein poetisches Temperament besitzt (wovon auch seine dichterischen Übersetzungen, wie Aeschylos' Tragödien oder die grie-

chische Nachdichtung von ‚Über allen Gipfeln ist Ruh‘, ein schönes Zeugnis ablegen) und einer momentanen Begeisterung fähig ist, so ist er doch, in Gemäßheit seiner Auffassung von Zucht und Pflicht, zugleich und vor allem ein Verstandesmensch; ja er glaubt gerade in dieser Eigenschaft seiner Gebieterin, der positiven Wissenschaft, treu zu dienen. Als Verstandesmensch weiß er jenen ein für allemal als heterogen gebrandmarkten Bestandteil des hellenischen Phänomens mit seinem starren Begriff der Klassizität als Klarheit und Ordnung nicht in Einklang zu bringen, und so verfällt er bei Besprechung des heiklen Gegenstandes auf Schritt und Tritt in Selbstwiderspruch oder gar Platitüde. Die gottestrunkene dionysische Verzückung ist nach seiner rationalistisch flachen Ausdeutung ‚eine Ekstase, deren der Alltagsmensch bedarf, um nicht im gewöhnten öden Getriebe zu erstarren‘. Worauf unmittelbar und völlig unerwartet folgt: ‚So liegt ganz Primitives, Barbarisches in diesem Gotte neben der Befriedigung eines seelischen Bedürfnisses, das der von der aufreibenden Zivilisation bedrückte Mensch erst recht empfindet und in der Natur ebenso gern wie in den religiösen Feierstunden befriedigt‘ (Glaube der Hellenen II, 69). Ist das die einstmals gepriesene ‚Verinnerlichung des Glaubens‘? Der 22. Psalm (‚Dominus regit me‘) konnte nach dem Gutachten des feinfühligen Sachkenners ‚mindestens ebensogut im Kulte des Dionysos gesungen werden als in dem des Jahwe‘: in jenem wie im alttestamentlichen und im christlichen sei ja der Jenseitsglaube sich gleich, als ‚Hoffnung auf einstige Erhöhung zu einem seligen Genusseleben‘, die ‚den Mut verließ, die Lasten und die Öde des Lebens zu ertragen‘ (ebd. II, 384).

So kommt denn der ganze mystische Einschlag der griechischen Frömmigkeit — die chthonischen und Heroenkulte, die Sühnungen und Reinigungen, die orphischen Lehren von der jenseitigen Vergeltung und der Palingenesie, der zwiefachen, titanisch-dionysischen Natur des Menschen, seiner Erbsünde und schimmernden Erlösung (Wilamowitz geht so weit, daß er die Existenz selbst der älteren orphischen Kultgemeinde aller Evidenz zum Trotz bezweifelt), das seelisch tiefe und dem Seelenheil dienende Mysterienwesen, dieser Nährboden der hellenischen Geistigkeit, wie sie uns aus manchem älteren Philosophen, aus manchem Vers eines Aeschylus, eines Pindaros entgegenleuchtet, bis zum feinsten Gewebe der platonischen Mythenbildung und Sinnbildersprache — lauter Erscheinungen, die im engsten oder entfernteren Zusammenhang stehen mit der Dionysos-Verehrung als Urquell des Sehns nach innerer Heiligung durch die sich der Seele bemächtigende und sie beseligende Gottheit — so kommt der ganze übernatürliche Gehalt des griechischen Glaubens in dem vom Meister nachgelassenen Werke, das ‚Der Glaube der Hellenen‘ betitelt ist, nicht zur adäquaten Würdigung. Der griechische Glaube war eben reicher und reiner, als sich erschließen läßt aus der gelehrten Übersicht der Vorstellungsformen des volkstümlichen Polytheismus nach hypothetisch abgegrenzten Epochen seiner mutmaßlichen Entwicklung sowie aus der breitangelegten Schilderung seiner Zerfetzung und Auflösung im philosophischen Agnostizismus. Denn wie das Heidentum als solches sich selbst religiös überwindet, das interessiert den

Verfasser herzlich wenig; es kommt ihm auf rationale Überwindung der naturalistischen Religionsformen in Philosophie an. Wohl darf jeder Forscher sein Betrachtungsfeld nach Belieben einschränken; doch meint unser Religionshistoriker über seinen Gegenstand alles gesagt zu haben, was überhaupt der Rede wert war.

VIII.

„Der Glaube der Hellenen“ (1931/32) erinnert schon durch seinen aufklärerischen Ton an den um 102 Jahre älteren „Aglaophamus“ (Königsberg 1829); nur ist dieses nach einer neueren Mode zugestufte Aufklärertum das psychologistisch schattierte des neunzehnten und nicht das naiv rationalistische des achtzehnten Jahrhunderts. Obendrein hat es die Eigentümlichkeit, in einzelnen Bevorzugungen und Abneigungen mit der typisch protestantischen Empfindungsweise zusammenzufallen. Unmöglich kann der moderne Verfasser überall, wie der alte Lobeck es noch tut, den Priesterbetrug wittern; doch ist er den priesterlich geordneten Kultdiensten und Sakraleinrichtungen sowie der von der Priesterschaft aufrechterhaltenen Glaubensüberlieferung — den Dingen, die er ohne Umstände als ‚kirchliche‘ bezeichnet — nicht weniger abhold, wiewohl aus einem anderen Grunde, und zwar hauptsächlich darum, weil er in ihnen keinen reinen Ausdruck des unmittelbaren, unverfälschten, persönlichen Glaubens wiederfindet. Gleich Lobeck beherrscht und bewertet Wilamowitz ein unermeßliches Material, wodurch sein Buch, als Fundgrube weitreichender Auskunft und kritischer Unterweisung, die neueren hierographischen und mythologischen Sammelwerke wesentlich ergänzt, erreicht es aber nicht, das Ganze zu einer architektonisch wohlgegliederten, einheitlichen Darstellung zu gestalten. Es ist vielmehr eine fortlaufende, unzählige Einzelfragen knapp und originell behandelnde und selbst durch ihre Fehlgriiffe fördernde Untersuchung, zugleich aber auch eine fortwährende, offene oder versteckte Polemik, die darauf hinzielt, mit den meisten Neuerungen der religionsgeschichtlichen Forschung gründlich aufzuräumen. Ähnliches bezweckte ja vor einem Jahrhundert auch der bissige Schüler Hermanns, indem er die sich damals breit machende theosophische Mythendeutung und Geheimnisfrämerei verspottete, und er behielt, wo nicht gegen die antiken, so doch wenigstens gegen die zeitgenössischen Hierophanten Recht. Wilamowitz stimmt beherzt in sein höhnisches „nunc rerum mysticarum studia flagrant“ ein und vergreift sich arg, denn es gilt nicht mehr Luftbilder zu zerblasen, sondern Erze zu scheiden, die erfahrene Bergleute aus dem dunklen Bereich ans Licht bringen. Freilich stellt er sich den Sachverhalt ganz anders vor. „Um nicht in den Sumpf des modernen Orphismus zu versinken“, meint er, müsse der Forscher „die alte Religion wirklich kennen“ (Gl. d. H. II, 385). Es ist nämlich seine feste Überzeugung, daß „modernes Gefasel“ von den Dingen, die er nicht durchschaut, aus der „modernen Unkenntnis“ des wahren Wesens der Griechen hervorstübe, und während Lobeck es nie unterließ, das unkritische Verfahren jener Schwärmer geflissentlich zu entblößen, was doch heutzutage einem Nothde, einem A. Dieterich, einem Crusius, einem Kern, einem Reichenstein gegenüber kein Leichtes wäre, begnügt er sich zumeist damit, dem „modernen Unsin“ die Autorität seiner souveränen Kennerchaft

entgegenzuhalten. Bezeichnend ist es zum Beispiel, wie er den ganz durchsichtigen Sinn der Omophagie zu verwischen sucht durch die willkürliche und grundfalsche Annahme, daß alle Opfer auf die Bewirtung der Götter zurückgehen und kein anderer Typus der Opferhandlung je existiert habe (I, 288), und zur Beteuerung seiner eine Reihe bedeutamer Tatsachen geradeswegs wegräumenden Stellungnahme ausruft: 'Über andere Völker habe ich kein Urteil, die Griechen kenne ich.' So 'kennt' ein Kommandoführer seine Leute, aber der Kommandoruf, dem philologische Scharen gehorchen, schallt bis ins Schattenreich der Vergangenheit nicht hinüber, und die Griechen verraten ihres Kenners Vertrauen auf Schritt und Tritt. Die historische Erkenntnis ist eben schon deshalb viel komplizierter, als mancher Wissenschaftler sich die Sache denkt, weil die historischen Prozesse sich nicht allesamt auf der Oberfläche abspielen, sondern auch eine Innenseite haben und mitunter gar unterirdische Gänge wühlen. Wohl fühlt und handhabt Wilamowitz die Sprache der Griechen in all ihren Mundarten und Zeitaltern, Naturformen und Kunstgestaltungen meisterhaft, wohl hat er die sämtlichen schriftlichen und monumentalen Urkunden des griechischen öffentlichen und privaten, materiellen und intellektuellen Lebens durchmustert und kennt er's in all seiner bunten Mannigfaltigkeit und Physiognomik; ins Geistig-Seelische dringt er trotz alledem nur unsicher tastend und nicht tief genug ein, wie ein Außenstehender, der die Dinge mit eigenem Maße mißt und höchstens stilistisch zu empfinden weiß, was sich nur dem innerlichen Mitempfinden offenbart. So genügen ein langer Aufenthalt in einem katholischen Lande und eine genaue Kenntnis der katholischen Bräuche, Riten und Lehren bei weitem nicht, um in der Seele eines auf seiner Heterodoxie beharrenden Dissidenten eine lebendige innere Erfassung dieser Dinge zu erwecken.

'Kennt' nun aber Wilamowitz die Griechen auch in ihren Anfängen, deren Erforschung wegen der Spärlichkeit und Vieldeutigkeit der archäologischen Funde hauptsächlich auf Rückschlüsse angewiesen ist und auf eine Rekonstruktion hinausläuft? Jedenfalls entspricht seine Rekonstruktion den zuletzt mühsam errungenen Einsichten in die primitiven Zustände nicht und ist auch schon aus dem Grunde unzureichend, daß man darin vergebens die Keime einiger späteren Erscheinungen suchen würde, welche eine lange Inkubationsperiode voraussetzen. Klassizistisch und rationalistisch ist sie in reaktionärem Sinne. Die griechische Religion ist nach seiner Auffassung von Hause aus heiter und klar, da ihre Schau auf das irdische Walten der Elementarkräfte beschränkt ist; die gesunde Empfindung einer tiefen Harmonie zwischen dem Natur- und dem Menschenleben liegt ihr zugrunde; sie ist ein optimistischer Naturalismus. Fremdes Gut nimmt sie äußerst wählerisch und durchaus assimilierend in sich auf. Mystische Ansteckungsherde weiß sie in ihrem Fortleben derart einzukapseln, daß ihre Gifte das Ganze nicht zu durchdringen vermögen. Sie stirbt natürlichen Todes ab, indem das nach wissenschaftlicher Welterklärung ringende Denken, dessen weitläufiger Schilderung gut die Hälfte des Werkes gewidmet ist, in Jonien aufgefunden, schrittweise ihren Platz einnimmt. Was war nun also das vorhomerische und unterhomerische Griechentum? Ein urkräftiger,

tapferer, edler Arierstamm, der alles Unmäßige und Überschwengliche der barbarischen Nachbarn verabscheute und sowohl Leben als Tod mit stolzem Mut und männlichem Vertrauen auf die eigenen und die Naturkräfte entgegennahm, ohne von banger Angst und dunklem Schauer vor dem Unergründlichen heimgesucht zu werden. Was hat man uns da vorgelogen von beängstigenden Glaubensvorstellungen, von wilden und düsteren Religionsbräuchen des vom homerischen Olympus überstrahlten, aber nicht überwundenen Griechenland tieferer Schichten? Der Grieche jener Zeiten kannte, unbekümmert um das Übersinnliche, wie er war, nicht einmal die Psyche. ‚Erwin Rohdes Psyche‘, spöttelt der Verfasser, ‚ist ein unvergängliches Buch — weil es unvergänglich ist, vermeide ich durchaus, mich mit ihm direkt auseinanderzusetzen.‘ Der fortwährende Krieg konnte ja die Gemüter zum Nachdenken über den Tod keineswegs veranlassen. ‚Denn die Menschen, nach deren Glauben wir fragen, waren an den Anblick des Todes ganz anders gewöhnt als heute, wo sich viele vor dem Anblick der Leiche grauen, auch ganz selten die Leiche sehen. Der Krieg hat da für seine Teilnehmer die Zustände der Urzeit hergestellt, auch in der Sorge für die gefallenen Kameraden und die durch den Tod zu Kameraden gewordenen Feinde; denn so empfindet der rechte Krieger, wenigstens der Deutsche‘ (I, 302. 304). Freilich widersprechen der letzten Erwägung die auffallend häufigen Fälle der Bekehrung, die im Weltkrieg an der Front beobachtet worden sind. Ist nun aber dem so, dann ist es nicht zu verwundern, daß der Verfasser den ursprünglichen Dualismus der beiden einander ausschließenden und doch gleich unerlässlichen Kultformen — des Kultus der Lichtgottheiten der Oberwelt und desjenigen der göttlichen und heroischen Wesenheiten des Unterreichs — sowie die Tragweite dieses bedrückenden Gegensatzes in der Entwicklung der Kathartik und der Telestik durchaus verkennt. Den letzteren, als einem unorganischen Überbau, mißt er übrigens nur einen geringen Wert bei, obwohl kein Grieche sich seine Religion ohne diesen sakramentalen Bestandteil je hat vorstellen können. Da sich aber der uralte Totenkult dennoch nicht leugnen läßt, sucht Wilamowicz das erpreßte Zugeständnis wenigstens zu schmälern: ‚Von einem Ahnenkulte, der zum Götterglauben oder zur Bildung des Stammes geführt hätte, kann keine Rede sein‘ (I, 38). Ein Trugschluß, denn eben infolge des besagten Dualismus konnte vor dem von Dionysos, als Gott und Heros zugleich, verkündeten neuen Bunde (kraft dessen Herakles in den olympischen Kreis aufgenommen ward) kein Held zu einer Gottheit der Oberwelt erhoben werden. Daß alle Ahnherren, die an der Spitze von Genealogien stehen, ‚blutlose Schemen‘ seien, ist tatsächlich ungenau; aber es handelt sich nicht um die Deutlichkeit der legendenhaften Erinnerung. Daß sich jemand ferner angesichts einer Fülle von Gegenzeugnissen durch die Behauptung überzeugen läßt, daß alle Götter der ältesten Griechen auf der Erde leben, ist kaum zu erwarten: so allmächtig ist die persönliche Suggestion doch nicht. Er selbst aber ist davon fest überzeugt, und nicht einmal so ausgesprochen euphemistische Namen wie Soteira oder Eukleia erwecken in ihm den Verdacht ihrer chthonischen Natur, so daß er selbst sein Staunen gesteht über den Zusammenhang zwischen Eukleia

und Dike wie über den zwischen Hekate und Artemis (I, 184). Auch das dithyonische Wesen der Chariten verschweigt er einfach (I, 192 f.). Charakteristisch ist der Ausfall: ‚Die Musen für Quellennymphen wegen des Namens Pimpleis zu erklären, ist moderne Torheit‘ (I, 193): es kommt ihm nicht in den Sinn, daß die Musen Göttinnen des Gedächtnisses sind und daß nach der uralten Vorstellung die Gedächtnisgabe wie die Vergessenheit vom Trunk aus den entsprechenden Quellen abhängen. So spürt er auch im Urmythos von der Ehe des Himmels und der Erde das Wehen eines grauen Atertums nicht (I, 212).

Treu der Tendenz der Philologen des vorigen Jahrhunderts, die Originalität des griechischen Wesens eifersüchtig zu behüten durch Abweisung sowohl aller von außen herbeigezogenen Analogien als jeder Annahme eines fremden Einflusses, verhält sich Wilamowitz zu großem Schaden für seine Untersuchung durchweg ablehnend nicht nur zu der ethnologischen Forschung, sondern auch zu den Aufschlüssen, die die Entdeckung der ägäischen Kultur uns zu Gebote stellt. So gerät er bei bloßer Erwähnung des unschuldigen Totemismus bereits in Zorn: ‚Wer von Totemismus bei den Hellenen redet, beweist nur, daß er von ihnen nichts weiß‘ (I, 24) — und bringt gleich darauf eine Reihe Beispiele, die nichts anderes beweisen, als daß der Totemismus der Vorzeit später gründlich vergessen worden ist; auch gesteht er weiter unten, daß ‚der Wolf Wappentier von Argos ist und daher die Argeer als Wölfe bezeichnet werden‘ (I, 147). Dasselbe gilt vom inbrünstig abgeschworenen, aber tatsächlich vom Verfasser selbst durch Anführung einschlägiger Tatsachen angedeuteten Theriomorphismus (I, 144 f.), wobei — ein für die rationalistische Einstellung des Verfassers charakteristischer Zug — die Bezwingung des Löwen durch Herakles aus dem Vorhandensein dieses Tieres auf der Balkanhalbinsel, statt aus der vorderasiatischen Herkunft der die Heraklesgestalt umgebenden Symbolik, erklärt wird. Wie Wilamowitz mit den Tatsachen zu ringen pflegt, kann man auch daraus ersehen, daß er auf Grund des Zeugnisses des Kallimachos die theriomorphe Gestalt des Apollon Karneios auf Thera als Raben zuerst anerkennt, dann aber, sich seiner grundsätzlichen Leugnung des Theriomorphismus entsinnend, hinzusetzt: ‚Ein dem Gotte heiliges Tier ist der Rabe nicht und ist es auch nicht geworden‘ (I, 146). Manchem Selbstwiderspruch begegnen wir auch bei der Behandlung des Baumkultus: der Verfasser will Mannhardt bekämpfen, und die Tatsachen, die er mustert, kämpfen gegen ihn (I, 34. 125. 188). Von weit größerem Belang ist aber die skeptische Haltung in der Frage nach dem altkretischen Beitrag zur Bildung der griechischen Religion. Wie tief diese Einflüsse waren, davon zeugt vor allem die Geschichte des dionysischen Kults. Ein Irrtum ist die Aussage: ‚Die Doppelart hat in Griechenland keine religiöse Bedeutung‘ (I, 120). Und das Doppelheil von Tenedos? Und die Bukranien von Olbia mit Weintrauben und Doppelart? Und die Darstellungen der thrakischen Mänaden und Amazonen? Es duldet kaum einen Zweifel, daß das Heil im dithyrambischen Kreise, d. h. im Inselkult des Dionysos, sowie dasjenige der Daphnien in Attika und auf den Inseln eben dieselbe kretische Doppelart gewesen ist: sowohl der bezeugte Zusammenhang der altkretischen

Opferhandlungen mit Kreta als die Heiligung selbst der rituellen Waffe sprechen dafür, daß wir hier wiederum den uralten Fetisch vor uns haben (vgl. Tragödien II, Drestie, Anm. auf S. 40). Soviel von der Wilamowitschen Auffassung der Anfänge der griechischen Religion.

IX.

Unsere Aufgabe erheischt kein weiteres Eingehen auf strittige Einzelfragen: mit Obigem ist der Geist des Werkes hinreichend bezeichnet. Wenn das darin entworfene Bild der griechischen Religion kein seinem Gegenstand adäquates ist, so ist die Ursache davon in den apriorischen Voraussetzungen des Darstellers zu suchen. Wilamowitzens Betrachtungsweise ist das gerade Gegenteil jener ‚reinen willenlosen Anschauung‘, die Schopenhauer vom Erkennenden verlangte. Ja man kann sagen, daß sein Forscherdrang in dem Maße zunimmt, in welchem sein Wille ihm eine bestimmte Tendenz anempfehlte. Ob nun dieser Antrieb aus einer ursprünglichen unbefangenen Intuition entsteht (manchmal haben die Tatsachen seine einzelnen Einfälle wundervoll bestätigt), oder aber von persönlichen volitiven Momenten abhängt, das ist eine Frage, die keine eindeutige Entscheidung zuläßt, sondern je nach den Umständen verschieden zu beantworten ist. Und da beides offenbar der Fall ist, so muß der enthusiastische Musendiener, der zugleich Ares' Diener sein will wie Archilochos, mitunter imaginäre Kämpfe durchfechten, gleich dem von Göttern betrogenen Aias oder seinem späten Nachbild Don Quichotte, und die augenscheinliche Wirklichkeit einfach nicht wahrnehmen. Jedenfalls ist er, ohne sich davon Rechenschaft abzulegen, dermaßen subjektiv, daß sein ‚Glaube der Hellenen‘, vom biographischen Standpunkt betrachtet, sich darstellt als eine ins Geschichtliche projizierte Widerspiegelung seines eigenen Glaubens. Wir haben schon oben gesehen, daß sein persönliches Kredo eigentlich aus drei Artikeln besteht: erstens, ‚kein Gott lebt ewig‘; zweitens, ‚doch ewig leben Götter im Element‘; drittens, ‚im Menschenbusen lebt ewig Gott‘. Das Buch illustriert nun, indem es das sterbliche Los der einzelnen Götter schildert, einerseits das Fühlen des Göttlichen in der Natur als idealen Gehalt des Volksglaubens, andererseits die Entdeckung Gottes in der Menschenbrust vermittelt der Philosophie. Wenn der Kern der Sache damit nicht getroffen ist, so liegt es an der Weltanschauung des Verfassers. Anders urteilte von der griechischen Religion der Apostel Paulus, der beim Anblick eines athenischen Altars zu Ehren einer verschollenen Gottheit mit der (dem palatinischen Anruf ‚sive deo sive deae‘ analogen) Widmung ‚dem unbekanntem Gotte‘ (vielleicht eines der vom Seher Epimenides errichteten Sühnopferherde geheimer Bestimmung) nicht an die Götter im Element dachte, sondern darin eine Bewährung des griechischen Sehns nach einer transzendenten Gotteserkenntnis hellständig erblickte. Einen so Bestimmten wird die Wilamowitsche Auffassung der hellenischen Frömmigkeit nicht befriedigen; sie wird ihm gar Thaddäus Zielinskis Mahnung^o in Erinnerung bringen: ‚keine

^o La Pologne au VII-me Congrès International des Sciences historiques, Varsovie 1933.

religionslose Religionsgeschichte!‘ Aber hat Wilamowitz nicht selber gesagt: um einen Gott zu verstehen, müsse man an ihn glauben (I, 9)? Und ‚setzt er nicht gerne her‘ (ebenda) die Worte des auf griechischem Boden entsprechend ‚empfindenden‘ Friedenhaus: ‚Man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Götter in seinem Herzen nachzuschaffen‘? Zu den Danaergaben des vorigen Jahrhunderts an die Nachkommen gehört auch ein ästhetisierender Dilettantismus in Religionsfachen: die prärafaelitische Bruderschaft stimmt ihre Kunst auf christliche Tonart, und Renan betet auf der Akropolis zu Pallas Athene. Alles kommt darauf an, was man unter Glauben versteht. Die Ironie des Schicksals will es, daß Wilamowitzens Darstellung der griechischen Religion gerade deshalb religionslos aussieht, weil sie seine Religion getreu wiedergibt.

Es hat übrigens mit dem auch im Titel des Werkes betonten Begriff des Glaubens eine eigene Verwandtnis. Der Verfasser hatte sonst, gleich anderen Philologen, die lobenswerte Gewohnheit, moderne Mutmaßungen dadurch zu prüfen, daß er sie auf gut griechisch dachte, und wenn die Sprache sich sträubte, das Gewollte spontan auszudrücken, so war es ihm ein sicheres Zeichen, daß man den Griechen etwas Ungriechisches zugemutet hatte. Wie ist nun aber ‚der Glaube der Hellenen‘ ins Griechische zu übersetzen? Anachronismus und offenkundige ‚Verchristlichung‘ wäre ja *νεὴ τῆς πίστewος*. Die Erfahrung der *πίστις*, des Glaubens als übernatürlicher Tugend, gehört der Innenwelt des von der christlichen Offenbarung erleuchteten Menschen an, und ‚credo unum esse Deum‘ (es gibt nach meiner Überzeugung nur Einen Gott) ist bei weitem nicht gleichbedeutend mit ‚credo in unum Deum‘ (ich glaube an Einen Gott). Julian ist sich des begrifflichen Unterschieds zwischen beiden Arten der Erkenntnis Gottes, der natürlichen und der von der Gnade vermittelten, wohl bewußt, wenn er zu den Christen sagt: ‚Euerer Weisheit ist es eigen, daß ihr nichts über den Glauben geht‘ (*οὐδὲν ἐπέθ τοῦ Πιστεῖον τῆς ἐμετέρας ἐστὶ σοφίας*). Wohl finden wir bei Aeschylus den echten Glauben an Gott, doch hatte er selbst keine Ahnung davon, daß er ein prophetisches Gnadengefäß des Glaubens war. Wenn vom Ahnherrn des Hebräervolkes geschrieben steht: ‚Abraham hat Gott geglaubet, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet‘ (Gen. 15, 6; Röm. 4, 3), so dürfte man wohl im Geiste des Paulus von den besten und geistigsten Vertretern des griechischen Frommsinns das Umgekehrte vermuten, er möge ihnen angerechnet worden sein als Glaube. In der sich praktisch betätigenden Ehrfurcht vor den Göttern bestand die antike Religion; als Gottesleugner (*ἄθεος*) galt der Gottlose, der Götterverächter; theoretische Zweifel späterer Zeit taten dieser realen Norm keinen Abbruch, solange der grüblerische Dünkling den Unsterblichen die herkömmliche Verehrung mit Andacht zollte; so innerlich und so fein nuanciert, je nach der Beschaffenheit der einzelnen Kulte, die Gebet und Opfer begleitende Seelenstimmung auch war, so rührte doch die religiöse Geltung des frommen Tuns wesentlich *ex opere operato* her. Was ist nun aber der in griechischer Zunge unsagbare, mit dem heidnischen Ideenkreis inkommensurable ‚Glaube‘, den Wilamowitz, der protestantischen Denkgewohnheit gemäß,

als den eigentlichen Kern der antiken Religion im Gegensatz zum Rituellen und Mythologischen festzuhalten sucht? Wir dachten, gerade die Kulthandlungen seien namentlich bei einem primitiven Volke ein unmittelbarer Ausdruck seines religiösen Fühlens und Denkens.⁷ Nein, sagt er, sie seien als Gemeindeverrichtung, ja als soziale Einrichtung, noch schlimmer: als Keim einer Kirche, die sich später wohl auf eine Offenbarung berufen werde, kein reiner Spiegel der ‚individuellen Religion des Herzens, die dem einzelnen doppelt heilig ist, weil er sie sich selbst erworben hat‘ (I, 13). So enthebt er sich ohne weiteres der wissenschaftlichen Pflicht, nachzuweisen, daß das individuelle Erlebnis sich schon in den ältesten Zeiten vom religiösen Kollektivbewußtsein losgebunden habe. Aber der Mythos, ist nicht der, wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt, ein sicheres Zeugnis der ältesten Glaubensvorstellungen? Der Verfasser ‚protestiert‘ (I, 41 ff.) gegen die Überschätzung des Mythos bei Welcker und befürwortet eine radikale Trennung der Religionsgeschichte von der Mythologie: die ‚Geschichten von den Göttern‘ (einerlei ist für ihn Mythos und Mythologem) seien den echten Religionsgehalt ‚verschleiernde‘, ‚die Fortbildung der Religion zugleich fördernde und auf die Dauer hemmende‘ Gebilde der dichterischen Phantasie. Durch Beseitigung von Ritus und Mythos ist allerdings eine tabula rasa zubereitet, auf der das psychologistische ‚Nachschaffen‘ frei walten kann. Aber des Lesers Vertrauen beschwört jede Angst: besitzt doch der Verfasser zweifelsohne höhere theoretische Kriterien, die, alle Willkür ausschließend, seiner gewissermaßen übergeschichtlichen Analyse dazu verhelfen, aus dem Wust der gottesdienstlichen und mythologischen Überlieferung den wahren Religionskern herauszuschälen; weiß er doch wohl mit dem religiösen Erlebnis, das er der Einfachheit halber Glauben nennt, gut Bescheid, ob es nämlich ein einfaches psychologisches Phänomen sui generis sei, oder ein zusammengesetztes, und worin seine spezifische Eigenart bestehe. Auf eine methodische Behandlung dieser Fragen läßt sich der Historiker natürlich nicht ein; aber über das Wesen der Religion spricht er sich gerne und unumwunden aus. ‚Religion ist einmal der ganz persönliche Glaube an das, was auf metaphysischem und moralischem Gebiete dem einzelnen als heilige Wahrheit gilt und sein Handeln bestimmt oder doch nach seinem eigenen Gefühl bestimmen soll. . . . Wenn er denkkräftig und frei genug ist, weiß er, daß jede Metaphysik, die sich einbildet, alle Welträtsel gelöst zu haben, mag sie sich Offenbarung oder Wissenschaft nennen, ihrer selbst spottet‘ (I, 12). Leider belehrt uns das beredte Bekenntnis über den Gegenstand der Untersuchung nicht im mindesten; denn Luthers und Kants Unterweisungen waren viel späteren Generationen vorbehalten. Gleichzeitig findet der Verfasser die bekannte Definition des Glaubens im Hebräerbrieft (11, 1) ‚nicht übel‘ (I, 12), betont aber in erster Linie, ohne es näher zu bestimmen, das Gefühl: ‚Hat denn Faust unrecht, wenn er sagt: Gefühl ist alles? Zu einem Begriffe betet kein Mensch. Phantasie (also schließlich der Mythos?) schafft die Gestalten der Götter; erst wenn sie da

⁷ Vgl. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion: ‚what a people does, must always be one clue to what it thinks.‘

sind, besser wenn sie schwinden, kommt der Verstand und sucht Begriffe hinter ihnen' (I, 11) — was freilich zu der vorher entwickelten metaphysisch-moralischen Auffassung des Glaubens nicht recht stimmt. Vollends macht den Leser die folgende Erklärung stutzig: Es ist unwesentlich, ob er (der einzelne) den Inhalt seines Glaubens für absolute Wahrheit hält, denn er braucht keinen Kultus (wieso?) und macht keine Propaganda' (?) (I, 12). Das fragwürdige Phänomen, das hinter den Riten und Mythen steckt und sich weder logisch umgrenzen, noch psychologisch beschreiben läßt, findet also nicht einmal in moderner deutscher Sprache seinen rechten Namen: denn obwohl es als Glaube getauft worden ist (wie *lucus a non lucendo*), ist es doch so beschaffen, daß der Gläubige dieses ‚Glaubens‘ nicht notwendig an das Geglaubte glaubt.

Sobald wir aber die dunklen Regionen der Religionspsychologie verlassen, entpuppt sich aus der amorphen Hülle der schmutzige Schmetterling einer ideologischen Hypothese. Ideologisch ist sie, weil sie uns eher von der Entstehung des Götterglaubens überhaupt unterrichtet, als über die Tatsache der griechischen Religion idiographisch belehrt, die doch eine lange Kulturvergangenheit hinter sich hatte, mag auch Wilamowitz nicht einmal den arischen Zeus, geschweige denn den Gegensatz zwischen den Sterblichen und den Unsterblichen oder die vergöttlichende Bezeichnung der Ahnen als *κρείττορες* (‚Stärkere‘) als uraltes Erbgut anerkennen. Gehört doch diese Hypothese methodologisch zum Typus aufklärerischer Entdeckungen vom Schlage derjenigen des Sophisten Prodikos (vgl. II, 441), welcher lehrte: die Menschen haben das Nützliche und Nutzenstiftende für Götter erklärt. In gleicher Weise sucht auch unser Verfasser den Lebenskeim der organischen Entwicklung in einem abstrakten Neutrum, das dem rationalistischen Denken als *prius* erscheint. Denn sein ‚Göttliches‘ ist nicht etwa mit der konkreten, wenn auch als diffuse Energie gedachten Managotttheit ozeanischer Insulaner zu verwechseln, deren Namen selbst er wie jedwede Beisteuer der modernen Ethnologie perhorresziert. So enthüllt sich die griechische Religion als ein kaum noch religiös zu nennender Empirismus. Sie beruht auf der unmittelbaren oder durch gute Zeugen beglaubigten sinnlichen Wahrnehmung einer im irdischen Umkreis wirkenden und das Menschenmaß übersteigenden Kraft, die als ‚Göttliches‘ (*θεῖον*, *κρείττον*, oder im Superlativ mit dem Stamme *δῖς*, der in ‚Zeus‘ steckt) bezeichnet wird. Dasjenige, worauf es hauptsächlich ankommt, wie nämlich diese äußere Erfahrung seelisch apperzipiert, verarbeitet, erlebt worden sei, wird nicht näher untersucht. Die mutmaßlichen Träger dieser Kraft erhalten das Prädikat ‚Gott‘, denn *θεός* sei (man weiß nicht, aus welchem Grunde) für einen ‚Prädikatsbegriff‘ zu halten. Die ‚Götter‘ entstehen und vergehen, je nachdem sie sich als wirkend erweisen oder die einem Gott zugeschriebene Wirkung auf einen anderen vermeintlichen Urheber derselben übertragen wird: ein Gott ‚lebt nur, solange er wirkt‘. Was in dieser Flucht göttlicher Gestalten als ruhender Pol verharret, ist eben das Wissen um jene ‚überwiegende Kraft‘, die, solange der Mensch nicht ‚denkkräftig und frei genug‘ ist, einer Personifikation bedarf. Keine Treue den Göttern gegenüber, kein innerliches Verhältnis zu ihnen

überhaupt, keine auf geheiligter Überlieferung beruhende Fortbildung von Kultus und Mythos sind bei dieser Annahme denkbar; da wir aber bei den Griechen auf religiösem Gebiete gerade das Gegenteil von Herzensdürre und Geistesöde und Gedächtnisschwäche beobachten, so ist die Annahme selbst hinfällig.

Lehrreich und in einem gewissen Sinne tröstlich ist das Lesen des an sich unerfreulichen Werkes für diejenigen, welche die Auflösung des Christentums in der vom Protestantismus großgezogenen radikalen Kritik der biblischen und kirchengeschichtlichen Tradition beklagen. Eben dieselbe Methode ist vom Verfasser auf die Antike angewandt worden, und das Ergebnis davon ist eine derartige Zerfetzung des erforschten Phänomens, daß man auf Grund seiner Untersuchung von der griechischen Religion nicht mehr im Ernste reden kann. Da aber diese eben als Religion dennoch bestanden und geistige Früchte hervorgebracht hat, so darf man gegebenenfalls getrost sagen: die Methode hat sich selbst gerichtet... Und wie verhält sich endlich Wilamowitzens Nachlaß zur Idee des Humanismus, der nicht sterben kann, solange die europäische Kultur nicht abgestorben ist? Diese könnte nur sich selbst den Tod geben, wenn sie sich eines Tages in ihrem ganzen Bestand vom Christentum, das sie trägt, definitiv lossagen würde. Woraus folgt, daß der Humanismus sich früh oder spät wandeln soll zur Anamnesis der ganzen Vergangenheit in Christo, zur ökumenischen Wiederherstellung des alten Wahren im Lichte des Logos. Seine Mission ist es, das Vorchristliche, worin der Logos wirkte, bis zum letzten Jota herüberzuretten in die Fülle der allmenschlichen Gottessohnschaft. Erst dann wird sich das von Ernst Robert Curtius (a. a. O. S. 125) schön und wirksam angeführte Wort des hl. Märtyrers Justin ganz erfüllen: „Alles Treffliche, was je die Menschen gesagt haben, ist unser christliches Gut“ (*ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἰρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν*). Ist der Humanismus ein Bote der Vergangenheit, der uns eine immer neue Kunde vom alten Wahren bringt, so kommt der Bote im besprochenen Falle mit leeren Händen. Wie aber Niecksches Predigt wohl ein Schwanengesang des antichristlichen Humanismus als Lebensphilosophie gewesen ist, so möge Wilamowitzens Lehre bei den Nachkommen für einen solchen gelten auf dem Gebiete der historischen Forschung.